



**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**  
**Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa**  
**Instytut Antropologii i Etnologii**

---

KAROLINA PAWŁOWSKA

**POWRÓT DO DOMU?**  
**GRANICA SYMBOLICZNA A PROCES INTEGRACJI**  
**ORMIAN Z DIASPORY W ARMENII**

COMING HOME? SYMBOLIC BOUNDARY IN THE PROCESS  
OF ARMENIAN DIASPORA INTEGRATION IN ARMENIA

Rozprawa doktorska  
napisana pod kierunkiem  
prof. UAM dr hab. Danuty Penkali-Gawęckiej

**Poznań 2023**



## Spis treści

<b>Wprowadzenie.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Ramy teoretyczne rozważań .....</b>	<b>16</b>
1.1. Identyfikacja etniczna i narodowa.....	17
1.2. Diaspora .....	24
1.2.1. Diaspora jako kategoria praktyki .....	26
1.2.2. Relacje pomiędzy diasporą a ojczyzną .....	28
1.2.3. Diaspora jako wspólnota wyobrażona .....	33
1.2.4. Diaspora a granica symboliczna .....	35
1.2.5. Transnarodowość a diasporyczność.....	37
1.3. Asymilacja i integracja.....	40
<b>2. Badania terenowe, metody badawcze i metodologia .....</b>	<b>47</b>
2.1. Opis terenu .....	48
2.2. Rozmówcy .....	51
2.3. Metody i metodologia .....	55
2.3.1. Wywiad .....	57
2.3.2. Obserwacja uczestnicząca i opis gęsty .....	61
2.3.3. W stronę realizmu krytycznego i gęstej interpretacji.....	63
2.4. Pozycjonalność i refleksyjność badaniach terenowych .....	65
<b>3. Diaspora ormiańska.....</b>	<b>70</b>
3.1. Multilokalna tożsamość Ormian .....	72
3.2. Źródła ormiańskiej tożsamości i tradycje diasporyczne Ormian.....	77
3.3. Genocyd Ormian.....	82
3.4. Rola Kościoła w diasporze ormiańskiej.....	87
3.5. Instytucje i organizacje oraz struktury polityczne .....	91
3.6. Relacje pomiędzy diasporą i ojczyzną.....	97
3.7. Ormianie na Bliskim Wschodzie i w Zatoce Perskiej .....	102
3.8. Ormianie w Federacji Rosyjskiej.....	104
<b>4. Przed repatriacją .....</b>	<b>109</b>
4.1. Repatriacja w perspektywie historycznej.....	111
4.2. Krótsze i dłuższe wizyty w Armenii w ramach dostępnych programów.....	116
4.3. RepatArmenia .....	121

4.4. Ministerstwo Diaspory .....	124
4.5. Kulturowe, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania repatriacji .....	129
4.5.1. Kompetencje językowe i kulturowe członków diaspory przed repatriacją .....	131
4.5.2. Postrzeganie roli repatriantów w Armenii .....	137
4.5.3. Czynniki wypychające z kraju zamieszkania i przyciągające do Armenii .....	141
<b>5. Integracja systemowa repatriantów .....</b>	<b>147</b>
5.1. Integracja ekonomiczna .....	149
5.1.1. Kapitał ekonomiczny .....	152
5.1.2. Kapitał społeczny i kulturowy a integracja ekonomiczna .....	156
5.1.3. Kapitał symboliczny a integracja ekonomiczna .....	160
5.2. Integracja polityczna .....	174
5.2.1. Percepcja relacji Armenii z Turcją i Azerbejdżanem .....	175
5.2.2. Percepcja relacji Armenii z Federacją Rosyjską .....	180
5.2.3. Integracja strukturalna repatriantów – obywatelstwo ormiańskie .....	182
5.2.4. Formy zaangażowania politycznego repatriantów .....	184
<b>6. Integracja społeczna i kulturowa repatriantów .....</b>	<b>194</b>
6.1. Typowe i nietypowe. Wygląd i kuchnia .....	196
6.2. „Prawdziwy” Ormianin, „prawdziwa” Ormianka. Język i komunikacja .....	202
6.3. Relacje interpersonalne pomiędzy <i>spjurkahai</i> i <i>hajastansi</i> .....	210
6.4. Relacje partnerskie i małżeńskie .....	222
<b>7. Integracja tożsamościowa repatriantów .....</b>	<b>229</b>
7.1. Stosunek repatriantów do spuścizny sowieckiej .....	230
7.2. Idealizowanie wpływu repatriacji na Armenię .....	235
7.3. Różnica i różnicowanie .....	239
7.4. „Ten kraj to nie jest kraj” vs. „to jest kraj z wielkim potencjałem” .....	246
7.5. Straty i zyski. Jaki typ migrantów? .....	255
7.6. Idea powrotu .....	260
<b>Zakończenie .....</b>	<b>267</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>276</b>

## Wprowadzenie

Kiedy przyjechałam do Armenii po raz pierwszy w kwietniu 2012 roku, celem mojego pobytu nie było prowadzenie badań terenowych. Jednak jako stażystka w biurze ONZ w Erywaniu, a później *resident fellow* w ormiańskim think tanku Regional Studies Center (RSC), miałam szansę bliżej poznać środowisko analityków, aktywistów, ludzi pracujących dla organizacji międzynarodowych i pozarządowych. Uczestnicząc w licznych konferencjach prasowych i panelach dyskusyjnych oraz obserwując wielorakie ruchy i inicjatywy społeczne, zwróciłam uwagę na stosunkowo dużą reprezentację w tych wydarzeniach osób mających ormiańskie pochodzenie, ale urodzonych i wychowanych w kraju, do którego wyemigrowali ich rodzice, dziadkowie, pradziadkowie. Pomimo iż byli obywatelami odmiennych państw, o nierównej znajomości języka ormiańskiego i ormiańskiej kultury oraz o zróżnicowanych przekonaniach politycznych, to można było zauważyć, że się znają, spędzają razem wolny czas, budują relacje osobiste i zawodowe. Łączyło nas to, że byliśmy migrantami w tym interesującym i czasami trudnym do życia kraju, jakim jest Republika Armenii. Szybko jednak zauważyłam, że istnieją pomiędzy nami znaczące różnice. O ile ja, wybierając Armenię jako miejsce zamieszkania, kierowałam się raczej względami osobistymi i pragmatycznymi, repatrianci wielokrotnie deklarowali, że kluczowe jest dla nich swoiste poczucie misji – troska o etniczną ojczyznę, jej społeczeństwo i przyszłość. Słowa takie, jak „rozwój”, „postęp” i „poświęcenie” słyszałam niemal w każdej rozmowie, w której wcześniej czy później pojawiały się także kategorie różnicujące: My i Oni. To właśnie owe towarzyskie z początku spotkania i konwersacje dały początek pierwszym związanym z tym tematem ustrukturyzowanym i systematycznym badaniom terenowym, które prowadziłam od czerwca 2012 do czerwca

2013<sup>1</sup> roku w Erywaniu, korzystając z logistycznego i merytorycznego wsparcia RSC.

Choć udało mi się zakończyć badania w wyznaczonym czasie, przedstawić stosowny raport i zorganizować panel dyskusyjny z udziałem repatriantów z różnych ośrodków analitycznych i instytucji, to już wówczas wiedziałam, że ten temat ma znacznie większy potencjał, niż udało mi się odkryć podczas zaledwie rocznych badań. Pojawiło się dużo więcej pytań, które można by zadać i wątków godnych eksploracji. Odczuwałam również możliwą słabość teoretycznej i merytorycznej strony mojej własnej pracy, podjętej bez odpowiedniego przygotowania. Stąd narodził się pomysł, a raczej potrzeba, dogłębnej analizy w ramach rozprawy doktorskiej. Co więcej, byłam już wówczas świadoma dużego potencjału teoretycznego tego tematu. Czytając coraz więcej opracowań dotyczących migracji uświadamiałam sobie, że terminy wypracowane na gruncie badań migracyjnych, takie, jak „społeczeństwo wysyłające” i „społeczeństwo przyjmujące” oraz „ojczyzna” i „asymilacja”, mają ograniczoną użyteczność w badaniach nad powracającą diasporą. Stosunkowo rzadko podejmuje się też tematykę migracji powrotnej<sup>2</sup>. Druga, zarazem kluczowa dla tej rozprawy faza badań, zajęła rok – od września 2016 do września 2017 roku, jednak mój pobyt w Armenii trwa do dziś. Łącznie spędziłam w tym kraju, a tym samym na terenie prowadzonych badań, blisko dziewięć lat.

Decyzja o pozostaniu w Erywaniu pozwoliła mi na zebranie bogatego i zróżnicowanego materiału badawczego, lecz przyniosła też pewne ograniczenia. Musiałam podjąć pracę na pełen etat, co ograniczyło moje możliwości aktywnej pracy naukowej. Choć korzystałam z biblioteki Amerykańskiego Uniwersytetu w Armenii (AUA), dostęp do potrzebnej literatury bywał utrudniony i wymagał wielu praktyk transnarodowych – książki przesyłali mi rodzina i przyjaciele, a wiele pozycji kupowałam za granicą. Starałam się korzystać z polskiej literatury w jak największym zakresie, jednak zdarza się, że ze wspomnianych przyczyn odwołuję się do anglojęzycznego oryginału pomimo istnienia polskiego tłumaczenia.

Repatrianci stanowią specyficzny rodzaj migrantów, a narracja, którą budują

---

<sup>1</sup> Badania terenowe zajęły rok, lecz mój ówczesny pobyt w Armenii trwał 18 miesięcy.

<sup>2</sup> E. Nowicka, „Introduction. The Study of Return Migrations”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 9-10.

wokół własnej migracji, jest inna niż w przypadku innych cudzoziemców w Armenii. Pokazuję, że jest ona bardziej zakorzeniona ideologicznie oraz ma bardziej osobisty i emocjonalny charakter. Repatrianci, w odróżnieniu od innych migrantów, przyjeżdżają do Armenii, mając określone wyobrażenia o tym kraju, jego społeczeństwie i kulturze, ukształtowane w środowisku ormiańskiej diaspory. Często deklarują identyfikację z Armenią i oczekują od aktu migracji swoistej integralności. Nazywają ją powrotem, choć trudno określić tak przeprowadzkę do kraju, w którym dana osoba oraz jej krewni się nie urodzili, a czasami nawet nigdy nie byli. Ich wyobrażenia i oczekiwania zostają poddane w Armenii swoistej próbie, która często owocuje wewnętrznym napięciem, kryzysem tożsamości, frustracją i izolacją.

W niniejszej rozprawie przedstawiam tezę, że migracja osób o pochodzeniu ormiańskim do Armenii niesie za sobą konieczność zbudowania granicy symbolicznej pomiędzy nimi a obywatelami Republiki Armenii. Proces ten, choć zazwyczaj nie jest zadeklarowaną *explicite* strategią, stanowi niejako efekt uboczny strategii asymilacyjnych repatriantów i wynikających z nich działań. Strategie te są z kolei przedłużeniem znanych migrantom (z kraju pochodzenia) praktyk asymilacyjnych oraz tego, jakie możliwości i formy asymilacji stwarza im państwo i społeczeństwo ormiańskie.

Według Khachiga Tölölyana, redaktora naczelnego pisma *Diasporas*, każdy odpowiedzialny badacz podejmujący tematykę diaspory jest zobligowany do pogłębienia eksploracji na trzech polach. Po pierwsze, musi znać ludzi, których dotyczą badania. Powinien starać się zrozumieć, jak budują swój status ekonomiczny, organizują życie społeczne, uczestniczą w życiu publicznym i politycznym, jak tworzą kulturę, odróżniającą ich od innych oraz w jaki sposób nadają wartość i znaczenie swoim działaniom. Po drugie, musi znać historię tej grupy, nawet w stopniu przewyższającym wiedzę tych osób o nich samych. Po trzecie, powinien mieć odpowiednie kompetencje teoretyczne, pozwalające mu zrozumieć, jakie wyobrażenia o danej grupie kształtowane są w jej realiach kulturowych oraz to, czy dostępna literatura o charakterze teoretycznym może pomóc w wyborze odpowiedniego podejścia do badanego przedmiotu<sup>3</sup>. W niniejszej rozprawie zajmuję się jedynie do tymi członkami diaspory,

---

<sup>3</sup> K. Tölölyan, *Diaspora Studies. Past, Present and Promise*, Oxford Diasporas Programme Working Papers 55, International Migration Institute, 2012, s. 4, [www.migrationinstitute.org/publications/wp-55-](http://www.migrationinstitute.org/publications/wp-55-)

którzy zdecydowali się na przeprowadzkę do Armenii, niemniej jestem przekonana, że zaproponowane przez tego badacza trzy obszary eksploracji pozostają adekwatne do celów mojej analizy, zatem odnoszę się do nich w poszczególnych częściach pracy. Narracje i praktyki charakterystyczne dla współczesnych ormiańskich grup diasporycznych wpływają na to, jak repatrianci postrzegają ormiańskie społeczeństwo, a w konsekwencji, jakie strategie integracyjne podejmują.

Praca składa się z siedmiu rozdziałów. W rozdziale pierwszym analizuję, jak w literaturze przedmiotu rozumiane są takie terminy, jak „diaspora”, „etniczność”, „tożsamość”, „transnacjonalizm”, „granica symboliczna” i „integracja”. Wybierając inspiracje teoretyczne i metodologiczne, przyjąłm kilka założeń, częściowo wynikających z mojej własnej orientacji teoretycznej, częściowo wyłaniających się z przedmiotu tej pracy: specyfiki Ormian jako grupy etnicznej i grupy diasporycznej oraz wyjątkowego charakteru repatriacji wśród innych aktów migracji.

Po pierwsze, inspirowana pracami takich badaczy, jak Fredrik Barth<sup>4</sup>, Rogers Brubaker<sup>5</sup> i Thomas Hylland Eriksen<sup>6</sup>, które w znacznym stopniu ukształtowały mnie jako antropolożkę, bliska jestem spojrzeniu na tożsamość etniczną czy narodową podkreślającemu jej procesualny, konstruktywistyczny i interakcjonistyczny charakter. Dlatego też zamiast posługiwania się terminem „tożsamość” (*identity*), wolę używać formy „identyfikacja” (*identification*), czyli skupić się na procesie budowania tożsamości i realiach społeczno-kulturowych, w których on zachodzi. Po drugie, zakładam że proces ten ma wiele wspólnego ze stosunkami międzygrupowymi, a interakcje pomiędzy grupami etnicznymi wpływają na przekształcenie neutralnych różnic pomiędzy nimi w społeczne i symboliczne granice. Grupy diasporyczne, jak podkreślają badacze diaspor tacy jak William Safran<sup>7</sup>, Khachig Tölölyan<sup>8</sup> i Robin

---

12, 09.10.2022.

<sup>4</sup> F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, wyd 1, Boston, Little Brown and Company, 1969.

<sup>5</sup> R. Brubaker, „«Diaspora» diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, nr 1, 2005, s. 1-19; R. Brubaker, „Ethnicity Without Groups”, *Cambridge Journals*, Vol. 43, nr 2, 2002, s. 169-189.

<sup>6</sup> T. H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.

<sup>7</sup> W. Safran, „Diasporas in the Modern Societies. Myths of Homeland and Return”, *Diaspora*, Vol. 1, nr 1, 1991, s. 90.

<sup>8</sup> K. Tölölyan, „The Armenian Diaspora and the Karabakh Conflict since 1988”, w: H. Smith, P. Stares (red.), *Diasporas in Conflict: Peace-makers or Peace-wreckers?*, New York, United Nations University Press, 2007, s. 110.



Cohen<sup>9</sup>, istnieją dzięki szczególnemu połączeniu praktyk podejmowanych na poziomie praktycznym i symbolicznym, skierowanych do wewnątrz, do ich członków oraz na zewnątrz, wobec społeczeństwa przyjmującego i kraju pochodzenia.

Jednak współczesnych diaspor nie można badać w oderwaniu od tego, jak współczesność zmienia oblicze migracji. Łatwość podróżowania i zawierania transakcji międzynarodowych oraz dostępność środków masowego przekazu i komunikacji pozwalają na tworzenie i podtrzymywanie różnego rodzaju więzi, nie tylko pomiędzy krajem pochodzenia i krajem osiedlenia, ale również o charakterze globalnym. Dlatego też zaproponowana przez Lindę Basch, Ninę Glick Schiller i Cristinę Szanton Blanc perspektywa transnarodowa w badaniach nad migracją jest niezwykle przydatna w analizie repatriacji Ormian<sup>10</sup>. Po pierwsze, pozwala ona uchwycić dynamikę migracji w XXI wieku. Po drugie, zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia w badaniach migracyjnych szerszych tendencji (społecznych i ekonomicznych) o charakterze globalnym. Takie podejście do migracji niesie za sobą konieczność ponownego przemyślenia użyteczności takich terminów jak asymilacja i akulturacja, a także próbę znalezienia bardziej adekwatnych pojęć pozwalających na dokładniejszą analizę praktyk migrantów w kraju, w którym się osiedlili. Niezwykle przydatne okazały się opracowania dotyczące diaspor takie, jak praca zbiorowa pod redakcją Roberta Bauböcka i Thomasa Faista *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*<sup>11</sup>.

W drugim rozdziale wyjaśniam szczegóły pracy w terenie i uzasadniam wybór metod badawczych oraz metodologii badawczej. Piszę zarówno o moich rozmówcach, jak i o swoim usytuowaniu w terenie prowadzonych badań, który z czasem stał się moim domem.

W trzecim rozdziale przedstawiam podstawowe informacje dotyczące ormiańskich grup diasporycznych. Podkreślam długotrwałe tradycje diasporyczne Ormian i daję krótki przegląd praktyk, które zapewniają ormiańskim grupom

---

<sup>9</sup> R. Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, wyd. 2, New York, Routledge, 2008, s. 4-8.

<sup>10</sup> L. Basch, N. Glick Schiller, C. Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicament and Deterritorialized Nation-States*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1993.

<sup>11</sup> R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.

diasporycznym wyjątkową trwałość. Zwracam uwagę na takie cechy charakterystyczne diaspory ormiańskiej, jak znaczna rola Kościoła, instytucji świeckich (w tym partii politycznych) w budowaniu i podtrzymywaniu tożsamości narodowej, a także pamięć o genocydzie i wynikająca z niej orientacja antyturecka oraz dość skomplikowany stosunek do Republiki Armenii. Sygnalizuję także obecność dylematów stojących przed przedstawicielami młodego pokolenia diaspory. Przedstawiam również przebieg relacji pomiędzy diasporą a Republiką Armenii w ciągu ostatnich stu lat. Szczegółowo objaśniam kwestię podziału na wschodnią i zachodnią Armenię oraz opisuję różnice pomiędzy tymi dwoma grupami Ormian na kilku kluczowych poziomach: struktur politycznych, terytorium i kultury, sygnalizując istotę tego podziału i jego implikacje dla kontaktów pomiędzy diasporą i republiką, a także integracji repatriantów.

W pracy korzystałam z dostępnej literatury dotyczącej ormiańskiej diaspory. Wprawdzie jej autorzy najczęściej nie są antropologami, dostarczają jednak wielu kluczowych informacji i spostrzeżeń na ten temat, pozwalających spojrzeć na tę diasporę w kontekście innych diaspor oraz w świetle aktualnych inspiracji teoretycznych. Khachig Tölölyan rozważa ją w perspektywie globalnej, a także dzieli się spostrzeżeniami o zachodzących w niej przemianach i perspektywach rozwoju<sup>12</sup>. Jego stanowisko jest ważne, bowiem dorobek profesora Tölölyana jest traktowany jako niepodważalny i prekursorski przez badaczy zajmujących się zjawiskiem diaspory. George A. Bournoutian<sup>13</sup> i Paweł Nieczuja-Ostrowski<sup>14</sup> przedstawiają dane dotyczące historii i obecnego stanu większości znaczących wspólnot ormiańskich. Razmik Panossian z niezwykłą wnikliwością dokonuje historycznej analizy życia Ormian w Armenii i w diasporze, przenosząc, jako jeden z pierwszych i wciąż nielicznych historyków pochodzenia ormiańskiego, optykę ormiańskiej historiografii z genocydu Ormian na rozwój ormiańskiej tożsamości narodowej, rozpatrywanej w świetle

---

<sup>12</sup> T. Papazian, „Armenian Diasporas and Armenia: Issues of Identity and Mobilisation. An interview with Khachig Tölölyan”, *Études Armeniennes contemporaines*, nr 3, 2014, [www.journals.openedition.org/eac/565](http://www.journals.openedition.org/eac/565), 28.09 2020.

<sup>13</sup> G. A. Bournoutian, *The Concise History of Armenians. From Ancient Times till Present*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2006, s. 339-363.

<sup>14</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, „Political Factors of Changes of the Armenian Diaspora in Modern-Day World”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 86-103.

najnowszej teorii nacjonalizmu i etniczności<sup>15</sup>. Sossie Kasbarian eksploruje charakter relacji na linii diaspora – ojczyzna, wprowadzając zasługujący na uwagę termin „przybrana ojczyzna” (*step-homeland*)<sup>16</sup>. Z kolei opracowanie Anny Bakalian, *Armenian Americans. From Being to Feeling Armenian*, jest doskonałą monografią przedstawiającą losy Ormian w Stanach Zjednoczonych<sup>17</sup>, a narracje wyłaniające się z moich rozmów z Ormianami urodzonymi w USA potwierdzają aktualność jej spostrzeżeń. Kilkuosobowy zespół badawczy pod kierownictwem Hranta Tchilingriana od 2018 roku corocznie prowadzi badania jakościowe i ilościowe wśród Ormian w wybranych ośrodkach diaspor<sup>18</sup>. O tożsamości etnicznej Ormian w diasporze mowa także w badaniach Czernobrova i Wilmers, skupionych na sposobie postrzegania genocydu Ormian i wojny o Górski Karabach przez młodych Ormian urodzonych i wychowanych w diasporze<sup>19</sup>. Natomiast antropolożki Marina Oussatcheva i Ulrike Ziemer pracują z Ormianami w Rosji, a Ara Sanjian pisze o Ormianach na Bliskim Wschodzie.

Staralam się także poszerzyć swoją wiedzę na temat repatriacji i reemigracji, zarówno na poziomie teoretycznym, jak i konkretnych badań na ten temat. Wprawdzie stosowałam ograniczoną perspektywę porównawczą, niemniej niezwykle pomocna była m.in. praca zbiorowa pod redakcją Ewy Nowickiej i Homy Firouzbakhch, *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*<sup>20</sup>, zawierająca wiele opracowań antropologicznych skupionych na migracjach powrotnych, oraz książka *Links to the*

---

<sup>15</sup> R. Panossian, *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London, Hurts & Company, 2006.

<sup>16</sup> S. Kasbarian, „The Myth and Reality of «Return» – Diaspora in the Homeland”, *Diaspora*, Vol. 3, nr 18, 2009, s. 359-381.

<sup>17</sup> A. Bakalian, *Armenian Americans: From Being to Feeling Armenian*, wyd. 2, New York, Transaction Publishers, 1993.

<sup>18</sup> *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, H. Tchilingrian (red.), London, Armenian Institute, 2018, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021; *Armenian Diaspora Survey 2019*, H. Tchilingrian (red.), London, Armenian Policy Institute, 2019, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 05.11.2022.

<sup>19</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Diaspora Identity and a New Generation: Armenia Diaspora Youth on the Genocide and the Karabakh War”, *Nationalities Papers*, Vol. 48, nr 5, 2019, s. 915-930.

<sup>20</sup> E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008.

*Diasporic Homeland. Second-Generation and Ancestral "Return" Mobilities* opracowana przez Russela Kinga, Anastasię Christou i Peggy Levitt<sup>21</sup>.

Czwarty, piąty i szósty rozdział zawierają analizę materiału terenowego. Opisuję w nich specyfikę grupy, która jest przedmiotem niniejszej pracy i interpretuję przebieg integracji repatriantów w Armenii.

W czwartym rozdziale skupiam się na okolicznościach poprzedzających migrację. Opisuję ramy instytucjonalne dostępne dla potencjalnych migrantów, zarówno w formie programów rządowych, jak i projektów organizacji pozarządowych oraz przywołuję te wypowiedzi moich rozmówców, które dotyczą ich życia przed repatriacją i przyczyn migracji. Pogłębiając obraz diaspory ormiańskiej nakreślony w poprzednich rozdziałach i pokazuję szczegółowo takie jej aspekty, jak debata wokół ważnej funkcji języka ormiańskiego. Przedstawiam czynniki, które w moim przekonaniu mają istotny wpływ na wyobrażenia i oczekiwania repatriantów wobec repatriacji. Twierdzę, że instytucje diasporyczne i promowane przez nie formy zaangażowania w życie diaspory kreują wśród jej członków specyficzny obraz Armenii i stosunek diaspory do repatriacji, wpływając na wyobrażenia i oczekiwania potencjalnych migrantów.

W rozdziałach piątym i szóstym skupiam się na doświadczeniach migracji wyłaniających się z przeprowadzonych rozmów i obserwacji. Pokazuję proces integracji migrantów na poziomie ekonomicznym i politycznym oraz budowanie granic symbolicznych i społecznych pomiędzy repatriantami, a lokalnymi Ormianami. Interesują mnie przede wszystkim subiektywnie postrzegane różnice pomiędzy tymi dwoma grupami, bowiem stają się one elementami różnicującymi je na poziomie symbolicznym. Szczególną uwagę poświęcam narracjom dotyczącym repatriacji, mobilności społecznej migrantów oraz ich relacji z Ormianami w Armenii. Repatrianci wywodzą się z różnych środowisk, a różnice kulturowe i granice symboliczne pomiędzy nimi i lokalnymi Ormianami są dostrzegalne w wypowiedziach i interakcjach, interpretowanych i uzasadnianych przez nich samych. W ostatnim rozdziale podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy repatriacja ormiańskiej diaspory może być nazywana „powrotem do domu”. Należy podkreślić, że większość

---

<sup>21</sup> R. King, A. Christou, P. Levitt (red.), *Links to the Diasporic Homeland. Second Generation and Ancestral "Return" Mobilities*, Oxon, Routledge, 2014.

badań nad migracją skupia się na tych grupach migrantów, które należą do szczególnie wrażliwych i wymagających różnych form wsparcia, natomiast niewiele jest prac dotyczących migracji grup i jednostek stosunkowo uprzywilejowanych ekonomicznie, społecznie i politycznie. Wskazuję, że taka forma migracji niesie za sobą potrzebę ponownego przemyślenia sposobu rozumienia procesów integracji i asymilacji. Analizując je w odniesieniu to omawianej grupy, wielokrotnie odnoszę się do prac Bourdieu, a szczególnie do tekstu „The Forms of Capital”, który ukazał się w 1986 roku<sup>22</sup>. Koncepcja kapitałów tego autora okazała się niezwykle przydatna dla zrozumienia zarówno integracji ormiańskich repatriantów, jak i towarzyszącemu im budowaniu granic pomiędzy nimi, a lokalnymi Ormianami. Wielokrotnie odnoszę się też do rozważań Małgorzaty Budyty-Bydzyńskiej na temat towarzyszących integracji strategii i sytuacji.

W ciągu ostatniej dekady nie byłam jedynym antropologiem zajmującym się problemem repatriacji Ormian. W 2007 roku Tsapylma Darieva przeprowadziła badania terenowe wśród wolontariuszy odwiedzających Armenię w ramach projektów organizacji pozarządowych. Sygnalizowała ona wówczas, że wolontariat to nowa forma diasporycznego aktywizmu, dająca młodym Ormianom z diaspory możliwość dłuższego pobytu i pracy na terenie Armenii. Ta forma, zdaniem badaczki, jest odzwierciedleniem diasporycznego kosmopolityzmu, a więc nowej postaci diasporycznego nacjonalizmu. Niespełna dziesięć lat później Juliane Jakoubek<sup>23</sup> pytała o rolę różnych organizacji promowaniu repatriacji; z kolei w 2019 roku Lucie Macková i Jaromír Harmáček przeprowadzili w Erywaniu badania terenowe, dotyczące głównych powodów migracji powrotnej Ormian i oczekiwań z nią związanych<sup>24</sup>. W naukach społecznych istotne jest nie tylko odkrywanie całkowicie niezbadanych pól badawczych, ale podążanie ścieżkami poprzedników oraz podejmowanie tematów i zagadnień na różne sposoby. Darieva skupia się na wolontariuszach tymczasowo przebywających w Armenii, pomijając związek pomiędzy tymi projektami a repatriacją. Jakoubek, Macková i

---

<sup>22</sup> Bourdieu, P., „The Forms of Capital”, w: J. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, Greenwood, 1986, s. 241-258.

<sup>23</sup> J. Jakoubek, „Return Migration to Armenia: Motivations and Prospects Guiding Return and the Role of Different Organizations”, w: G. Rasuly-Paleczek, M. Six-Hohenbalken (red.), *Migration and its Impact on Armenia. A Field Study*, Vienna, Austrian Studies of Social Anthropology, 2017, s. 114-128.

<sup>24</sup> L. Macková, J. Harmáček, „The Motivations and Reality of Return Migration to Armenia”, *Central and Eastern European Migration Review*, Vol. 8, nr 2, 2019, s. 145-160.

Harmáček koncentrują się z kolei na migrantach, którzy urodzili się w Armenii, spędzili kilka lat poza jej granicami, a następnie wrócili. Nie zajmują się kwestią różnic kulturowych, chociaż nawet to studium sygnalizuje pewne trudności w procesie reintegracji społecznej migrantów.

Darieva wydaje się uważać za intrygujące, że „zamiast wracać do ziemi przodków: wsi i miasteczek we Wschodniej Anatolii (Turcja), potomkowie migrantów odwiedzają, inwestują i osiedlają się w Armenii, na terytorium sąsiadującym z Turcją”<sup>25</sup>. Jednocześnie, Ewa Nowicka zauważa, że w takich przypadkach określenie „powrót” może wydawać się wątpliwe<sup>26</sup> – jest to migracja do zupełnie innego terytorium niż to, z którego pochodzą przodkowie repatriantów. Obecnie nie ma syntetycznego opracowania dotyczącego ormiańskiej diaspory „powracającej” w drugim, trzecim lub nawet czwartym pokoleniu<sup>27</sup>. Sądzę, że wartość mojej pracy wynika z długiego pobytu i intensywnych badań terenowych w Armenii oraz przyjętej perspektywy badawczej, skupionej nie tylko na narracjach migrantów, ale także ich praktykach i związanych z nimi procesach społecznych. Trzydzieści lat temu Anny Bakalian zadała kilka pytań o przyszłość ormiańskiej diaspory. Czy procesy repatriacyjne będą intensywne i jaki będą miały wpływ na Republikę Armenii? W jaki sposób wpłyną one na tożsamość rozsianych po świecie Ormian i relacje pomiędzy ojczyzną i diasporą?<sup>28</sup>. I choć w 1993 roku Bakalian podsumowała swoje rozważania żartem, że socjolodzy nie są jasnowidzami, spróbowałam odpowiedzieć na jej pytania z perspektywy antropologicznej.

Zapisując ormiańskie nazwiska<sup>29</sup>, a także nazwy geograficzne (prócz tych, których pisownia polska jest już dobrze utrwalona) oraz inne nazwy własne i

---

<sup>25</sup> T. Darieva, *Homeland Tourism. Long-distance Nationalism and Production of a New Diasporic Identity (Armenian Case)*, 2012, s. 32, [www.web.cla.kobe-u.ac.jp/group/IREC/pdf/2012\\_darieva.pdf](http://www.web.cla.kobe-u.ac.jp/group/IREC/pdf/2012_darieva.pdf), 04.10.2022.

<sup>26</sup> E. Nowicka, *op. cit.*, s. 13.

<sup>27</sup> Wprawdzie określenia takie, jak „migranci w drugim pokoleniu”, to skróty myślowe zapożyczone z języka angielskiego (*second-generation migrants*), jednak pojawiają się one w pracach poświęconych mobilności przestrzennej. Mają na celu określenie, ile pokoleń upłynęło od aktu migracji. W przypadku migrantów w drugim pokoleniu *de facto* migrantami byli rodzice, w trzecim pokoleniu są to dziadkowie, itd.

<sup>28</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 90.

<sup>29</sup> A. Pisowicz, „O polskiej pisowni nazwisk ormiańskich”, *Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego*, nr 60/61, 2010, s. 39-42.

pospolite<sup>30</sup>, kierowałam się zasadami transkrypcji zaproponowanymi przez Andrzeja Pisowicza.

---

<sup>30</sup> A. Pisowicz, „Armenia”, w: *Nazewnictwo geograficzne świata. Zeszyt 5: Azja Środkowa i Zakaukazie*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2005, s. 35–42.

## 1. Ramy teoretyczne rozważań

W pierwszym rozdziale nakreśliłam ramę teoretyczną, w której umieszczam i analizuję diasporę ormiańską i repatriację do Armenii. Ormianie, jak pokazuję w kolejnych rozdziałach, legitymują się niezwykle długą historią istnienia jako liczna i mocno wyodrębniona grupa etniczna, posiadająca sprawnie funkcjonujące instytucje, a od 1918 roku również państwo narodowe. Przedmiot i tezy niniejszej rozprawy wymagają odniesienia do kilku istotnych dla tych rozważań pojęć z zakresu nauk społecznych, takich jak „etniczność”, „tożsamość”, „transnacionalizm”, „diaspora”, „granica symboliczna”, „identyfikacja” i „integracja”. Traktuję te pojęcia selektywnie i skupiam się na tych aspektach, które można odnieść do diaspory i zjawiska diasporyczności oraz do procesów migracji i integracji.

W pierwszym podrozdziale skupiam uwagę na związku pomiędzy etnicznością i tożsamością, zastanawiając się nad czynnikami kształtującymi i wpływającymi na poczucie przynależności do danej grupy etnicznej. Zainspirowana pracami badaczy takich, jak Fredrik Barth i Rogers Brubaker, postrzegam tożsamość nie jako immanentny stan jednostki, lecz rezultat procesów identyfikowania się następujących w zależności od usytuowania społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego.

Drugi podrozdział zawiera podstawowe informacje dotyczące diaspory oraz praktyk podejmowanych przez grupy diasporyczne, służących do przetrwania, czyli zachowania własnej kultury oraz symbolicznych wyznaczników odrębności od otaczających je grup etnicznych. Zwracam też szczególną uwagę na towarzyszące procesom grupotwórczym zjawisko budowania granic symbolicznych i społecznych, a zwłaszcza na jego interakcyjny charakter, akcentowany przez Bartha. Podkreślam także, że tradycyjne studia migracyjne, w ramach których migracja definiowana jest jako opuszczenie kraju pochodzenia z zamiarem permanentnego osiedlenia się w kraju przyjmującym, są zbyt uproszczone, a współczesne praktyki migracyjne wymagają ujęć uwzględniających ich transnarodowy charakter. Transnarodowe podejście do migracji i



specyfika repatriacji jako wyjątkowego aktu migracji wymagają z kolei przyjrzenia się ujęciom teoretycznym asymilacji w poszukiwaniu adekwatnych pojęć, co jest przedmiotem trzeciego podrozdziału.

## 1.1. Identyfikacja etniczna i narodowa

Debata dotycząca etniczności i narodu często polaryzuje się wokół opozycji prymordializmu i konstruktywizmu. Podejście prymordialne opiera się na założeniu, że etniczność jest naturalną właściwością grup ludzkich, jest dana poprzez urodzenie i oparta na więzach pokrewieństwa, tym samym trwała i odporna na zmiany. Mimo to wielu badaczy podkreśla, że „przed początkiem epoki nacjonalizmów powszechnym sposobem bycia-w-świecie była lokalność”<sup>1</sup>, a świadomość etniczna najczęściej ograniczała się do określonych grup społecznych. Rozumienie etniczności w kategoriach prymordialnych jest od dawna poddawane ostrej krytyce, a socjologzy, m.in. Reed M. Coughlan i Jack D. Ellner podkreślają, że „prymordializm tworzy obraz społecznych emocji, które nie mają żadnego źródła, są niemożliwe do zanalizowania i przytłaczające, jednak obligatoryjne i różnicujące”<sup>2</sup>. Ich zdaniem „trudno wyobrazić sobie bardziej niezrozumiały koncept”<sup>3</sup>. Wspomniani badacze zwracają uwagę przede wszystkim na trudności analityczne, które stwarza podejście prymordialne. Jego powszechna krytyka skupia się głównie na tym, że jest to perspektywa nad wyraz statystyczna, ignorująca dynamikę procesów grupotwórczych i w ograniczonym stopniu pozwalająca na analizę diachroniczną. Prymordializm opiera się na więziach „danych”<sup>4</sup> takich, jak więzy krwi, wspólnota pochodzenia, języka, terytorium, a także niesie za sobą pewną dominację tych kategorii, od których jednostka nie może uciec. Takie podejście do etniczności jest kontestowane, ponieważ prowadzi do uproszczeń i

---

<sup>1</sup> M. Filip, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Poznań, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2012, s. 29.

<sup>2</sup> R. M. Coughlan, D. Ellner, „The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, nr 2, 1993, s. 187.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Odwołuję się do „kategorii danych” (*givens*), terminu wprowadzonego przez Clifforda Geertza w eseju „The Integrative Revolutions. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, w: C. Geertz (red.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, London, Free Press of Glencoe, 1963, s. 105-119.

ograniczeń, przede wszystkim w badaniu tożsamości pogranicznych oraz hybrydalnych. Obecnie uznaje się ją za naiwne, nacechowane ideologicznie, a nawet nacjonalistycznie<sup>5</sup>. Wynikające z tego podejścia przekonanie, że narody mogą działać jak kolektywne jednostki formułujące kolektywne cele polityczne, Rogers Brubaker nazywa „socjologicznie naiwnym”<sup>6</sup>. Co więcej, rozpatrywanie etniczności jako kategorii blisko powiązanej z narodowością może się okazać działaniem redukcyjnym. Perspektywa prymordialna została wyparta przez uważane za bardziej innowacyjne podejście konstruktywistyczne<sup>7</sup>.

Odchodząc od prymordializmu antropology i socjology stopniowo skłaniali się ku procesualnemu rozumieniu etniczności, koncentrując się na tym, w jaki sposób grupy etniczne formują się i zmieniają, choć różni badacze wskazują na inne katalizatory tych procesów. W literaturze pojawiają się pojęcia takie, jak „sytuacyjność”, „instrumentalizm”, „interakcjonizm”. Każde z nich akcentuje inne czynniki sprawcze procesów etnicznych<sup>8</sup>. Socjolog Wsevolod W. Isajiw proponuje cztery ujęcia etniczności: zjawisko prymordialne, epifenomen, zjawisko sytuacyjne i zjawisko w pełni subiektywne. Jego typologia akcentuje, że różne aspekty tożsamości etnicznej „uruchamiane” są w różnych warunkach społeczno-ekonomicznych<sup>9</sup>. Prymordialne

---

<sup>5</sup> Perspektywa prymordialna była inspirowana pracami niemieckich filozofów romantycznych, takich jak Johann G. Fichte i Johann G. Herder. Można zaryzykować stwierdzenie, że prawie każdy ruch narodowościowy w swoim wczesnym stadium ma właśnie prymordialny charakter. Nieprzypadkowo wysiłki inteligencji w pierwszych fazach ruchów narodowościowych w Europie i poza nią skupione były właśnie na „unarodowieniu” różnych elementów kultury danej grupy, czyli przypisaniu ich do jednej grupy etnicznej, uznanej za naród. Szczególnie aktywni na tym polu byli historycy, filolodzy, historycy sztuki, którzy za cel stawiali sobie udowodnienie ciągłości związku pomiędzy daną grupą etniczną a jej językiem, kulturą, folklorem, religią i terytorium. Zob. M. Hroch, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, tłum. G. Pańko, Wrocław, Ossolineum, 2003, s. 6-10.

<sup>6</sup> R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w Nowej Europie, Zmieniająca się Europa*, tłum. J. Łuczyński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988, s. 17.

<sup>7</sup> Nie zakłada to bynajmniej chronologii, na przykład *The Construction of Nationhood* Adama Hastingsa (A. Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997) ukazało się po, a także w odpowiedzi na prace takich konstruktywistów, jak: John Brielly, Eric J. Hobsbawm i Benedict Anderson.

<sup>8</sup> Więcej o perspektywie konstruktywistycznej: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, wyd. 2, tłum. T. Hołówka, A. Grzybek, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 2009; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Demokracja, Filozofia i Praktyka, tłum. S. Amsterdamski, Kraków, Znak, 1997; E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; M. Hroch, *op. cit.*; C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

<sup>9</sup> Choć spostrzeżenie, że etniczność bywa używana instrumentalnie jest niezwykle trafne i przywołuję je w pracy niejednokrotnie, to jednak należy zauważyć, że funkcja nie definiuje istoty etniczności.

podejście do etniczności zakłada, że jest ona dana z racji urodzenia, a także stała i niezmienna. Etniczność jako epifenomen rozwija się, zdaniem Isajiw, w wyniku eksploatacji ekonomicznej, częstokroć obecnej w sytuacji nierówności społecznych i ekonomicznych. Natomiast zgodnie z rozumieniem etniczności jako zjawiska sytuacyjnego, jest to kategoria używana przez jednostki i grupy instrumentalnie, w celu maksymalizacji korzyści. Z kolei patrząc na etniczność jako zjawisko w pełni subiektywne, postrzegamy ją jako efekt percepcji różnic międzygrupowych<sup>10</sup>. Podejście reprezentowane przez antropologa Fredrika Bartha zakłada, że etniczność to „zestaw nakreślonych granic pomiędzy sąsiadującymi grupami i jednostkami, skupiony przede wszystkim na utrzymaniu tych granic w celu wyjaśnienia swojej tożsamości, często w sposób względny, porównawczy”<sup>11</sup>. Podobnie, Thomas H. Eriksen postrzega etniczność jako coś „powiązanego z klasyfikowaniem ludzi oraz z relacjami grupowymi”<sup>12</sup> (choć zauważa, że niewielu badaczy zajmujących etnicznością zadaje sobie zdefiniowania jej). W tym rozumieniu tożsamość etniczna jest wynikiem interakcji pomiędzy grupami, a więc nie ma charakteru immanentnego<sup>13</sup>. Ronald Cohen podjął polemikę z ujęciem Bartha podkreślając, że etniczność jest raczej płynna, stanowi efekt nieustannych interakcji pomiędzy jednostkami i grupami, a także zmieniającymi się okolicznościami zewnętrznymi<sup>14</sup>. Perspektywa Bartha jest bardziej statyczna, podczas gdy Cohen akcentuje dynamikę i zmianę, jednak te dwa rozumienia etniczności nie wykluczają się, lecz uzupełniają.

Zaproponowane przez Bartha w latach 70. i zmodyfikowane przez Cohena oraz innych badaczy nowe podejście do etniczności odeszło od definicji „statycznych” na rzecz ujęć „dynamicznych”, które zwracały uwagę na jej procesualny i interakcyjny charakter<sup>15</sup>. Takie rozumienie etniczności otwierało pole do nowych pytań badawczych.

---

<sup>10</sup> W. W. Isajiw, „Definition and Dimensions of Ethnicity. A Theoretical Framework”, w: G. J. Goldman *et al.* (red.), *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1993, s. 407-410.

<sup>11</sup> F. Barth, *op. cit.*, s. 15.

<sup>12</sup> T. H. Eriksen, *op. cit.*, s. 18.

<sup>13</sup> W. W. Isajiw, *op. cit.*, s. 409.

<sup>14</sup> Ronald Cohen, „Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, 1978, s. 388.

<sup>15</sup> Zob. E. A. Ardener, „Tożsamość i utożsamienie”, w: Z. Mach, A. K. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Kraków, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MXXIX, 1992, s. 21-43.

Zastanawiano się między innymi nad tym, jak etniczność może być konstruowana w przestrzeni społecznej i kulturowej oraz dlaczego i jak się zmienia<sup>16</sup>. Przynależność etniczna jest przedmiotem negocjacji i implementacji w codziennym życiu, a także jest niekończącym się procesem; według Bruno Latoura „nie ma grup, tylko procesy grupotwórcze”<sup>17</sup>. Co więcej, to właśnie odejście od rozumienia etniczności jako homogenicznej, niezmiennej i terytorialnej otworzyło pole do rozwoju studiów migracyjnych na gruncie antropologii<sup>18</sup>.

Rozwój teorii etniczności postępował na dwóch płaszczyznach: z jednej strony, przechodzący od ujęć statycznych na rzecz dynamicznych, procesualnych, a z drugiej strony, pytano o rolę indywidualnego wyboru i preferencji jednostki<sup>19</sup>. Socjolog Sinisa Malešević zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt teorii Bartha, który wyróżnia ją wśród innych ujęć etniczności. Jest to postulat uwzględnienia w pracach dotyczących etniczności tego, jak jest ona definiowana z zewnątrz, zwłaszcza przez członków innych grup etnicznych<sup>20</sup>. Również Eriksen podkreśla, że „tożsamości grupowe musimy zawsze definiować w relacji do tego, czym nie są – innymi słowy, w stosunku do ludzi spoza grupy”<sup>21</sup>.

Ormianie są narodem o szczególnie długiej historii funkcjonowania jako grupa etniczna, dlatego też w ich przypadku warto przyjrzeć się podejściom prymordialnym z większą uwagą. Wprawdzie etniczność oraz tożsamość są sytuacyjne i płynne, jednak pokrewieństwo rozumiane biologicznie pozostaje ważnym punktem odniesienia, wobec którego jednostki definiują własną etniczność, a w większości państw także przynależność etniczna dzieci jest definiowana jako tożsama z etnicznością rodziców bądź jednego z rodziców. Nieprzypadkowo słowo „prymordializm” zostało użyte po raz pierwszy w pracy dotyczącej związków w rodzinie. Edward Shils pisał o szczególnym

---

<sup>16</sup> Zob. A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2005, s. 84.

<sup>17</sup> B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków, Universitas, 2010, s. 39.

<sup>18</sup> C. B. Brettell, „Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes”, w: C. B. Brettell, J. F. Hollifield (red.), *Migration Theory. Talking across Disciplines*, wyd. 2, New York, Routledge, 2014, s. 113.

<sup>19</sup> Zob. A. Wimmer, „The Making and Unmaking of Social Boundaries: A Multilevel Process Theory”, *American Journal of Sociology*, Vol. 113, nr 4, 2008, s. 970-1022; Z. Golubović, „An Anthropological Conceptualization of Identity”, *Synthesis Philosophica*, Vol. 51, nr 1, 2011, s. 26.

<sup>20</sup> S. Malešević, *The Sociology of Ethnicity*, London, Sage Publications, 2004, s. 3.

<sup>21</sup> T. H. Eriksen, *op. cit.*, s. 29.

charakterze więzi pomiędzy jej członkami, które – jego zdaniem – nie mają „żadnego logicznego wytłumaczenia”<sup>22</sup>. Socjolog Pierre L. Van den Berghe wprowadza podkategorię prymordializmu nazwaną podejściem socjobiologicznym, które zakłada, że podstawą egzystencji grup etnicznych jest wspólne pochodzenie podtrzymywane przez endogamię. W jego rozumieniu etniczność jest rozszerzoną kategorią pokrewieństwa<sup>23</sup>. Zdaniem Van den Berghe przekonanie o przynależności do grupy etnicznej opiera się na trzech czynnikach: więzach krwi (*kin selection*), wzajemności (*reciprocity*) i przymusie (*coercion*)<sup>24</sup>. Więzy krwi narzucają jednostkom tendencję do faworyzowania i wspierania członków własnej rodziny. Wzajemność to działanie na rzecz interesu grupy, a przymus polega na wykluczaniu innych grup etnicznych i ich interesów. Wprawdzie teoria socjologa ma pewne ograniczenia, jako iż czerpie wiele z ewolucjonizmu społecznego, to jednak istotne jest, że traktuje on przekonanie o więzach krwi i wiarę we wspólne pochodzenie jako najważniejszy element etniczności, wobec którego wszystkie pozostałe składniki, takie, jak język i kultura, są wtórne<sup>25</sup>. Założenie, że etniczność rodziców determinuje etniczność jednostki, co stanowi główny element podejścia prymordialnego<sup>26</sup>, jest szczególnie akcentowane w postawie socjobiologicznej.

Poza dyskursem akademickim argument „odwieczności” pozostaje istotny, ponieważ był i nadal jest wykorzystywany m.in. w konfliktach terytorialnych, tak jakby prawo do kontroli (politycznej, ekonomicznej itd.) nad danym terytorium było wprost proporcjonalne do czasu, w którym dana grupa je zamieszkuje. Prymordialne rozumienie narodu traktuje się dziś w naukach społecznych jako relikw przeszłości, jednak warto podkreślić, że jest ono wciąż najbardziej powszechnym, potocznym podejściem do kwestii etniczności i narodowości, często kształtującym rzeczywistość społeczną. Eriksen także zauważa, że naród jest zbudowany na metaforze pokrewieństwa<sup>27</sup>. Również Walter Żelazny uważa wiarę we wspólne pochodzenie za

---

<sup>22</sup> E. Shils, „Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 8, nr 2, 1957, s. 130-145.

<sup>23</sup> P. L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, wyd. 2, London, Praeger, 1987, s. 18-19.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 11-18.

<sup>26</sup> S. Joireman, *Nationalism and Political Identity*, New York, Continuum, 2003, s. 20.

<sup>27</sup> T. H. Eriksen, „Place, Kinship and the Case for Non-Ethnic Nations”, *Nations and Nationalism*, Vol. 10, nr 1/2, 2004, s. 58-59.

najważniejszy element świadomości etnicznej<sup>28</sup>. Jim McKay podkreśla, że prymordializm nie powinien być ignorowany w badaniach nad grupami etnicznymi i narodami. Badacz proponuje typologię określającą pięć różnych sposobów, w których jednostki rozumieją i manifestują swoją etniczność. Wyróżnia on etniczność tradycyjalistyczną, walczącą, manipulującą, symboliczną i pseudoetniczność. Wymienione typy idealne sytuuje na osi kontinuum, przyjmując za miernik to, na ile etniczność rozumiana jest przez aktorów prymordialistycznie, a na ile konstruktywistycznie. Etniczni tradycyjaliści (*ethnic traditionalists*) są silniej zakorzenieni w symbolach i historii swojej grupy niż w aktualnej sytuacji politycznej i ekonomicznej. Ich konflikty z innymi grupami to najczęściej spory o różnice normatywne, takie, jak interpretacja wydarzeń historycznych. W przypadku Ormian, których McKay zalicza właśnie do tego typu, przykładem takiego konfliktu jest kwestia rozpoznania ludobójstwa Ormian. Etniczni bojownicy (*ethnic militants*), choć mają wiele wspólnego z etnicznymi tradycyjalistami, są bardziej agresywni. Ten typ etniczności łączy się z rywalizacją międzygrupową o zasoby polityczne i ekonomiczne. Reprezentują go niektórzy członkowie Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej (AFR), najpopularniejszej partii politycznej w diasporze. O etnicznych manipulatorach (*ethnic manipulators*) można mówić wtedy, gdy członkowie danej grupy etnicznej wykorzystują swoje pochodzenie etniczne instrumentalnie, kierując się interesem politycznym lub ekonomicznym. Podobnymi priorytetami kierują się osoby reprezentujące postawę „pseudoetniczności” (*pseudo-ethnics*), które akcentują takie jej aspekty, dzięki którym mogą maksymalizować korzyści. Ostatnim typem opisanym przez McKaya są „symboliczni etnicy” (*symbolic ethnics*) traktujący etniczność jako jeden z drugorzędnych elementów swojego bycia-w-świecie, nie przywiązując do niej większej wagi<sup>29</sup>. Ta typologia łączy wiele ujęć etniczności: prymordialne, sytuacyjne, instrumentalne, konstruktywistyczne oraz interakcjonistyczne.

Socjolog Herbert J. Gans proponuje rozróżnienie na dwa wymiary etniczności. Pierwszy z nich, czyli „praktyczny”, to taki, w którym etniczność stanowi istotny element życia codziennego jednostki, wpływa na jej habitus, a także jest ramą

---

<sup>28</sup> W. Żelazny, *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2004, s. 28.

<sup>29</sup> J. McKay, „An Explanatory Synthesis of Primordial and Mobilizationist Approaches to Ethnic Phenomena”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 5, nr 4, 1982, s. 403.

odniesienia dla codziennych praktyk i realizowanych wartości. Natomiast w wymiarze „symbolicznym” nie ma korelacji pomiędzy przynależnością etniczną a praktykami i wartościami, etniczność opiera się na symbolach, staje się bardziej okazjonalna i deklaratywna. Dla badacza jest to różnica pomiędzy „byciem” (*being*) członkiem danej grupy etnicznej, a „czuciem” (*feeling*) przynależności do niej. Osoby reprezentujące etniczność symboliczną często redukują ją do tych elementów, które preferują lub akceptują, a resztę sprowadzają (również redukując) do symboli. Umożliwia to identyfikowanie się z kulturą bez pełnego poddawania się jej wewnętrznym regułom<sup>30</sup>. Typologie Gansa i McKaya pokazują, że etniczność może mieć różne znaczenie dla przedstawicieli jednej grupy etnicznej. Co więcej, wizje te często są przedmiotem ciągłych negocjacji, mogą ze sobą konkurować lub się wzajemnie wykluczać. Ponadto, jak podkreśla Toon van Meijl, nawet tożsamość jednej osoby może być skonstruowana z wielu pozornie wykluczających się dyskursów i praktyk<sup>31</sup>.

Wielu antropologów przenosi akcent z więzi wynikających z pochodzenia na to, jakie znaczenie nadaje się tym relacjom. Geertz potwierdza, że pewne elementy etniczności są jednostce dane z racji urodzenia w konkretnej grupie etnicznej. Jednak same w sobie nie są one jeszcze konstytuujące dla jej tożsamości; to kultura nadaje różnym elementom etniczności znaczenie<sup>32</sup>, a rola antropologa polega na próbie interpretacji tych znaczeń i ich hierarchii, jest to jeden z celów antropologii interpretatywnej<sup>33</sup>. Również Brubaker zauważa, że o ile w powszechnej świadomości kategorii dane najczęściej uważane są za absolutne, to w naukach społecznych badacze skupiają się na tym, jak jawią się one w przestrzeni społecznej i kulturowej oraz na poziomie dyskursywnym<sup>34</sup>. Rozumie on nacjonalizm jako formę dyskursu, perspektywę

---

<sup>30</sup> H. J. Gans, „Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America”, w: H. J. Gans (red.), *On the Making of Americans: Essays in Honor of David Riesman*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979, s. 205.

<sup>31</sup> T. van Meijl, „Culture and Identity in Anthropology: Reflections on «Unity» and «Uncertainty» in the Dialogical Self”, *International Journal for Dialogical Science*, Vol. 3, nr 1, 2008, s. 174.

<sup>32</sup> O ile etniczność może opierać się na identyfikacji z różnymi mitami, symbolami i tradycjami, o tyle proces budowania tożsamości narodowej najczęściej polega na redukcji tychże do uproszczonego zestawu, który później zostaje utrwalony za pomocą środków, jakimi dysponuje państwo monopolizujące kulturę publiczną, takich jak system powszechnej edukacji i działania na polu kulturalnym. Zob. A. D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa, Sic!, 2007, s. 26.

<sup>33</sup> Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. M. Piechaczek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

<sup>34</sup> R. Brubaker, „Ethnicity without Groups...”, s. 174.

patrzenia na świat, która może być przedmiotem analizy<sup>35</sup> Podobne stanowisko prezentuje Anthony D. Smith, który twierdzi, że prymordializm uczestników badania wciąż zasługuje na uwagę badaczy, ponieważ jest „językiem percepcji i wierzeń mentalnego i emocjonalnego świata informatorów”<sup>36</sup>.

Wprawdzie zdaniem niektórych badaczy „etniczność” traci użyteczność jako kategoria analizy<sup>37</sup>, jednak termin ten wciąż ma duży potencjał analityczny, jeśli potraktuje się go jako kategorię praktyki oraz przyjmie, że istnieją różne sposoby, w jakie jednostki i grupy definiują swoją etniczność, a także różne strategie i praktyki wynikające z tych interpretacji. Jest to szczególnie istotne w przypadku grup diasporycznych, które zawsze są wewnętrznie zróżnicowane. Zgadzam się z historykiem Razmikiem Panossianem, że znacznie bardziej produktywnie od akcentowania dychotomii pomiędzy stanowiskami konstruktywistycznymi a prymordialnymi jest zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób mogą się one uzupełniać i przecinać<sup>38</sup>. Takie podejście wydaje się szczególnie uzasadnione w przypadku Ormian, których tożsamość narodowa budowana była multilokalnie, czyli w różnych realiach politycznych i kulturowych.

## 1.2. Diaspora

Przedmiot niniejszej pracy wymaga zdefiniowania szczególnej kategorii, jaką jest diaspora. Terminowi temu poświęca się obecnie wiele uwagi; jak podkreśla Brubaker, w latach 1980-2001 częstotliwość użycia słowa „diaspora” w tekstach akademickich wzrosła dziesięciokrotnie. Powstało też kilka czasopism specjalizujących się w tematyce diaspor, np. *Diaspora. The Journal of Transnational Studies* oraz *Habitus. The Diaspora Journal*. Wspomniany badacz słusznie zauważył, że ten popularny termin może nadal poszerzać swój zakres znaczeniowy do momentu, w którym stanie się

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>36</sup> A. D. Smith, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, Routledge, 1998, s. 157.

<sup>37</sup> Zob. M. Antonnen, „The Politicization of the Concepts of Identity. An Example from Northern Norway”, *Pro Etimologia*, Vol. 15, 2003, s. 51.

<sup>38</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 9-10; Zob. też: A. Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 52-66.



jedynie pustą kategorią semantyczną<sup>39</sup>. Podobne obawy wyrazili Khachig Tölölyan<sup>40</sup>, Kevin Kenny<sup>41</sup>, Jana Evans Braziel i Anita Manur<sup>42</sup>, a Roger Waldinger zaryzykował nawet stwierdzenie, że we współczesnym dyskursie akademickim, jeżeli mówimy o migracji, odnosimy się także do diaspor<sup>43</sup>. W latach 60. ubiegłego wieku tego terminu, pierwotnie zarezerwowanego dla diaspor żydowskiej<sup>44</sup>, zaczęto używać w odniesieniu do innych zbiorowości powstałych w wyniku traumy i genocydu oraz nieposiadających niepodległego państwa takich, jak diaspora ormiańska czy palestyńska. Robin Cohen określa je mianem archetypicznych<sup>45</sup>. Jak zaznacza Kenny, określenia takie, jak „diaspora ormiańska w Ameryce” lub „diaspora pakistańska w Bradford” to skróty i uogólnienia stosowane do tworzenia kategoryzacji zróżnicowanych grup migrantów<sup>46</sup>. Same w sobie wyjaśniają niewiele, a jedynie redukują diasporę do policzalnej i łatwej do zakwalifikowania grupy, zrównując ją z zakresem terminu „grupa etniczna”<sup>47</sup>. Nie ulega wątpliwości, że od lat 80. poszerza się obszar semantyczny terminu „diaspora”, obejmując nim różnego rodzaju społeczności, np. uchodźców, imigrantów, przedstawicieli mniejszości etnicznych i rasowych<sup>48</sup>. Dlatego też wielu badaczy zadaje kluczowe pytanie o różnicę pomiędzy grupą diasporyczną a innymi grupami migrantów<sup>49</sup>. Zdaniem politolożki Kristin Cavoukian, diaspora charakteryzuje się

---

<sup>39</sup> R. Brubaker, „«Diaspora»...”, s. 1.

<sup>40</sup> K. Tölölyan, *op. cit.*, s. 4.

<sup>41</sup> K. Kenny, *Diaspora. A Very Short Introduction*, Very Short Introductions, Oxford, Oxford University Press, 2013, s. 6.

<sup>42</sup> J. E. Braziel, A. Manur, „Nation, Migration Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies”, w: J. E. Braziel, A. Manur (red.), *Theorizing Diaspora. A Reader*, wyd. 2, Malden, Blackwell Publishing, 2008, s. 3.

<sup>43</sup> R. Waldinger, „Foreword”, w: S. Dufoux, *Diasporas*, tłum. W. Rodamor, Berkeley, University of California Press, 2008, s. XI.

<sup>44</sup> K. Kenny, *op. cit.*, s. 1.

<sup>45</sup> Robin Cohen, *Global Diasporas...*, s. 2.

<sup>46</sup> K. Kenny, *op. cit.*, s. 12-16. Co istotne, kategorie te są często nie tylko zbyt ogólne, ale też bywają mylące i redukujące. Na przykład diasporę pakistańską i bangladeską w Wielkiej Brytanii zalicza się często do diaspory azjatyckiej. Zob. L. McDowell, E. Rootham, A. Hardgrove, „Diaspora Youth and British Young Men of Colour”, w: N. Sigona *et al.* (red.), *Diasporas Reimagined Spaces, Practices and Belonging*, Oxford, Oxford Diasporas Programme, 2015, s. 75, [www.compas.ox.ac.uk/wpcontent/uploads/Diasporas\\_reimagined\\_Spaces\\_practices\\_an.pdf](http://www.compas.ox.ac.uk/wpcontent/uploads/Diasporas_reimagined_Spaces_practices_an.pdf), 12.04.2023.

<sup>47</sup> K. Kenny, *op. cit.*, s. 14.

<sup>48</sup> Robin Cohen, *op. cit.*, s. 1-2; M. Bruneau, „Diasporas, Transnational Spaces and Communities”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 35.

<sup>49</sup> J. E. Braziel, A. Manur, *op. cit.*, s. 15.

„tożsamością etniczną skomplikowaną przez geografę”<sup>50</sup>, lecz takie wyjaśnienie może nie być wystarczające. William Safran zaproponował w 1991 roku (w artykule inauguracyjnym pismo *Diaspora*) listę kryteriów, które dana grupa powinna spełniać, aby można ją zakwalifikować jako diasporyczną. Po pierwsze, jej członkowie (lub ich przodkowie) musieli opuścić historyczne „centrum”, z którym się identyfikują. Po drugie, zachowują oni kolektywne wspomnienie lub mit ojczyzny i pozostają dumni z jej osiągnięć. Po trzecie, są przekonani o swojej odrębności od sąsiadujących z nimi grup etnicznych, a ponadto wykazują wysiłki na rzecz zachowania własnej kultury. Po czwarte, mają tendencję do idealizowania utraconej ojczyzny i deklarują chęć powrotu w bardziej sprzyjających okolicznościach. Po piąte, zachowują jakiś związek z krajem pochodzenia przodków i podkreślają konieczność wspierania go. Po szóste, odczuwają swoistą solidarność z pozostałymi członkami tejże diaspy i wierzą, że wszyscy oni powinni uczestniczyć w wysiłkach na rzecz poprawienia sytuacji ekonomicznej lub politycznej ojczyzny<sup>51</sup>. Autor tej definicji przyznaje, że żadna grupa diasporyczna nie spełnia wszystkich tych kryteriów, niemniej stanowią one punkt wyjścia do dalszych rozważań o diasporze, ponieważ określają typ idealny grupy diasporycznej<sup>52</sup>.

### 1.2.1. Diaspora jako kategoria praktyki

Jak podkreśla Kenny, termin „diasporyczny” posiada duży potencjał analityczny, który można wykorzystać do opisania procesów migracji i adaptacji<sup>53</sup>. Dla ujęcia w ramy teoretyczne nowych form świadomości zbiorowej, „diasporę” stosuje się też wraz z terminami pomocniczymi, takimi jak „fragmentacja”, „hybrydyczność”, „podwójna tożsamość” i „transnacionalizm”. Szczególnie inspirujące w podejściu do diaspy jest zapoczątkowane przez Brubakera rozumienie jej jako kategorii należącej do sfery praktyki. Zamiast skupiać się na tym, jaki charakter ma diaspora, proponuje on spojrzeć na grupę diasporyczną jako „projekt podjęty przez szerokie grono ludzi gotowych

---

<sup>50</sup> K. Cavoukian, „Soviet Mentality? The Role of Shared Political Culture in Relations between the Armenian State and Russia’s Armenian Diaspora”, *Nationalities Papers*, Vol. 41, nr 5, s. 712.

<sup>51</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 83. Dystrybucyjne definicje diaspy proponują też Bruneau (*op. cit.*, s. 36-37) oraz Robin Cohen („Diasporas and the State: From Victims to Challengers”, *International Affairs*, Vol. 72, nr 3, 1996, s. 507-520)

<sup>52</sup> Pojęcie „typu idealnego” rozumiem, za Maxem Weberem, jako konstrukt myślowy, abstrakcyjny model stanowiący najlepszą reprezentację danego zjawiska, grupy, kategorii. Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. E. Lachowska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 5-8.

<sup>53</sup> K. Kenny, *op. cit.*, s. 13-14.

myśleć o sobie i działać jako członkowie diaspy”<sup>54</sup>. W takim ujęciu przedmiotem analizy jest to, w jaki sposób termin ten jest używany, aby był on w pełni operatywny i stanowił podstawę do konstruowania znaczenia oraz nowych form identyfikacji. Otwiera to nowe perspektywy teoretyczne. Jeśli przyjmiemy, że diaspora to coś więcej niż rozproszeni migranci (grupa migrantów lub mniejszość, która wyróżnia się szczególną „zwartością”, trwałością i samoświadomością), to rozumiejąc ją jako kategorię praktyki należałoby się zastanowić, jakie strategie i działania dana grupa diasporyczna stosuje, aby zapewnić i podtrzymać tę trwałość i samoświadomość. Innymi słowy, należy skupić się na tym, jakie formy mobilizacji tworzą diasporę<sup>55</sup>. Jak podkreśla Tölölyan:

Z perspektywy analitycznej studiów diasporycznych uchodźcy i migranci przekształcają swoje rozproszenie w diasporę tylko wtedy, gdy nalegają na podtrzymanie tradycyjnej tożsamości lub, jeśli to zawodzi, zachowują cechy, które stanowią różnicę pomiędzy nimi a większością społeczeństwa, jednocześnie podkreślając podobieństwa pomiędzy nimi a innymi osobami o tym samym pochodzeniu etnicznym, zarówno w ojczyźnie, jak i poza nią<sup>56</sup>.

Należy wyraźnie podkreślić, że choć akt migracji jest zawsze pierwszą przyczyną diaspy, to jednak nie każdą grupę migrantów można nazwać diasporą. Powtarzam za Arjunem Appadurajem, że diaspora musi zawsze wykazywać pewien opór asymilacyjny, aby przetrwać jako diaspora<sup>57</sup>. Przyjmuję ponadto za Tölölyanem, że jest to taka zbiorowość, która utrzymuje wspólną tożsamość etniczną do co najmniej do trzeciego pokolenia<sup>58</sup>. Według Safrana grupy diasporyczne funkcjonują w triadzie: diaspora – społeczeństwo przyjmujące – ojczyzna<sup>59</sup>. Dla zapewnienia tego rodzaju ciągłości różne diaspy podejmują wielorakie działania mające zapewnić im więź z ojczyzną, wewnętrzną homogeniczność oraz kulturową odrębność od grup sąsiadujących.

---

<sup>54</sup> R. Brubaker, „«Diaspora»...”, s. 12.

<sup>55</sup> É. Féron, B. Lefort, „Diasporas and Conflict – Understanding the Nexus”, *Diaspora Studies*, Vol. 12, nr 1, 2019, s. 41.

<sup>56</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor and as a Potential Contributor to Conflict Resolution*, Toronto, University of Peace, 2006, [www.upeace.org/pages/peace-and-conflict-publications](http://www.upeace.org/pages/peace-and-conflict-publications), s. 2-3, 10.10.2022.

<sup>57</sup> A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, Public Worlds Books, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, s. 171-173.

<sup>58</sup> K. Tölölyan, *Diaspora Studies...*, s. 8.

<sup>59</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 90.

### 1.2.2. Relacje pomiędzy diasporą a ojczyzną

Zdaniem Tölölyana tożsamość diaspory opiera się na nieustannej relacji z krajem urodzenia i etniczną ojczyzną<sup>60</sup>. Stosunki pomiędzy diasporą i ojczyzną mają najczęściej charakter bilateralny, obejmujący zarówno działania podejmowane przez diasporę (w odniesieniu do ojczyzny), jak i przez instytucje w ojczyźnie, które zazwyczaj w jakiś sposób odnoszą się do swojej diaspory. Wiele grup diasporycznych działa za pomocą specjalnie utworzonych instytucji, których celem jest zbieranie funduszy i koordynacja pomocy humanitarnej<sup>61</sup> dla etnicznej ojczyzny. Diaspory powstałe w wyniku kryzysów politycznych (takich jak zmiana władzy, wojna lub utrata niepodległości) bywają „advokatami” i „rzecznikami” swojej ojczyzny. Częstokroć wywierają presję na organizacje międzynarodowe, opinię publiczną oraz polityków, oczekując militarnego lub politycznego wsparcia dla kraju pochodzenia przodków<sup>62</sup>.

Kwestia wsparcia politycznego udzielanego przez diasporę, a przede wszystkim instytucje diasporyczne, jest złożona i w dużym stopniu zależy od ich stosunku do panującej w ojczyźnie władzy. Szczególnie w czasach kryzysu wiele diaspor ma duży potencjał mobilizacyjny, ale w oderwaniu od realiów życia w ojczyźnie i częstokroć w sytuacji deficytu informacyjnego, wsparcie udzielane przez diasporę może różnić się z rzeczywistymi potrzebami kraju pochodzenia. Warto też podkreślić, że presja wywierana na rządy innych państw może mieć formę jawnej agitacji przeciwko panującemu w etnicznej ojczyźnie reżimowi<sup>63</sup>. W sytuacji, gdy członkowie diaspory identyfikują się z krajem pochodzenia, lecz nie z jego elitami politycznymi, wsparcie kierowane jest przede wszystkim do partii opozycyjnych<sup>64</sup>, organizacji pozarządowych lub pozostawionych w ojczyźnie rodzin. Jednak, jak zauważa Maria Koinova, nie

---

<sup>60</sup> K. Tölölyan, „The Armenian Diaspora and the Karabakh Conflict...”, s. 110.

<sup>61</sup> Zob. G. Jusdanis, „Greek Americans and the Diaspora”, *Diaspora*, Vol. 1, nr 2, 1991, s. 209-223.

<sup>62</sup> Na tym polu szczególnie aktywna jest diaspora ormiańska w USA, która odniosła dwa znaczące sukcesy. W 1992 r. ormiańskiemu lobby udało się przeforsować Sekcję 907 Freedom Support Act, który nałożył ograniczenia na potencjalną pomoc finansową dla Azerbejdżanu, choć ta została zawieszona została w 2001 r. przez prezydenta Georga W. Busha. W 2019 r. Senat USA podpisał ustawę uznającą ludobójstwo Ormian za genocyd popełniony przez Turków, a w 2021 r. oświadczenie w tej kwestii złożył również prezydent Joe Biden.

<sup>63</sup> Zob. P. Nieczuja-Ostrowski, R. Raczyński, „Modern Diasporas from a Political Science Perspective: The Case of Armenian Diaspora”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 17.

<sup>64</sup> Diaspora filipińska odegrała znaczną rolę, wspierając opozycję polityczną wobec rządu prezydenta Marcosa, a diaspora haitańska zaangażowana była w działania przeciwko reżimowi prezydenta Duvaliera. Zob. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, nr 1, 1995, s. 57.

można zakładać, że diaspory zawsze wspierają demokratyzację etnicznej ojczyzny lub działają na rzecz pokoju, ponieważ ta kwestia jest o wiele bardziej złożona<sup>65</sup>. Badaczka pokazała, że diaspory mogą działać konfliktogennie, a silna i zaangażowana politycznie diaspora może podsycać konflikty etniczne i nie pozwalać ojczyźnie na znormalizowanie stosunków z sąsiadami lub zamieszkującymi ją innymi grupami etnicznymi<sup>66</sup>.

W przypadku stabilniejszej sytuacji politycznej w ojczyźnie pomoc diaspory może przyjmować formę inwestycji bezpośrednich, wolontariatu, pomocy humanitarnej i wsparcia infrastrukturalnego. Niejednokrotnie instytucje diasporyczne stają się pośrednikami pomiędzy diasporą a ojczyzną i zdarza się, że monopolizują one kontakty pomiędzy stronami. Często kształtują one też obraz ojczyzny wśród członków diaspory. Tworzą własne kanały informacji, takie jak strony internetowe, wydawnictwa lub czasopisma, co pozwala na selekcję wiadomości i kreowanie własnego obrazu ojczyzny. Koordynując pomoc humanitarną i decydując o tym, jakiego rodzaju wsparcia należy udzielić, wpływają na wyobrażenia członków diaspory w odniesieniu do kraju pochodzenia. Warto podkreślić, że istnienie takich organizacji jest uzasadnione o tyle, o ile ich wsparcie jest niezbędne. Zdarza się, że pośrednio podtrzymują one wśród członków diaspory wyobrażenie o ojczyźnie jako kraju ubogim, zacofanym, zależnym od zewnętrznej pomocy.

Jak zauważa Thomas Faist, coraz więcej rządów zaczęło używać terminu „diaspora”, aby promować lojalność polityczną tych migrantów, którzy odnieśli sukces ekonomiczny za granicą<sup>67</sup>. Elity polityczne w etnicznej ojczyźnie również budują relacje z diasporą kierując się własnym interesem politycznym lub ekonomicznym. Opublikowany przez International Organization for Migration (IOM) podręcznik

---

<sup>65</sup> Badaczka zwraca uwagę, że diaspory: albańska, ormiańska, irlandzka i palestyńska przyczyniły się do zaognienia konfliktów etnicznych. Zob. M. Koinova, „Diasporas and Secessionist Conflicts: The Mobilisation of the Armenian, Albanian and Chechen Diasporas”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 2, 2011, s. 333-356. Zob. M. Koinova, „Diasporas and Democratization in the Post-Communist World”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 42, nr 1, 2009, s. 48-59.

<sup>66</sup> M. Koinova, „Diasporas and International Politics: Utilising the Universalistic Creed of Liberalism for Particularistic and National Purposes”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 152.

<sup>67</sup> T. Faist, „Diaspora and Transnationalism. What Kind of Dance Partners?”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 11.

zachęca, aby „poznać swoją diasporę”<sup>68</sup>. Jest to także pierwsza porada dla instytucji tworzących politykę wobec diaspory, niemniej działania rządów częściej mają na celu manipulowanie diasporą i kształtowanie jej tak, aby najlepiej służyła ich celom. Zdaniem politolożki Sarah E. Garding, to właśnie instytucje państwowe w kraju pochodzenia decydują o tym, do jakiego stopnia grupy diasporyczne będą mogły zaangażować się ekonomicznie, politycznie i społecznie w ojczyźnie<sup>69</sup>. Rządy państw także tworzą instytucje, mające na celu kształtowanie relacji z diasporą, które najlepiej odpowiadają ich aktualnym potrzebom, nie zawsze wyrażonym wprost. Kształtują ramy prawne umożliwiające zaangażowanie członków diaspory poprzez inwestycje bezpośrednie, prawa wyborcze i repatriację. Tym samym, wspierają jedynie wybrane inicjatywy. Na przykład Chorwacka Wspólnota Demokratyczna pozwoliła na głosowanie z zagranicy już w latach 90., ponieważ liczyła na wsparcie diaspory. Tymczasem serbskie elity polityczne zdecydowały się na ten krok dopiero dekadę później, gdy przestały postrzegać diasporę jako źródło zagrożenia<sup>70</sup>. Elity polityczne w ojczyźnie często tworzą pozytywne relacje tylko z wybranymi grupami i organizacjami diasporycznymi<sup>71</sup>.

Co istotne, organizując odpowiednią infrastrukturę dla zaangażowania diaspory wewnątrz państwa, tworzy się formalną lub nieformalną definicję tego, kto należy do diaspory<sup>72</sup>, a tym samym do danego narodu<sup>73</sup>. Sama diaspora jest rozproszona i często

---

<sup>68</sup> D. R. Agunias, K. Newland, *Developing a Road Map for Engaging Diasporas in Development. A Handbook for Policymakers and Practitioners in Home and Host Countries*, Geneva, International Organization for Migration & Migration Policy Institute, 2013, s. 25, [www.publications.iom.int/books/developing-road-map-engaging-diasporas-development-handbook-policymakers-and-practitioners](http://www.publications.iom.int/books/developing-road-map-engaging-diasporas-development-handbook-policymakers-and-practitioners), 16.10.2022.

<sup>69</sup> S. E. Garding, *Courting the Nation Abroad. Diaspora Political Incorporation Policies after Communism*, praca doktorska, Berkeley, University of California, 2013, s. 1, [www.digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Garding\\_berkeley\\_0028E\\_13434.pdf](http://www.digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Garding_berkeley_0028E_13434.pdf), 16.10.2022.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>71</sup> M. Laguerre, „The Transglobal Network Nation: Diaspora, Homeland, and Hostland”, w: E. Ben-Rafael *et al.* (red.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of the New (Dis)order*, Leiden, Brill, 2009, s. 209.

<sup>72</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 712.

<sup>73</sup> Na przykład Ustawa o Karcie Polaka, tworząc listę formalnych wymogów uczestnictwa w programie repatriacyjnym *de facto* definiuje, że Polakiem jest osoba, która: „wykaże swój związek z polskością przez przynajmniej podstawową znajomość języka polskiego, który uważa za język ojczysty, oraz znajomość i kultywowanie polskich tradycji i zwyczajów” oraz „wykaże, że co najmniej jedno z jej rodziców lub dziadków albo dwoje pradiadków było narodowości polskiej lub posiadało obywatelstwo polskie”. Co istotne, wszystkie te warunki muszą być spełnione, aby wniosek został pozytywnie rozpatrzony. W przypadku braku odpowiednich dokumentów alternatywą jest przedstawienie

pozbawiona „twardych” wyznaczników tożsamości. Większość organizacji diasporycznych działa na zasadzie dobrowolnej, ponieważ żeby zostać ich członkiem niekiedy wystarczy jedynie chęć i werbalna deklaracja przynależności do danej grupy etnicznej, najczęściej bez znajomości języka ojczystego lub certyfikatów pochodzenia. Natomiast programy rządowe stawiają przed kandydatami listę formalnych kryteriów, które należy spełnić, co redukuje dynamiczny fenomen, którym jest etniczność migrantów, do ograniczonego zbioru cech. Ma to charakter wykluczający i zawsze pozostawia pewną część diasporę poza marginesem<sup>74</sup>.

Z drugiej strony, rządowe programy aktywizacji członków diasporę bywają dla nich szansą na pozyskanie konkretnych korzyści ekonomicznych, politycznych i społecznych, szczególnie w przypadku osób pochodzących z krajów rozwiniętych, a mieszkających w krajach rozwijających się, niestabilnych ekonomicznie lub politycznie. Takie inicjatywy stwarzają możliwość instrumentalizacji etniczności i wykorzystania pochodzenia etnicznego do maksymalizacji indywidualnych korzyści.

Zarówno w przypadku relacji diaspora – ojczyzna, jak i ojczyzna – diaspora, kwestie symboliczne, ideologiczne i pragmatyczne są ze sobą ściśle związane. Co istotne, aby uzyskać dostęp do zasobów diasporę, państwo musi zadbać o to, aby pozostała ona diasporą, czyli nie utraciła więzi z ojczyzną. Dlatego też równoległe do opisywanych wyżej praktyk o charakterze logistycznym i infrastrukturalnym, elity polityczne w ojczyźnie podejmują działania mające na celu rozwijanie u członków diasporę tego, co Benedict Anderson nazywa zdalnym nacjonalizmem (*long-distance nationalism*). Podkreśla, że w interesie państw jest budowanie i umacnianie lojalności migrantów i ich dzieci wobec kraju pochodzenia<sup>75</sup>. Działania o podobnym charakterze

---

zaświadczenia potwierdzającego, że osoba starająca się o Kartę Polaka działała aktywnie na rzecz organizacji polonijnej przez przynajmniej dwa lata poprzedzające złożenie wniosku. Zob. *Ustawa z dnia 7 września 2007 r. o Karcie Polaka*, Dz.U. 2007 nr 180 poz. 1280.

<sup>74</sup> Interesujące jest to, w jakim stopniu takie prawne ramy mają potencjał kształtowania i wpływania na to, jak przedstawiciele danej grupy etnicznej włączają w swoje ramy (i wyłączają) jednostki. Kolejnym ważnym zagadnieniem jest wpływ instytucji na tożsamość jednostek i grup.

<sup>75</sup> B. Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, London, Verso, 1998, s. 58-74. Według Glick Schiller zdalny nacjonalizm to „ideologia i zespół praktyk podejmowanych przez osoby, które nie tylko identyfikują się z krajem pochodzenia przodków, ale podejmują określone działania w jego imieniu”. Zob. N. Glick Schiller, „Transnational Social Fields and Imperialism. Bringing a Theory of Power to Transnational Studies”, *Anthropological Theory*, Vol. 5, nr 4, 2005, s. 452. Ulrike Ziemer rozumie go jako „przekonania diasporę politycznie i kulturalnie ukierunkowane na państwo pochodzenia”. Zob. U. Ziemer, „Belonging and Longing. Armenian Youth and Diasporic Nationalism in Contemporary Russia”, *Studies of Ethnicity and Nationalism*, Vol. 10, nr 2, 2010, s. 290.

obejmują na przykład organizowanie konferencji, obozów letnich, wydawanie publikacji historycznych, otwieranie muzeów, finansowanie kursów językowych. Choć praktyki te pozornie odpowiadają na potrzeby grup diasporycznych, to jednak długoterminowo służą one samej ojczyźnie, która próbuje kształtować wśród członków diaspery sposób rozumienia przynależności do danego narodu. Wobec tego, instytucje diasporyczne i państwo (choć nie w pełni świadomie i nie bezpośrednio) konkurują o monopol na budowanie symboli i punktów odniesienia dla tożsamości grupowej. Jak podkreśla Waldinger,

diaspery są przedmiotem zainteresowania państw, które próbują zorganizować migrantów (i ich potomków) w kolektyw, który może być kontrolowany i z którego można wydobyć różnego rodzaju zasoby. Emigranci (i ich potomkowie) chętnie używają korzyści i przywilejów życia poza krajem pochodzenia, aby uzyskać przewagę we wpływniu na jego losy<sup>76</sup>.

Odnotowuje się często na różnice w strategiach politycznych diaspery i rządu w ojczyźnie, rozbieżności w opiniach dotyczących kierunków działań państwa w polityce wewnętrznej i międzynarodowej. W tym wypadku relacje pomiędzy stronami zależą w znacznym stopniu od tego, w jakim stopniu i za pomocą jakich środków diaspora może wpływać na politykę państwa. Działania bezpośrednie obejmują aktywność partii politycznych lub korzystanie z czynnego prawa wyborczego, którym dysponują najczęściej migranci w pierwszym pokoleniu. Kwestia ta często stanowi przedmiot napięcia pomiędzy diasporą a państwem pochodzenia, ponieważ posiadanie praw wyborczych przez osoby tam nierezydujące można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Z jednej strony, wyborcy „z zewnątrz” są mniej narażeni na nadużycia i formy nacisku stosowane wobec wyborców w państwach, które nie są w pełni demokratyczne. Z drugiej jednak strony, oderwani od realiów rzeczywistości społecznej i politycznej przedstawiciele diaspery są często narażeni na manipulację, a ich opinie uzależnione są od informacji dostarczanych przez pośredników, takich jak organizacje diasporyczne. Wśród niebezpośrednich form wpływania na rzeczywistość polityczną ojczyzny jest na przykład szantaż ekonomiczny, który mogą stosować diaspery wobec uzależnionych od zewnętrznej pomocy krajów pochodzenia.

Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób termin „diaspora” jest w tym

---

<sup>76</sup> R. Waldinger, *op. cit.*, s. XII.



kontekście używany i jakie nadaje mu się znaczenie. Jak zauważa Agnieszka Weinar, coraz więcej dokumentów ONZ, rekomendacji IOM, studiów Banku Światowego nad przepływem kapitału, badań Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) i licznych instytucji badawczych zwraca uwagę na wpływ diaspory na rozwój kraju pochodzenia<sup>77</sup>. Diaspora i rozwój zostały w tym dyskursie nierozzerwalnie związane, tak jak wcześniej migracja i rozwój. Poza dyskursem akademickim słowo to używane jest przez samych migrantów do autoidentyfikacji, a rządy państw zwracają się do swoich diaspor w konkretnych celach. Można więc stwierdzić, że termin ten nie jest neutralny, lecz niesie ze sobą pewne roszczenia, z jednej strony, do prawa wpływania na losy ojczyzny, z drugiej, oczekiwania lojalności i pomocy. Kwestia instrumentalnego wykorzystania diaspor, szczególnie przez rządy państw rozwijających się, wymaga większej uwagi badaczy<sup>78</sup>, a rzeczywisty związek pomiędzy diasporą a rozwojem gospodarczym zasługuje na odrębne opracowanie monograficzne<sup>79</sup>. Wprawdzie większość organizacji międzynarodowych traktuje związek pomiędzy migracją i rozwojem jako nierozzerwalny i niepodważalny, warto jednak rozważyć, czy wsparcie ze strony diaspory nie zwalnia instytucji państwowych z ich socjalnych powinności, które tworzą zasłonę dymną dla nieefektywnych elit rządzących, niezmotywowanych do przeprowadzania jakichkolwiek zmian i modernizacji państwa.

### 1.2.3. Diaspora jako wspólnota wyobrażona

Pojęcie wspólnoty wyobrażonej, zaproponowane przez Benedicta Andersona<sup>80</sup>, jest przydatne w badaniach nad diasporą, przede wszystkim dlatego, że jest to wspólnota

---

<sup>77</sup> A. Weinar, „Instrumentalising Diasporas for Development. International and European Policy Discourses”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 77.

<sup>78</sup> J. Opiniano, „Filipinos Doing Diaspora Philanthropy: The Development Potential of Transnational Migration”, *Asia and Pacific Migration Journal*, Vol. 14, nr 1-2, 2005, s. 232.

<sup>79</sup> Zdaniem Glick Schiller, kiedy badacze migracji bezrefleksyjnie podkreślają korzyści płynące z transnacjonalizmu i ekonomii opartych na pracy i wsparciu migrantów zarobkowych, wspierają oni eksploatację migrantów. Zob. N. Glick Schiller, „A Global Perspective on Transnational Migration: Theorising Migration without Methodological Nationalism”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 124-125. Podobnie, Brettell zauważa, że optymizm wobec pozytywnych aspektów migracji ekonomicznej jest dziś już wielokrotnie krytykowany, jako iż niekoniecznie przynosi ona zaangażowanym w nią społeczeństwom rozwój ekonomiczny, a migrantom poprawę warunków życia. Zob. C. B. Brettell, *op. cit.*, s. 119.

<sup>80</sup> Według Andersona naród to „wspólnota wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”. Patrz: B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 19.

opierająca się na poczuciu solidarności z osobami o tym samym pochodzeniu, nawet mieszkającymi w zupełnie innych warunkach społeczno-kulturowych. Jest to identyfikacja wybiegająca daleko poza więzy osobiste i krewniacze. Jak zauważa Bruneau:

grupy zintegrowane, lecz nie zasymilowane w krajach przyjmujących zachowują dość silną świadomość tożsamości, która jest połączona z pamięcią o swoim terytorium i pochodzeniem etnicznym. Oznacza to istnienie silnego poczucia wspólnoty i życia społecznego. Podobnie jak w przypadku narodu, jest to wspólnota wyobrażona powołująca się na zbiorową narrację, która przez pamięć łączy ją z terytorium<sup>81</sup>.

Rozpatrując diasporę jako kategorię praktyki, należałoby zapytać o to, w jaki sposób (niezależnie od czasu i miejsca) podtrzymywane jest tak charakterystyczne dla grup diasporycznych poczucie pobratymstwa. Diaspory zazwyczaj wykorzystują dostępne im instytucje, organizując wokół nich życie kolektywu. Taką rolę mogą pełnić: kościół, cerkiew lub meczet, partia polityczna lub organizacja diasporyczna koordynująca szkoły i kursy, spotkania, obozy letnie, celebrowająca obchody świąt i rocznic. Warto podkreślić, że etniczność niekoniecznie musi być podczas takich spotkań bezpośrednio manifestowana lub dyskutowana, a poczucie wspólnoty umacniane jest często jedynie przez interakcje wewnątrzgrupowe. Zapewnianie przestrzeni i okazji do interakcji jest jedną z podstawowych funkcji organizacji diasporycznych. Niewątpliwie pełnią one kluczową funkcję również w podtrzymywaniu pamięci o ojczyźnie, która jest ważnym elementem spajającym wspólnotę. I w tym wypadku należy podkreślić, że pamięć zbiorowa jest konstruktem, a takie organizacje niekiedy świadomie kreują wyobrażenie o kraju pochodzenia.

Zaproponowane przez Gansa rozróżnienie na kategorie etniczności „praktycznej” i „symbolicznej” jest w pełni adekwatne w odniesieniu do diaspor<sup>82</sup>. Diaspory dobrze zintegrowane w społeczeństwach przyjmujących to najczęściej takie, w których dominuje etniczność symboliczna. Strategie jej reprezentantów koncentrują się na budowaniu i zachowaniu symboli. Podejmują oni działania o charakterze edukacyjnym i kulturalnym, a wśród nich można wymienić: popularyzowanie literatury

---

<sup>81</sup> M. Bruneau, *op. cit.*, s. 37.

<sup>82</sup> Gans nie poświęca etniczności „praktycznej” wiele uwagi i nie definiuje jej, skupiając się na etniczności symbolicznej. Zob. H. J. Gans, *op. cit.*, s. 193-220.

etnicznej, kolekcjonowanie artefaktów kultury i dzieł sztuki, tworzenie muzeów, pomników i miejsc pamięci, organizowanie wykładów, kursów czy wydziałów na uniwersytetach, a także przyznawanie stypendiów. Wymienione tu praktyki mają na celu ochronę dziedzictwa kulturowego i tworzenie tego, co Bakalian nazywa „bankami wiedzy” o danej kulturze<sup>83</sup>, a Jean Gottman „budowaniem ikonografii”<sup>84</sup>. Jak podkreśla Bakalian, etniczność symboliczna, jako w dużej mierze deklaratywna, jest widoczna, wyrażana w napisach na koszulkach, plakatach, plakietkach, w sloganach, mediach społecznościowych. Bakalian zwraca również uwagę, że „w przypadku etniczności symbolicznej, migranci interesują się wybranymi sprawami ojczyzny i jej historią, które zamieniają w kolejny symbol, często ignorując problemy jej aktualnej polityki wewnętrznej i zagranicznej”<sup>85</sup>. Symbole tworzone na użytek migrantów redukują ojczyznę do zespołu charakterystyk i są odporne na zmiany przynoszone przez historię. Choć Aleksander Posern-Zieliński nie odnosi tego terminu do diaspor, wspomina on o tzw. tożsamości recesywnej, czyli skupionej przede wszystkim na tradycji i nostalgicznie nawiązującej do przeszłości<sup>86</sup>. Jak zauważa Anthony Cohen, pamięć, podobnie jak tradycja, opiera się na organizacji przeszłości w odniesieniu do teraźniejszości i jest, w konsekwencji, „zasobem używanym przez grupy etniczne w poszukiwaniu znaczenia i wspólnoty”<sup>87</sup>.

#### **1.2.4. Diaspora a granica symboliczna**

Działania podejmowane przez grupy diasporyczne zawsze są osadzone w warunkach kraju zamieszkania. Dlatego też proces tworzenia, umacniania i podtrzymywania tożsamości etnicznej i narodowej obejmuje zarówno działania skierowane do wewnątrz grupy, akcentujące podobieństwa pomiędzy jej członkami, jak i te skierowane na zewnątrz, skupiające się na różnicach pomiędzy daną grupą a grupami z nią sąsiadującymi.

---

<sup>83</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 45.

<sup>84</sup> J. Gottman, *La politique des États et leur géographie*, Paris, Armand Colin, 1952, s. 136, cyt. za: M. Bruenau, *op. cit.*, s. 37-38.

<sup>85</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 46.

<sup>86</sup> A. Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 90.

<sup>87</sup> A. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, cyt. za: U. Ziemer, „Tackling Tensions and Ambivalences: Armenian Girls’ Diasporic Identities in Russia”, *Nationalities Papers*, Vol. 38, nr 5, 2010, s. 690.

O ile pojęcia takie, jak wspólnota wyobrażona i etniczność symboliczna są niezwykle pomocne do analizy tego, w jaki sposób grupy etniczne podtrzymują wewnętrzną homogeniczność, to w przypadku drugiej strategii duży potencjał analityczny wnosi wprowadzone przez Bartha pojęcie granicy etnicznej, zakładające, że etniczność jest relatywna i negocjowana w procesie interakcji międzyetnicznych<sup>88</sup>. Granica symboliczna, którą rozumiem (za Michèle Lamont i Virág Molnár) jako funkcjonujące w świadomości społecznej przekonanie o różnicach etnicznych i kulturowych pomiędzy grupami, może występować paralelnie z granicą społeczną, definiowaną jako różnice ekonomiczne, polityczne i klasowe pomiędzy grupami współzestępującymi na danym terenie. Granica społeczna zaczyna się tam, gdzie mówimy o nierównościach w dostępie do szeroko rozumianych zasobów: edukacji, rynku pracy lub reprezentacji politycznej. Przyjmując takie rozróżnienie, granica symboliczna nie zakłada jeszcze istnienia granicy społecznej, choć może do niej prowadzić<sup>89</sup>.

Tworzenie i umacnianie granicy symbolicznej to proces, który trwa tak długo, jak sama diaspora, ponieważ pełna asymilacja oznacza jej koniec<sup>90</sup>. Diaspory reprezentują odrębne modele integracji społecznej i kulturowej, a warunkiem ich istnienia jest podtrzymanie, używając terminologii Bartha<sup>91</sup>, granicy symbolicznej pomiędzy mniejszością a większością społeczeństwa. Dlatego też proces budowania granicy symbolicznej między diasporą a otaczającymi ją grupami obejmuje opisane wyżej działania o charakterze inkluzyjnym oraz takie, które definiują i wykluczają szeroko rozumianych Obcych. Są to więc, jak zauważa Andreas Wimmer, akty łączenia i dystansowania się<sup>92</sup>.

Zdaniem Bartha to właśnie granice definiują grupy etniczne<sup>93</sup>, a takie rozumienie etniczności przenosi akcent z badania różnic kulturowych na rzecz tego, w jaki sposób funkcjonują one w przestrzeni społecznej. Sama różnica nie tworzy jeszcze granicy, jest ona bowiem neutralna, dopóki nie zostaną jej przypisane znaczenia i

---

<sup>88</sup> F. Barth, *op. cit.*, s. 15.

<sup>89</sup> M. Lamont, V. Molnár, „The Study of Boundaries in the Social Sciences”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 28, 2002, s. 186.

<sup>90</sup> T. Faist, *op. cit.*, s. 11.

<sup>91</sup> F. Barth, *op. cit.*, s. 15.

<sup>92</sup> A. Wimmer, *op. cit.*, s. 975.

<sup>93</sup> F. Barth, *op. cit.*, s. 15.

funkcje przez grupę lub aktorów zewnętrznych wobec niej, takich jak państwo lub grupy sąsiadujące<sup>94</sup>. Co więcej, zdaniem socjolożki Cyntii F. Epstein, różnica może zostać „przypisana” tam, gdzie nie jest ona oczywista<sup>95</sup>.

Według Wimmera granica symboliczna obejmuje zarówno społeczny, jak i behawioralny aspekt; jej cechy zależą od wielu czynników, takich jak ramy instytucjonalne, w których dana grupa egzystuje, a także pozycja jej reprezentantów w strukturze społecznej oraz ich dostęp do zasobów. Proces budowania granicy ma więc zarówno endogeny, jak i egzogeny charakter. Niektórzy badacze zauważają, że przyjęte kategorie dystynkcji tworzących granicę symboliczną mogą wpływać na to, w jaki sposób dana grupa definiuje swoją etniczność; może to być rezultatem napięć związanych z kategoriami i sposobami klasyfikacji etniczności przyjętymi w danym społeczeństwie<sup>96</sup>. Richard Jenkins proponuje rozróżnienie na kategorię etniczną, czyli formę identyfikacji narzuconą z zewnątrz, oraz grupę etniczną, opartą na autoidentyfikacji<sup>97</sup>. Jak zauważa Wimmer, granice „nie dzielą populacji zgodnie z dostrzegalnymi granicami różnych kultur, lecz wiążą jednostki, które dzielają heterogeniczne praktyki kulturowe”<sup>98</sup>.

Każda granica społeczna jest efektem wypracowanego *modus operandi* pomiędzy grupami w danych warunkach politycznych i społecznych. Granice społeczne i symboliczne są efektem długotrwałych procesów kategoryzacji: włączania i wyłączania, identyfikacji i autoidentyfikacji. Co istotne, większość współczesnych badaczy podkreśla procesualny, dynamiczny charakter granic pomiędzy grupami, których zakres i forma są nieustannie renegocjowane i przebudowywane.

### **1.2.5. Transnarodowość a diasporyczność**

Zadaniem, przed którym, według Appaduraia, stoją współcześni antropolodzy i badacze migracji, jest ponowne rozpatrzenie natury mobilności i lokalności jako doświadczeń w

---

<sup>94</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Skrzypczyk, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, s. 19.

<sup>95</sup> C. F. Epstein, „Tinkerbells and Pinups: The Construction and Deconstruction of Gender Boundaries at Work”, w: M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, s. 232.

<sup>96</sup> A. Wimmer, *op. cit.*, s. 985.

<sup>97</sup> R. Jenkins, „Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, 1994, s. 197-223, cyt. za: A. Wimmer, *op. cit.*, s. 980.

<sup>98</sup> A. Wimmer, *op. cit.*, s. 983.

zglobalizowanym świecie<sup>99</sup>. Na początku lat 90. autorki *Nations Unbound* (Linda Basch, Nina Glick Schiller i Cristina Szanton Blanc) zauważyły, że współczesnych migracji nie można już rozpatrywać jako jednorazowego przemieszczenia się z państwa pochodzenia do państwa przyjmującego. Zaproponowały perspektywę transnarodową, pozwalającą na większą elastyczność<sup>100</sup> oraz – jak podkreśla Luis E. Guarnizo – „szerszą analizę, która może uchwycić dynamikę zjawisk i takich procesów, jak mobilność społeczna, relacje płci, partycypacja polityczna oraz budowanie tożsamości”<sup>101</sup>.

Wprawdzie omawiane terminy są pokrewne, to jednak można zauważyć pewne znaczące różnice. Każda diaspora ma pewne cechy transnarodowe<sup>102</sup>, lecz nie każda zbiorowość transnarodowa jest diasporą. Jeśli przyjmiemy, że termin „diaspora” odnosi się do takiego typu migrantów, którzy zachowują wspólną tożsamość w długotrwałej perspektywie, to pojęcie „wspólnota transnarodowa” najczęściej jest stosowane raczej w odniesieniu do migracji niedawnych; skupia się bardziej na doświadczeniu migracji „tu i teraz”<sup>103</sup>, podczas gdy diaspora podejmuje długoterminowe strategie i próbuje przetrwać pomimo upływu czasu i dystansu geograficznego. Co więcej, klasycznie rozumianą diasporę charakteryzuje swoiste „odcięcie” od kraju pochodzenia i idące za tym wyraźne rozróżnienie pomiędzy „tu” i „tam”. Natomiast dla migrantów transnarodowych sam akt migracji jest doświadczeniem kluczowym, sytuują się oni gdzieś „pomiędzy” krajem przyjmującym i krajem urodzenia. Zdaniem Bruneau transmigranci „nigdy właściwie nie wyjechali”<sup>104</sup>. Stwierdzenie to wydaje się zbyt mocne, lecz warto podkreślić, że dla wspólnoty transnarodowej „wykorzenienie”, tak kluczowe dla diaspyry, nie jest szczególnie istotne, ponieważ akt migracji jest dobrowolny<sup>105</sup>. Jak podkreślają Glick Schiller, Basch i Szanton Blanc:

---

<sup>99</sup> A. Appadurai, „Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, w: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, s. 48-50.

<sup>100</sup> L. Basch, N. Glick Schiller, C. Szanton Blanc, *Nations Unbound...*, s. 1-19.

<sup>101</sup> L. E. Guarnizo, „The Emergence of Transnational Social Formation and the Mirage of Return Migration among Dominican Transmigrants”, *Identities*, Vol. 4, 1997, s. 289.

<sup>102</sup> Jak podkreśla U. Ziemer, „zdalny nacjonalizm diaspyry jest wpisany w transnarodowe sieci powiązań i kontaktów”. Zob. U. Ziemer, „Belonging and Longing...”, s. 291.

<sup>103</sup> T. Faist, *op. cit.*, s. 21-22.

<sup>104</sup> M. Bruneau, *op. cit.*, s. 44-45.

<sup>105</sup> Warto jednak podkreślić, że zdaniem Glick Schiller, Basch i Szanton Blanc przekonanie o

Transmigranci to imigranci, których życie codzienne polega na wielokrotnych i ciągłych powiązaniach i których tożsamości są konfigurowane w relacji do więcej niż jednego państwa. Nie są oni podróżnikami, ponieważ osiedlają się i zostają zintegrowani w instytucje ekonomiczne i polityczne kraju, w którym mieszkają. Jednak w tym samym czasie są zaangażowani gdzie indziej, jako że podtrzymują związki międzyludzkie, budują instytucje, dokonują transakcji oraz angażują się wydarzenia na poziomie lokalnym i państwowym w kraju, z którego emigrowali. Migracja transnarodowa to proces, w którym to imigranci budują i podtrzymują paralelne i wielowątkowe powiązania, które łączą kraj pochodzenia i kraj zamieszkania<sup>106</sup>.

Appadurai<sup>107</sup> i Ulf Hannerz piszą o transnarodowej antropologii, skupionej, w założeniu, na praktykach transnarodowych<sup>108</sup>. Appadurai kładzie nacisk na kategorię doświadczenia, będącą kluczowym elementem w antropologicznym podejściu do migrantów transnarodowych<sup>109</sup>. Basch, Glick Schiller, i Szanton Blanc piszą: „kiedy badamy migrantów inaczej, niż jako abstrakcyjne reprezentacje kulturowe, widzimy transnarodowe procesy zakorzenione w doświadczeniu codzienności przez jednostki i rodziny, doświadczeniu splatającym codzienne czynności, troski, problemy i osiągnięcia”<sup>110</sup>. Stephen Vertovec łączy transnarodowość z globalizacją, definiując to zjawisko jako powiązania o „charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym, które, przebiegając ponad granicami państw narodowych i oplatając cały świat, łączą ludzi, miejsca i instytucje”<sup>111</sup>. Również Ulf Hannerz zauważa, że transnarodowość dotyczy nie tylko jednostek, ale też grup i organizacji<sup>112</sup>. Natomiast Alejandro Portes, William Haller i Luis Guarnizo podają przykłady praktyk charakteryzujących migrantów transnarodowych, a są to: odwiedzanie ojczyzny i uczestnictwo w uroczystościach na jej terenie, inwestowanie w nieruchomości, wspieranie projektów rozwojowych, organizacji i akcji charytatywnych lub kampanii politycznych, podtrzymywanie kontaktów z rodziną i znajomymi oraz pomoc im okazywana, również w formie wsparcia finansowego (regularnego lub sporadycznego), budowanie instytucji

---

„wykorzenieniu” diaspory jest błędne i wynika z faktu, że w Stanach Zjednoczonych przez wiele lat ignorowano powiązania pomiędzy imigrantami a ich krajami pochodzenia. Zob. N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, „From Immigrant to Transmigrant...”, s. 51.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>107</sup> A. Appadurai, „Global Ethnoscapes...”, s. 48-65.

<sup>108</sup> U. Hannerz, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996, s. 98.

<sup>109</sup> A. Appadurai, „Global Ethnoscapes...”, s. 52.

<sup>110</sup> N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, „From Immigrant to Transmigrant...”, s. 50.

<sup>111</sup> S. Vertovec, *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, s. 3.

<sup>112</sup> U. Hannerz, *op. cit.*, s. 6.

o charakterze transnarodowym łączących ojczyznę z krajem zamieszkania, komentowanie kwestii społecznych i politycznych w kraju pochodzenia<sup>113</sup>. Wśród wymienionych tu praktyk znalazły się takie, które łączą działania o charakterze kolektywnym i indywidualnym, a także pokazujące, że linia rozdzielająca praktyki transnarodowe i diasporyczne może nie być wyraźna.

### 1.3. Asymilacja i integracja

Na określenie społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych zmian powodowanych przez migrację, używa się takich terminów, jak „asymilacja”, „akulturacja”, „integracja”, „adaptacja” czy „inkluzja”<sup>114</sup>. Jednak relacje pomiędzy nimi są niejasne i nie zawsze precyzyjnie definiowane<sup>115</sup>. Jak zauważa Małgorzata Budyta-Budzyńska, rozumienie tych terminów zależy od sposobu ich użycia, dyscypliny, paradygmatu naukowego, konkretnych doświadczeń danego kraju z migrantami oraz mody dominującej w dyskursach ideologicznych w danym momencie<sup>116</sup>. Żaden z nich nie jest uniwersalny i możliwy do zastosowania w każdym kontekście.

Choć „asymilacja” jest jednym z najczęściej używanych terminów w badaniach nad migrantami i mniejszościami<sup>117</sup>, to jednak od lat 60. jego użyteczność jest coraz częściej podawana w wątpliwość. Zdaniem Wolfganga Bosswicka i Friedricha

---

<sup>113</sup> A. Portes, W. J. Haller, L. E. Guarnizo, „Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation”, *American Sociological Review*, Vol. 67, nr 2, s. 285.

<sup>114</sup> Inkluzja rozumiana jest raczej jako działania państwa na rzecz kohezji społecznej i integracji migrantów. Są to działania podejmowane przez większość wobec mniejszości. Zob. Ch. Houtkamp, „Beyond Assimilation and Integration: The Shift to «National» and «Transnational» Inclusion”, *European and Regional Studies*, Vol. 15, nr 1, 2005, s. 80.

<sup>115</sup> Na przykład to, w jaki sposób Houtkamp definiuje inkluzję, nie różni się wiele od rozumienia integracji przez Berry’ego (Por. Ch. Houtkamp, *op. cit.*, s. 81; J. W. Berry, „Immigration, Acculturation, Adaptation”, *Applied Psychology: An International Review*, Vol. 46, nr 1, 1997, s. 7). Natomiast zdaniem Bosswicka i Heckmanna współcześni badacze preferowaliby użycie określenia „udana integracja” zamiast „asymilacja”. Zob. W. Bosswick, F. Heckmann, *Integration of Migrants. Contribution to Local and Regional Authorities*, Bamberg, European Forum for Migration Studies, 2006, s. 4, [www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef\\_publication/field\\_ef\\_document/ef0622en.pdf](http://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef_publication/field_ef_document/ef0622en.pdf), 26.10.2022.

<sup>116</sup> M. Budyta-Budzyńska, „Adaptacja, integracja, asymilacja – próba ujęcia teoretycznego”, w: M. Budyta-Budzyńska (red.), *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci na Islandii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011, s. 44.

<sup>117</sup> J. Schneider, M. Crul, „New Insights into Assimilation and Integration Theory”, w: J. Schneider, M. Crul (red.), *Theorizing Integration and Assimilation*, London, Routledge, 2012, s. 1.



Heckmanna, ze względu na negatywne konotacje został on w Europie objęty swoistym tabu<sup>118</sup>. Zarzuca mu się etnocentryzm<sup>119</sup>, który kryje się za założeniem, że asymilacja jest zjawiskiem pozytywnym (co w obecnym stanie badań nie jest już oczywiste). Jak podkreślają Richard Alba i Victor Nee, w zakresie znaczeniowym terminu „asymilacja” zawarte jest przeświadczenie o wyższości kultury przyjmującej, połączone z przekonaniem, że asymilacja jest pożądaną konsekwencją migracji<sup>120</sup>. Wczesne studia nad asymilacją zakładały, że jest to proces prowadzący do zaniku różnic etnicznych, kulturowych oraz społecznych pomiędzy mniejszością i resztą społeczeństwa<sup>121</sup>.

Badania procesów asymilacyjnych są prowadzone najczęściej w krajach rozwiniętych Europy i Ameryki Północnej<sup>122</sup> i skupiają się na procesach zachodzących w ramach mniejszości, często przy założeniu, że asymilacja ma charakter jednostronny, a grupa etniczna lub narodowa stanowiąca większość nie zmienia się<sup>123</sup>.

Słabością tego terminu jest również to, iż jest niekiedy stosowany zamiennie z takimi terminami jak „akulturacja” i „integracja”, a także do opisywania zjawisk zachodzących jednocześnie na płaszczyźnie społecznej, kulturowej, ekonomicznej i politycznej<sup>124</sup>. Tymczasem zmiany mogą postępować w różnym tempie lub rozłącznie<sup>125</sup>. Nie należy zakładać, że jest to proces linearny, w którym migranci przechodzą zawsze przez te same etapy, tak jak przyjmował to m.in. Milton Gordon w kanonicznej pracy *Assimilation in the American Life*<sup>126</sup>. Akulturacja, często traktowana jako synonim asymilacji<sup>127</sup>, może być też rozumiana jako jeden z jej poziomów, jest ona bowiem procesem kulturowej zmiany obserwowalnej w danej grupie etnicznej. Mimo

---

<sup>118</sup> W. Bosswick, F. Heckmann, *op. cit.*, s. 4.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> R. Alba, V. Nee, *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, wyd. 2, Cambridge, Harvard University Press, 2005, s. 10.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>122</sup> Według niektórych badaczy, amerykańskie studia nad asymilacją zdominowały dyskurs akademicki dotyczący tego zjawiska, a takie ujęcia asymilacji, które można odnieść do sytuacji państw europejskich wciąż nie stanowią odpowiedniej dla nich przeciwwagi. Zob. J. Schneider, M. Crul, *op. cit.*, s. 2.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> R. Alba, V. Nee, *op. cit.*, s. 17.

<sup>125</sup> Z. Staszczak, „Asymilacja kulturowa”, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, PWN, 1987, s. 46.

<sup>126</sup> M. Gordon, *Assimilation in the American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

<sup>127</sup> Zauważa to m.in. Berry (*op. cit.*, s. 7).

że wiele publikacji w ramach studiów migracyjnych utożsamia asymilację z akulturacją, to problem jest złożony<sup>128</sup>. Co istotne, pola semantyczne terminów asymilacja i akulturacja zawierają pewien brak czy stratę; w tym rozumieniu oznaczają niejako zastąpienie kultury migrantów kulturą większości. Ponadto, asymilacja i akulturacja wyraźnie koncentrują się na kulturze, a to z kolei – jak podkreśla Wimmer – zazwyczaj prowadzi do rozumienia akulturacji w ramach Herderowskiego modelu kultury (odznaczającej się kohezją grup etnicznych oraz ich zamkniętym charakterem)<sup>129</sup>. Na przykład według Tadeusza Palecznego asymilacja jest:

złożonym ciągiem zjawisk spontanicznych i planowanych, skomplikowanym i długotrwałym procesem, w którego trakcie i wyniku dochodzi do częściowego albo całkowitego połączenia bądź zlania się elementów składowych co najmniej dwóch grup kulturowych<sup>130</sup>.

Jak zauważają Bosswick i Heckmann, mimo wspomnianych kłopotów pojęcie „asymilacja” wróciło do użycia na początku XXI wieku<sup>131</sup>. Alba i Nee (w jednym z nowszych ujęć) zakładają, że następuje ona wtedy, gdy „pochodzenie etniczne jednostek traci na znaczeniu w ich relacjach z członkami innych grup etnicznych i aktorzy po obydwu stronach granicy [etnicznej – K.P.] zaczynają postrzegać siebie nawzajem jako bardziej tożsami, zakładając, że są podobni na innych istotnych poziomach, takich jak klasa społeczna”<sup>132</sup>. Innymi słowy, według tych autorów, grupy asymilują się, gdy etniczność przestaje być kluczowym czynnikiem organizującym interakcje społeczne. W tym ujęciu asymilacja nie oznacza anihilacji etniczności, lecz proces, w którym granice społeczne zanikają lub stają się niezauważalne. Takie rozumienie asymilacji wypływa z założenia, że w strukturze społeczeństwa przyjmującego przedstawiciele

---

<sup>128</sup> Na przykład Robert Redfield, Ralph Linton i Melville J. Herskovits uważali asymilację za część składową akulturacji. Zob. R. Redfield, R. Linton, M. J. Herskovits, „Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, Vol. 38, nr 1, 1936, s. 149-150.

<sup>129</sup> A. Wimmer, *How (not) to Think about Ethnicity in Immigrant Societies. Toward a Boundary-Making Perspective*, Oxford, ESRC Centre on Migration, Policy and Society, 2007, s. 9-11, [www.cultural-capital.net](http://www.cultural-capital.net), 20.09.2020.

<sup>130</sup> T. Paleczny, „Międzykulturowe typy tożsamości – pomiędzy integracją a asymilacją”, *Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations*, Vol. 5, nr 1, 2019, s. 11.

<sup>131</sup> W. Bosswick, F. Heckmann, *op. cit.*, s. 5.

<sup>132</sup> R. Alba, V. Nee, *op. cit.*, s. 11.

mniejszości sytuują się relatywnie niżej niż dominujące grupy etniczne<sup>133</sup>, a nawet, że doświadczają jakiegoś rodzaju społecznej, ekonomicznej lub politycznej dyskryminacji. W tym wypadku proces asymilacji polega na włączeniu mniejszości w strukturalne i kulturowe ramy większości, a także jest tożsamy z awansem społecznym i ekonomicznym<sup>134</sup> (najczęściej w takim rozumieniu funkcjonuje w mediach i przestrzeni publicznej<sup>135</sup>). Asymilacja często rozumiana jest jako proces włączenia danej grupy lub jednostki do klasy średniej społeczeństwa przyjmującego<sup>136</sup>. Tym samym, integracja ekonomiczna i sukces ekonomiczny wydają się wskaźnikami stopnia asymilacji, co wynika z założenia, że skoro awans ekonomiczny i społeczny jest możliwy, to dana grupa nie jest strukturalnie dyskryminowana, gdyż ma ona dostęp do zasobów pozwalających na urzeczywistnienie jej potencjału ekonomicznego. Potrzeba wyodrębnienia osobnego terminu, jakim jest „asymilacja segmentowa”, na określenie asymilacji niosącej ze sobą przesunięcie w dół w strukturze społecznej<sup>137</sup> i ekonomicznej danego społeczeństwa, pokazuje, że asymilację utożsamia się najczęściej z awansem na tych płaszczyznach. Asymilacja segmentowa jest więc w tym ujęciu asymilacją nieudaną. Ujęcie to wyrasta z amerykańskich studiów nad asymilacją i może wyjaśniać procesy asymilacyjne charakterystyczne dla migracji z krajów rozwijających się do rozwiniętych, czyli w „zhierarchizowanych społeczeństwach, gdzie dominująca grupa etniczno-rasowa posiada większość kapitału”<sup>138</sup>.

Zdaniem Gansa, pierwsze studia nad asymilacją dotyczyły sytuacji, w których migranci dysponowali bardzo ograniczonymi zasobami i dążyli do awansowania na drabinie społecznej, dlatego też przyjęto założenie, że zjawiska asymilacji i mobilności społecznej są tożsame, ignorując zarazem fakt, że mogą być one niezależne od siebie<sup>139</sup>.

---

<sup>133</sup> R. Alba, J. Reitz, P. Simon, „National Concepts of Assimilation, Integration and Social Cohesion”, w: M. Craul, J. Mollenkopf (red.), *The Changing Face of World Cities. Young Adult Children of Migrants in Europe and in the United States*, New York, Russel Sage Publications, 2012, s. 46.

<sup>134</sup> J. Schneider, M. Crul, *op. cit.*, s. 2; A. Stepick, C. Dutton Stepick, „The Complexities and Confusions of Segmented Assimilation” w: J. Schneider, M. Crul (red.), *Theorizing Integration and Assimilation*, London, Routledge, 2012, s. 8.

<sup>135</sup> M. Bowskill, E. Lyons, A. Cole, „A Rhetoric of Acculturation: When Integration Means Assimilation”, *British Journal of Social Psychology*, Vol. 46, nr 4, s. 800-810.

<sup>136</sup> R. Alba, V. Nee, *op. cit.*, s. 30.

<sup>137</sup> A. Portes, M. Zhou, „The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 530, 1993, s. 75.

<sup>138</sup> R. Alba, J. Reitz, P. Simon, *op. cit.*, s. 47.

<sup>139</sup> H. J. Gans, „Discussion Article. Acculturation, Assimilation and Mobility”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 30, nr 1, 2007, s. 152.

Niewiele publikacji skupia się na migracji grup i jednostek stosunkowo uprzywilejowanych ekonomicznie, społecznie i politycznie<sup>140</sup>. Co więcej, pojęcie asymilacji nie zawsze jest adekwatne do współczesnych praktyk migracyjnych, które często mają transnarodowy charakter i sytuują migrantów niejako pomiędzy społeczeństwem przyjmującym i wysyłającym. Asymilacja nadal bywa rozpatrywana jako proces jednokierunkowy – zmiana zachodząca tylko wśród reprezentantów mniejszości, której ostatecznym wynikiem jest ich adaptacja do kultury większości<sup>141</sup>.

W przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych, gdzie mówi się najczęściej o „asymilacji”, w Europie i Kanadzie wielu badaczy posługuje się raczej terminem „integracja”, rozumianym jako stopień uczestnictwa jednostki w różnych dziedzinach życia społecznego: rynku pracy, edukacji, polityce oraz w nieformalnych relacjach społecznych<sup>142</sup>. Russel King i Adja Lulle definiują integrację następująco:

Długotrwały proces włączania migrantów w kluczowe instytucje, relacje i statusy społeczeństwa przyjmującego. Dla migrantów integracja to proces uczenia się nowej kultury, zdobywania nowych praw i statusu społecznego, budowania relacji interpersonalnych z członkami społeczeństwa przyjmującego oraz formowania poczucia przynależności do niego i identyfikacji z nim<sup>143</sup>.

Repatriacja diaspory jest szczególnym rodzajem migracji. Wprawdzie repatrianci osiedlają się w etnicznej ojczyźnie, lecz nie oznacza to braku różnic kulturowych. Ich analiza z perspektywy asymilacji lub akulturacji migrantów niosłaby jednak potrzebę dokładniejszego zdefiniowania „standardu” ormiańskiej kultury. Byłoby to nazbyt upraszczające, biorąc pod uwagę multilokalny charakter tożsamości Ormian<sup>144</sup>. W niniejszej pracy wolę zatem posługiwać się terminem integracja, znacznie bardziej elastycznym, pozwalającym lepiej uwzględnić różne sposoby na „bycie Ormianinem”.

---

<sup>140</sup> Zob. K. Torkington, „Defining Lifestyle Migration”, *Dos Algraves*, nr 19, 2010, s. 105; R. Lardiés, „Migration and Tourism Entrepreneurship: North-European Immigrants in Cataluña and Languedoc”, *International Journal of Population Geography*, Vol 5, nr 6, 1999, s. 478.

<sup>141</sup> F. Heckmann (red.), *Integration and Integration Policies. IMISCOE Network and Feasibility Studies*, Bamberg, International Forum for Migration Studies, 2006, s. 11, [www.efms.uni-bamberg.de/pdf/INTPOL%20Final%20Paper.pdf](http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/INTPOL%20Final%20Paper.pdf), 26.10.2020.

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>143</sup> R. King, A. Lulle, *Research and Migration: Realities and Maximizing Opportunities. A Policy Review*. Directorate General for Research and Innovation, Brussels, European Commission, 2016, s. 96, [www.hdl.handle.net/2134/13079600.v1](http://www.hdl.handle.net/2134/13079600.v1), 20.10.2019.

<sup>144</sup> Na taki aspekt tożsamości Ormian wskazuje m.in. R. Panossian (*op. cit.*, s. 129-180). Kwestię tę rozwijam w rozdziale trzecim.

Warto jednak pamiętać, że ścisły związek pomiędzy asymilacją i integracją jest podkreślany przez wielu badaczy. Na przykład Paleczny i Budyta-Budzyńska uważają integrację za część składową procesu asymilacji<sup>145</sup>, natomiast J. W. Berry wyróżnia integrację, asymilację, separację i marginalizację jako cztery możliwe strategie akulturacyjne<sup>146</sup>. W przeciwieństwie do asymilacji, integracja nie musi oznaczać adaptacji do kultury większości, lecz raczej budowanie relacji pomiędzy migrantami a społeczeństwem przyjmującym i jego instytucjami<sup>147</sup>. Innymi słowy, pozwala zachować różnice symboliczne bez podtrzymywania granic społecznych. Jest strategią preferowaną przez tych, „którzy cenią własne dziedzictwo kulturowe, ale również chcą wejść w kontakt ze społeczeństwem przyjmującym”<sup>148</sup>.

Celem integracji jest osiągnięcie kohezji społecznej, stanu spójności, w którym wszystkie grupy wchodzące w skład społeczeństwa są komplementarne, co niekoniecznie oznacza homogeniczność kulturową<sup>149</sup>. Budyta-Budzyńska definiuje integrację jako „proces i stan, w którym jednostki i grupy imigranckie nawiązują trwałe relacje z członkami społeczeństwa przyjmującego i uczestniczą w różnych obszarach jego życia, nie rezygnując przy tym z własnej tożsamości narodowej”<sup>150</sup>. Pojęcie to pozwala na skuteczniejsze uchwycenie relacji międzygrupowych oraz potencjalnych napięć strukturalnych. Co więcej, umożliwia też precyzyjną analizę uczestnictwa repatriantów w różnych sferach życia społeczeństwa przyjmującego: politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturowej.

Nie sądzę, aby pojęcie asymilacji straciło użyteczność w naukach społecznych. Uważam jednak, że „integracja” jest terminem bardziej adekwatnym w badaniach nad repatriacją i migracją transnarodową, szczególnie wśród migrantów pierwszego pokolenia. Zdaniem Houtkampa pytanie o to, czy mniejszości chcą zachować własną tożsamość kulturową, traci na znaczeniu w związku z postępem technologicznym<sup>151</sup>, który umożliwia wiele praktyk transnarodowych i nieustanne relacje z krajem pochodzenia. Specyficzny status migrantów transnarodowych, pomiędzy „tu” i „tam”,

---

<sup>145</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 11; M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 46-47.

<sup>146</sup> J. W. Berry, *op. cit.*, s. 9-10.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>148</sup> Ch. Houtkamp, *op. cit.*, s. 76.

<sup>149</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, 44-55.

<sup>150</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>151</sup> Ch. Houtkamp, *op. cit.*, s. 79.

czyni terminy takie, jak asymilacja i akulturacja, mniej adekwatnymi, a zdaniem Posern-Zielińskiego procesy opisywane przez te terminy ustępują dziś „funkcjonalnej adaptacji i częściowej tylko integracji z krajem aktualnego zamieszkiwania”<sup>152</sup>. Zastosowanie pojęcia integracji pozwala skupić się na intensywności i zakresie różnych form uczestnictwa. Wobec tego należałoby raczej zadać pytanie, „do jakiego stopnia” migranci zaangażowani są w życie społeczeństwa przyjmującego na wymienionych wyżej płaszczyznach. Według Jamesa Clifforda doświadczenie diasporyczne nie opiera się koniecznie na wyborze pomiędzy asymilacją i jej brakiem, ponieważ członkowie diaspory często chcą przynależeć do obydwu państw na własnych warunkach, a taką przynależność umożliwiają i podtrzymują praktyki transnarodowe<sup>153</sup>.

Zdaniem Anji van Heelsum and Blanki Garcés-Mascareñas „integracja odnosi się do tego, w jaki sposób imigranci pozycjonują się w nowym kontekście i jak są traktowani przez społeczeństwo przyjmujące”<sup>154</sup>. Operowanie tym pojęciem pozwala na pełniejsze zastosowanie koncepcji granic symbolicznych i społecznych do analizy interakcji międzygrupowych i ruchów grupotwórczych. Jest ono bardziej użyteczne do analizy i krytyki często stosowanej dychotomii pomiędzy tym, co narodowe (lokalne), a tym co imigranckie (obce). Treść tych kategorii nie tylko zmienia się wraz z procesami asymilacji, ale też może być uwarunkowana tym, kogo w danym momencie i w danym społeczeństwie uważa się za Obcego. To z kolei jest efektem złożonych procesów historycznych zachodzących zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i politycznej i ekonomicznej, często niezależnie od wysiłków asymilacyjnych migrantów<sup>155</sup>. Szczególny przypadek repatriacji ormiańskiej diaspory to przykład sytuacji, w której ta prosta dychotomia powinna być poddawana krytycznej analizie.

---

<sup>152</sup> A. Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 79.

<sup>153</sup> J. Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, s. 246.

<sup>154</sup> A. van Heelsum, B. Garcés-Mascareñas, „Introduction”, w: A. Van Heelsum, B. Garcés-Mascareñas (red.), *Migration and Integration Research Filling in Penninx's Heuristic Model*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2013, s. 7.

<sup>155</sup> Przykładów dostarcza A. Wimmer, pokazując, jak Włosi, Żydzi i Irlandczycy w USA podejmowali wysiłki mające na celu podkreślenie swojej przynależności do „białej” części populacji, próbując tym samym zdystansować się od Amerykanów afrykańskiego pochodzenia i na poziomie symbolicznej dystynkcji dołączyć do grup etnicznych uprzywilejowanych rasowo. Zob. A. Wimmer, *How (not) to Think...*, s. 21.

## 2. Badania terenowe, metody badawcze i metodologia

Pierwsze badania związane z tematem pracy prowadzone były w ramach rocznego projektu badawczego (2012-2013), podjętego w ramach ormiańskiego think-tanku Regional Studies Center (RSC)<sup>1</sup>. Ograniczyłam się wówczas do zagadnień związanych z integracją repatriantów z ormiańskiej diaspory w Ameryce Północnej, a zwieńczeniem badań była dyskusja panelowa w Erywaniu w 2013 roku i artykuł opublikowany w 2017 roku<sup>2</sup>. Po zakończeniu kontraktu z RSC opuściłam Armenię na trzy lata, a ten czas spędziłam w Azji Centralnej. Wróciłam w 2016 roku już jako doktorantka. Drugą fazę badań (październik 2016-październik 2017) rozpoczęłam od odszukania rozmówców, których poznałam kilka lat wcześniej. Interesowało mnie to, czy mieszkają jeszcze w Armenii, a jeśli tak, to jakie zmiany zaszły w ich życiu i czy zmieniła się ich narracja dotycząca repatriacji. Przede wszystkim jednak skupiłam się na dotarciu do repatriantów z innych ośrodków diaspory niż USA i Kanada.

Po zakończeniu dwóch etapów ustrukturyzowanych badań (2012-2013, 2016-2017) nieustannie poznawałam nowych repatriantów: w pracy, w restauracjach, podczas wydarzeń towarzyskich, za pośrednictwem wspólnych znajomych. Choć pracowałam na pełnym etacie i rzadko przeprowadzałam wywiady, nadal prowadziłam rozmowy na interesujące mnie tematy i kontynuowałam dokumentację, przywiązywałam uwagę do interakcji, których byłam świadkiem, monitorowałam prasę oraz media społecznościowe, czytałam blogi, śledziłam dyskusje dotyczące spraw ważnych dla diaspory i mieszkańców Armenii, a przede wszystkim obserwowałam repatriantów w ich „byciu-w-świecie”. Ta trzecia, najmniej intensywna, ale obfitująca w informacje

---

<sup>1</sup> Regional Studies Center to think-tank założony w Erywaniu w 2012 roku zajmujący się głównie ormiańską polityką wewnętrzną i międzynarodową. Zob. [www.regional-studies.org/](http://www.regional-studies.org/), 27.10.2019.

<sup>2</sup> K. Pawłowska, „Ethnic Return of Armenian Americans: Perspectives”, *Anthropological Notebooks*, Vol. 23, nr 1, 2017, s. 93-109.

część badań, trwała niespełna sześć lat. Stale uczestniczyłam w spotkaniach towarzyskich i wydarzeniach kulturalnych organizowanych przez różne instytucje, miałam też okazję być świadkiem ruchów o charakterze masowym. Przebywałam w Erywaniu w 2012 roku podczas wyborów prezydenckich i następujących po nich protestów, a także w 2013 roku podczas demonstracji przeciwko dołączeniu Armenii do Euroazjatyckiej Unii Gospodarczej i Euroazjatyckiej Unii Celnej. Byłam też w stolicy przez cały okres aksamitnej rewolucji wiosną 2018 roku oraz II wojny o Górski Karabach w 2020 roku. Szczególnie interesowało mnie zaangażowanie repatriantów w te wydarzenia i ich narracje na temat bieżącej sytuacji w kraju.

W niniejszym rozdziale podejmuję kilka kwestii. Zwięźle opisuję teren badań, prezentuję moich rozmówców oraz kryteria, które przyjąłam przy ich doborze, gdy prowadziłam wywiady. Wyjaśniam też zastosowane podczas badań metody i interpretację materiału terenowego, pozyskanego za ich pośrednictwem, wynikającą z przyjętej przeze mnie metodologii. Opierając się na dostępnej literaturze, rozpatruję wybrane problemy związane z użytecznością i ograniczeniami wywiadu i obserwacji jako narzędzi badawczych. Zastanawiam się też, jak antropolog może w najbardziej rzetelny sposób stosować wybrane przez siebie metody. Podejmuję także próbę analizy mojej zmieniającej się pozycji w terenie badań oraz wynikających z niej ograniczeń.

## **2.1. Opis terenu**

Armenia jest małym państwem na Kaukazie Południowym, graniczącym z Iranem, Gruzją, Turcją i Azerbejdżanem. Obecna Republika Armenii została utworzona w granicach byłego obwodu erywańskiego, wchodzącego w skład Imperium Rosyjskiego – w tych granicach funkcjonowała jako Armeńska Socjalistyczna Republika Radziecka w Związku Radzieckim (1922-1991). Pod koniec okresu sowieckiego i po uzyskaniu niepodległości Armenia zmagala się z licznymi trudnościami. W 1988 roku trzęsienie ziemi w mieście Spitak przyniosło około 30 tysięcy ofiar śmiertelnych i sprawiło, że ponad pół miliona osób znalazło się bez dachu nad głową. Trwająca w latach 1988-1992 I wojna o Górski Karabach była wyczerpująca ekonomicznie oraz doprowadziła do



śmierci około sześciu tysięcy osób, a w tym czasie do Armenii przybyło też około 300 tysięcy ormiańskich uchodźców z Azerbejdżanu<sup>3</sup>. Natomiast upadek Związku Radzieckiego przyniósł niemalże całkowite załamanie ormiańskiego przemysłu (w 1994 r. funkcjonowało tylko 30% uprzedniej ormiańskiej produkcji przemysłowej)<sup>4</sup>. Wzrost cen niektórych produktów sięgał nawet 5000%<sup>5</sup>. Transformacji ustrojowej lat dziewięćdziesiątych towarzyszyła gwałtowna prywatyzacja oraz wyłonienie się nowych elit politycznych i finansowych, które określa się dziś mianem oligarchicznych. Szacuje się, że ponad 25-33% populacji opuściło kraj w latach 90., wyjeżdżając głównie do Rosji, USA, Ukrainy i krajów dzisiejszej Unii Europejskiej<sup>6</sup>, a według Vahrama M. Gharakhanyana, większość ówczesnych emigrantów nigdy nie zamierzała wrócić<sup>7</sup>. W latach 2011-2015 do Armenii przyjechało 20-25 tysięcy Ormian z Syrii, którym państwo nie było w stanie udzielić wystarczającego wsparcia<sup>8</sup>. O ile aksamitna rewolucja 2018 roku przyniosła obietnicę modernizacji i demokratyzacji kraju, o tyle wybuch II wojny o Górski Karabach w 2020 roku był kolejnym ciosem, z którego małej republice trudno będzie się podnieść. Utrata znacznej części terytoriów zdobytych do 1992 roku, między innymi miasta Szuszi, była ogromnym ciosem zarówno dla lokalnych Ormian, jak i dla diaspory. Do Armenii przybyło też około 20 tysięcy uchodźców z Górskiego Karabachu<sup>9</sup> i tzw. terytoriów buforowych<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> Jako że liczba uchodźców bywa kwestią upolitycznioną, powołuję się na dane UNHCR: *UNHCR Publication for CIS Conference (Displacement in CIS) – Conflicts in the Caucasus*, UNHCR, 1996, [www.unhcr.org/publications/refugeemag/3b5583fd4/unhcr-publications-cis-conference-displacement-cis-conflicts-caucasus.html](http://www.unhcr.org/publications/refugeemag/3b5583fd4/unhcr-publications-cis-conference-displacement-cis-conflicts-caucasus.html), 23.02.2022.

<sup>4</sup> BBC World Broadcast, 11.01.1994 [Armenian Information Service 12/17/1993], cyt. za: K. Fertaly, „Khash, History and Armenian National Identity: Reconsidering Post-Socialist Gender, Food Practices and the Domestic”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 19, nr 1, 2012, s. 91.

<sup>5</sup> S. E. Garding, *op.cit.*, s. 119.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>7</sup> V. M. Gharakhanyan, *The Number and Reintegration of Armenian Migrants Returned to Homeland from the United States of America: 1991-2008*, Yerevan, Caucasus Research Resource Centers – Armenia, 2009, s. 3, [www.crrc.am/blog/the-number-and-reintegration-of-armenian-migrants/](http://www.crrc.am/blog/the-number-and-reintegration-of-armenian-migrants/), 27.10.2018.

<sup>8</sup> W 2017 r. Adam Pomieciński podawał, że 4 tys. Ormiańskich uchodźców z Syrii zdążyło już opuścić Armenię, wyjeżdżając przede wszystkim do krajów Europy Zachodniej. Zob. A. Pomieciński, „Obcy we własnej ojczyźnie? Syryjscy Ormianie w Armenii”, *Prace Etnograficzne*, Vol. 45, nr 1, s. 17.

<sup>9</sup> W czasie wojny było to ok. 90 tys. uchodźców. Zob. A. Pomieciński *et al.*, *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*, Gdańsk, Instytut Badań nad Polityką Europejską, 2022, s. 127. Większość z nich wróciła do Karabachu po zakończeniu bezpośrednich działań wojennych lub wyemigrowała (głównie do Rosji).

<sup>10</sup> I wojna karabaska zakończyła się przejściem przez Ormian, prócz terenów Górskiego Karabachu, obszarów wchodzących wcześniej w skład Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (Hadrut, Aghdam, Kowsakan, Karwadżal, Fizuli). Po zakończeniu II wojny o Górski Karabach

Problemy dotyczące kraj od lat 90. doprowadziły do znacznej pauperyzacji ormiańskiego społeczeństwa, w którym ponad 25% żyje dziś na granicy ubóstwa. Nierówności społeczne są znaczącym problemem – brakuje klasycznie rozumianej klasy średniej, a większość społeczeństwa zмага się z trudnościami finansowymi i ograniczoną mobilnością społeczną. W 2019 roku bezrobocie sięgało 21%<sup>11</sup>, a państwo prowadzi znikomą politykę socjalną; brakuje zasiłków dla bezrobotnych, a średnia emerytura wynosi około 100 USD<sup>12</sup>. Ponieważ rząd nie oferuje niemal żadnych projektów publicznych przeznaczonych dla osób wykluczonych i niemogących podjąć pracy, socjalne funkcje państwa pełni przede wszystkim rodzina.

Trzydzieści lat zaniechania tzw. regionów (*marz*), doprowadziło do znacznej centralizacji państwa, w którym większość kapitału koncentruje się w Erywaniu, mieszka w nim również około 1/3 ludności kraju. Choć ściśle centrum stolicy wydaje się malownicze i kosmopolityczne, to otaczają je przede wszystkim budowle z czasów Związku Radzieckiego blokowiska. Większość restauracji, klubów i sklepów można znaleźć w centrum, a poza nim dominują małe, rodzinne przedsiębiorstwa i tańsze supermarkety. O niskiej sile nabywczej mieszkańców Erywania świadczy fakt, że przy ponad milionowej populacji znajdują się w nim jedynie cztery niewielkie centra handlowe.

Erywań jest miastem kontrastów: konserwatywnym i progresywnym jednocześnie, w którym sklepy luksusowych marek i ekskluzywne restauracje przeplatają się ze starymi budynkami i zaniedbanymi podwórkami. Od niedawna trwają próby tworzenia erywańskich przedmieść, m.in. w wiosce Wahagni, w której w ostatnich latach powstały luksusowe wille i pole golfowe (jest to dzielnica dostępna jedynie dla cudzoziemców i najbogatszych Ormian, popularna również wśród przybyszów z diaspory).

---

Azerbejdżan odzyskał kontrolę nad częścią tych terenów, a większość ich mieszkańców zdecydowała się z nich wyjechać.

<sup>11</sup> *Armenia Unemployment Rate*, Trading Economics, 2021, [www.tradingeconomics.com/armenia/unemployment-rate](http://www.tradingeconomics.com/armenia/unemployment-rate), 23.02.2022.

<sup>12</sup> *Armenia Average Pension Size*, CEIC, 2020, [www.ceicdata.com/en/armenia/pension-statistics/average-pension-size](http://www.ceicdata.com/en/armenia/pension-statistics/average-pension-size), 23.02.2022.

Armenia wciąż pozostaje krajem homogenicznym etnicznie, w którym Ormianie stanowią 98% obywateli<sup>13</sup>. Niewielkie mniejszości to Jezydzi, Rosjanie, Kurdowie, Asyryjczycy, w kraju znajdują schronienie również irańscy chrześcijanie. Większość cudzoziemców w Armenii to repatrianci – Ormianie urodzeni i wychowani za granicą, którzy powoli zmieniają krajobraz kulturowy kraju, m.in. popularyzując kuchnię Wyżyny Ormiańskiej. O ile jeszcze dziesięć lat temu życie w Erywanii wymagało znajomości języka ormiańskiego lub rosyjskiego, o tyle napływ uchodźców z Syrii po 2012 roku sprawił, że dziś można porozumiewać się tam też po angielsku i arabsku.

Od zakończenia II wojny o Górski Karabach sytuacja w kraju pozostaje niejasna, panuje bowiem uzasadniona obawa przed następną wojną, a kolejne ataki ze strony Azerbejdżanu powodują niepokój czy nawet panikę, niewątpliwie wpływając m.in. na klimat inwestycyjny. Napięcia polityczne dotyczą przede wszystkim perspektywy porozumienia ormiańsko-tureckiego, toczy się też debata na temat ormiańskiej polityki wobec Azerbejdżanu. Polaryzację społeczeństwa ormiańskiego widać na ulicach Erywanii, gdzie niemal regularnie odbywają się protesty antyrządowe. Co więcej, napływ kilkudziesięciu tysięcy Rosjan po agresji rosyjskiej w Ukrainie spowodował kryzys na rynku nieruchomości i dwukrotny, a nawet trzykrotny wzrost cen najmu. Koszty życia w Armenii rosną dziś bardzo szybko, a mieszkańcom trudno jest dostosować się do postępujących zmian.

## 2.2. Rozmówcy

Podczas badań aktywnie poszukiwałam rozmówców. W 2016 roku wynajęłam otwartą przestrzeń biurową w Yerevan Impact Hub (YIH)<sup>14</sup>, gdzie mieści się biuro

---

<sup>13</sup> *Demographics*, The Government of the Republic of Armenia, [www.gov.am/en/demographics/](http://www.gov.am/en/demographics/), 27.10.2022.

<sup>14</sup> Yerevan Impact Hub jest organizacją o charakterze non-profit, zapewniającą miejsce, w którym przedstawiciele wolnych zawodów i organizacje zatrudniające niewielu pracowników mogą korzystać z otwartej przestrzeni biurowej, pokoi konferencyjnych, bogatej sieci kontaktów oraz szkoleń. Członkostwo w YIH zapewnia też dostęp do inicjatyw o charakterze społecznym, kulturowym oraz ekonomicznym, takich jak wykłady, panele dyskusyjne, zbiórki charytatywne czy akcje promocyjne produktów. Zob. [www.yerevan.impacthub.net/](http://www.yerevan.impacthub.net/), 13.04.2022.

RepatArmenia<sup>15</sup>, a wielu repatriantów pracowało nad swoimi niezależnymi projektami. Przez jeden semestr prowadziłam zajęcia ze wstępu do antropologii i lingwistyki w College of Humanities and Social Sciences na Uniwersytecie Amerykańskim w Armenii (AUA), natomiast od 2017 roku jestem nauczycielką języka angielskiego i nauk społecznych w prywatnej, anglojęzycznej szkole Cambridge International School (CIS). Wielu repatriantów było lub nadal jest moimi współpracownikami. W CIS byłam zaangażowana w proces rekrutacji, a międzynarodowa szkoła (oferująca zajęcia w języku angielskim i ormiańskim) jest atrakcyjną ofertą dla powracających Ormian. Dlatego też wciąż poznaję kolejne rodziny repatriantów, niekiedy nawet (zdalnie) jeszcze przed ich przyjazdem do Erywanii. Wielu moich uczniów urodziło się poza Armenią i przeniosło do tego kraju niedawno. Interakcje z repatriantami nie ograniczają się jedynie do relacji pomiędzy antropolożką i jej rozmówcami; są to moi koledzy i koleżanki, współpracownicy, uczennice i uczniowie (choć rozmowy z dziećmi i nastolatkami nie są włączone do analizy). Jak wspomniałam, intensywne badania terenowe trwały łącznie dwa lata, lecz okres rozmów, obserwacji uczestniczącej i analizy źródeł pisanych rozciąga się na cały mój pobyt w Armenii. Warto też dodać, że we wszystkich wspomnianych powyżej miejscach pracuje też wielu lokalnych Ormian, co pozwoliło mi na pogłębioną obserwację interakcji pomiędzy nimi i repatriantami.

Poszukując rozmówców, przyjąłm kilka założeń określających granice grupy badawczej. Po pierwsze, objęłam badaniami osoby urodzone i wychowane poza Armenią, których przynajmniej jedno z rodziców deklaruje ormiańskie pochodzenie (małżeństwa mieszane są dziś powszechne wśród diaspory ormiańskiej). Tym samym przyjąłm stosunkowo wąską definicję repatrianta, wykluczającą obywateli Republiki Armenii, którzy wrócili do kraju po długim pobycie za granicą, choć na zasadzie wyjątku włączyłam do badań młodą kobietę, która opuściła kraj w bardzo wczesnym dzieciństwie<sup>16</sup>. Po drugie, skupiałm się jedynie na osobach mieszkających w Armenii na stałe. Nie chodziło o to, aby informatorzy deklarowali, że z pewnością zostaną w tym

---

<sup>15</sup> Jest to organizacja pozarządowa promująca repatriację i udzielająca wsparcia przybyszom. Więcej uwagi poświęcam jej w rozdziale czwartym. Zob. [www.repatarmenia.org](http://www.repatarmenia.org), 23.04.2022.

<sup>16</sup> Jest to Ormianka z USA, która urodziła się w Erywanii i wyjechała wraz z rodziną w wieku sześciu lat, a następnie nigdy nie odwiedziła Armenii przez ponad 20 lat. Wywiad z nią włączyłam do analizy ponieważ opuściła ona kraj jeszcze przed rozpoczęciem nauki w szkole podstawowej i przez większość życia miała ograniczony kontakt nie tylko z Armenią, ale i z własnym dziedzictwem kulturowym.

kraju na zawsze, lecz raczej o gotowość i wolę pozostania. Długotrwały pobyt to kwestia dość złożona i zrozumiałe jest, że nawet osoby mieszkające w Armenii od lat, posiadające stałą pracę, nieruchomości, przedsiębiorstwo, czyli pewne obserwowalne dowody „zakorzenienia”, były w stanie przywołać okoliczności, w których być może musiałyby wyjechać (np. eskalacja konfliktu zbrojnego, sprawy rodzinne, chęć poszukiwania lepszych perspektyw zawodowych). Nie przeprowadzałam wywiadów z Ormianami mieszkającymi w Armenii tymczasowo, nawet jeśli „tymczasowość” oznaczała stosunkowo długi okres, nawet kilkanaście miesięcy. Tym samym, wyłączałam z moich badań wolontariuszy i osoby przebywające w kraju jedynie na czas realizacji określonego projektu i planujące opuszczenie Armenii po jego zakończeniu, ponieważ takim pobytom towarzyszą inne strategie i praktyki integracyjne<sup>17</sup>. Przyjęłam też, za Franckiem Duvellem i Billem Jordanem, że migrację liczy się od roku<sup>18</sup>. Choć taka granica jest oczywiście sztuczna i arbitralna, to jednak obserwacja pokazała, że wielu potencjalnych repatriantów opuszczało Armenię właśnie w czasie pierwszych dwunastu miesięcy pobytu, dlatego też zdecydowałam się nie przeprowadzać wywiadów z osobami, które przyjechały w ciągu ostatniego roku.

Praca zawiera odniesienia do rozmów i sytuacji mających miejsce na przestrzeni dziesięciu lat (2012-2022). Długotrwały pobyt w terenie pozwolił mi na zgromadzenie różnorodnego materiału badawczego. Głównymi metodami badawczymi były: obserwacja uczestnicząca, pogłębiony wywiad swobodny, ukierunkowany<sup>19</sup> oraz analiza dyskursu w pracy z narracjami repatriantów oraz tekstami pisanyymi (blogi, artykuły prasowe, dokumenty). W różnych okolicznościach poznałam ponad setkę repatriantów, którzy przeprowadzili się do Armenii po 2000 roku. Nie włączałam do badań repatriantów przybyłych w ramach wcześniejszych fal emigracji<sup>20</sup>, ponieważ zastana przez nich rzeczywistość Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej stawiała przed migrantami inne wyzwania, niż te stojące przed repatriantami w Republice

---

<sup>17</sup> F. Heckmann, *op. cit.*, s. 135.

<sup>18</sup> F. Duvell, B. Jordan, *Migration: The Boundaries of Equality and Justice*, Cambridge, Polity Press, 2009, s. 5.

<sup>19</sup> Choć posługiwałam się utworzoną wcześniej listą pytań, to pozwalałam zazwyczaj rozmówcom na bardziej swobodny tok rozmowy i jedynie wtedy, gdy jej przedmiot zaczynał znacznie odbiegać od tematu lub kiedy poprzedni temat został wyczerpany, starałam się ponownie wprowadzić rozmowę na wyznaczony przeze mnie tor.

<sup>20</sup> Wcześniejsze fale repatriacji mające miejsce w XX w. opisuję w rozdziale czwartym.

Armenii. Choć za granicę uczestnictwa w badaniach przyjął rok 1991, w którym Armenia uzyskała niepodległość, do tej pory nie udało mi się natrafić na osoby przybyłe w latach 1991-2000.

Interakcje z poznanymi repatriantami były różne, poczynając od krótkiej rozmowy, aż po obszerny, pogłębiony wywiad. Ostatecznie objęłam analizą 48 wywiadów: 46 prowadzonych w języku angielskim i dwa w rosyjskim; 43 z nich zostały nagrane i transkrybowane, a pięć zanotowałam w trakcie rozmowy i tuż po niej. Przeprowadziłam rozmowy z Ormianami w wieku od 21 do 53 lat, pochodzącymi z USA (16), Kanady (4), Wielkiej Brytanii (2), Francji (4), Iranu (5), Libanu (5), Niemiec (1), Urugwaju (1), Argentyny (1), Gruzji (1), Rosji (6) oraz Syrii (2)<sup>21</sup>. Wśród moich rozmówców było 26 kobiet i 22 mężczyzn. Pełna lista moich kontaktów zawiera dodatkowo 43 repatriantów (również z Egiptu, Etiopii, Izraela, Hiszpanii, Ukrainy oraz Australii), choć interakcje z nimi były bardziej powierzchowne (np. krótka rozmowa, zaobserwowana sytuacja). Najwięcej spośród poznanych repatriantów pracowało w organizacjach pozarządowych (12), placówkach edukacyjnych (7) lub prowadziło małe, jednoosobowe firmy (7). Sześć osób rozwinęło szerszą działalność gospodarczą, szczególnie w sektorze restauracyjnym, natomiast cztery szukały wówczas pomysłu na inwestycję. Dwie osoby nie miały w momencie wywiadu żadnego źródła utrzymania i polegały na wsparciu rodziny, natomiast trzy pracowały w sektorze bankowym lub dla większych firm. Pozostałych pięcioro repatriantów wykonywało bardzo specyficzny zawód (na przykład w sektorze rozrywkowym) i są oni osobami publicznymi. Dlatego też zdecydowałam się nie podawać zbyt szczegółowych informacji, aby nie ułatwiać możliwej identyfikacji tych osób.

---

<sup>21</sup> Z badań wyłączałam Syryjczyków pochodzenia ormiańskiego, którzy osiedlili się w Armenii po wybuchu konfliktu syryjskiego, ponieważ praca z uchodźcami wymaga innych ram analitycznych i teoretycznych. Co więcej, jak zauważa Krystyna Romaniszyn, migracja powrotna z definicji ma indywidualny charakter i jest dobrowolna (K. Romaniszyn, „Migration Networks and Return Migrations”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 33). Jednak udało mi się dotrzeć do dwóch Ormian z Syrii, którzy przeprowadzili się do Armenii z własnej woli jeszcze przed 2011 r. Dokładniejszą analizę kwestii związanych z ormiańskimi uchodźcami z Syrii zawiera tekst: A. Pomieciński, „Syrian Armenians in Armenia. Adaptation – Reintegration – Diaspora”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 70-85.

Imiona rozmówców zostały zmienione dla ochrony ich prywatności, choć zrobiłam to z ubolewaniem – są one ważne, ponieważ zawierają wiele odniesień do historii oraz kultury ormiańskiej. Podział na zachodnią i wschodnią Armenię można zaobserwować również na tym polu – repatrianci noszą imiona mało popularne w Armenii, takie jak Raffi, Talin, Kristapor lub Garin, które odnoszą się do ludzi i miejsc powiązanych z Wyżyną Ormiańską. Prawdziwe imiona i nazwiska rozmówców podaję jedynie w przypadku osób powszechnie znanych<sup>22</sup>, jeśli wyrazili na to zgodę.

Nie zastosowałam selekcji ze względu na to, czy repatrianci są migrantami w drugim, trzecim czy czwartym pokoleniu. Diaspora ormiańska jest tak heterogeniczna, złożona z osób migrujących w różnych czasach i z różnych miejsc, że nawet w obrębie jednej rodziny można znaleźć różne konfiguracje. Co więcej, choć różne pokolenia migrantów stosują odmienne praktyki diasporyczne, to nie jest regułą, że tracą one na intensywności. Zdarza się, że dzieci mówią po ormiańsku lepiej niż ich rodzice oraz wykazują większe zainteresowanie Armenią i ormiańskim dziedzictwem kulturowym niż starsi członkowie rodziny. Bardziej istotne jest w tym wypadku porównanie strategii i praktyk integracyjnych repatriantów pochodzących z różnych ośrodków diaspory, dlatego też starałam się pozyskać rozmówców zróżnicowanych pod względem kraju i regionu pochodzenia. Ponieważ badania miały charakter jakościowy, próba badawcza nie została dobrana z zamiarem odwzorowania aktualnego składu populacji<sup>23</sup>, ale w celu zróżnicowania grona rozmówców, co pozwoliło dobrze przyjrzeć się zarówno dominującym tendencjom, jak i odstępstwom od nich.

### 2.3. Metody i metodologia

Stephen Castles słusznie zauważa, że w badaniach społecznych, które dzisiaj są w znacznej mierze interdyscyplinarne, należy rozdzielić metodologię, rozumianą jako

---

<sup>22</sup> Zapisując imiona i nazwiska ormiańskie kierowałam się zasadami transkrypcji zaproponowanymi przez Andrzeja Pisowicza w tekście: „O polskiej pisowni nazwisk ormiańskich”, *Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego*, nr 60/61, 2010, s. 39-42.

<sup>23</sup> Podążałam za radą wyrażoną w tekście: L. Sánchez-Ayala, „Interviewing Techniques for Migrant Minority Groups”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 125-126

nadrzędną logikę przyświecającą badaniom, od konkretnych metod badawczych stosowanych w trakcie analizy<sup>24</sup>. Dlatego też należałoby wyjaśnić, w jaki sposób metodologia, którą przyjął w niniejszej rozprawie, wpłynęła na zastosowane przeze mnie metody. Wywiad i obserwacja stanowią główne filary pracy antropologa w terenie, jednak analiza praktyki antropologicznej pokazuje, że używane są one w różny sposób, a materiał badawczy pozyskany dzięki nim interpretowany jest wielorako. Sposób, w jaki antropolog postrzega społeczno-kulturową rzeczywistość i jej status ontologiczny, wpływa na jego założenia epistemologiczne w odniesieniu do badanego problemu. Na moją metodologię wpłynęły przede wszystkim koncepcje dwóch, raczej rzadko zestawianych ze sobą badaczy: Clifforda Geertza i Pierre'a Bourdieu<sup>25</sup>.

Według Edmunda Mokrzyckiego reprezentowana przez Geertza antropologia interpretatywna jest orientacją humanistyczną, której „główną procedurą badawczą jest rozumienie, dzięki któremu możliwe jest dotarcie do stanów cudzej świadomości”<sup>26</sup>. Sam Geertz nie daje wielu wskazówek w kwestii konkretnych metod badawczych, które można zastosować w ramach antropologii interpretatywnej, jednak próbę analizy jego tekstów pod tym kątem podejmuje socjolożka Joanna Bielecka-Prus. Wskazuje ona na kilka istotnych założeń, którymi kieruje się antropolog interpretatywny podczas badań terenowych (i wybierając metody). Po pierwsze, zjawisk kulturowych nie można zredukować do indywidualnych działań i motywacji, dopiero panorama realiów społeczno-kulturowych czyni je zrozumiałymi. Po drugie, jednostki konstruują i dekonstruują systemy znaczeń, nadając sens ludzkim działaniom. Tym samym, „myślenie, przeżywanie emocji, snucie projektów i odtwarzanie w pamięci przeszłych zdarzeń również są formami działania społecznego”<sup>27</sup>. Podobnie dyskurs jest zjawiskiem społecznym. Jak widać, kluczowymi pojęciami są tutaj znaczenie i działanie, a według Geertza znaczenie wyłania się z użycia.

---

<sup>24</sup> S. Castles, „Understanding the Relationship between Methodology and Methods”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 7.

<sup>25</sup> Dokładnie porównanie stanowisk obu socjologów można znaleźć w tekście: G. Gorunović, I. Spasić, „Fieldwork Philosophy: Geertz and Bourdieu in Dialogue”, *Sociologija*, Vol. 54, nr 3, 2012, s. 401-422.

<sup>26</sup> E. Mokrzycki, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa, PWN, 1917, s. 181, cyt. za: J. Bielecka-Prus, „Metodologiczne implikacje założeń antropologii interpretatywnej”, w: A. Szafranski (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretatywnej*, Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2011, s. 25.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 32.



Również zdaniem Bourdieu „między agensami<sup>28</sup> a światem społecznym istnieje stosunek podświadomego pozajęzykowego współdziałania: w swoich praktykach agensi stale opierają się na tezach, których nie wypowiadają”<sup>29</sup>. Kładzie on nacisk na znaczenie, które można uchwycić dzięki obserwacji i rozmowie (jest ono kluczowe zarówno dla Bourdieu, jak i Geertza). Bourdieu przywiązuje szczególną wagę do „bycia-w-świecie” informatorów, rozumianego jako pozycja zajmowana w realiach społeczno-ekonomicznych. Dlatego też jego teoria kapitałów jest szczególnie „poręczna” do opisanego migracji uprzywilejowanej.

### 2.3.1. Wywiad

Definiowanie dyskursu<sup>30</sup> jako zjawiska społecznego implikuje określone rozumienie wywiadu jako narzędzia stosowanego w badaniach antropologicznych. Tim Rapley rozumie analizę dyskursu jako taką, która bierze pod uwagę użycie języka w określonych sytuacjach, na przykład przez pryzmat jego funkcji i performatywności<sup>31</sup>. W moich badaniach wywiady dawały rozmówcom możliwość kontekstualizacji własnego doświadczenia. W pierwszej części rozmowy zazwyczaj opowiadali oni o swoim życiu przed repatriacją, o jej okolicznościach oraz o procesie decyzyjnym, który ją poprzedzał. Druga część rozmowy skupiała się na życiu codziennym w Armenii: pracy, rodzinie, znajomych, sposobach spędzania wolnego czasu, związkach romantycznych; prosiłam też o komentowanie aktualnych wydarzeń politycznych lub kwestii polaryzujących opinię publiczną w danym momencie. Pytania o codzienne, „namacalne” dla rozmówców aspekty rzeczywistości otwierały drogę do przeniesienia rozmowy na inny, bardziej refleksyjny i abstrakcyjny poziom. Wraz z tematami takimi, jak praca, plany na przyszłość, rodzina, pojawiały się narracje dotyczące oczekiwań, motywacji, przeszkód, aspiracji, spraw znajomych i obcych, a niekiedy niezrozumiałych. Choć wywiady były bogate poznawczo, należy je jednak

---

<sup>28</sup> Choć w literaturze funkcjonuje też forma „agent”, będę posługiwała się formą „agens” występującą w tłumaczeniu Joanny Skrzypczyk. Zob. P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 117.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Rozumiem dyskurs bardzo szeroko (za Michelelem Foucaultem) jako coś więcej niż system znaków, a więc również jako zestaw praktyk, które „tworzą” to, o czym mówią. Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa, De Agostini Altaya, 2002, s. 53.

<sup>31</sup> T. Rapley, *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, tłum. A. Gęsior-Niemiec, Warszawa, PWN, 2013, s. 22-23.

interpretować ostrożnie i unikać ich traktowania jako wyczerpującej reprezentacji rzeczywistości. Jak podkreśla Eriksen:

Często między tym, co ludzie mówią, a robią, pojawiają się rozbieżności; niemal zawsze będą się pojawiać między opisami własnego społeczeństwa podawanymi przez informatorów i opisem tego samego społeczeństwa sporządzonym przez antropologa. W istocie wielu antropologów (...) jest zdania, że zasadniczym celem tej dyscypliny naukowej jest badanie i wyjaśnianie relacji pomiędzy pojęciami a działaniami czy też między tym, co ludzie mówią, a tym, co robią (...).

Ta rozbieżność ma duże znaczenie dla studiów nad etnicznością i wymaga dokonania wyraźnego rozróżnienia na nasze własne koncepcje i modele, modele i koncepcje „tubylcze” oraz proces społeczny<sup>32</sup>.

Narracje pozyskane w trakcie wywiadów są tworzone w określonym miejscu i czasie przez rozmówców, którzy uzasadniają i racjonalizują swoje działania i sądy zgodnie z własnym systemem dyspozycji<sup>33</sup>. Mówienie jest nie tylko aktem ekspresji, ale też autoprezentacji. Z rozmów z informatorami wyłania się jedynie (lub aż) ich interpretacja rzeczywistości, co jednocześnie narzuca inny sposób pracy z pozyskanym materiałem. Nie jest to zatem obiektywny zapis świata społecznego, lecz narracja, która podobnie jak każdy akt mówienia pełna jest figur retorycznych, a także może być wyrażona w konkretny i unikatowy sposób, stanowiąc zarazem przedmiot analizy. Dyskurs przedstawia coś zarówno o mówiącym, jak i o sytuacji, w której zachodzi akt mówienia. Jak podkreśla Mirosław Kofta, człowiek jest:

umysłem poznającym, tzn. tworzącym reprezentacje poznawcze samego siebie oraz innych ludzi i grup społecznych oraz przyczyn ludzkiego zachowania. To, w jaki sposób ktoś postępuje, jakich wyborów dokonuje, kogo obdarza sympatią a kogo nie, zależy od treści tych reprezentacji<sup>34</sup>.

Każdy akt mówienia o rzeczywistości jest jednocześnie aktem jej interpretacji, a kluczem do zrozumienia dyskursu są okoliczności, w których powstaje<sup>35</sup>, ponieważ jest

---

<sup>32</sup> T. H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm...*, s. 37-38.

<sup>33</sup> Termin „system dyspozycji” rozumiem (za Bourdieu) jako nawykowy sposób działania w określonych sytuacjach. Zob. P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 18.

<sup>34</sup> M. Kofta, „Kilka uwag o naturze i ewolucji nurtu poznania społecznego”, w: M. Kossakowska, S. Śpiewak, M. Śmieja (red.), *Społeczne ścieżki poznania*, Sopot, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005, s. 215.

<sup>35</sup> M. Czyżewski, „Teorie dyskursu i dyskursy teorii”, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 57, nr 2, 2013, s. 22.

on (dyskurs) nie tylko wartościowany, ale też społecznie regulowany<sup>36</sup>. Jego interpretacja wymaga analizy treści, mającej raczej jakościowy charakter, skupiony na wyłonieniu znaczenia. Interesujące jest nie tylko to, co zostało powiedziane, ale również przy użyciu jakich środków oraz w jaki sposób wypowiedź jest ustrukturyzowana. Zgodnie z radą Rapleya, przywiązywałam również szczególną wagę do tego, czego w wywiadach nie było, czyli kwestii rzadko wspominanych lub wręcz przemilczanych<sup>37</sup>. Jesteśmy istotami normatywnymi<sup>38</sup>, które nieustannie dokonują aktów oceny, wartościowania i klasyfikowania rzeczywistości, co znajduje odzwierciedlenie w naszej mowie, lecz najczęściej niebezpośrednio.

Pytania o poglądy, przekonania i postawy, choć stanowiły dla mnie kluczowy element badań, nie były zadawane na początku wywiadu, lecz raczej w toku rozmowy, jako pewna prośba o uściślenie, wyjaśnienie albo egzemplifikację. Większość osób biorących udział w badaniu charakteryzowała się wysokim poziomem świadomości politycznej i społecznej, dlatego też wiedziałam, że mogą dokonywać autocenzury i werbalizować postawy oraz poglądy w formie bardziej poprawnej politycznie. Starając się zachęcić do niewyidealizowanej, lecz szczerzej i nieocenzurowanej ekspresji, czasami zadawałam pytanie w sposób sugerujący, że problem jest mi znany i że pojawił się już we wcześniejszych rozmowach. Wówczas rozmówca mógł wyraźnie zdystansować się do przytaczanych przeze mnie wypowiedzi i zaprzeczyć (co się zdarzało) lub też kontynuować, nadal odnosząc się do własnych przeżyć i przemyśleń. Taki sposób formułowania pytań niesie za sobą ryzyko narzucania własnej wizji rzeczywistości, dlatego też stosowałam tę technikę rzadko, jedynie wtedy, gdy czułam, że rozmówca potrzebuje zachęty, aby szczerze opisać własne doświadczenia.

Moi rozmówcy, będący osobami wykształconymi (znaczna większość posiada dyplomy wyższych uczelni), często mieli znaczącą świadomość dyskursywną (*discursive reflexivity*), tzn. umiejętność ujęcia myśli i doświadczeń w pewną spójną narrację<sup>39</sup>. Charakteryzowali się też wysokim stopniem refleksyjności społecznej (*social*

---

<sup>36</sup> L. Martín Rojo, „New Developments in Discourse Analysis: Discourse as a Social Practice”, *Folia Linguistica*, Vol. 1-2, nr 35, s. 48.

<sup>37</sup> T. Rapley, *op. cit.*, s. 194.

<sup>38</sup> A. Sayer, „Class, Moral Worth and Recognition”, w: T. Lovell (red.), *Mis(recognition), Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2007, s. 90.

<sup>39</sup> A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuralism*, Cambridge, Polity Press, 1984, s. 3.

*reflexivity*)<sup>40</sup>. Wielu z nich odbyło kurs z nauk społecznych podczas nauki uniwersyteckiej lub się nimi interesowało. Mieli również kompetencje niezbędne do tego, aby zrozumieć zasady przeprowadzania badań antropologicznych, a także pewne wyobrażenie o sposobie interpretowania ich wyników. Co więcej, członkowie diaspory ormiańskiej wykazują duże zainteresowanie publikacjami, w których poruszane są kwestie ormiańskie. Moi rozmówcy mieli świadomość tego, że wyniki badań, w których biorą udział, mogą w przyszłości stać się rozpoznawalne i omawiane w przestrzeni publicznej.

Narracje informatorów są warunkowane przez wiele czynników – nie tylko przez tendencję do autoprezentacji, ale też ograniczoną zdolność do pełnej refleksji dotyczącej rzeczywistości społecznej i kulturowej, w której aktualnie żyją. Nie wynika to bynajmniej z braku narzędzi analitycznych (nawet doświadczonym antropologom trudno jest analizować to, czego są częścią). Z drugiej strony, diaspora ormiańska jest środowiskiem, w którym ormiańska tożsamość jest często intensywnie kontestowana, komentowana w literaturze, omawiana w prasie i innych mediach. Innymi słowy, od ponad stu lat jest przedmiotem intelektualnej i artystycznej refleksji oraz dyskursu politycznego. Diasporyczne pochodzenie oferuje zestaw gotowych narracji, do których można sięgnąć, aby odpowiedzieć na pytanie o ormiańską tożsamość.

Wielu rozmówców przywiązywało dużą wagę do obrazu Armenii wśród cudzoziemców, a kreowanie jej pozytywnego wizerunku uważało za swoją misję. Jak zauważa Bourdieu, podmioty społeczne uczestnicząc w rozmowie, przyjmują punkty widzenia i wyrażają zainteresowania determinowane ich pozycją społeczną w świecie, który chcą utrzymać bądź przekształcać<sup>41</sup>. Wielu autorów zajmujących się wywiadem jako narzędziem badawczym podkreśla, że refleksyjność społeczna często łączy się u badanych z refleksyjnością empiryczną, czyli zainteresowaniem wynikami badań terenowych i chęcią wpływania na ich rezultaty<sup>42</sup>. Repatrianci przyjmowali w rozmowach ze mną różne strategie, zależne od ich postawy względem repatriacji. Ci, którzy angażowali się w jej promowanie, mieli tendencję do idealizowania pewnych jej aspektów. Z kolei osoby, które patrzyły na repatriację jako na poświęcenie, często

---

<sup>40</sup> Termin ten wyjaśnia m.in. Luisa Martín Rojo (*op. cit.*, s. 45).

<sup>41</sup> Zob. P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Towards Reflexive Sociology*, tłum. M. Adamson, Stanford, Stanford University Press, 1990, s. VII-VIII.

<sup>42</sup> Zob. L. Martín Rojo, *op. cit.*, s. 46.

skupiały się na negatywnych doświadczeniach oraz kontrastowały swoje życie przed i po przeprowadzce. Dlatego też obserwacja jest niezbędnym elementem badań jakościowych. Pozwala ona na lepsze zrozumienie intencji rozmówców oraz strategii, którymi kierują się oni podczas rozmowy.

### 2.3.2. Obserwacja uczestnicząca i opis gęsty

Według Rapleya problematyczne wydają się „badania zmierzające do zrozumienia codziennych praktyk wyłącznie na podstawie osób badanych techniką wywiadu lub grupy fokusowej”<sup>43</sup>. Jak pisze Bourdieu, „najgłębszą logikę świata społecznego można uchwycić tylko pod warunkiem zanurzenia się w szczególności rzeczywistości empirycznej, w historycznie określonym miejscu i czasie, po to jednak, by skonstruować ją jako szczególny przypadek tego, co możliwe”<sup>44</sup>. Zaakcentowanie, zarówno w przypadku Bourdieu, jak i Geertza, funkcji praktyki społecznej pozwala na takie podejście do migracji, które ujmuje migrantów jako jednostki działające, adaptujące się, często eksplorujące szczeliny w systemie społecznym i politycznym. Dlatego też niezbędna jest obserwacja, która daje możliwość uchwycenia nie tylko tego, w jaki sposób badani postrzegają i opisują rzeczywistość, ale również tego, w jaki sposób postrzeganie to przejawia się w ich życiu codziennym. Kultura jest bowiem, zgodnie z modelem Geertzowskim, „symbolami w działaniu”<sup>45</sup>, które są „tworzone, odgrywane i reinterpretowane przez zaangażowanych aktorów”<sup>46</sup>.

Długotrwały pobyt w terenie pozwolił mi na zgromadzenie znacznej ilości – nazwanych tak przez Rapleya – naturalnie wytworzonych danych<sup>47</sup>. Innymi słowy, miałam także możliwość odbycia spontanicznych rozmów i obserwowania sytuacji, których sama nie zainicjowałam. Obecność badacza w takiej sytuacji zawsze wywiera wpływ na otoczenie, dlatego też trudno jest jednoznacznie zakwalifikować wszystkie obserwowane przeze mnie zdarzenia jako „naturalne”. Można jednak założyć, że przypadkowe spotkanie na ulicy lub w restauracji i towarzysząca mu swobodna

---

<sup>43</sup> T. Rapley, *op. cit.*, s. 53.

<sup>44</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 12.

<sup>45</sup> J. Bielecka-Prus, *op. cit.*, s. 30.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> T. Rapley, *op. cit.*, s. 52-55.

rozmowa są zwykle bardziej „naturalne”, niż sytuacja wywiadu<sup>48</sup>. Co interesujące, choć obserwacja uczestnicząca stanowi dziś jedno z podstawowych narzędzi poznawczych w antropologii, również w tym przypadku analiza praktyki badawczej pokazuje, że badacze rozumieją ją na różne sposoby, tzn. partycypują w różnym stopniu i wielorako analizują sytuacje, których byli świadkami lub uczestnikami<sup>49</sup>. Jak zauważa James Clifford, kategoria doświadczenia jest trudna do zdefiniowania<sup>50</sup>.

Wprawdzie wielu badaczy próbuje posługiwać się „opisem gęstym” (*thick description*), to jednak można odnieść wrażenie, że powszechne rozumienie tego terminu jest raczej intuicyjne, przede wszystkim dlatego, że sam Clifford Geertz nie definiuje go w sposób klarowny. Więcej światła na rozumienie i możliwe zastosowanie tej metody dokumentacji rzuca Joseph G. Ponterotto, definiując opis gęsty jako „zadanie równoczesnego opisanie i interpretowania działań społecznych w ich określonym kontekście”<sup>51</sup>. Przeciwstawia on opis gęsty opisowi rozmytemu (*thin description*), który, jego zdaniem, jest jedynie skrupulatnym odnotowaniem zdarzenia. Zgadzam się z Ponterotto, że opis gęsty musi również „nadać tym sytuacjom cel i intencjonalność<sup>52</sup>”, tzn. uzupełnić obserwacje o pogłębioną analizę.

Geertz skupiał się na działaniu i znaczeniu, lecz w znacznie mniejszym stopniu na strukturze społecznej oraz relacjach statusu i władzy. Bourdieu z kolei koncentrował się na kwestiach hierarchii społecznych<sup>53</sup> i dostarczaniu konkretnych narzędzi teoretycznych służących do ich opisywania, takich jak koncepcja kapitałów. Wprawdzie Geertz poświęca więcej uwagi kulturze, a Bourdieu skupił się na strukturze społecznej, to jednak te dwa punkty widzenia mogą się uzupełniać.

---

<sup>48</sup> A. Raj, *Diaspora Inquiry: Search of a Method*, IMDS Working Papers Series, Working Paper No. 28-30, 2010, s. 57.

<sup>49</sup> Syntezy dokonuje m.in. Barbara Tadlock w tekście „From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 47, nr 1, 1991, s. 68-94.

<sup>50</sup> J. Clifford, „O autorytecie etnograficznym”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, Vol. 49, nr. 3-4, 1995, s. 23.

<sup>51</sup> J. G. Ponterotto, „Brief Note on the Origins, Evolution and Meaning of the Qualitative Research Concept «Thick Description»”, *The Qualitative Report*, Vol. 11, nr 3, 2006, s. 543.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Na fakt, że Bourdieu nie koncentrował się w swoich badaniach na kwestiach etniczności, zwraca uwagę John R. Hall. Zob. J. R. Hall, „The Capital(s) of Cultures: A Nonholistic Approach to Status Situations, Class, Gender and Ethnicity”, w: M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, s. 257-285.

### 2.3.3. W stronę realizmu krytycznego i gęstej interpretacji

Procesy społeczne takie, jak migracja i integracja, nie są jednowymiarowe, zachodzą bowiem na poziomie społecznym, kulturowym i ekonomicznym, a ich zrozumienie wymaga podejścia interdyscyplinarnego. Wymienione tu trzy czynniki współtworzą sytuację, w której granice społeczne i symboliczne są budowane, negocjowane i umacniane poprzez zaangażowanie jednostek i grup. Nie ulega wątpliwości, że to, co ekonomiczne i społeczne również powinno być przedmiotem analizy antropologicznej, jest bowiem znaczącą częścią codziennego życia badanych<sup>54</sup>.

Alessandro Duranti i Charles Goodwin słusznie zauważają, że o ile panuje obecnie zgoda, iż warunki społeczno-ekonomiczne są bardzo istotną ramą odniesienia dla praktyk dyskursywnych, to jednak nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co jest tym „istotnym z punktu widzenia przedmiotu badania kontekstem”, tak z perspektywy informatorów, jak i badacza<sup>55</sup>. Granice społeczne i symboliczne wyznaczają określone podejście do materiału terenowego, ponieważ są skoncentrowane na elementach dystynkcji, różnicowania. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób badane grupy postrzegają same siebie i innych, a także jak wizje te mogą na siebie nawzajem oddziaływać. Po drugie, jakie różnice pomiędzy tymi grupami można zaobserwować na płaszczyźnie strukturalnej: w statusie społecznym i ekonomicznym, możliwościach realizacji kapitału oraz społeczno-ekonomicznych różnicach w jego potencjale. To, co społeczne i to, co symboliczne jest ze sobą w nieustannej relacji i trudno o jednoznaczne wskazanie wektorów przyczynowo-skutkowego związku tych interakcji. Czy granice społeczne prowadzą do symbolicznych, czy też symboliczne do społecznych? Spojrzenie, które Bourdieu i Loïc Wacquant nazywają konstruktywistycznym strukturalizmem (*constructivist structuralism*)<sup>56</sup>, pozwala połączyć determinizm społeczny (struktura społeczna określa ramy dla dyskursów i praktyk) i konstruktywizm społeczny (praktyki społeczne i dyskursywne są procesami aktywnej produkcji, reprodukcji i transformacji struktur społecznych)<sup>57</sup>. W tym ujęciu jest to raczej relacja wzajemnego podtrzymywania i umacniania.

---

<sup>54</sup> Zob. A. Kłoskowska, *Spoleczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*, Warszawa, PWN, 1972, s. 13.

<sup>55</sup> A. Duranti, Ch. Goodwin, *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, wyd. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s. 3.

<sup>56</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992, s. 11.

<sup>57</sup> L. Martín Rojo, *op. cit.*, s. 49.

Theodoros Iosifides słusznie zauważa, że większość badań nad migracją albo skupia się na tym, co obiektywne i mierzalne (np. na politykach migracyjnych, statusie ekonomicznym migrantów), albo wręcz odwrotnie, dotyczy przede wszystkim tego, jak migranci odnoszą się do własnego doświadczenia migracji. Proponuje on takie podejście do materiału badawczego, które postrzega to, co subiektywne (narracje) i to, co obiektywne (np. partycypacja migrantów w lokalnej ekonomii) w relacji dialektycznej. Podejście, które Iosifides nazywa realizmem krytycznym, jest w istocie perspektywą teoretyczną, starającą się uchwycić relację pomiędzy doświadczeniem oraz przejawiającym się i konstruowanym przez nie znaczeniem, nie tylko w celu opisanie przypadku migracji, ale także jego wyjaśnienia. (lub podjęcia próby wyjaśnienia)<sup>58</sup>. Takie ujęcie pozwala pogodzić perspektywy Geertza i Bourdieu. Wprawdzie powstało wiele opracowań teoretycznych definiujących granice symboliczne i społeczne, jednak wciąż brakuje literatury analitycznej pokazującej te granice, a także prezentujące ich sposób konstruowania i umacniania w codziennym życiu i doświadczeniu. Jak podkreślają socjologowie Josh Guetzkow i Idit Fast, badania etnograficzne mają w tym zakresie szczególnie duży potencjał<sup>59</sup>, przede wszystkim dlatego, że pozwalają uchwycić jednostki w działaniu i podczas interakcji, czyli zaobserwować to, w jaki sposób agenci rozwiązują problemy i realizują swoje cele<sup>60</sup>.

Jednak zarówno wywiad, jak i obserwacja pozwalają jedynie nakreślić jakiś obraz rzeczywistości. Umieszczają dany problem w pewnym kontekście, ale go jeszcze nie tłumaczą. Istotą opisu gęstego jest umiejętność przejścia od kwestii partykularnych do znacznie ogólniejszego poziomu analizy i wyjaśnienia. Dokładna analiza („gęsty opis”) musi być podstawą „gęstej interpretacji”<sup>61</sup>. Nie istnieje – rzecz jasna – tylko jedna droga do rozwiązania tego problemu, tym bardziej, że antropologia obecnie koncentruje się na szerszym niż kiedykolwiek zakresie zjawisk społecznych, dlatego też kwestia interpretacji materiału terenowego wciąż jest problematyczna.

---

<sup>58</sup> T. Iosifides, „Migration Research Between Positivist Scientism and Relativism: A Critical Realist Way Out”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 34.

<sup>59</sup> J. Guetzkow, I. Fast, „How Symbolic Boundaries Shape the Experiences of Social Exclusion: A Case of Comparison of Arab Palestinian Citizens and Ethiopian Jews in Israel”, *American Behavioral Scientists*, Vol. 16, nr 2, 2016, s. 151.

<sup>60</sup> Przy założeniu, że zarówno ich osady, jak i stosowane przez nich strategie wynikają bezpośrednio z ich systemu dyspozycji.

<sup>61</sup> N. K. Denzin, *Interpretative Interactionism*, wyd 2, London, Sage Publications, 2001, s. 83.



Co istotne, jak zauważa Kingsley Davis, „niezależnie od tego, czy migracja jest kontrolowana przez tych, którzy wysyłają, czy też przez tych, którzy przyjmują, jest ona odbiciem tego, czym świat jest w danym momencie”<sup>62</sup>. Ruchy migracyjne i towarzyszące im przemiany społeczne powiązane są ze zjawiskami globalnymi, a praca antropologa powinna proponować przejście od konkretnych i indywidualnych doświadczeń migracji na poziomie mikrostrukturalnym, do czynników makrostrukturalnych, wpływających na mobilność społeczną w XXI wieku<sup>63</sup>. Aspekty te nie zawsze pojawiają się w narracjach moich rozmówców, jednak branie pod uwagę tylko tych wymiarów rzeczywistości społecznej, które sami informatorzy uważają za ważne, zaciera granicę pomiędzy dyskursem akademickim i potocznym. Dlatego też w rozmowach stawiam pytania o korzyści w sytuacji, gdy informatorzy mówią o bezinteresowności i poświęceniu. Umieszczam też w perspektywie globalnej działania i decyzje, które repatrianci uzasadniają jedynie pobudkami osobistymi. Zakładam tym samym, że repatriacja Ormian mówi coś więcej o świecie, niż może się wydawać, a kwestie etnicznego sentymentu nie są jej jedynym i wyczerpującym wyjaśnieniem.

## **2.4. Pozycjonalność i refleksyjność badaniach terenowych**

Jeśli chcemy rzetelnie używać narzędzi badawczych, powinniśmy w pierwszej kolejności uświadomić sobie, że pozycja badacza w terenie wpływa na prowadzenie wywiadów i obserwacji<sup>64</sup>, opinie i zachowania rozmówców oraz interpretację materiału badawczego. Dziś już antropolodzy powszechnie akceptują sugestię Hammersleya i Atkinsona, że „zamiast podejmować jałowe wysiłki w celu całkowitej eliminacji wpływu badacza, powinniśmy raczej skupić się nad zrozumieniem istoty tego wpływu”<sup>65</sup>. Słusznie podkreślają oni, że refleksyjność nie niweluje zobowiązań badacza wobec realizmu, lecz jedynie podważa naiwne formy realizmu wraz z założeniem, że

---

<sup>62</sup> K. Davis, „The Migration of Human Populations”, *Scientific American*, Vol 3, nr 231, 1974, s. 96.

<sup>63</sup> S. Castles, *op. cit.*, s. 8, 16-17.

<sup>64</sup> L. Sánchez-Ayala, *op. cit.*, s. 117.

<sup>65</sup> M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Poznań, Zysk i Spółka, P. Atkinson, M. Hammersley, *op. cit.*, s. 29.

wiedza musi opierać się na absolutnie pewnych zasadach<sup>66</sup>. W niniejszej pracy odnoszę się do pierwszego typu refleksyjności wyszczególnionego przez Wojciecha Kruszelnickiego, skupionego na podmiocie antropologicznego poznania, a w szczególności na relacji pomiędzy jednostką, a procesem badania i procesem pisania<sup>67</sup>.

Podczas pierwszego etapu badań mój ówczesny partner był dyplomatą pracującym w biurze Specjalnego Przedstawiciela Unii Europejskiej (EUSR – European Union Special Representative), dlatego też utożsamiano mnie przede wszystkim ze środowiskiem osób pracujących dla placówek dyplomatycznych i organizacji międzynarodowych (do nich również ograniczało się grono moich bliskich znajomych). Moje kontakty towarzyskie wśród Ormian w większości obejmowały osoby, które poznałam dzięki pracy w RSC – najczęściej repatriantów z Ameryki Północnej. Mój ówczesny pracodawca jest osobą znaną i dla niektórych kontrowersyjną, dlatego też moje powiązania z RSC czasami wzbudzały nieufność, a kilku repatriantów obawiało się, że może on mieć wgląd do materiału badawczego – przy każdej okazji zapewniałam, że moja relacja z organizacją ma raczej luźny charakter, co było prawdą. Myślę, że traktowano mnie wówczas jako członkinię grupy cudzoziemców, którzy przebywają w Armenii przez kilka lat, są nią zawodowo zainteresowani, jednak po zakończeniu kontraktu wyjeżdżają i „przerzucają” swoje zainteresowanie na nowy teren. Fakt, że nie mam ormiańskiego pochodzenia był, moim zdaniem, niezwykle pomocny. Przestrzeń organizacji lokalnych i diasporycznych jest ukształtowana zgodnie z przejrzystymi i zrozumiałymi dla jej członków liniami afiliacji i sympatii politycznych oraz światopoglądowych. Bycie Polką mieszkającą w Armenii dawało przywilej neutralności i oddalało potencjalne podejrzenia o moją stronnicość. Ponieważ byłam cudzoziemką, repatrianci zazwyczaj zakładali, że niewiele wiem o diasporze i Armenii, dlatego też wciąż mogłam z uporem zadawać pytania i dawać przestrzeń do indywidualnych interpretacji.

Mój drugi przyjazd w 2017 roku przyniósł nową dynamikę na tym polu, a złożyło się na nią kilka powodów. Nie utożsamiano mnie już z żadną organizacją lub konkretnym środowiskiem, lecz byłam postrzegana raczej jako doktorantka,

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>67</sup> W. Kruszelnicki, „Pojęcie refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej”, *Barbarzyńca*, Vol. 14, nr 1, 2009, s. 66.

antropolożka robiąca w Armenii badania, a także związana z polską uczelnią. Niezmiernie trudno mi ocenić istotę własnego wpływu na zebrany materiał badawczy na tym etapie badań. Dużo zmieniło się przede wszystkim dlatego, że zostałam na sześć kolejnych lat i mieszkam w Armenii do dziś. O ile na początku byłam postrzegana jako osoba „z zewnątrz”, z czasem stałam się niejako „elementem krajobrazu”. Armenia stała się moim drugim domem, z którym wiązę swoją najbliższą przyszłość. To z kolei oznacza, że nie patrzę już na ten kraj z perspektywy zewnętrznego obserwatora, lecz z punktu widzenia rezydenta. Interesuje mnie polityka wewnętrzna i zagraniczna, gospodarka i bezpieczeństwo, ponieważ są to czynniki ważne dla ludzi mieszkających w Armenii. Chciałabym, aby kraj się rozwijał, wzmacniał i prosperował. Z biegiem czasu nieuchronnie wytworzyłam własne opinie na wiele omawianych z rozmówcami zagadnień, jednak dzieliłam się nimi bardzo rzadko, ponieważ nie chciałam, aby informatorzy w jakikolwiek sposób dopasowywali swoje wypowiedzi do moich poglądów. Moje prywatne spojrzenie na zagadnienia poruszane w rozmowach było znane tylko osobom, z którymi wytworzyłam więź wybiegającą poza relację pomiędzy badaczem i „badanym”.

Kwestia zawierania przyjaźni w terenie jest często podejmowana w literaturze dotyczącej metod badań terenowych<sup>68</sup>. Paul Rabinow w rozdziale poświęconym relacjom z informatorami w Maroku przyznaje, że pogłębianie przyjaźni pozwoliło mu na głębsze zrozumienie lokalnej kultury, ale ostatecznie uświadomiło też rozmiar różnic pomiędzy nim i informatorami<sup>69</sup>. Jednak od czasu wydania jego książki minęło już ponad trzydzieści lat, a obecnie intensywny wpływ globalizacji i powszechny dostęp do internetu sprawiają, że łatwiej jest budować przyjaźnie międzykulturowe. Choć nie była to zamierzona strategia, z biegiem czasu wytworzyłam szczególne więzi z kilkoma osobami – Angine, Laurą, Howanessem, Areni, Pardi i Nejtehem, moim wieloletnim partnerem. Mogłam dzięki temu pogłębić rozumienie wielu omawianych kwestii, jednak tak bliska relacja, szczególnie w przypadku mojego partnera, niesie za sobą

---

<sup>68</sup> O tej kwestii pisze wyjątkowo wnikliwie T. Kosiek (T. Kosiek, „When «the Other» Becomes Someone Close... Ethnological Self-reflection on Functioning in a Ukrainian Community in Biały Bór”, w: M. Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*, Berlin, Peter Lang, 2019, s. 339-360).

<sup>69</sup> P. Rabinow, *Reflections on the Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1997, s. 150-162.

ryzyko, że ich indywidualne pojmowanie diaspory, repatriacji i sytuacji Armenii może wpłynąć na moją własną perspektywę. Dla zminimalizowania tego ryzyka, do każdej z tych osób odnoszę się w mojej pracy jedynie w kwestiach dotyczących życia codziennego, a nie w sprawach światopoglądowych. To właśnie z nimi mogłam pozwolić sobie na taki proces poznawczy, który wyłania się przy pełnym dialogu, w którym obydwie strony są równymi aktorami. Oznacza to, że mogłam bez końca dopytywać się o nurtujące mnie kwestie, dzielić się swoimi spostrzeżeniami i je konfrontować, prowokować dyskusje. Spotkania z tymi ludźmi pozwoliły mi, jak ująłby to Kruszelnicki, na negocjowanie znaczeń w trybie dialogu, „którego stawką nigdy nie miało być uniwersalizowanie i obiektywizowanie znaczeń kulturowych, lecz raczej próba ich wzajemnej, subiektywnej interpretacji, próba znalezienia wspólnego języka pomimo różnic dzielących etnografa i informatora”<sup>70</sup>.

Przyjaźnie te uświadomiły mi, jak wiele aspektów kultury i społeczeństwa Armenii postrzegamy inaczej i różnica ta nurtowała mnie przez wiele lat; eksploruję ją głębiej w zakończeniu. Na moją interpretację omawianych w pracy zagadnień niewątpliwie wpłynął fakt, że jestem osobą o umiarkowanie lewicowych poglądach, wrażliwą na kwestie nierówności ekonomicznych i społecznych. Wiele lat życia na obszarze byłego Związku Radzieckiego wpłynęło na moje stosunkowo wysokie umiejętności adaptacyjne, natomiast studia i praktyka antropologiczna wykształciły we mnie nieoceniającą postawę wobec inności<sup>71</sup>, przez co traktowałam sądy wypowiediane przez moich z uważnością i powagą.

Moje grono bliskich znajomych obejmuje obecnie również wielu lokalnych Ormian, a przyjaźnie z nimi pozwoliły mi lepiej zrozumieć ormiańską kulturę oraz codzienne problemy życia w tym kraju. Niejako obrzędem przejścia było dla mnie doświadczenie II wojny karabaskiej, ponieważ wydarzenia te dotknęły mnie osobiście. Zginął mój dwudziestokilkuletni uczeń z Uniwersytetu Amerykańskiego, z którym utrzymywałam kontakt przez kilka lat po zakończeniu zajęć. Każdy z moich przyjaciół stracił bliskich, a mój partner spędził na froncie ponad trzy tygodnie i doznał ciężkich obrażeń w wyniku ataku bombowego. Był to pierwszy raz, gdy nie tylko obserwowałam

---

<sup>70</sup> W. Kruszelnicki, „Praktyka antropologicznej refleksyjności. Wokół etnografii Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyera”, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, Vol. 16, nr 1, 2012, s. 57.

<sup>71</sup> Zob. T. Ingold, *Anthropology. Why It Matters*, Why It Matters Series, Cambridge, Polity Press, 2018.

wydarzenia, lecz również byłam ich uczestniczką. Jeśli przyjmiemy za Benjaminem D. Paulem, że partycypacja wymaga zaangażowania emocjonalnego<sup>72</sup>, z pewnością targały mną wówczas emocje podobne<sup>73</sup> do tych, których doświadczała wówczas większość Ormian, czyli ciągły niepokój, troska, strach. Choć Armenia nie jest moją ojczyzną, to z pewnością jest moim domem. Nie ulega wątpliwości, że gdybym musiała wyjechać, zostawiłabym za sobą całe swoje obecne życie. Okazało się, że wojna zmieniła również stosunek Ormian do mnie i mojego partnera. Od tego momentu jesteśmy postrzegani jako bardziej „swoi”, ponieważ przeszliśmy przez te same traumatyczne wydarzenia.

Niniejsza praca pokazuje opisywaną rzeczywistość z trzech perspektyw. Pierwszą z nich reprezentują narracje samych repatriantów, którzy częstokroć dzielili się swoimi przemyśleniami na temat kultury lokalnych Ormian. Chociaż koncentruję się na przybyszach, czasem pokazuję, w jaki sposób opisywane przez nich aspekty ormiańskiej kultury mogą być interpretowane z punktu widzenia lokalnych Ormian, szczególnie wtedy, gdy te perspektywy istotnie się różnią. Trzecim głosem jest, naturalnie, głos badaczki, która podejmuje próbę analizy rozpatrywanych problemów i zaobserwowanych sytuacji w świetle teorii antropologicznych i socjologicznych. Te trzy spojrzenia mogą znacznie się różnić.

---

<sup>72</sup> B. Paul, „Interview Techniques and Field Relationships”, cyt. za: B. Tadlock, *op. cit.*, s. 69.

<sup>73</sup> Nie można oczywiście zakładać, że były one takie same. Nie jestem Ormianką i mogłam opuścić Erywań w każdej chwili, podobnie jak zrobiło to wielu Polaków. Ormianie martwili się o los swojej ojczyzny, a gdyby zechcieli wyjechać, musieliby starać się o status uchodźcy. W przeciwieństwie do mnie, nie mieli bezpiecznej przystani, do której mogliby wrócić.

### 3. Diaspora ormiańska

Zdaniem Garding, dla Ormian emigracja jest częścią życia<sup>1</sup>, a popularne ormiańskie powiedzenie mówi: „naszą jest historia bycia w drodze, odbudowywania, bycia w drodze”<sup>2</sup>. Na trzy miliony Ormian w Republice Armenii przypadać może nawet siedem milionów poza jej granicami<sup>3</sup>. Diaspora ormiańska jest jedną z najbardziej znanych na świecie, a Robin Cohen zalicza ją do diaspor archetypicznych<sup>4</sup>, które najpełniej (choć nie w pełni) wpisują się w rygorystyczną definicję Safrana. Witalność ormiańskich grup diasporycznych przejawia się w bardzo dobrze osadzonych strukturach instytucjonalnych, skupiających znaczne zasoby ekonomiczne, intelektualne, kulturalne i polityczne<sup>5</sup>. Pomimo wewnętrznego zróżnicowania, można zauważyć pewne cechy wspólne dla większości społeczności diasporycznych, lecz należy być świadomym możliwych odstępstw od tego obrazu, np. w wypadku Ormian żyjących w Rosji lub migrantów zarobkowych, którzy opuścili Republikę Armenii po 1991 roku.

Wprawdzie większość badań nad migrantami skupia się na ich doświadczeniach w kraju przyjmującym, jednak w przypadku repatriacji Ormian należy poświęcić więcej

---

<sup>1</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 1,

<sup>2</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora”, w: E. Herzig, M. Kurkchian (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of Armenian Identity*, London, Routledge Curzon, 2014, s. 126.

<sup>3</sup> Dane dotyczące Ormian poza granicami Armenii łatwo stają się przedmiotem manipulacji (również z powodów politycznych), zależą też od przyjętych kryteriów przynależności do tej grupy etnicznej. Organizacje tureckie zwykle podają stosunkowo niewielką liczbę. Najniższe szacunki (zaledwie 1,5 mln Ormian w diasporze) można znaleźć w artykule Samina Akgönüla, niezwykle krytycznego wobec tzw. kwestii ormiańskich („The Armenian Community of France and Turkey. Propaganda and Lobbyism”, *Review of Armenian Studies*, Vol. 1, nr 3, 2013,

[www.eraren.org/index.php?Lisan=en&Page=DergiIcerik&Icerik No=111, 02.03.2022](http://www.eraren.org/index.php?Lisan=en&Page=DergiIcerik&Icerik No=111, 02.03.2022)). Edmund Herzig i Marina Kurkchian („Armenia and the Armenians”, w: E. Herzig, M. Kurkchian (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity*, London, Routledge Curzon, 2005, s. 2) oraz Tölölyan (*The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 8) piszą o 4 mln, Panossian o 3,5-4,5 mln (*op. cit.*, s. 318), Kenny (*op. cit.*, s. 7) i Susan Pattie („Longing and Belonging: Issues of Homeland in the Armenian Diaspora”, *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 22, nr 2, 2008, s. 84) przywołują liczbę 7 mln.

<sup>4</sup> Robin Cohen, *Global Diasporas...*, s. 2; Zob. też: Robin Cohen, „Diasporas and the State...”, s. 507.

<sup>5</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *op. cit.*, s. 87.

uwagi ormiańskim grupom diasporycznym. Skupię się na tych aspektach diasporę ormiańską, które są istotne w związku z repatriacją, a więc na roli migracji w kulturze ormiańskiej oraz wpływie genocydu, Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego i panormiańskich instytucji, takich jak Armeńska Federacja Rewolucyjna i Armenian General Benevolent Union, na tożsamość Ormian w diasporze. Zwracam uwagę przede wszystkim na różnice wpływające na relacje pomiędzy diasporą a Ormianami w Armenii w czasie ostatnich stu lat. Historia tych kontaktów jest dość trudna, a okresy dobrych stosunków przeplatają się z dekadami wzajemnej nieufności. Tożsamość repatriantów jest kształtowana w środowisku diasporę i to znacząco wpływa na ich percepcję Armenii i lokalnych Ormian.

Wiele z opisanych w tym rozdziale różnic wynika ze złożonych kwestii geograficznych. Związek Ormian z ich terytorium jest niekwestionowany i znajduje odzwierciedlenie m.in. w tym, jak wiele ormiańskich imion to też nazwy własne miejsc (miast, wsi, obszarów geograficznych)<sup>6</sup>. Jednak około 90% ormiańskiej diasporę nie pochodzi z terenów współczesnej Armenii, która stanowi jedynie ok. 1/3 historycznych terytoriów Ormian<sup>7</sup>. Zachodnia Armenia znajduje się na terenie Turcji, gdzie ślady ich osadnictwa były systematycznie usuwane w ciągu ubiegłego wieku. Możliwe są wizyty turystyczne Ormian we wschodniej Turcji, jednak niewiele pozostało tam z historycznego dziedzictwa ormiańskiego. To właśnie wspomnienie Armenii Zachodniej i emocje związane z jej utratą stanowią w diasporę ormiańskiej obraz mitycznej, wyobrażonej ojczyzny.

Różnice pomiędzy opisywanymi grupami Ormian są tak duże, że socjolożka Tessa Hofmann pisze o trzech podgrupach etnicznych: Ormianach w Armenii,

---

<sup>6</sup> Na przykład: Arpi, Araks (ormiańskie rzeki, imiona żeńskie), Dwin (średniowieczna stolica Armenii, imię męskie), Ani (miasto ormiańskie w Zachodniej Armenii, imię żeńskie), Sevan (jezioro w Armenii, imię męskie i żeńskie).

<sup>7</sup> W Imperium Osmańskim większość Ormian zamieszkiwała sześć prowincji położonych głównie w tureckiej Anatolii: Van, Bitlis, Erzerum, Diarbekir, Sivas i Kharput, a obszar ten określa się mianem Armenii Zachodniej. Z kolei Armenia Wschodnia obejmowała tereny będące we władaniu Imperium Perskiego oraz od XIX wieku również Imperium Rosyjskiego: Dżawachetię znajdującą się w obrębie dzisiejszej Gruzji, część Azerbejdżanu z Nachiczewanem, Górski Karabach, obszary wokół Erywania i Eczmiadzynu. Wszystko to są ziemie określane przez Ormian jako ich historyczne terytorium. Zob. G. A. Bournoutian, „The Ethnic Composition, and the Socioeconomic Condition of Eastern Armenia in the First Half of the Nineteenth Century”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 69.

Ormianach w diasporze oraz tych w Górskim Karabachu<sup>8</sup>. Choć takie ujęcie jest problematyczne to jednak multilokalna tożsamość Ormian niewątpliwie wprowadza wiele sposobów bycia Ormianinem. Aby lepiej pokazać heterogeniczność diasporę poświęcam osobne podrozdziały Ormianom w Rosji oraz tym zamieszkującym kraje Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej.

### 3.1. Multilokalna tożsamość Ormian

Używam nieraz określenia „Ormianie w diasporze”, jednak pamiętam, że są to w istocie zróżnicowane grupy diasporyczne zamieszkujące co najmniej sto państw<sup>9</sup>. Ziemer zauważa, że pomimo wysiłków Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego i organizacji świeckich, diaspora ta jest wewnętrznie podzielona, wyróżnia się bowiem Ormian z „bliskiej zagranicy” (Rosji i byłych republik radzieckich) oraz z „dalekiej zagranicy” (Europy, Stanów Zjednoczonych i Bliskiego Wschodu)<sup>10</sup>. To jednak nie jedyny podział. Jak trafnie ujmuje te kwestie Khachig Tölölyan: „jest ukryta diaspora w Istambule (...), wysoce sterytorializowana diaspora w Gruzji, postdeportacyjna diaspora w Iranie, postgenocydalna, ta powstała po 1991 (...) i diasporę będącą wynikiem migracji z Iranu, Libanu, Egiptu, Iraku i Syrii”<sup>11</sup>. Do tego wyliczenia można dodać Ormian w Polsce, którzy w XVII wieku zawarli unię ze Stolicą Apostolską<sup>12</sup>.

Nawet grupy diasporyczne zamieszkujące to samo terytorium mogą się wyraźnie różnić. W 2010 roku Janine Dahinden opisała przypadek diasporę ormiańską w Szwajcarii, składającej się z Ormian migrujących do tego kraju w trzech dużych falach. W pierwszej były osoby, które opuściły Imperium Osmańskie na początku XX wieku, uciekając przed przemocą ze strony Turków. Dziś ich potomkowie są

---

<sup>8</sup> T. Hofmann, *One Nation – Three Sub-Ethnic Groups. The Case of Armenia in Her Diaspora*, Yerevan, Institute of Sociology and Law of the National Academy of Sociology, 2011.

<sup>9</sup> Po szczegółowy opis znaczących ormiańskich grup diasporycznych odsyłam do: G. A. Bournoutian, *The Concise History...*, s. 339-363.

<sup>10</sup> U. Ziemer, „Unsettled Identity Negotiations: The Armenian Diaspora in Krasnodar Krai”, w: K. Siekierski, S. Thobst (red.), *Armenians in Post-socialist Europe*, Weimar, Böhlau Verlag, 2016, s. 39-40.

<sup>11</sup> T. Papazian, *op. cit.*, s. 83.

<sup>12</sup> Zob. R. Król-Mazur, „Przemiany społeczności ormiańskiej w Polsce pod wpływem unii ze Stolicą Apostolską”, *Krakowskie Pismo Kresowe*, Vol. 8, 2016, s. 15-64.



Szwajcarami od kilku pokoleń, dobrze zintegrowanymi ekonomicznie i społecznie, lecz wciąż przechowującymi pamięć o traumie genocydu i przymusowym wygnaniu. Są aktywni w organizacjach diasporycznych i starają się podtrzymać więź z innymi ormiańskimi grupami diasporycznymi oraz Republiką Armenii; często działają aktywnie na rzecz uznania genocydu Ormian. Druga fala to Ormianie, którzy przybyli do Szwajcarii w latach 60. i 70., uciekając przed represjami w sowieckiej Armenii i zazwyczaj starając się o azyl polityczny. Doświadczenie migracji było dla nich bardzo trudne, a integrację utrudniał długi czas oczekiwania na przyznanie azylu i w konsekwencji brak możliwości podjęcia legalnego zatrudnienia. Ostatnia z opisywanych przez badaczkę grup Ormian opuściła niepodległą Republikę Armenii pod koniec lat 90. Szwajcaria zaostrzyła politykę migracyjną kilka lat wcześniej, otwierając drogę jedynie dla wysoko wykwalifikowanych migrantów. Dlatego też ci ostatni ormiańscy przybysze to dobrze wykształceni profesjonaliści, migrujący głównie w poszukiwaniu wyższych wynagrodzeń i lepszych perspektyw zawodowych.

Jak pisze Dahinden, interakcje i tym bardziej integracja tych trzech grup Ormian następuje w znikomym stopniu, co można wytłumaczyć tym, że byli oni socjalizowani w odmiennych warunkach społeczno-kulturowych, w których tożsamość ormiańską definiowano zupełnie inaczej. Reprezentowali też różne klasy społeczne. Co więcej, badaczka zauważyła, że potomkowie dwóch pierwszych grup migrantów z podejrzliwością, a nawet dezaprobatą odnosili się do tych Ormian, którzy opuścili ojczyznę dobrowolnie<sup>13</sup>. Podobnie podejmuje tę kwestię Bakalian, według której Ormianie migrujący z ASRR do USA spotykali się z nieufnością członków starej, postgenocydalnej diaspory, którzy traktowali ich z niechęcią oraz obwiniali za umacnianie negatywnych stereotypów dotyczących Ormian w Stanach Zjednoczonych<sup>14</sup>. Kolejne fale migrantów z Armenii dołączały do istniejących społeczności ormiańskich w krajach przyjmujących, jednak często napotykały trudności w integracji z nimi, a w wielu państwach podział na „starą” i „nową” diasporę wyraźnie się umacniał. Ormianom, którzy opuścili sowiecką lub niepodległą Armenię, trudno było znaleźć wspólny język z postgenocydalną diasporą z Wyżyny Ormiańskiej.

---

<sup>13</sup> J. Dahinden, „The Dynamics of Migrants’ Transnational Formations”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 67-69.

<sup>14</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 19.

Ormianie za granicą w różnym stopniu identyfikują się ze swoimi korzeniami, cechują ich też zróżnicowane formy autoidentyfikacji<sup>15</sup>. Nawet jeśli nie wszyscy przejawiają równie silne zaangażowanie w kwestie ormiańskie, to bez wątpienia jest to diaspora bardzo trwała<sup>16</sup>, częstokroć zachowująca poczucie odrębnej tożsamości w czwartym, a nawet piątym pokoleniu. Przetrwanie jako diaspora to niewątpliwie wyzwanie zajmujące ormiańskich intelektualistów przez przynajmniej ostatnie sto lat, a według Bakalian uwaga poświęcana temu tematowi graniczyć może z obsesją<sup>17</sup>. Jednocześnie należy zauważyć, że Ormianie są uważani za diasporę silnie zakorzoną w kulturze zamieszkanych państw<sup>18</sup>. Badania kwestionariuszowe przeprowadzone w 2018 roku pokazują, że zaledwie 38% badanych Ormian z diaspory deklaruowało wyłącznie ormiańską tożsamość, a znacząca większość przyznawała, że ich poczucie tożsamości jest ukształtowane również przez kulturę kraju, w którym się urodzili i wychowali<sup>19</sup>. Jak podkreśla Tölölyan, ormiańskie grupy diasporyczne są co najmniej dwukulturowe<sup>20</sup> a szczególnie ich młodzi członkowie nie chcą identyfikować się tylko z jedną kategorią etniczną<sup>21</sup>. Większość Ormian w diasporze, według terminologii Palecznego, charakteryzuje się biwalencyjnym lub poliwalencyjnym modelem tożsamości<sup>22</sup>, w którym przynajmniej dwie tożsamości etniczne są wobec siebie komplementarne<sup>23</sup>. Antropolożka Sima Aprahamian określa ormiańską tożsamość jako

---

<sup>15</sup> Na przykład Ormianie w Libanie wolą być nazywani Libańczykami ormiańskiego pochodzenia, podczas gdy członkowie diaspory w Montrealu, złożonej w dużym stopniu ze stosunkowo niedawnych migrantów, określają się raczej jako Ormianie. Zob. V. Sahakyan, „Language and Culture. Majority of Armenians Keep Language and Culture Vital, High-quality Armenian High Schools Are in Demand”, w: H. Tchilingrian (red.) *Armenian Diaspora Survey 2019*, London, Armenian Institute 2019, s. 23, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 03.03.2023.

<sup>16</sup> T. Darieva, „Between Long-Distance Nationalism and «Rooted» Cosmopolitanism? Armenian-American Engagement with Their Homeland”, w: U. Ziemer, S. P. Roberts (red.), *East European Diasporas, Migration and Cosmopolitanism*, Oxon, Routledge, 2013, s. 28.

<sup>17</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 2.

<sup>18</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 84.

<sup>19</sup> S. P. Pattie, „Identity. Many Ways of Being and Feeling Armenian”, w: H. Tchilingrian (red.) *Armenian Diaspora Survey 2018 Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 11, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021. Zob. też: V. Sahakyan, „Identity. Family, Language and Culture are Defining Constituents of Hyphenated Armenians”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2019*, s. 11-12, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 21.11.2022.

<sup>20</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 41.

<sup>21</sup> T. Papazian, *op. cit.*, s. 84.

<sup>22</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 25-27.

<sup>23</sup> Wyjątek od tej reguły stanowią mogą Ormianie urodzeni w Turcji i Azerbejdżanie, często pochodzący z mieszanych rodzin i niejednokrotnie zmuszeni do ukrywania swojej tożsamości. Niewiele jest, niestety, dostępnej literatury na ten temat. Interesującym opracowaniem jest książka Vamika D. Volkana, *Ghosts in*

fragmentaryczną<sup>24</sup>, a Razmik Panossian wskazuje na jej multilokalny charakter<sup>25</sup>.

Co istotne, proces budowania tożsamości etnicznej jest inny w diasporze i w etnicznej ojczyźnie. U Ormian wychowanych za granicą wynika on najczęściej z obcowania z narracjami innych, będących zazwyczaj w pozycji autorytetu: rodziców, nauczycieli, przedstawicieli różnych instytucji, członków społeczności. Oparty jest prawie wyłącznie na interpretacji i wyobrażeniach niż na bezpośrednich doświadczeniach i wspomnieniach<sup>26</sup>. Co więcej, dyskursy te charakteryzują się swoistą stagnacją, „zamrażają” one kulturę miejsca zamieszkania w momencie, w którym migranci je opuścili, podczas gdy w ojczyźnie podlega ona dalszej ewolucji i zmianom<sup>27</sup>. Nie jest to jedyne źródło różnic kulturowych pomiędzy Ormianami w Armenii i poza nią. Od momentu ostatecznego „rozdzielenia” na początku XX wieku, społeczności te rozwijały się niezależnie od siebie przez ponad sto lat. Multilokalność tożsamości Ormian nie oznacza jedynie, że kształtowała się ona w wielu oddzielonych od siebie miejscach, lecz również, że Ormianie zamieszkujący różne środowiska społeczno-kulturowe wystawieni byli na wpływ różnorodnych, niejednokrotnie ścierających się ze sobą ideologii, a także wykształcili odmienne sposoby rozumienia tożsamości i etniczności. Dlatego też, pisząc o Ormianach, należy uważać na ryzyko „metodologicznego nacjonalizmu”, czyli takiej orientacji ideologicznej, która rozpatruje procesy społeczne i historyczne tak, jakby zachodziły one jedynie w granicach państw narodowych”<sup>28</sup>. Jak zauważa Paleczny:

Połączone sieciami powiązań transkulturowych, funkcjonujące w wielu krajach świata zbiorowości imigranckie i postimigracyjne grupy etniczne o jednakowym, wspólnym pochodzeniu narodowym tworzą w istocie rzeczy złożone, globalne społeczności, których nie da się już zredukować wyłącznie do żydowskości, romskości czy polskości. Członkowie tych i wszystkich diaspor

---

*the Human Psyche. The Story of a Muslim Armenian* (Bicester, Phoenix Publishing House, 2019) – to studium przypadku opisujące wieloletni proces psychoanalizy tureckiego nacjonalisty, u którego odkrycie ormiańskich korzeni doprowadziło do głębokiego wewnętrznego kryzysu.

<sup>24</sup> S. Arahamian, „Armenian Identity: Memory, Ethnoscapes, Narratives of Belonging in the Context of the Recent Emerging Notions of Globalization and Its Effects on Time and Space”, *Feminist Studies in Aotearoa Journal*, nr 60, 1999, b.s., [www.spectrum.library.concordia.ca/id/eprint/36063/](http://www.spectrum.library.concordia.ca/id/eprint/36063/), 05.03.2023.

<sup>25</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 129-180.

<sup>26</sup> H. M. Proshansky, A. K. Fabian, R. Kaminoff, „Place-Identity: Physical World Socialization of the Self”, *Journal of Environmental Psychology*, Vol. 3, nr 1, 1983, s. 57-58.

<sup>27</sup> A. Ghaffar-Kucher, „Assimilation, Integration, or Isolation? (Re)Framing the Education of Immigrants. Editorial Introduction”, *Current Issues in Comparative Education*, Vol. 9, nr 1, 2006, s. 4.

<sup>28</sup> Zob. N. Glick Schiller, „A Global Perspective...”. s. 109.

tworzą w procesach asymilacji nowe rodzaje więzi i formy organizacyjne. Towarzyszą im nowe typy tożsamości międzykulturowej, tworzące, zależnie od orientacji ideologicznej, tempa asymilacji i przynależności generacyjnej, rozmaite odmiany podwójnej albo potrójnej identyfikacji<sup>29</sup>.

Jedna z najważniejszych różnic pomiędzy tymi dwoma grupami Ormian polega na używaniu dwóch różnych odmian języka ormiańskiego wykształconych na bazie języka potocznego: języka zachodnioormiańskiego, używanego w historycznej Armenii do początku XX wieku, a dziś głównie przez Ormian w diasporze i na Bliskim Wschodzie (z wyłączeniem Iranu) oraz języka wschodnioormiańskiego, właściwego Ormianom na terenie dzisiejszej Armenii i w Iranie<sup>30</sup> a także przedstawicielom nowej diaspory, czyli Ormianom migrującym z Republiki Armenii. Choć obydwaj języki bazują na alfabecie ormiańskim, to istnieją znaczne różnice w pisowni, wymowie<sup>31</sup> oraz zasobie leksykalnym. Język zachodnioormiański powstał na bazie dialektu ormiańskiego z okolic Konstantynopola; dominują w nim zapożyczenia z języka arabskiego i tureckiego. Wariant wschodnioormiański używany był przez Ormian na Kaukazie Południowym i w Iranie, dlatego też pojawiają się w nim słowa perskie oraz rusycyzmy, a jego użytkownicy w Armenii często preferują stosowanie rosyjskich słów pomimo istnienia rodzimych odpowiedników. Języki te uważane są za dwa równorzędne standardy współczesnej mowy ormiańskiej, a każdy z nich ma osobny kanon literatury i w zależności od używanego języka czytelnicy ormiańscy mają dostęp do dzieł innych twórców.

Wraz z intensywnym napływem do diaspory nowych migrantów po upadku Związku Radzieckiego pojawiły się pierwsze kontrowersje dotyczące języka, ponieważ w diasporze właśnie język zachodnioormiański jest wciąż jedynym wykładanym w ormiańskich szkołach dziennych lub drugim (obok lokalnego) językiem w szkołach weekendowych. Tendencja ta nie zmienia się, mimo że np. w Stanach Zjednoczonych użytkownicy wschodnioormiańskiego stanowią obecnie około 40%<sup>32</sup>. Jest to niewątpliwie ograniczenie dla rodzin migrujących z dzisiejszej Armenii, które

---

<sup>29</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 20.

<sup>30</sup> Ormianie w Iranie posługują się wschodnią formą języka ormiańskiego, choć używają zachodnioormiańskiej ortografii.

<sup>31</sup> Różnica ta polega min. na zamienności głosek dźwięcznych i bezdźwięcznych w ramach par minimalnych „p” i „b”, „s” i „z”, „k” i „g”, np. wschodnioormiańskie *barev dzes* (dzień dobry) to zachodnioormiańskie *parev dzez*.

<sup>32</sup> T. Hofmann, *op. cit.*, s. 18.

chciałyby, aby dzieci kontynuowały za granicą naukę w języku ojczystym. Co więcej, jak pokazuję w dalszych częściach niniejszej dysertacji, choć znajomość języka zachodnioormiańskiego niewątpliwie pomaga w nauce wschodniego standardu, to jednak wielu repatriantów ma w Armenii problemy z adaptacją językową. Wielu z nich przyznaje również, że poziom wiedzy o współczesnej Republice Armenii przekazywanej w szkołach ormiańskich za granicą jest znikomy. Instytucje o charakterze edukacyjnym powstały początkowo tylko w celu służenia diasporze, niejako w oderwaniu od Republiki Armenii, zapewniając Ormianom za granicą środki do zachowania i przekazania nowym pokoleniom kultury ich utraconych historycznych ziem.

### **3.2. Źródła ormiańskiej tożsamości i tradycje diasporyczne Ormian**

Ormianie padli ofiarą jednego z pierwszych genocydów XX wieku, nie mieli też niepodległego państwa przez ponad 600 lat<sup>33</sup>. Jak zauważa Benjamin F. Alexander, burzliwa historia Ormian niewątpliwie wpływa na ich wytrwałe dążenie do podtrzymania tożsamości narodowej, ponieważ „grupy, których członkowie są zaangażowani w walkę o przetrwanie, mają najbardziej palącą potrzebę zachowania dziedzictwa narodowego”<sup>34</sup>. Jak podkreśla wielu badaczy, to właśnie ze wspólnej historii wynika wspólnota języka i kultury. Eric Hobsbawm pisze, że nie ma narodu bez historii<sup>35</sup>. Stanowi ona bazę doświadczeń i jest zarazem punktem odniesienia, na którym można budować wspólną kulturę. W celu zrozumienia tego, jak współcześni Ormianie (w diasporze i w Republice Armenii) rozumieją swoją tożsamość, warto przyjrzeć się ormiańskim mitom narodowym oraz temu, do jakich elementów historii Ormian się one

---

<sup>33</sup> Nie ma pełnej zgody historyków, czy koniec ormiańskiej państwowości stanowi rok podbicia terenów byłego Królestwa Armenii przez Turków Seldżuckich (1064), czy upadek Cylicji w 1375 r. Por. R. Panossian, *op. cit.*, s. 59; B. L. Zekiyani, „Christianity to Modernity”, w: E. Herzig, M. Kurkchian (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity*, Oxon, Routledge, 2005, s. 43.

<sup>34</sup> B. F. Alexander, *Armenian Americans. The Changing Face of Ethnic Identity and Diaspora Nationalism, 1915-1955*, praca doktorska, New York, The City University of New York, 2005, s. 29, [www.citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.114.4050&rep=rep1&type=pdf](http://www.citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.114.4050&rep=rep1&type=pdf), 02.03.2021.

<sup>35</sup> E. Hobsbawm, *Opiate Ethnicity*, s. 8, cyt za. Panossian R., *op. cit.*, s. 28.

odwołują<sup>36</sup>. Według Jamesa Russela Ormianie „istnieli jako odrębna grupa etniczna mówiąca własnym indoeuropejskim językiem już w II tysiącleciu p.n.e.”<sup>37</sup>. Takie stwierdzenie wydaje się mocno przesadzone, lecz nie ulega wątpliwości, że pierwsza wzmianka o Ormianach (*Arminija*)<sup>38</sup> pojawia się w babilońskiej inskrypcji z początków VI wieku p.n.e.<sup>39</sup>. Ormiańska tożsamość etniczna została scementowana poprzez konwersję na chrześcijaństwo w IV wieku oraz wynalezienie ormiańskiego alfabetu w V wieku. Obecnie jednym z jej kluczowych elementów jest przekonanie, że Ormianie są narodem o starożytnym rodowodzie, o odrębnej tożsamości narodowej (nie jedynie etnicznej) już w czasach przednowoczesnych, nierozzerwalnie związanym ze swoją historyczną krainą. Zdaniem Herziga i Kurkchian słowa takie, jak „pierwszy” i „wyjątkowy” wpisują się w ormiańską mentalność<sup>40</sup>.

Panossian jest jednym z niewielu ormiańskich historyków, którzy pytają o związek pomiędzy tożsamością narodową Ormian i poprzedzającą ją tożsamością etniczną. Zdaniem tego badacza wielu ormiańskich intelektualistów rozumie naród ormiański w sposób romantyczny, Herderowski, zakładając wręcz mityczną ciągłość i nadzwyczajną homogeniczność kulturową<sup>41</sup>. Ronald G. Suny twierdzi, że ormiańska historiografia często skierowana jest raczej do samych Ormian niż do szerszych, międzynarodowych środowisk akademickich, a przede wszystkim skupia się na przekazaniu pozytywnego wizerunku narodu ormiańskiego<sup>42</sup>.

Ormiański nacjonalizm opiera się na kilku mitach narodowych. Pierwszym z nich jest wiara w to, że Ormianie są tysiącletnim narodem. Drugim, przekonanie o

---

<sup>36</sup> E. Herzig, M. Kurkchian, *op. cit.*, s. 2.

<sup>37</sup> J. Russell, „Formation of Armenian Nation”, w: R. Hovhannisyan (red.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times. The Dynastic Periods from Antiquity to the Fourteenth Century*, New York, Pallgrave MacMillan, 2014, s. 27.

<sup>38</sup> Nazwa „Ormianie” jest egzoetnonimem. Sami Ormianie nazywają siebie *Hajastansi*, a swój kraj *Hajastan*.

<sup>39</sup> T. M. Van Lint, „The Formation of Armenian Identity in the First Millennium”, w: B. T. Haar Romeny (red.), *Religious Origins of Nations? The Christian Minorities of the Middle East*, Leiden, Brill, 2010, s. 255.

<sup>40</sup> E. Herzig, M. Kurkchian, *op. cit.*, s. 3.

<sup>41</sup> Zdaniem Panossiana mają oni tendencję projektowania zjawisk społecznych charakterystycznych dla nowoczesności na daleką przeszłość. Według tego badacza konstruktywistyczny pogląd na kształtowanie tożsamości narodowej uważają oni nie tylko za nieuprawomocniony, ale wręcz zdradziecki. Jakakolwiek sugestia, że narodowość ormiańska może być nowoczesnym konstruktem społecznym jest postrzegana jako antyormiańska. Zob. R. Panossian, *op. cit.*, s. 16.

<sup>42</sup> R. G. Suny, *Looking towards Ararat. Armenia in Modern History*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, s. 2.

przeklętym, tragicznym losie Ormian i niekończącej się zależności od silniejszych od nich potęg i sąsiadów<sup>43</sup>. Trzecim, autostereotyp Ormianina – przedsiębiorczego i pracowitego patrioty, który potrafi poradzić sobie pomimo przeciwności. Nawet niektórzy ormiańscy intelektualiści podzielają przekonanie, że istnieje pewien zestaw cech wspólnych nie tylko dla współczesnych Ormian, ale również ich odległych przodków. Sądzą, że istnieje coś, co można nazwać „ormiańskim charakterem”, który zawsze wyróżniał i będzie wyróżniać Ormian<sup>44</sup>. Wprawdzie byli oni odrębną i samoświadomą grupą etniczną być może już od IV wieku n.e.<sup>45</sup>, lecz ich tożsamość narodowa kształtowała się w sposób multilokalny i heterogeniczny. Panossian zadaje kluczowe pytanie: jak to możliwe, iż rozsiani po całym świecie Ormianie wciąż deklarują przynależność do jednego narodu? Wymienia kilka filarów, na których – jego zdaniem – opiera się ormiańska tożsamość, a wśród nich wyróżnia język, religię, wspólne mity i symbole<sup>46</sup>. Według niego właśnie te czynniki pozwoliły Ormianom przetrwać jako grupa etniczna do momentu, w którym okoliczności historyczne umożliwiły utworzenie państwa ormiańskiego.

Sami Ormianie najczęściej odwołują się do genocydu jako wydarzenia, które zapoczątkowało masowy charakter ich emigracji. Jednak badacze ormiańskiej historii, tacy jak Panossian lub Robin Cohen, podkreślają, że „diasporyczność” jest nieodłącznym elementem kultury ormiańskiej<sup>47</sup>. Również Paweł Nieczuja-Ostrowski i Rafał Raczyński zauważają duże znaczenie (kulturowe i polityczne) Ormian poza Wyżyną Ormiańską jeszcze przed XX wiekiem<sup>48</sup>. Choć Tölölyan jako pierwszą diasporę ormiańską traktuje tę utworzoną na Krymie w XI wieku<sup>49</sup>, to według innych badaczy Ormianie tworzyli wspólnoty diasporyczne już od V wieku<sup>50</sup>, gdy Wyżyna Ormiańska, jako strefa buforowa pomiędzy rywalizującymi dynastiami Sasanidów i

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 10; K. Kenny, *op. cit.*, s. 6-7; B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 16; R. Panossian, *op. cit.*, s. 41; Robin Cohen, *Global Diasporas...*, s. 31; B. L. Zekiyany, *op. cit.*, s. 41; S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora”..., s. 128.

<sup>44</sup> Zob. Panossian, *op. cit.*, s. 13-15.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 23; A. Bakalian, *op. cit.*, s. 3.

<sup>47</sup> Robin Cohen, *Global Diasporas...*, s. 3.

<sup>48</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, R. Raczyński, *op. cit.*, s. 23.

<sup>49</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 2.

<sup>50</sup> Zob. K. Kenny, *op. cit.*, s. 7; A. Stepanian, „Armenia: od ojczyzny mitycznej do rzeczywistej”, w: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.), *Armenia. Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*, tłum. J. Ozimek, Warszawa, Wydawnictwo DiG, 2014, s. 35-50.

Partów<sup>51</sup>, była obszarem nieustannego konfliktu i częstych działań zbrojnych. Zdaniem Panossiana, ponieważ tereny te były nieustannie niszczone i dewastowane, ich mieszkańcy stopniowo porzucali uprawę ziemi na rzecz handlu i rzemiosła, profesje te zapewniały bowiem większą mobilność i możliwość adaptacji na tak niebezpiecznych terenach. Tym samym diasporyczność stała się strategią przetrwania<sup>52</sup>.

Część ormiańskiej arystokracji wyemigrowała wtedy na terytorium pomiędzy Górami Taurus i Morzem Śródziemnym (obecnie część Turcji). W 1199 roku ormiańska dynastia Rubenanów założyła na tych ziemiach Królestwo Cylicji, uznane zarówno przez Cesarstwo Bizantyjskie, jak i Święte Cesarstwo Rzymskie. Co istotne, było to państwo powstałe w środowisku diasporycznym, w którym Ormianie nigdy nie stanowili przeważającej większości, lecz koegzystowali z muzułmanami, Żydami, Grekami i in. Zdaniem historyków państwo to, choć przetrwało tylko niecałe dwieście lat, było kluczowe dla rozwoju ormiańskiej tożsamości etnicznej i modernizacji Ormian<sup>53</sup>.

Przez większość dziejów Ormianie byli zależni od przywilejów nadawanych im przez poszczególnych władców. W czasach sprzyjającej koniunktury udawało im się zgromadzić duże zasoby finansowe, choć nie przekładało się to na siłę polityczną – byli bowiem uzależnieni od kaprysów rządzących oraz od nastrojów społecznych<sup>54</sup>. Zdaniem Panossiana, Ormianie bardzo wcześnie wykształcili swoiste poczucie wiktymizacji, przekonanie o podleganiu zewnętrznym i wrogim siłom, niemożliwych

---

<sup>51</sup> Później między Cesarstwem Bizantyjskim i Imperium Perskim, a następnie Imperium Perskim i Imperium Osmańskim.

<sup>52</sup> Było to możliwe również dzięki temu, iż Ormianie historycznie wykształcili zdecentralizowany system władzy oparty na współpracy między rodzinami szlacheckimi, które odpowiadały za poszczególne aspekty funkcjonowania społeczności. Zob. R. Panossian, *op. cit.*, s. 59.

<sup>53</sup> Po pierwsze, stanowiło pomost pomiędzy kulturą ormiańską i europejską. Po drugie, to właśnie na jego terenach zaczęto używać potocznej formy języka ormiańskiego w tekstach pisanych. Znacznie poszerzyło to krąg potencjalnych odbiorców nowych idei przychodzących spoza Cesarstwa Bizantyjskiego, ponieważ używany wcześniej klasyczny ormiański znany był jedynie niewielkiej liczbie uczonych i duchownych.

<sup>54</sup> Jako dowód tego tragicznego losu niejednokrotnie przytacza się historię miasta Dżulfy, położonego nad rzeką Araks w Nachiczewanie, z którego na początku XVII w. przesiedlono wszystkich mieszkańców miasta (10-12 tysięcy osób). Połowa przesiedleńców zmarła w czasie podróży. Zob. K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 5; B. L. Zekiyan, *op. cit.*, s. 47; R. W. Thomson, „The Origins of the Caucasian Civilization. Christian Component”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 37.



do kontrolowania<sup>55</sup>. Szukając bardziej stabilnych warunków bytowych, osiedlali się m.in. w Wenecji, Amsterdamie, Genui, Madrasie, Delhi, Rostowie nad Donem (założona wówczas wspólnota ormiańska nadal istnieje), na Krymie i w Polsce. Migrowali też na Kaukaz Południowy, a w XIX wieku posiadali już 60% przedsiębiorstw i punktów usługowych w Tbilisi. Jednak największe skupisko Ormian oraz ich polityczne i kulturalne centrum znajdowało się w Konstantynopolu, gdzie w XIX wieku mieszkało ich 300 tysięcy i rezydował ormiański patriarcha Konstantynopola.

To właśnie w środowisku diaspory miały miejsce pierwsze istotne dla wykształcenia narodu przedsięwzięcia, takie jak rozwój publikacji w języku etnicznym<sup>56</sup> oraz konceptualizacja grupy etnicznej jako narodu<sup>57</sup>. Kupcy ormiańscy często byli mecenasami sztuki, kultury i oświaty, finansując szkoły, kościoły i centra kulturalne. Pierwsza książka w języku ormiańskim została wydrukowana w Wenecji w 1511 roku. Tam również otworzono w 1565 roku pierwszą ormiańską drukarnię. W Madrasie (1783 r.) wydrukowano *Aibbenaran* („Alfabet”), rodzaj elementarza języka ormiańskiego. Co najważniejsze, wcześniej – w 1772 roku, również w Madrasie wydano dzieło *Nor Tevak vor ge kochi Hordok* („Nowa książka zatytułowana Napomnienie”), które nawoływało do narodowego przebudzenia i wyzwolenia ojczyzny spod obcego ucisku. Kilka lat później (w 1780 r.) ta sama drukarnia wydała w jednym zbiorczym tomie proponowany kodeks, konstytucję, plan militarny oraz budżet dla przyszłej, wyzwolonej Armenii.

Na początku XVIII wieku na wyspie San Lazzaro powstał zakon ormiańskich mnichów katolickich, którzy poświęcili się pracy na rzecz zachowania i rozwoju ormiańskiej kultury. Wydano tam pierwszą gramatykę potocznego języka ormiańskiego, a w 1749 roku pierwszy słownik tego języka, który stanowił podwaliny późniejszego literackiego standardu języka ormiańskiego. Około 1750 roku jeden z mnichów opublikował trzytomową *Historię Ormian* (co znamienne, Ormian, nie Armenii), pierwszą historyczną monografię od czasów Mojżesza Choreńskiego. Choć wersja

---

<sup>55</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 41.

<sup>56</sup> Na ten aspekt procesów narodotwórczy zwraca uwagę B. Anderson (*Wspólnoty wyobrażone...*, s. 45-46).

<sup>57</sup> W tym kontekście jako „diasporę” rozumiem Ormian zamieszkujących poza Wyżyną Ormiańską, historycznym terytorium Ormian, jeszcze przez ludobójstwem.

historii ojca Czamcziana była w niektórych fragmentach kontrowersyjna i przedstawiała naród ormiański jako prastary i wybrany przez Boga (który mówił do Adama i Ewy po ormiańsku), to niewątpliwie odegrała rolę w konsolidacji narodu ormiańskiego. Pierwsze idee narodowościowe można było też znaleźć w periodyku „Azdarar” („Monitor”), który ukazywał się w Madrasie w latach 1794-1796.

Co istotne, zarówno w Imperium Rosyjskim, jak i w Imperium Osmańskim, Ormianie żyli w rozproszeniu, a ormiańskie elity dążyły przede wszystkim do uzyskania gwarancji bezpieczeństwa oraz pewnego stopnia niezależności samorządowej. Ani zachodni, ani wschodni nacjonalizm ormiański nie postulował początkowo utworzenia niepodległego państwa. Odwoływano się do Ormian jako wspólnoty etnicznej opartej na więzach krwi, religii i języka. Dopiero w pierwszych dekadach XX wieku, po nieudanych próbach reform i w związku z zagrożeniem dalszymi prześladowaniami, zaczęto mówić o Ormianach jako narodzie nierozzerwalnie związanym z ormiańską ojczyzną, czyli głównie obszarem Wyżyny Ormiańskiej. Ormiański ruch nacjonalistyczny rozwijał się z perspektywy zdominowanej mniejszości, otoczonej przez wrogich Obcych<sup>58</sup>. Trudno stwierdzić, czy miał on charakter masowy na przełomie wieków, jednak na pewno zyskiwał na popularności, o czym świadczy dynamiczny rozwój organizacji o charakterze kulturalnym i rosnąca liczba ormiańskich szkół i gazet<sup>59</sup>. W diasporze powstały też główne partie polityczne Ormian i organizacje panormiańskie.

### 3.3. Genocyd Ormian

Pomimo długiej historii praktyk diasporycznych Ormian, ich diasporę uznaje się powszechnie za postgenocydalną. W Imperium Osmańskim posiadali oni własną jednostkę administracyjną (choć nie terytorialną) – millet. Zakładanie milletów miało na celu strukturalne oddzielenie muzułmańskiej większości od mniejszości religijnych, a millet ormiański był jednym z trzech największych, obok greckiego i żydowskiego. Millety dawały mniejszościom pewną swobodę administracyjną i prawną, szczególnie

---

<sup>58</sup> E. Herzig, M. Kurkchian, *op. cit.*, s. 4.

<sup>59</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 178.

w zakresie egzekwowania własnego kodeksu cywilnego. Jednak w strukturę Imperium Osmańskiego była wpisana instytucjonalna nierówność<sup>60</sup>. Mniejszości religijne nie miały równego muzułmanom statusu prawnego, ci ostatni stanowili grupę uprzywilejowaną. Chrześcijańskie dzieci chodziły do osobnych szkół, a przedstawiciele niemuzułmańskich mniejszości nie byli oficjalnie uznani za poddanych Imperium. Wśród Ormian uprzywilejowaną pozycję posiadali bogaci i wpływowi mieszkańcy Konstantynopola, głównie kupcy skupieni w niespełna stu gildiach. Jednak pozostali (ponad 70%) byli chłopami, zajmującymi w feudalnym systemie Imperium najniższą pozycję. Ci byli poddawani eksploatacji i przymusowym konwersjom na islam, ponadto często padali ofiarą kurdyjskich nomadów.

W XIX wieku kwestia przyszłej jedności i stabilności Imperium zaczęła mieć kluczowe znaczenie dla osmańskich elit politycznych. Mimo że głównym hasłem przyświecającym tzw. reformom Tanzimatu<sup>61</sup> była „jedność wszystkich poddanych Imperium”<sup>62</sup>, to jednak sytuacja większości Ormian znacznie się pogorszyła<sup>63</sup>. To właśnie przy okazji Tanzimatu spisano pierwszą ormiańską konstytucję, co jest interesującym przykładem konstytucji narodu bez państwa. Nie postulowała ona stworzenia odrębnej jednostki terytorialnej, lecz miała dawać Ormianom autonomię w zarządzaniu życiem wspólnotowym, przy jednoczesnej ochronie i wsparciu, należnemu z tytułu bycia obywatelami Imperium Osmańskiego. Jak podkreśla Panossian, w projekcie tym było widoczne, iż ormiańska diasporyczność miała znaczny wpływ na to,

---

<sup>60</sup> B. L. Zekiyany, *op. cit.*, s. 41.

<sup>61</sup> Reformy Tanzimatu miały pokazać światu, że Imperium Osmańskie chce się modernizować na wzór europejski. Promowane były jako prochrześcijańskie i nowoczesne, lecz wielu tamtejszych chrześcijan postrzegało je jako narzędzie kontroli i stopniowej islamizacji mniejszości religijnych. Jednocześnie, wielu muzułmanów uważało te zmiany za przykład zbyt uległej polityki sułtana wobec chrześcijan, a nawet za zdradę interesów Imperium. Zob. R. Safrastyan, *Ottoman Empire: The Genesis of the Program of Genocide (1876-1920)*, Yerevan, Zangak-97, 2011, s. 51-105.

<sup>62</sup> Jedność chciano zapewnić przez usunięcie systemowych różnic pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami oraz zintegrowanie tych drugich ze strukturami państwa osmańskiego. Jednak usunięcie granic prawnych miało na celu zniwelowanie również tych symbolicznych i ostatecznie kulturową integrację chrześcijan. Zob. R. Panossian, *op. cit.*, s. 150; A. Ter Minassian, „Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 145.

<sup>63</sup> Jedynym beneficjentem tych zmian była nieliczna grupa ormiańskiej arystokracji. Zob. G. J. Libardian, „Revolution and Liberation in the 1892 and 1907 Programs of Dashnaksutsutiun”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 188.

jak część nacjonalistycznych elit wyobrażała sobie wówczas ormiański naród<sup>64</sup>.

Poprzedzająca genocyd pierwsza fala przemocy wobec Ormian miała miejsce w latach 1895-1896. W tzw. masakrach Hamidiana zginęło ich 100-200 tysięcy, ponad dwa i pół tysiąca miast zostało splądrowanych, mieszkańców prawie 500 wsi poddano przymusowej konwersji na islam, niemal tysiąc kościołów i zakonów sprofanowano lub zamieniono w meczety<sup>65</sup>. Dlatego też, gdy w 1908 roku Młodzi Turcy przejęli władzę i utworzyli rząd konstytucyjny, wielu Ormian przywitało tę zmianę z ulgą i nadzieją. W 1909 roku zwolennicy sułtana na krótko wrócili do władzy i 25 tysięcy Ormian zostało zamordowanych w Cylicji. Okazało się wówczas, że masakry były częściowo wspierane przez Młodych Turków, już wówczas głoszących hasła „Turcji dla Turków”. Podstawą prawną do prześladowania Ormian było wchodzące w życie w lipcu 1915 roku „Prawo o Deportacji”, które dawało wojsku osmańskiemu prawo „w przypadku podejrzenia o zdradę lub szpiegostwo, do przesiedlenia jednostek lub grup zamieszkujących wsie i miasta”<sup>66</sup>. Akcje „przesiedleniowe” poprzedzone były eksterminacją ormiańskiej inteligencji i oficerów.

Choć Turcja wciąż zaprzecza, iż w 1915 roku ponad milion Ormian<sup>67</sup> poniosło śmierć w wyniku akcji zaplanowanej i przeprowadzonej zgodnie z decyzją tureckiego rządu, oni sami nie mają wątpliwości, że wydarzenia te w istocie były genocydem, a nie jedynie spontanicznymi masakrami lub też deportacjami. Wielu badaczy podkreśla, że Ormianie migrowali z różnych powodów (również dobrowolnie)<sup>68</sup> i w różnych czasach<sup>69</sup>, a jeszcze przed genocydem w samych Stanach Zjednoczonych mieszkało ich 50 tysięcy<sup>70</sup>. Jednak wśród Ormian to właśnie genocyd uznaje się najczęściej za pierwszą i główną przyczynę ormiańskiej diasporyczności, a także jeden z głównych filarów ich tożsamości i dowód tragicznego losu ich narodu. To właśnie

---

<sup>64</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 152-153. Zwraca na to uwagę również Eric Bogosian (E. Bogosian, *Operation Nemesis. The Assassination Plot that Avenged the Armenian Genocide*, New York, Little Brown and Company, 2015, s. 62-64).

<sup>65</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 162-163.

<sup>66</sup> Dokument ten został opublikowany w 1915 r. w tureckim czasopiśmie „Takvim-i vakay” (cyt. za: R. Safrastyan, *op. cit.*, s. 132-133).

<sup>67</sup> Przytaczana liczba ofiar genocydu różni się w zależności od źródła. Safrastyan (*op. cit.*, s. 104) podaje liczbę 300 tys., Alexander (*op. cit.*, s. 15) pisze o milionie zmarłych, a Janine Dahinden (*op. cit.*, s. 67) o 1,5 mln. Panossian (*op. cit.*, s. 231) waha się pomiędzy 1-1.5 mln ofiar, podkreślając, że była to 1/3 lub 1/2 ówczesnej populacji.

<sup>68</sup> R. W. Thomson, *op. cit.*, s. 37.

<sup>69</sup> Robin Cohen, *op. cit.*, s. 47-57.

<sup>70</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 4.

postgenocydalna diaspora miała w XX wieku największy udział w kształtowaniu się ormiańskiej tożsamości i krystalizowaniu się jej poszczególnych elementów<sup>71</sup>.

Ponieważ Turcja wciąż odmawia wzięcia odpowiedzialności za ludobójstwo Ormian, większość historyków skupia się na wykazaniu dowodów i opisie towarzyszących mu wydarzeń, a tylko niewielu podejmuje próbę wyjaśnienia, w jaki sposób trauma genocydu wpłynęła na identyfikację etniczną tej grupy. Jak zauważają Herzig i Kurkchian, masowa skala masakr przełomu XIX i XX wieku wzmocniła u Ormian poczucie solidarności opartej na pochodzeniu etnicznym<sup>72</sup>. Te tragiczne doświadczenia nadal wpływają na to, jak Ormianie postrzegają siebie jako grupę i w odniesieniu do innych. Choć, jak podkreślałam wcześniej, ich diasporyczne tradycje sięgają V wieku, to jednak trauma genocydu sprawiła, że nie była to już diaspora kupców, robotników, poszukiwaczy przygód, intelektualistów i aktywistów, lecz uchodźców, głodujących ocalałych i naznaczonych przez los. Wydarzenia początku XX wieku wzmocniły u Ormian narrację degradacji, wiktymizacji i martyrologii, która od tego momentu stała się centralnym punktem ormiańskiej tożsamości i wiodącym elementem pamięci zbiorowej<sup>73</sup> Ormian w diasporze, jednocześnie obarczając nowe pokolenia ciężarem opowieści o cierpieniu i stracie. Jak podkreśla Vamik D. Volkan, pamięć zbiorowa składa się z wybranych sukcesów i wybranych traum<sup>74</sup>. Marianne Hirsch proponuje koncepcję postpamięci do opisu związku pomiędzy potomkami ocalałych a wspomnieniami ich rodziców i dziadków, na tyle traumatycznymi i intensywnymi, że kolejne pokolenie przyjmuje je tak, jakby były ich własnymi<sup>75</sup>. W ten sposób przeszłe doświadczenia mogą stać się źródłem tożsamości dla tych, którzy ich nie przeżyli<sup>76</sup>. Dla wielu członków diaspory ormiańskiej doświadczenie genocydu jest – przynajmniej na poziomie symbolicznym – wspólne dla czterech pokoleń Ormian.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>72</sup> E. Herzig, M. Kurkchian, *op. cit.*, s. 5; Zob. też: T. Darieva, „Between Long-Distance Nationalism...”, s. 29. O takiej tendencji nadmienia również G. A. Bournoutian opisując diasporę ormiańską w Rumunii, Grecji i we Włoszech (*The Concise History...*, s. 341-346).

<sup>73</sup> Termin ten przywołuję za: M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, Biblioteka Socjologiczna, tłum. M. Król, Warszawa, PWN, 2008.

<sup>74</sup> V. D. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*, Northvale, James Anderson, 1988, s. XXIX-XXX.

<sup>75</sup> M. Hirsch, *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012, s. 31.

<sup>76</sup> D. LaCapra, *Writing History. Writing Trauma*, wyd. 2, Baltimore, John Hopkins University Press, 2014, s. 161.

Niejednokrotnie spotykałam młodych ludzi, którzy nazywają siebie „ocalałymi”, przywłaszczając niejako doświadczenie dziadków i pradziadków, traktując je jako również ich własne. W tym ujęciu bycie Ormianinem w diasporze równe jest byciu ocalałym. Fakt, iż Turcja wciąż zaprzecza odpowiedzialności za ludobójstwo Ormian, podtrzymuje tę kwestię jako niedokończoną i wciąż żywą<sup>77</sup>. Jak podkreśla Tölölyan, dopóki Turcja nie zajmie jasnego, potępiającego genocyd Ormian stanowiska, Ormianie wciąż wierzą, że może się on powtórzyć<sup>78</sup>.

Ludobójstwo Ormian i następujące po nim przemiany polityczne ostatecznie zerwały ich realną więź z ojczyzną. O ile wcześniej pozbawieni byli prawa do samostanowienia na swoim historycznym terytorium, o tyle po 1918 roku nie mogli już do niego powrócić. Choć na poziomie retorycznym Ormianie wciąż nawoływali do odzyskania utraconych ziem, to jednak wysiłki organizacyjne skupiono na przetrwaniu jako narodu w środowisku diaspory, co polegało na opieraniu się asymilacji, nazywanej przez Ormian „białą masakrą”<sup>79</sup>. Zachowanie tożsamości narodowej stało się obowiązkiem wobec poległych, ocalałych i przyszłych pokoleń.

Mimo że tragiczne wydarzenia początku XX wieku to trauma wszystkich Ormian, warto podkreślić, że genocyd miał miejsce jedynie w Imperium Osmańskim i to z tych obszarów pochodzi przeważająca większość diaspory ormiańskiej. Kolejne sto lat po genocydzie pogłębiło różnice pomiędzy Wschodnią i Zachodnią Armenią (istniejące już u schyłku XIX wieku). Diaspora ormiańska żyła poza utraconą ojczyzną, przekazując z pokolenia na pokolenie historię masakry i wygnania, a także topos trudnego życia wśród obcych, przekonana o konieczności zachowania własnej kultury w obliczu zagrożenia ze strony Turcji lub szeroko pojętych Innych. Genocyd Ormian jest prawdopodobnie najistotniejszym elementem programu nauczania historii w ormiańskich szkołach za granicą oraz rodzinnych historii, a także zajmuje centralne miejsce w narracji diaspory. Jest na tyle ważny, że Hofmann dodaje „świadomość genocydu” do listy czynników konstytuujących ormiańską tożsamość (obok języka,

---

<sup>77</sup> R. Aadrians, *Time and Image of the Armenian World. An Ethnography of Non-Recognition*, praca doktorska, Budapest, Central European University, 2018, s.16, [www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf](http://www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf), 02.03.2022.

<sup>78</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 36.

<sup>79</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora...”, s. 142.

religii, kultury i terytorium)<sup>80</sup>.

Ormianie w sowieckiej Armenii dowiadywali się o genocydzie najczęściej pośrednio, za sprawą napływającej z Anatolii fali uchodźców. Co więcej, do lat 60. XX wieku władze Związku Radzieckiego zakazywały jakiegokolwiek wzmianki o tych wydarzeniach w przestrzeni publicznej. Pierwsze uroczystości upamiętniające ofiary miały miejsce dopiero w 1965 roku<sup>81</sup>. Ormianie urodzeni i wychowani w Armenii mają zupełnie inne doświadczenia konstytuujące ich tożsamość takie, jak upadek ZSRR i I wojna o Górski Karabach<sup>82</sup>. Było to do niedawna ostatnie traumatyczne doświadczenie, które zapisało się w pamięci zbiorowej mieszkańców Republiki Armenii<sup>83</sup>. Dlatego też, o ile diaspora ormiańska pozostaje często skrajnie antyturecka, o tyle u wielu Ormian żyjących w Armenii ten resentment przyćmiewał strach przed ponowną eskalacją konfliktu z Azerbejdżanem i utratą Górskiego Karabachu. Jeszcze do II wojny karabaskiej za bezpośrednie zagrożenie uznawano przede wszystkim Azerów, a nie Turków i dopiero po zaangażowaniu Turcji w niedawny konflikt postawy antytureckie stały się wśród lokalnych Ormian bardziej powszechne.

### 3.4. Rola Kościoła w diasporze ormiańskiej

Elementem spajającym stanowiska historyków ormiańskich i badaczy zajmujących się

---

<sup>80</sup> T. Hofmann, *op. cit.*, s. 13.

<sup>81</sup> Władze ASRR zaczęły uczestniczyć w oficjalnych obchodach upamiętniających zbrodnie dopiero w połowie lat 70., a Dzień Pamięci Ludobójstwa (24 kwietnia) obchodzi się od 1986 r. Zob. A. Pomieciński, „Od pamięci stłamszonej do pamięci odzyskanej: Pomnik i Muzeum Ludobójstwa Ormian w Erywaniu”, *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture*, Vol. 16, 2017, s. 8; H. Charratian, „Rodzinne opowieści, narodowa tragedia: historia pamięci o ludobójstwie Ormian”, w: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.), *Armenia: Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*, tłum. J. Ozimek, Warszawa, Wydawnictwo DiG, 2014, s. 82.

<sup>82</sup> Więcej o stosunku ormiańskiej diaspory do konfliktu o Górski Karabach piszą Chernobrov i Wilmers, („Diaspora Identity...”, s. 915-930).

<sup>83</sup> Po obszernie wyjaśnienie przyczyn, przebiegu i konsekwencji konfliktu o Górski Karabach odsyłam do: T. de Waal, *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War*, New York, New York University Press, 2003. Jest to najdokładniejsze z dostępnych opracowań, lecz w świetle ostrej krytyki, z jaką spotkał się autor po II wojnie o Górski Karabach, warto czytać tę książkę przez pryzmat tekstu: Ch. Kotler, *Neutralität als wirksamer Mythos: Eine Analyse expliziter und impliziter Positionen Thomas de Waals zum Karabach-Konflikt*, praca doktorska, Universität Leipzig, 2015, [www.eufoa.org/wp-content/uploads/2016/12/C.Kotler\\_deWaal\\_Black\\_Garden\\_DEfulltext-1.pdf](http://www.eufoa.org/wp-content/uploads/2016/12/C.Kotler_deWaal_Black_Garden_DEfulltext-1.pdf), 03.05.2021. Obszerne streszczenie w języku angielskim: [www.medium.com/seeing-through-de-waal/neutrality-as-an-effective-myth-an-analysis-of-thomas-de-waal-black-garden-part-2-da49f6e19640](http://www.medium.com/seeing-through-de-waal/neutrality-as-an-effective-myth-an-analysis-of-thomas-de-waal-black-garden-part-2-da49f6e19640), 02.05.2021.

ormiańską diasporą, jest zgoda w kwestii kluczowej roli Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego dla zachowania tożsamości etnicznej Ormian w diasporze. W Imperium Osmańskim to właśnie duchowni ormiańscy pełnili funkcje administracyjne zazwyczaj zarezerwowane dla świeckich urzędników, takie jak egzekwowanie praw i zbieranie podatków. Wpisując się w retorykę Bartha, można powiedzieć, że żyjąc na kresach świata chrześcijańskiego, Ormianie „używali religii, aby symbolicznie oddzielić się od muzułmańskich sąsiadów”<sup>84</sup>. Bruneau zalicza diasporę ormiańską do tych zbiorowości, dla których religia jest jednym z najważniejszych filarów tożsamości<sup>85</sup>. Potwierdza to *Armenian Diaspora Survey*, według którego 87% Ormian biorących udział w badaniu uważało religię za jeden z najważniejszych czynników kształtujących ich poczucie przynależności etnicznej<sup>86</sup>. Większość wspólnot ormiańskich wcześniej czy później budowała własny kościół, który szybko stawał się również ośrodkiem życia społecznego i kulturalnego oraz symbolem obecności Ormian na danym terenie<sup>87</sup>. Jak pisze Alexander: „wielu nowojorczyków nie wie wiele o swoich ormiańskich sąsiadach, wiedzą jednak, że jest piękna ormiańska katedra na Second Avenue, choć mogą też nie znać jej nazwy”<sup>88</sup>.

Założony w IV wieku Ormiański Kościół Apostolski ma swoje główne centrum (działające z pewnymi przerwami) w Eczmiadzynie na terytorium obecnej Republiki Armenii. Przyjęcie chrześcijaństwa w 301 lub 314 roku<sup>89</sup> niewątpliwie położyło podwaliny pod kształtowanie się ormiańskiej tożsamości etnicznej, a Kościół był przez wieki jedyną panormiańską instytucją<sup>90</sup>. Choć od początku był on zorganizowany

---

<sup>84</sup> E. Herzig, M. Kurkchyan, *op. cit.*, s. 3.

<sup>85</sup> M. Bruneau, *op. cit.*, s. 40.

<sup>86</sup> H. Tchilingrian, „Religion, Spirituality, Church. Church as an Important Part of Armenian Identity”, w: H. Tchilingrian (red.) *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 15 [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021.

<sup>87</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 15.

<sup>88</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 2.

<sup>89</sup> Data konwersji króla, jego rodziny, dworu oraz armii, co uznaje się za oficjalne przyjęcie chrześcijaństwa przez Ormian, nie jest jasna. Większość ormiańskich duchownych i część historyków przyjmują rok 301. Inni historycy sugerują, że mogło to mieć miejsce trochę później, około 314 r. Kontrowersja ta ma duże znaczenie dla wielu Ormian, ponieważ chrzest cesarza Konstantyna miał miejsce w 307 r. Jest to więc spór o to, czy Armenia była pierwszym państwem, które przyjęło chrześcijaństwo jako religię państwową, czy też pierwszeństwo należy się Rzymowi.

<sup>90</sup> Warto jednak podkreślić, że na terenie Wyżyny Armeńskiej kościół ormiański długo opierał się ideom narodowościowym. Dopiero pod koniec XIX w., przede wszystkim w związku ze znacznym pogorszeniem sytuacji Ormian jako mniejszości religijnej w Imperium Osmańskim i Perskim, narracja religijna i nacjonalistyczna zaczęły się przenikać. Po szczegółową analizę wpływu Ormiańskiego



instytucjonalnie zgodnie z linią podziału Wschód/Zachód, to w XX wieku różnice te znacznie się pogłębiły. W sowieckiej Armenii Kościół był marginalizowany i używany instrumentalnie w rozgrywkach pomiędzy władzami i ormiańską diasporą. W 1930 roku ówczesny Katolikos Wszystkich Ormian (urzędujący w Eczmiadynie, czyli na terytorium ASRR) mianował nowego arcybiskupa Nowego Jorku, którym został Lewon Turian, znany z prosowieckich poglądów. Sprzeciw wobec tej decyzji wyrażali przede wszystkim (zwani dasznakami) członkowie Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej – największej partii politycznej w diasporze. Trzy lata później biskup Turian został zamordowany podczas celebrowania mszy świętej, a winę udowodniono siedmiu członkom AFR.

Rozłam został przypieczętowany w latach 50. XX wieku. Chcąc upewnić się, że nowo wybrany arcybiskup Libanu będzie antysowiecki, dasznacy przyczynili się do elekcji Zareha Pajsaliana, którego z kolei nie zaakceptował ówczesny Katolikos Wszystkich Ormian. Był to początek schizmy, ponieważ od tego czasu arcybiskup Libanu zaczął pełnić rolę nieformalnego przywódcy religijnego Ormian w diasporze, w oderwaniu od głównej administracji kościelnej w Eczmiadynie. Obecnie Katolikos Libanu Aram I, choć formalnie podlega Katolikosowi Karekinowi II z Eczmiadynu, wciąż jest najważniejszym duchownym dla ormiańskiej diaspy. Karekin II jest w tym środowisku postacią kontrowersyjną, częstokroć (niebezpodstawnie) oskarżaną o brak etyki, korupcję, powiązania polityczne z Rosją oraz reżimem politycznym byłego prezydenta Serża Sargsjana<sup>91</sup>. Podział na Ormian w Armenii i w diasporze ma swoje odzwierciedlenie w podwójnym systemie władzy Kościoła Ormiańskiego<sup>92</sup>.

Według *Armenian Diaspora Survey*, choć zaledwie 14-16% badanych odwiedzało kościół regularnie, to aż 70% deklaroowało, że ślub w Kościele ormiańskim ma dla nich duże znaczenie<sup>93</sup>. Katolikos Karekin II deklaruje, że należy do niego 9

---

Kościola Apostolskiego na rozwój ormiańskiego nacjonalizmu odsyłam do: R. Panossian, *op. cit.*, s. 194-200.

<sup>91</sup> Zob. R. Król-Mazur, „Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim”, w: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*, Zielona Góra, Wydawnictwo Morpho, 2017, s. 226.

<sup>92</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 3

<sup>93</sup> S. P. Pattie, H. Tchilingrian, „Introduction. Time to Ask and Listen to the Diaspora”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 8, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018, 14.04.2022](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018, 14.04.2022).

milionów wiernych<sup>94</sup>, jednak obecna diaspora ormiańska w Ameryce Północnej i Europie uległa znacznej sekularyzacji, a Kościół stopniowo zmienia swoją rolę z duchowej na społeczną, zapewniając miejsce spotkań i stanowiąc istotny punkt odniesienia dla ormiańskiej wspólnoty<sup>95</sup>. Ponad 20% uczestników badania Pattie i Tchilingriana przyznało, że choć nie wierzy w Boga, to wspiera Ormiański Kościół Apostolski jako instytucję<sup>96</sup>. Jego rola w podtrzymaniu ormiańskiej tożsamości jest nadal bardzo duża. Szczególnie na Bliskim Wschodzie właśnie religia pozostaje głównym czynnikiem wyróżniającym Ormian wśród muzułmańskich sąsiadów i tym samym jest bardzo istotnym elementem ich kultury oraz identyfikacji. Jak pokazał konflikt syryjski, religia wciąż może być przyczyną ich prześladowania.

Warto podkreślić specyfikę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego i jego funkcję w codziennym życiu Ormian. Ormianie w Armenii nie uczestniczą we mszy świętej regularnie<sup>97</sup>, lecz wtedy, gdy odczuwają taką duchową potrzebę albo przy okazji sakramentów, takich jak chrzest czy małżeństwo. Dla członków diaspery kościół często stanowi miejsce spotkań i pełni znaczącą rolę w życiu społecznym i kulturalnym wspólnoty. Tymczasem w Armenii wielu woli samotną modlitwę niż udział we mszy świętej, a w większości zabytkowych kościołów położonych w trudno dostępnych miejscach nie ma wcale duchownych, choć świątynie są otwarte przez cały czas dla wiernych, którzy chcieliby je odwiedzić. Znaczna większość mieszkańców Armenii należy do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, natomiast zmiana wyznania jest częstsza wśród Ormian w diasporze<sup>98</sup>. Pierwsze konwersje Ormian na protestantyzm miały miejsce jeszcze w Imperium Osmańskim, głównie za sprawą amerykańskich misjonarzy. Wielu Ormian w diasporze przeszło na katolicyzm, na przykład przyjmując

---

<sup>94</sup> The Armenian Church, [www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=16769&pid=1&lng=en](http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=16769&pid=1&lng=en), 13.11.2022.

<sup>95</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 89.

<sup>96</sup> H. Tchilingrian, „Religion...”, s. 16.

<sup>97</sup> Nie wymaga tego doktryna. Zob. M. Ormianan, *The Church of Armenia. Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*, tłum. G. M. Gregory, Ankyunacar Publishing, Yerevan, 2011, s. 161-162.

<sup>98</sup> Po dokładniejsze dane z diaspery odsyłam do: H. Tchilingrian, „Religion, Church, Spirituality. Wide Spectrum of Perceptions Provides More Nuanced Views on Armenian Christianity and Church”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2019*, London, Armenian Institute 2019, s. 20, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 21.11.2022.

religię małżonka, który nie ma ormiańskiego pochodzenia<sup>99</sup>. Postawy w stosunku do Ormian zmieniających wyznanie oraz ich pozycja społeczna, to kwestie bardzo skomplikowane, uzależnione od czasu i miejsca. Wydaje się, że większą otwartością wobec konwersji charakteryzują się środowiska diasporyczne w krajach liberalnych, takich jak USA i Francja.

### 3.5. Instytucje i organizacje oraz struktury polityczne

Jak podkreśla Panossian, nie można rozpatrywać tożsamości narodowej i nacjonalizmu bez wzięcia pod uwagę instytucji i organizacji, które miały udział w ich kształtowaniu<sup>100</sup>. Ponieważ Ormianie nie posiadali niepodległego państwa przez kilkaset lat, instytucje diaspery przejęły jego rolę narodotwórczą. Apostolski Kościół Ormiański ma niewątpliwie panormiański charakter, pomimo podziału na dwa główne ośrodki w Eczmiadynie i w Bejrucie<sup>101</sup>. Istnieją również organizacje o charakterze politycznym, społecznym, kulturalnym i humanitarnym, dysponujące dużym kapitałem finansowym i politycznym, niejednokrotnie funkcjonujące nieprzerwanie od ponad stu lat i obejmujące swoim zasięgiem ormiańskie środowiska diasporyczne na wszystkich kontynentach. Znaczna większość uczestników *Armenian Diaspora Survey* z 2018 roku była aktywnymi członkami przynajmniej jednej organizacji diasporycznej<sup>102</sup>. Instytucje te niewątpliwie przyczyniają się do definiowania tego, jakiego rodzaju postawy, przekonania i praktyki są właściwe Ormianom w diasporze. Od początku potrafiły wykorzystać w tym celu odpowiednie media, takie jak prasa i literatura. Jak zauważa Benjamin F. Alexander, „gazety grup etnicznych zawsze służą nie tylko jako źródło wiadomości i historii (...), ale też jako punkt spotkań, rodzaj forum dla wspólnot

---

<sup>99</sup> Najśłynniejszym przykładem wspólnoty Ormian – katolików jest wspomniany wcześniej zakon z San Lazzaro, który istnieje do dziś. Mnisi tego zakonu podróżowali po całej Wyżynie Armeńskiej chroniąc przed zniszczeniem stare manuskrypty i zabytki języka ormiańskiego. To właśnie wśród stosunkowo marginalizowanych ormiańskich duchownych katolickich narodziła się idea świeckiego nacjonalizmu, którą utożsamia się z narodzinami nowoczesnego narodu. Zob. R. Panossian, *op. cit.*, s. 107.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>101</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora...”, s. 129.

<sup>102</sup> S. P. Pattie, H. Tchilingrian, „Introduction...”, s. 8.

rozsianych w wielu miastach i państwach, służąc populacji, dla której posiadanie prawdziwego miejsca spotkań jest niemożliwe”<sup>103</sup>.

W 1919 roku na konferencji pokojowej w Paryżu Ormianie mieli dwóch niezależnych przedstawicieli. Boghos Nubar Pasza, ówczesny premier Egiptu ormiańskiego pochodzenia, reprezentował Ormian z diaspory, a Awetis Aharonian był oddelegowany przez elity polityczne w Armenii. Choć po kilku starciach udało im się wypracować wspólne stanowisko, to jednak sytuacja ta obrazuje pewne podziały polityczne obecne wśród Ormian<sup>104</sup>. Środowisko świadomej politycznie diaspory współcześnie skupia się głównie wokół dwóch największych partii politycznych: Dasznaktsutsiun (AFR – Armeńska Federacja Rewolucyjna) i Ramgavar<sup>105</sup> (orm. „ojczyzna”), które rywalizują o zwolenników, wspierane przez lojalne sobie media i organizacje<sup>106</sup>. AFR ma sekcje w dwudziestu krajach, a w Libanie również swoją reprezentację w parlamencie. Ugrupowanie to powstało w środowisku diasporycznym (Tbilisi, 1880 r.) i wkrótce stało się największą i najbardziej wpływową partią polityczną Ormian w diasporze<sup>107</sup>. Z biegiem lat dasznacy zgromadzili duży kapitał polityczny, finansowy i społeczny oraz odegrali znaczną rolę w budowaniu tożsamości narodowej ormiańskiej diaspory. Partia istnieje nieprzerwanie od ponad stu trzydziestu lat. W czasie masakr przełomu XIX i XX wieku to właśnie dasznacy organizowali zbrojne oddziały broniące ormiańskich wiosek, koordynowali też ewakuację ocalałych. Po genocydzie Ormian, w sytuacji politycznej próżni, szybko przejęli przywództwo i zaczęli budować organizacje diasporyczne, które pełniły funkcje narodotwórcze instytucji państwowych.

Po upadku Związku Radzieckiego zaczęli aktywnie działać w Armenii, budując zaplecze polityczne i konkurując z lokalnymi partiami politycznymi. Formalnie do ARF należy około 13% Ormian w diasporze<sup>108</sup>, ale znacznie więcej utożsamia się z tą partią

---

<sup>103</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 10.

<sup>104</sup> R. Panossian, *op. cit.*, s. 257.

<sup>105</sup> Partia o liberalnym profilu założona w 1921 r. w Kairze.

<sup>106</sup> Czasami do tej grupy zalicza się również partię Hunchak założoną w 1887 r. w Genewie. Choć bardziej liberalna od Dasznaktsutsiun, nie różni się od niej wiele, ma też niewielkie znaczenie na scenie politycznej diaspory. Więcej informacji o partiach politycznych w ormiańskiej diasporze: A. Ter Minassian, *op. cit.*, s. 173; G. J. Libardian, *op. cit.*, s. 187.

<sup>107</sup> Na duży kapitał polityczny AFR zwraca uwagę m.in. Koinova (Zob. M. Koinova, „Diasporas and Secessionist Conflicts...”, s. 336).

<sup>108</sup> S. Kasbarian, „Political Engagement. Genocide Recognition and the Development of Armenia and

światopoglądowo lub z nią sympatyzuje. Diaspora i dasznacy są ze sobą nierozzerwalnie związani i być może nie byłoby ormiańskiej diaspory bez Dasznaktsutsiun, a dasznaków bez diaspory. Poprzez rozwijanie własnych mediów, inicjatyw kulturalnych, instytucji charytatywnych, a przede wszystkim rozbudowywanie sieci ormiańskich szkół, mieli oni kluczowy wpływ nie tylko na wzmacnianie poczucia tożsamości Ormian w diasporze, ale także jej definiowanie. Nie można pominąć ekstremistycznego i agresywnego charakteru aktywności wielu członków tej partii, którzy w przeszłości nie stronili od zaangażowania w działalność terrorystyczną. Operacja Nemesis, przeprowadzona w latach 20. XX wieku, miała na celu likwidację przedstawicieli osmańskich elit politycznych odpowiedzialnych za genocyd<sup>109</sup>. Do najstraszniejszych incydentów należy zabójstwo Talata Paszy (w Berlinie, 1921 r.), byłego ministra ds. wewnętrznych Imperium Osmańskiego. Takie akty terroru<sup>110</sup>, świętowane są jako tryumf sprawiedliwości, a dasznaków biorących w nich udział uważa się za bohaterów i męczenników<sup>111</sup>. Posługując się typologią McKaya, można określić członków AFR jako etnicznych tradycjonalistów lub etnicznych bojowników<sup>112</sup>. Stanowią oni przykład, że nie ponosząca konsekwencji własnych przekonań politycznych diaspora ma nieraz tendencję do wspierania ekstremalnych i etnonacjonalistycznych postaw. W czasie wojen o Górski Karabach wielu dasznaków przyjeżdżało do Armenii, aby dołączyć do ormiańskiego wojska. Choć obecni członkowie AFR odcinają się od działalności terrorystycznej, to jednak organizacja ta nadal posługuje się militarystyczną retoryką, a także jest agresywnie antyturecka i niewątpliwie przyczynia się do kształtowania tego rodzaju postaw wśród kolejnych pokoleń diaspory<sup>113</sup>.

---

Artsakh are Unifying Goals”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 26, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021.

<sup>109</sup> Operację Nemesis szczegółowo omawia E. Bogosian (*op. cit.*).

<sup>110</sup> Warto podkreślić, że aktywność dasznaków od początku włączyła działania o charakterze militarnym. Już od końca XIX w. ormiańscy *fedaini* (bojownicy), zapuszczali się na tereny Imperium Osmańskiego, gdzie zbroili lokalnych Ormian, szkolili ich w strategiach defensywnych, prowadzili też działania o charakterze partyzanckim.

<sup>111</sup> W 1896 r. ówczesny katolikos Khrimian Hairik wypowiedział się o dasznakach jako spadkobiercach ormiańskiego rycerstwa. Zob. R. Panossian, *op. cit.*, s. 198.

<sup>112</sup> J. McKay, *op. cit.*, s. 403.

<sup>113</sup> Na przełomie lat 70. i 80. najbardziej ekstremalny odłam ormiańskiej diaspory popierał organizację o nazwie ASALA (Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia). Utworzona w 1971 r. w Bejrucie ASALA uważana była przez wiele państw, m.in. USA, za organizację terrorystyczną. Jej głównymi celami było wymuszenie na tureckim rządzie wzięcia odpowiedzialności za ludobójstwo Ormian oraz ustanowienie niepodległej Armenii w jej historycznych granicach. ASALA przez niemalże 10 lat prowadziła eksterminację antyormiańskich polityków tureckich, m.in. ambasadora Turcji w Austrii,

Obecnie główne działania partii ograniczają się do wysiłków na rzecz uznania genocydu Ormian przez rządy poszczególnych państw<sup>114</sup>. Działalność dasznaków w Armenii została zdelegalizowana zaraz po przejściu władzy przez bolszewików, lecz w 1991 roku, po upadku Związku Radzieckiego, partia zaczęła ponownie budować zaplecze polityczne w ojczyźnie. Niespełna trzy lata później AFR została zdelegalizowana przez prezydenta Lewona Ter-Petrosjana, oskarżającego jej liderów o planowanie aktów terrorystycznych i zbrojnego przejścia władzy. Ich aresztowanie uznaje się dziś za element gry politycznej<sup>115</sup> – AFR zdobywała wówczas coraz więcej zwolenników i stawała się konkurencją dla Ormiańskiego Ruchu Narodowego i wywodzącego się z tej partii Lewona Ter-Petrosjana. Po wyborach parlamentarnych w 1995 roku, w których dasznacy nie mogli wziąć udziału, trzydziestu członków ugrupowania uniewinniono, a partię ponownie zalegalizowano. Kolejny prezydent Armenii (od 1997 r.), Robert Koczarian, był w dobrych stosunkach z AFR, co wpłynęło na pewną poprawę relacji pomiędzy diasporą i ojczyzną.

O ile jeszcze przed dekadą poparcie dla AFR sięgało w ojczyźnie prawie 20%<sup>116</sup>, o tyle dziś większość ormiańskiego społeczeństwa utożsamia to ugrupowanie z diasporą i jej mało realistycznymi ideami politycznymi, nie zmieniającymi się od ponad wieku. Dasznaktsutsiun często określana jest jako partia pogrążona w stagnacji i głosząca koncepcje dawno przebrzmiałe, niemożliwe do zrealizowania. Ormianie w Republice Armenii bardziej niż utworzeniem Zjednoczonej Armenii i wysiłkami na rzecz uznania genocydu Ormian<sup>117</sup> interesują się problemami takimi jak wysokie bezrobocie, korupcja, niska efektywność instytucji państwowych w Armenii oraz bezpieczeństwo. Jak zauważa Panossian, etnonacjonalizm nie jest obecnie główną ideologią kształtującą

---

przeprowadzała też akcje terrorystyczne o większym zasięgu.

<sup>114</sup> Wg danych z 2020 r. 32 państwa na świecie uznają tragedię Ormian w Imperium Osmańskim za genocyd (Polska od 2005 r.). Więcej o wysiłkach Ormian w USA na tym polu pisze H. S. Gregg, *Divided They Conquer. The Success of Armenian Ethnic Lobbies in the United States*, The Rosemarie Rogers Working Paper Series 13, Center for International Studies, MIT, 2000, [www.dspace.mit.edu/handle/1721.1/97604](http://www.dspace.mit.edu/handle/1721.1/97604), 03.02.2021.

<sup>115</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 716.

<sup>116</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, R. Raczyński, *op. cit.*, s. 30.

<sup>117</sup> Według *Armenian Diaspora Survey* jest to kwestia kluczowa dla 95% Ormian w diasporze. Zob. S. Kasbarian, „Political Engagement...”, s. 25.

życie polityczne w kraju<sup>118</sup>.

Tuż przed aksamitną rewolucją (2018 r.) AFR miało w Armenii około 5% poparcia i pięciu przedstawicieli w parlamencie składającym się z 131 członków. Podczas rewolucji dasznacy niemalże do końca wspierali niepopularne rządy prezydenta Serża Sargsjana, co przyczyniło się do spadku ich popularności. W wyborach 2018 roku nie przekroczyli minimalnego progu wyborczego, a od 2021 roku mają jedynie niewielką reprezentację w parlamencie. Natomiast partia ta nadal stanowi główną siłę polityczną diaspory. Jak zauważa Tölölyan, ormiańskie organizacje diasporyczne promują nacjonalizm w formie nieznanej w Armenii<sup>119</sup>. Warto przypomnieć, że te instytucje, tak polityczne, jak i charytatywne, powstały przede wszystkim w celu służenia Ormianom w diasporze, a dopiero po upadku Związku Radzieckiego zaczęły szukać możliwych form zaangażowania w ojczyźnie. Ormian w Armenii i poza Armenią dzielą nie tylko struktury polityczne, ale też priorytety i strategię.

Choć większość Ormian w diasporze wspiera jakąś partię polityczną, to według badań zespołu Tchilingriana tylko 20% formalnie dołącza do jej szeregów<sup>120</sup>. Część preferuje instytucje o niepolitycznym (choć nie apolitycznym) profilu<sup>121</sup>. Armenian General Benevolent Union (AGBU) ma siedziby w 28 państwach i 74 miastach; deklaruje, iż dysponuje rocznym budżetem w wysokości 45 mln dolarów<sup>122</sup>. Założona w Egipcie w 1906 roku organizacja koordynuje obecnie sieć szkół ormiańskich w diasporze oraz inne inicjatywy skierowane do młodzieży, a także pomoc humanitarną dla mieszkańców Armenii i Górskiego Karabachu. W ostatnich latach jej działania obejmują przede wszystkim inwestycje infrastrukturalne na terenie Armenii oraz pomoc ormiańskim uchodźcom z Syrii. Organizacja ta kieruje wsparcie głównie do środowisk marginalizowanych społecznie, takich jak kobiety i osoby starsze, którym instytucje państwowe w Armenii nie udzielają dostatecznej pomocy. W ten sposób uzupełnia lub

---

<sup>118</sup> R. Panossian, „Post-Soviet Armenia. Nationalism and Its (Dis)contents”, w: L. W. Barrington (red.), *After Independence. Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, s. 225.

<sup>119</sup> T. Papazian, *op. cit.*, s. 83.

<sup>120</sup> S. Kasbarian, „Political Engagement...”, s. 25-26.

<sup>121</sup> Według danych Kasbarian ok. 60% Ormian jest zaangażowanych w działanie tych organizacji (*Ibidem*).

<sup>122</sup> Armenian General Benevolent Union, [www.agbu.org](http://www.agbu.org), 02.06.2015. Więcej o AGBU można znaleźć w: G. A. Bournoutian, *The Concise History...*, s. 367-369.

w niektórych przypadkach całkowicie przejmując socjalne funkcje państwa. To właśnie AGBU w znacznej mierze przyczyniła się do utworzenia w Erywaniu Uniwersytetu Amerykańskiego (American University of Armenia, AUA). Ta organizacja jest jednym z założycieli i sponsorów uniwersytetu, który stanowi alternatywę dla – uważanych za skorumpowane i mało innowacyjne – lokalnych uczelni wyższych. Jednak pomoc nie jest kierowana tylko do mieszkańców Armenii, lecz również do ormiańskiej diaspory, istnieje m.in. fundusz stypendialny umożliwiający młodym ludziom o pochodzeniu ormiańskim podjęcie studiów w wielu prestiżowych uczelniach na całym świecie.

Do 2004 roku 14 największych organizacji diasporycznych dostarczyło krajowi wsparcia w wysokości 900 milionów dolarów<sup>123</sup>. W tym samym czasie w Armenii również utworzono instytucje mające na celu koordynację lub monopolizację kontroli nad pomocą humanitarną dostarczaną przez diasporę. W 1992 roku prezydent Ter-Petrosjan założył „Hayastan” All-Armenian Fund, który od tego czasu zebrał już ponad 120 milionów dolarów, kierowanych głównie na finansowanie podstawowych inwestycji infrastrukturalnych w Armenii, takich jak wodociągi, instalacje elektryczne, szkoły i placówki medyczne. Największą zrealizowaną inwestycją jest budowa drogi łączącej ormiańskie miasto Goris ze stolicą Górskiego Karabachu, czyli Stepanakertem<sup>124</sup>. Założona w Armenii organizacja posiada 22 biura za granicą. Co roku All-Armenian Fund organizuje międzynarodową transmisję (*telethon*), czyli trwającą 12 godzin zbiórkę pieniędzy o charakterze masowym, obejmującą wszystkie kontynenty. W 2005 roku pobito rekord, zbierając 11,5 miliona dolarów. Podczas tego wydarzenia nawiązuje się do szeroko pojętego patriotyzmu Ormian w diasporze i poczucia odpowiedzialności za ojczyznę. Organizacja w bezpośredni sposób odwołuje się do ideologii panormiańskiej i działa na rzecz wzmocnienia ormiańskiego nacjonalizmu.

---

<sup>123</sup> T. Manaseryan, *Diaspora: The Comparative Advantage for Armenia*, Working Paper 04/14, Armenia International Research Policy Research Group, 2004, s. 2, [www.pdc.ceu.hu/archive/00002659/01/Tatul\\_Manaserian.pdf](http://www.pdc.ceu.hu/archive/00002659/01/Tatul_Manaserian.pdf), 05.03.2021.

<sup>124</sup> W radzie nadzorczej All-Armenian Fund zasiada kilku ormiańskich duchownych oraz przedstawiciele znaczących organizacji ormiańskich takich, jak: Armenian Assembly of America, Armenian Cultural Foundation, Armenian Benevolent Union, Armenian Relief Society of Western U.S.A. Zob. All-Armenian Fund, [www.armenianfund.org](http://www.armenianfund.org), 05.03.2015.



### 3.6. Relacje pomiędzy diasporą i ojczyzną

Niedługo po tym, jak Ormianie z Imperium Osmańskiego dołączyli do istniejącej już diaspory ormiańskiej, proklamowano powstanie sowieckiej Republiki Armenii. Wielu Ormian na świecie apelowało do przywódców państw europejskich o wsparcie dla nowo utworzonej struktury, choć nie było konsensusu co do jej wizji<sup>125</sup>. Jednak relacje pomiędzy diasporą i Armeńską SRR były ograniczone aż do upadku Związku Radzieckiego, ponieważ większość diaspory znalazła się po „nieodpowiedniej” stronie żelaznej kurtyny<sup>126</sup>. Nie oznacza to jednak, że kontakty były całkowicie niemożliwe, lecz raczej, że towarzyszyło im wiele nieufności, były też nieregularne<sup>127</sup>.

Istniejące jeszcze przed genocydem różnice pomiędzy Armenią Zachodnią i Wschodnią niewątpliwie uległy wówczas pogłębieniu. Procesy narodotwórcze w diasporze i w Armeńskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej zachodziły niezależnie od siebie. Mało było interakcji i dialogu, a znacznie więcej rywalizacji i propagandy<sup>128</sup>. Od lat 20. do połowy lat 60., władze sowieckie obejmowały cenzurą większość informacji dotyczących Ormian w Armenii Zachodniej – nie tylko te dotyczące ludobójstwa Ormian, lecz również ich zbrojnego zaangażowania w obronę społeczności. Podczas gdy diaspora gloryfikowała bohaterów, którzy walczyli o bezpieczeństwo Ormian w Anatolii na przełomie XIX i XX wieku, to Ormianie w ASRR dowiadawali się o nich jedynie nieoficjalnie, najczęściej od migrujących z tych terenów ocalałych. Było ku temu kilka powodów. Po pierwsze, w latach 20. relacje pomiędzy Turcją i ZSRR były stosunkowo przyjazne i władze sowieckie nie chciały dopuścić do jakichkolwiek antytureckich nastrojów na terenie Armenii. Po drugie, historie te mogły potencjalnie wzmocnić ormiański nacjonalizm, a to z kolei nie było w zgodzie w ówczesną politykę etniczną ZSRR. Po trzecie, w wydarzenia te byli zaangażowani dasznacy, których działalność (w związku z ich wyraźną orientacją nacjonalistyczną) była już w ASRR nielegalna, i którzy aż do upadku ZSRR byli

---

<sup>125</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 16.

<sup>126</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *op. cit.*, s. 87.

<sup>127</sup> T. Darieva, „Journey to the Future: Imaginaries and Motivations for Homeland Trips among Diasporic Armenians”, *Global Networks*, Vol. 17, nr 3, 2017, s. 423.

<sup>128</sup> R. Panossian, *The Armenians...*, s. 302.

przedstawiani jako faszyci i zdrajcy narodu ormiańskiego<sup>129</sup>. To właśnie na zlecenie władz sowieckich przeprowadzono w Armenii reformę ortografii języka ormiańskiego, która pogłębiła istniejące różnice pomiędzy jego wschodnio- i zachodnioormiańskim wariantem.

Z drugiej strony, podczas gdy mniej popularne w diasporze partie (Hunchak i Ramgavar) wspierały władze w Armenii niezależnie od ich ideologicznej orientacji<sup>130</sup>, to Dasznaktsutsiun nieustannie podważała prawowitość ASRR, wyraźnie sytuując się w opozycji wobec jej elit politycznych. Tymczasem większość Ormian w ASRR uważała Związek Radziecki za gwarancję bezpieczeństwa nowo powstałej republiki, ponieważ obawiano się dalszej agresji ze strony Turcji. Mimo że nigdy nie było to elementem oficjalnej strategii władz ASRR, to jednak ich przedstawiciele potrafili umiejętnie balansować pomiędzy sowiecką retoryką i działaniami o charakterze narodowotwórczym. Proces konsolidacji Ormian jako grupy narodowej zachodził również w Armenii, ale był opatrzony inną narracją.

Przełom lat 80. i 90. przyniósł nową dynamikę w relacjach pomiędzy diasporą i Republiką Armenii. Jak zauważa Garding, większość krajów postkomunistycznych po upadku ZSRR musiała zmagać się z trudnym dziedzictwem kilku poprzednich dekad, a także niekiedy wrogich stosunków pomiędzy ojczyzną a diasporą<sup>131</sup>. Co szczególnie ważne, ruch niepodległościowy w Armenii w przeddzień upadku Związku Radzieckiego nie spotkał się z aprobatą diaspy. Trzy główne partie polityczne w diasporze, rzadko dochodzące do jakiegokolwiek konsensusu, wydały wówczas wspólne oświadczenie, w którym nawoływały do zachowania spokoju i zaprzestania protestów<sup>132</sup>. W diasporze obawiano się, że drastyczne zmiany polityczne mogą być zagrożeniem dla stabilności nowego państwa, ponieważ w sytuacji starć politycznych byłoby ono narażone na atak ze strony Turcji. Dezaprobatą diaspy była dużym rozczarowaniem dla Ormian w Armenii. Podobne postawy wiążą się z wybuchem I wojny o Górski Karabach, gdy przedstawiciele ormiańskich partii politycznych funkcjonujących w diasporze nawoływali Ormian w ojczyźnie do natychmiastowego zaprzestania działań

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 346.

<sup>130</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora...”, s. 129.

<sup>131</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 1.

<sup>132</sup> K. Tölölyan, *op. cit.*, s. 37.

wojennych<sup>133</sup>. Pierwszy rząd niepodległej Armenii (podczas prezydentury Lewona Ter-Petrosjana) nie tylko zdelegalizował działalność AFR, ale też w konstytucji z 1995 roku, zakazał podwójnego obywatelstwa. Po przejęciu władzy przez Roberta Koczarianiana wysiłki administracji rządowej, aby poprawić relacje z diasporą, były ograniczone do kilku konferencji z udziałem jej przedstawicieli.

Również w lutym 2008 roku, gdy obywatele Armenii wyszli na ulice miast, aby zaprotestować przeciwko wynikom wyborów prezydenckich, które uważali za sfałszowane, organizacje diaspery w Stanach Zjednoczonych wzywały Ormian w ojczyźnie do uszanowania obowiązującego prawa. Podobnie w 2018 roku podczas aksamitnej rewolucji, kiedy ponad milion Ormian protestowało na Placu Republiki przeciw skorumpowanemu rządowi Serża Sargsjana, diaspora długo milczała. Postawy te pokazują, że dla diaspery, w najtrudniejszych punktach zwrotnych młodego państwa ormiańskiego, ważniejsze od trosk i potrzeb jego obywateli było zachowanie politycznego *status quo*. W tych momentach kryzysowych różnice w strategiach politycznych diaspery i Ormian w Armenii były aż nadto widoczne. Dlatego też wzmiankowane tu wydarzenia przyniosły ochłodzenie stosunków pomiędzy dwiema stronami. Po rewolucji nowy rząd Armenii, choć początkowo szukał aprobaty w kręgach diaspery, to po jednym roku określił jej instytucje jako „rozczarowujące”<sup>134</sup>. Z kolei wielu intelektualistów w diasporze patrzy krytycznie na pewne kroki nowego premiera<sup>135</sup>.

Według Chernobrova i Wilmers „podczas gdy [uczestnicy badań – K.P.] czują sentyment wobec Armenii jako symbolu wspólnego dziedzictwa kulturowego, to jednak (szczególnie informatorzy w Wielkiej Brytanii i Francji) wyrażają niezadowolenie lub nawet wyraźny sprzeciw wobec elit politycznych w republice”<sup>136</sup>. Jednocześnie

---

<sup>133</sup> Fragmenty tych oświadczeń można znaleźć w tekście: A. Isahakyan, „Diaspora and Global Civil Society: The Impact of Transnational Civic Activism on Armenia’s Post-Soviet Transition”, w: T. Atabaki, S. Mehendale (red.), *Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora*, London, Routledge, 2005, s. 11 (odnoszę się do wersji rozdziału dostępnej na portalu ResearchGate, o numeracji stron 1-36).

<sup>134</sup> „Armenia PM: Certain and Very Beloved Armenian Diaspora Organisations Are the Very Source of Disappointment”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/573704.html](http://www.news.am/eng/news/573704.html), 08.05.2021.

<sup>135</sup> H. Sassounian, „It’s not Wise for Armenian Authorities and Catholicos to be in Conflict”, *Asbarez*, 2020, [www.asbarez.com/193686/it-is-not-wise-for-armenian-officials-catholicos-to-be-in-conflict/](http://www.asbarez.com/193686/it-is-not-wise-for-armenian-officials-catholicos-to-be-in-conflict/), 20.05.2020.

<sup>136</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with a Long-Awaited Nation State. Personal Struggles with the Homeland among Young Diasporic Armenians”, *Ethnicities*, Vol. 20, nr 3, 2020, s. 11 (odnoszę się do

diaspora odnosi się z dezaprobatą do jakichkolwiek starań władz Armenii, zmierzających w kierunku pojednania ormiańsko-tureckiego<sup>137</sup>. To właśnie wspomniane wcześniej wysiłki dawnego prezydenta Armenii Ter-Petrosjana na rzecz porozumienia ormiańsko-tureckiego były jednym z powodów, dla którego diaspora nie udzieliła mu znaczącego politycznego wsparcia. Cavoukian zauważa, że pomimo iż relacje pomiędzy ojczyzną i diasporą były stosunkowo „wyboiste” w pierwszych dekadach po uzyskaniu przez Armenię niepodległości, wyjątek stanowią stosunki nowo powstałej republiki z Ormianami w Rosji. Zdaniem autorki relacje elit politycznych w Armenii z grupami diasporycznymi zależą od stopnia kulturowego pokrewieństwa pomiędzy nimi, a w tym wypadku istotnym czynnikiem była podobna kultura polityczna, wynikająca z sowieckiej przeszłości<sup>138</sup>.

Oświadczenie, które wydał w 2008 roku Sargsjan, trafnie podsumowuje naturę relacji pomiędzy Armenią i diasporą widzianą oczami ormiańskich polityków: „nasza Diaspora potrzebuje zachęty, aby nadal wspierać Republikę Armenii, która z kolei pomoże jej zachować ormiańską tożsamość przez pokolenia”<sup>139</sup>. Relacje te postrzegał jako symbiotyczny związek wzajemnych oczekiwań i zależności, dostarczający diasporze – za pośrednictwem Armenii – pewnego symbolicznego punktu odniesienia dla etnicznych sentymentów, w zamian za znaczącą pomoc finansową, która wielokrotnie pozwalała odwracać uwagę wyborców od niskiej efektywności rządu w zakresie inwestycji infrastrukturalnych oraz od braku wsparcia dla grup marginalizowanych społecznie. Jednocześnie, pomimo różnic na poziomie politycznym, zarówno organizacje diasporyczne, jak i rząd Armenii, przez lata promowały ideologię panormiańską – przekonanie, że rozsiani po całym świecie Ormianie należą do jednego narodu i łączą ich jakiś stopień kulturowego pokrewieństwa.

Zdaniem Cavoukian elity polityczne w Armenii przez lata starały się, zwłaszcza w relacjach z postgenocydalną diasporą, zminimalizować jej zaangażowanie polityczne

---

wersji artykułu dostępnej na portalu ResearchGate, o numeracji stron 1-24).

<sup>137</sup> Tölölyan traktował to stanowisko jako mało elastyczne, nieracjonalne oraz maksymalistyczne, chociaż obecnie trudno stwierdzić, czy nadal podtrzymuje on tę opinię po II wojnie karabaskiej. Zob. K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 29.

<sup>138</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 709-710.

<sup>139</sup> Policy Forum Diaspora, *Armenia-Diaspora Relations. 20 Years since Independence*, 2010, s. 16, [www.pf-armenia.org/document/armenia-diaspora-relations-20-years-independence](http://www.pf-armenia.org/document/armenia-diaspora-relations-20-years-independence), 05.02.2020.

przy jednoczesnej maksymalizacji pomocy ekonomicznej z jej strony<sup>140</sup>. Więż diasporę z Armenią ogranicza się głównie do pomocy ekonomicznej, przyjmującej dwie formy. Dawna, postgenocydalna diaspora wspiera Armenię poprzez pomoc humanitarną koordynowaną przez organizacje opisane powyżej, takie jak All-Armenian Fund lub AGBU<sup>141</sup>. Członkowie nowej diasporę, emigrujący głównie z powodów ekonomicznych, przesyłają swoim pozostawionym w Armenii krewnym część miesięcznych dochodów. Według danych Banku Światowego w ciągu ostatnich dwudziestu lat fundusze te stanowią 18-21% PKB Armenii<sup>142</sup>; pochodzą głównie od migrantów zarobkowych w Rosji, podczas gdy pomoc humanitarna wysyłana jest najczęściej z krajów rozwiniętych Ameryki Północnej i Europy.

Biorąc pod uwagę tak długie istnienie, liczebność i trwałość diasporę ormiańskiej, zaskakująca jest ubogość form jej zaangażowania w sprawy ojczyzny<sup>143</sup> oraz, jak pokazuję w kolejnym rozdziale, brak nawet szczątkowych programów repatriacyjnych w Armenii. Może to sugerować, iż repatriacja nie jest priorytetem ani dla diasporę, ani dla rządu ormiańskiego, który być może traktuje członków diasporę raczej jako potencjalnych donorów niż obywateli. Diasporę ormiańskie i Republika Armenii mają różne, często wzajemnie wykluczające się interesy i priorytety<sup>144</sup>.

Niewątpliwie od lat 90. XX wieku więzi pomiędzy Armenią i diasporą pogłębiły się, a termin „diaspora” zaczął funkcjonować w świadomości społecznej; został przyjęty przez aktywistów, migrantów i polityków w diasporze jako rama dyskursu oraz element tożsamości<sup>145</sup>. Jednocześnie idea powrotu przestała stanowić główny punkt odniesienia dla narracji członków diasporę, a ich więź z konkretnym terytorium została zastąpiona sentymentem kierowanym raczej ku wyidealizowanej i mitologizowanej „duchowej

---

<sup>140</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 712.

<sup>141</sup> Ormianie w USA są szczególnie efektywni w naciskach na rząd swojego państwa w celu uzyskania znaczących funduszy na pomoc humanitarną dla Armenii. W latach 1988-2003 Stany Zjednoczone przeznaczyły na ten cel 90 mln dolarów rocznie. Zob. H. S. Gregg, *op. cit.*, s. 23.

<sup>142</sup> *Personal Remittances Received - Armenia 2021*, World Bank, 2021, [www.data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS](http://www.data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS), 05.10.2021.

<sup>143</sup> Zauważa to również m.in. Yevgeny Kuznetsov (Y. Kuznetsov, „Leveraging Diasporas of Talent. Towards New Policy Agendas”, w: Y. Kuznetsov (red.), *Diaspora Networks and the International Migration of Skills. How Countries Can Draw on Their Talent Abroad*, Washington DC., The World Bank, 2006, s. 224.

<sup>144</sup> S. Payaslian, „Imagining Armenia” w: A. Gal, A. S. Leoussi, A. D. Smith (red.), *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalism, Past and Present*, Leiden, Brill, 2010, s. 132.

<sup>145</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 4.

ojczyźnie”, która nie zawsze utożsamiana jest z Republiką Armenii. Więż Ormian w diasporze z etniczną ojczyzną nie musi, jak się okazuje, implikować chęci powrotu.

### 3.7. Ormianie na Bliskim Wschodzie i w Zatoce Perskiej

Po genocydzie w Turcji pozostało około 50 tysięcy Ormian<sup>146</sup>. Początkowo to kraje Bliskiego Wschodu gościły największy odsetek ormiańskich uchodźców uciekających przed ludobójstwem<sup>147</sup>. W ciągu ostatnich stu lat ich los wyraźnie się zmieniał, a lata spokoju i prosperity przeplatane były okresami niepokoju i dalszymi migracjami, w wyniku których część Ormian przenosiła się do innego, bezpieczniejszego kraju w regionie albo starała się przedostać do Europy lub USA<sup>148</sup>. Jedynie pięć z 40 tysięcy Ormian pozostało w Egipcie po zmianach politycznych na przełomie lat 50. i 60. W Jerozolimie Ormianie mają swoją dzielnicę, jedną z czterech, na które podzielone jest miasto. Kiedyś liczna tamtejsza społeczność znacznie wyludniła się po wojnie arabsko-izraelskiej, a ci, którzy pozostali, starają się balansować pomiędzy stronami konfliktu. Ormianie mają dziś swoją reprezentację w parlamencie libańskim, a diaspora ormiańska w Bejrucie była niegdyś jedną z najbogatszych na Bliskim Wschodzie. Jednak po wojnie domowej (1974-1989) zaledwie 75 tysięcy z 200 tysięcy Ormian zdecydowało się pozostać w kraju<sup>149</sup>. Kryzys ekonomiczny i rozpowszechniona korupcja sprawiają, że także obecnie coraz więcej Ormian opuszcza Liban. Rewolucja w Iraku, a następnie wojna, zmniejszyła do około 1/3 ich tamtejszą populację. Z 12 tysięcy Ormian w Kuwejcie, po irackiej inwazji, pozostało niespełna dwa i pół tysiąca. Choć w Iranie Ormianie cieszą się pewną swobodą, to ponad 100 tysięcy opuściło kraj po rewolucji islamskiej (1978 r.)<sup>150</sup>. Ormianie mieszkający w Syrii (ponad 100 tys.) wiedli

---

<sup>146</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora...”, s. 133. Po dokładniejszy opis sytuacji Ormian w Turcji odsyłam do tekstu: S. Kasbarian, „The Istanbul Armenians”, w: R. Bryant (red.), *Post-Ottoman Coexistence. Shaping Space in the Shadow of Conflict*, New York, Berghahn, 2016, s. 207-237.

<sup>147</sup> S. Pattie, *op. cit.*, s. 132.

<sup>148</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, s. 2.

<sup>149</sup> K. Tölölyan (*The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 6) pisze nawet o 200 tys. Ormian, którzy opuścili Liban w tym czasie.

<sup>150</sup> G. A. Bournoutian, *The Concise History...*, s. 346-354. Według Gohar Iskandaryan, w Iranie pozostało dziś zaledwie 30 tys. Ormian. Zob. G. Iskandaryan, „The Armenian Community in Iran: Issues and Emigration”, *Global Campus Journal*, Vol. 3, nr 1, 2019, s. 130.

stosunkowo spokojne życie pod rządami Hafeza Al-Asada, a wspólnota ormiańska rozkwitła<sup>151</sup>. Według szacunków Marcella Mollicy i Arsena Hakobyana, pozostało ich około 28 tysięcy<sup>152</sup>.

O ile bycie Ormianinem w USA lub w Europie pociąga za sobą raczej symboliczną etniczność, o tyle u wspólnot na Bliskim Wschodzie ormiańska tożsamość jest wciąż czymś stale przeżywanym i doświadczanym. Etniczność jest najczęściej definiowana przy urodzeniu, zgodnie z etnicznością rodziców, a możliwe formy autoidentyfikacji są stosunkowo ograniczone. Jest ona kategorią daną, potwierdzoną w dokumentach tożsamości i określającą pozycję jednostki w społeczeństwie, zależną od obowiązków lub przywilejów, którymi ormiańska społeczność cieszy się w danym kraju. Ormianie w tym regionie, jako jedna z kilku chrześcijańskich mniejszości w krajach muzułmańskich, zachowali silne poczucie odrębności kulturowej rozumianej głównie w perspektywie religijnej, ponieważ to religia, jako istotny element granicy etnicznej, określa ich status społeczny, ekonomiczny i prawny.

W Iranie Ormian wyłączono spod niektórych surowych praw, obowiązujących wśród muzułmańskiej większości. Mogą na przykład pić i produkować (na własny użytek) alkohol, za co Irańczycy są surowo karani. Wynika to z faktu, iż Ormianie (jako mniejszość religijna) w Iranie jedynie w sprawach kryminalnych podlegają prawu szariatu, stanowiącemu prawo państwowe. Posiadają natomiast pewną autonomię w kwestiach kodeksu cywilnego, na przykład w sprawach zawierania małżeństw, spadków i adopcji dzieci. Z drugiej jednak strony irańskie prawo nakłada systemową dyskryminację mniejszości niewyznających islamu<sup>153</sup>. Jest to jeden z głównych czynników skłaniających Ormian z Iranu do emigracji. Co znamienne, ze stu ormiańskich kościołów w Iranie działa dziś zaledwie 24<sup>154</sup>.

Ormianie na Bliskim Wschodzie i w Zatoce Perskiej charakteryzują się zwartym osadnictwem, a ich dzielnice funkcjonują jako osobne i często samowystarczalne jednostki administracyjne, z własnym systemem szkół i innymi instytucjami. Nie ma społecznej aprobaty dla małżeństw mieszanych, których konsekwencją często staje się

---

<sup>151</sup> A. Pomieciński, „Syrian Armenians...”, s. 77.

<sup>152</sup> Są to szacunki z 2017 roku. Zob. M. Mollica, A. Hakobyan, *Syrian Armenians, and the Turkish Factor Kessab, Aleppo and Deir ez-Zor in the Syrian War*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021, s. 2.

<sup>153</sup> G. Iskandaryan, *op. cit.*, s. 130.

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 132.

wykluczenie ze wspólnoty. W Iranie, przy braku organizacji świeckich, Kościół stanowi fundamentalną instytucję wspólnoty. Duża rola religii i nacisk na zachowanie ormiańskich tradycji czasami spotyka się ze sprzeciwem młodego pokolenia. Co istotne, podczas gdy różne kryzysy geopolityczne wypychają Ormian z Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej, to dołączając do stosunkowo zasymilowanych diaspor w Europie i w Ameryce Północnej, migranci kulturowo i językowo rewitalizują te wspólnoty<sup>155</sup>.

### 3.8. Ormianie w Federacji Rosyjskiej

Ormianie zamieszkujący Federację Rosyjską stanowią szczególną grupę wśród ormiańskich społeczności diasporycznych. Niektórzy badacze uważają ją za tak odległą od typu idealnego diaspory, że kwestionują zasadność używania tego terminu do określenia owej grupy<sup>156</sup>. Również sami Ormianie w Rosji częstokroć nie uważają siebie za wspólnotę diasporyczną<sup>157</sup>. Jest ku temu kilka powodów. Po pierwsze, jest to diaspora z długą historią, a jej pierwsze znaczące ośrodki istniały już 300 lat temu<sup>158</sup>. Po drugie, język i kultura rosyjska zawsze miały w Armenii wysoki status, a starsi członkowie diaspory są w dużym stopniu zasymilowani z rosyjskim społeczeństwem. Po trzecie, ponieważ Armenia była częścią ZSRR, wyjazd do Rosji nie do końca rozumiano jako wyjazd za granicę. Dlatego też pisząc o Ormianach w byłym Związku Radzieckim Armine Isahakyan używa określenia „wewnętrzna diaspora”<sup>159</sup>. Po czwarte, od początku XX wieku bolszewicy odnosili się z nieufnością wobec tych mniejszości, których tożsamość była związana z jakimś terytorium leżącym poza Rosją<sup>160</sup>, dlatego też Ormianie w Rosji rzadko podkreślali swoje pochodzenie etniczne. Również dziś

---

<sup>155</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *op. cit.*, s. 92.

<sup>156</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Diaspora Identity...”, s. 920.

<sup>157</sup> G. J. Libardian, *The Challenge of Statehood. Armenian Political Thinking since Independence*, Massachusetts, Blue Crane Books, 1999, cyt. za: U. Ziemer, „Unsettled Identity...”, s. 39-53. Zob. też. K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 712.

<sup>158</sup> T. A. Galkina, „Contemporary Migration and Traditional Diasporas in Russia: The Case of Armenians in Moscow”, *Migracijskie i etničke teme*, Vol. 22, nr 1-2, 2006, s. 182.

<sup>159</sup> A. Isahakyan, *op. cit.*, s. 8.

<sup>160</sup> T. Martin, *Affirmative Action Empire*, London, Cornell University Press, 2001; F. Hirsch, *The Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, London, Cornell University Press, 2005, s. 101.



władze Federacji Rosyjskiej patrzą podejrzliwie na „zbyt” aktywne organizacje diasporyczne, a część społeczeństwa rosyjskiego jest nastawiona negatywnie do migrantów z Azji Środkowej i Kaukazu Południowego<sup>161</sup>. W Rosji żyje obecnie od 1,2 do 2 milionów Ormian<sup>162</sup>, czyli około 4% populacji kraju i jest to obecnie największa ormiańska społeczność diasporyczna<sup>163</sup>. Jednak – jak podkreśla Marina Oussatcheva – „wygląda na to, że pomimo tej liczebności, Ormianie w Rosji nie stanowią zjednoczonej wspólnoty z wyraźnymi granicami, kolektywną świadomością oraz wyartykułowanymi celami i strategiami”<sup>164</sup>. Słaba widoczność ormiańskiej diaspory nie wynika więc z niewielkiej reprezentacji, lecz z innych czynników.

W czasach Związku Radzieckiego życie wspólnotowe diaspory ormiańskiej było znikome, ograniczone do działań Domu Kultury Sowieckiej Armenii w Moskwie. Akceptowane przejawy kultur mniejszości ograniczano przede wszystkim do folkloru: pieśni, tańca i sztuki ludowej oraz oddzielano od innych aspektów etniczności, takich jak np. religia<sup>165</sup>. Mniejszościom zapewniano pewną przestrzeń do wyrażania swojej odrębności (rozumianej dość powierzchownie) pod warunkiem, że nie będą podważać idei jedności mieszkańców imperium. Jednocześnie Armeńska SRR, podobnie jak inne republiki, była poddawana silnej sowietyzacji i rusyfikacji, co doprowadziło do zatarcia wielu różnic kulturowych pomiędzy Ormianami i Rosjanami. Sprzyjała temu również bliskość geograficzna i udogodnienia komunikacyjne oraz przede wszystkim fakt, iż Armenia była dobrze zintegrowaną częścią ZSRR, a zatem akt migracji był często postrzegany raczej jako migracja wewnętrzna. W konsekwencji, wielu Ormian nie uważa Rosjan za Innych, nie czuje więc potrzeby autoidentyfikacji, pojawiającej się wraz z kontaktem z Obcym.

Co więcej, ormiańska społeczność w Federacji Rosyjskiej jest niejednolita, składają się na nią Ormianie przybyli w różnych falach migracyjnych. Taka

---

<sup>161</sup> U. Ziemer, „Unsettled Identity...”, s. 42.

<sup>162</sup> Takie szacunki przytaczają Nieczuja-Ostrowski i Raczyński (*op. cit.*, s. 28). Tölölyan pisze o 2 mln (*The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 5). Natomiast Wysoki Komisarz ds. Diaspory podaje liczbę 2,5-3 mln. Zob. Armenia, Diaspora. Russia, The Office of High Commissioner for Diaspora Affairs, [www.diaspora.gov.am/en/pages/15/russia](http://www.diaspora.gov.am/en/pages/15/russia), 13.11.2022.

<sup>163</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 713.

<sup>164</sup> M. Oussatcheva, *Institutions in Diaspora. The Case of Armenian Community in Russia*, Transnational Communities Programme Working Papers, 2009, s. 10, [www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-09%20Marina.doc.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-09%20Marina.doc.pdf), 01.04.2021.

<sup>165</sup> F. Hirsch, *op. cit.*, s. 101.

heterogeniczność jest w pewnym stopniu cechą wszystkich ormiańskich grup diasporycznych, ponieważ różne wydarzenia w różnych miejscach były przyczyną emigracji. Jednak w innych krajach nowo przybyli Ormianie najczęściej zastają dobrze funkcjonujące instytucje, które pomagają nowym migrantom zintegrować się z istniejącymi już wspólnotami. Tymczasem w Rosji organizacje diasporyczne są rozproszone i słabo zorganizowane. Diasporze tej brakuje silnego przywództwa; ponieważ jest zdecentralizowana i podzielona, nie może jasno sformułować swoich celów. W samej Moskwie zarejestrowanych jest około 30 ormiańskich organizacji diasporycznych, co nie przekłada się jednak na efektywność ich działań.

Duża część Ormian mieszkających w Rosji to migranci zarobkowi, przemieszczający się tymczasowo i samotnie, często o nieuregulowanym statusie prawnym<sup>166</sup>. Krótki czas pobytu, pozostawienie rodziny w Armenii, brak ochrony prawnej, to warunki niesprzyjające takim praktykom diasporycznym, jak zakładanie instytucji i centrów kultury. Co więcej, istnieją znaczne różnice pomiędzy nowymi migrantami a Ormianami mieszkającymi w Rosji od pokoleń i zaangażowanymi w promowanie ormiańskiej kultury na terenie Federacji Rosyjskiej. Nawet mówiąc o uchodźcach karabaskich, nie można traktować jako jednej grupy Ormian z Armenii i Ormian z Azerbejdżanu. Migranci przybywający od końca lat 80. są obecnie najmniej zainteresowani działalnością na rzecz diaspory. Ziemer zauważa, że różnice kulturowe, które są konsekwencją imigracji Ormian do Rosji i Związku Radzieckiego w różnym czasie i z różnych terytoriów, mają odzwierciedlenie w statusie i hierarchii wewnątrzgrupowej<sup>167</sup>.

W Rosji nie wykształciło się, tak dobrze funkcjonujące w innych ormiańskich diasporach, połączenie biznesmen-filantrop. Choć są w tej diasporze jednostki

---

<sup>166</sup> Według raportu Międzynarodowej Organizacji Pracy z 2009 r. z Armenii corocznie wyjeżdża do Rosji 60 tys. migrantów zarobkowych. Zob. *Migration and Development. Armenia Country Study*, International Labor Organization, Yerevan 2009, s. V, [www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---sro-moscow/documents/publication/wcms\\_308849.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---sro-moscow/documents/publication/wcms_308849.pdf), 03.03.2022.

<sup>167</sup> Na przykład w Kraju Krasnodarskim najniższy status mają ormiańscy uchodźcy z Baku, którzy opuścili Azerbejdżan w wyniku I wojny o Górski Karabach. Nazywa się ich nieraz „fałszywymi chrześcijanami”, podejrzliwość wzbudza fakt, że mieszkali oni pośród wrogich Azerów, podobnie jak Ormianie z Górskiego Karabachu, których często zalicza się do tej samej kategorii. Co więcej, od kiedy po upadku Związku Radzieckiego wielu Ormian przybywało do Rosji nielegalnie, a rosyjska prasa często odnosiła się negatywnie do migrantów zarobkowych z Kaukazu Południowego, wielu przedstawicieli starej diaspory ormiańskiej w Rosji zaczęło wyraźnie dystansować się od nowo przybyłych w obawie, że tworzący się negatywny obraz Ormianina w Rosji rzuci złe światło na całą społeczność. Zob. U. Ziemer, „Unsettled Identity...”, s. 39-53.

dysponujące dużym kapitałem finansowym, to rzadko są one zainteresowane działalnością na rzecz społeczności. Podobnie, ich aktywność polityczna jest raczej skierowana na lobbowanie za rozwiązaniami sprzyjającymi rozwojowi przedsiębiorstw niż na działania na rzecz diaspory, ogółu Ormian lub Republiki Armenii. Ponadto, uprzywilejowana pozycja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej nie pozwala, aby Ormiański Kościół Apostolski pełnił w Rosji rolę, którą odgrywa w innych ośrodkach diaspory, gdzie zapewnia transnarodową przestrzeń do umacniania tożsamości narodowej.

Po upadku Związku Radzieckiego władze Federacji Rosyjskiej oferowały rosyjskie obywatelstwo wszystkim, którzy leganie mieszkali na jej terenie przed 1992 rokiem<sup>168</sup>. Wielu Ormian zdecydowało się na ten krok, pomimo że Armenia nie dopuszczała wówczas podwójnego obywatelstwa. Pomijając krótkotrwałe okresy mobilizacji w obliczu takich wydarzeń, jak trzęsienie ziemi w 1988 roku lub konflikt karabaski, diaspora ormiańska w Rosji nie wykształciła mechanizmów regularnej pomocy dla Republiki Armenii innych, niż pomoc finansowa przesyłana krewnym; koncentruje się raczej na wsparciu dla Ormian w Rosji. Zdaniem Tölölyana:

diaspora ormiańska w Rosji, która liczy prawie 2 mln ludzi, musi stać się równie zorganizowana i instytucjonalnie nasycona jak diaspora w USA i tak wpływać w Moskwie jak to tylko możliwe. Jedynie silna diaspora ormiańska w Rosji może zagwarantować bezpieczeństwo Armenii w formie wsparcia rosyjskiego<sup>169</sup>.

Warto jednak podkreślić, że gdyby rzeczywiście diaspora ormiańska w Rosji stała się bardziej zaangażowana politycznie i zainteresowana Armenią, to jej postulaty niekoniecznie przybrałyby formę opozycyjnej działalności politycznej, jak dzieje się to w przypadku wielu organizacji diaspory ormiańskiej w innych krajach. Wielu Ormian w Rosji wspiera Władimira Putina i uważa, że silne państwo rosyjskie leży w najlepszym interesie Armenii i Ormian<sup>170</sup>. Przykład mniejszości ormiańskiej w Rosji pokazuje, że diaspory różnie adaptują się do zastanych warunków i mogą wykształcić wielorakie modele przetrwania.

Co istotne, niezależnie od tego, jakie strategie i praktyki można zaobserwować w różnych społecznościach diasporycznych, warto pamiętać, że – jak podkreślają Élise

---

<sup>168</sup> G. A. Bournoutian, *op. cit.*, s. 360.

<sup>169</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 47.

<sup>170</sup> M. Oussatcheva, *op. cit.*, s. 16.

Féron i Bruno Lefort – złożoność jest fundamentem diaspory<sup>171</sup>. Każda diaspora składa się z osób migrujących w różnych czasach i okolicznościach, reprezentujących wielorakie orientacje polityczne i wykazujących rozmaite formy zaangażowania we własne dziedzictwo kulturowe oraz relacje z ojczyzną<sup>172</sup>. Taka różnorodność postaw manifestuje się częstokroć nawet w ramach jednej rodziny. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że Ormianie na całym świecie wciąż deklarują przynależność do jednego narodu<sup>173</sup>. Niniejsza praca nie ma na celu dokładnej analizy różnic i podobieństw pomiędzy Ormianami w diasporze i Ormianami w Armenii, jako iż różnice same w sobie nie ustanawiają jeszcze granicy między nimi, ale mogą je wytwarzać, jeśli przypisze się im znaczenie. W dalszych rozdziałach pokazuję, w jaki sposób różnice i podobieństwa są interpretowane i wyrażane przez samych repatriantów. Jest to szczególnie ważne w odniesieniu do przebiegu ich integracji.

---

<sup>171</sup> É. Féron, B. Lefort, *op. cit.*, s. 37.

<sup>172</sup> S. P. Pattie, „Armenians in Diaspora...”, s. 131.

<sup>173</sup> R. Panossian, *The Armenians...*, s. 22.

## 4. Przed repatriacją

W odniesieniu do ruchu repatriacyjnego odbywającego się do kraju, w którym migranci się nie urodzili, proponuje się zazwyczaj terminy takie, jak „powrót do ziemi przodków” (*ancestral return*)<sup>1</sup>, „powrót do etnicznej ojczyzny” (*ethnic return*)<sup>2</sup> lub „migracja do korzeni” (*roots migration*)<sup>3</sup>. Jednak nie są one w pełni adekwatne w przypadku repatriacji Ormian z diaspory, ponieważ, jak podkreślałam wcześniej, dla znaczącej większości z nich Armenia w jej dzisiejszych granicach jest zupełnie innym terytorium niż to, z którego pochodzą ich rodzice, dziadkowie i pradziadkowie. Sossie Kasbarian sugeruje nawet, aby dla relacji pomiędzy diasporą i Armenią używać określenia „przybrana ojczyzna” (*step-homeland*), który jej zdaniem lepiej oddaje złożoność tej więzi<sup>4</sup>.

Opisywany przeze mnie ruch migracyjny nie może być uważany za powrót do ziemi przodków w ścisłym znaczeniu tego terminu, a związek Ormian w diasporze z terytorium Armenii jest bardzo skomplikowany. Dlatego też, choć będę posługiwała się określeniem „powrót do etnicznej ojczyzny”, należy pamiętać o jego ograniczeniach w omawianym przypadku. Stosunkowo problematyczne jest też używanie terminu „repatriacja” dla tego typu migracji, a Paweł Hut słusznie wskazuje na pewne „dylematy definicyjne” związane z tym pojęciem<sup>5</sup>. Posługuje się nim Ewa Nowicka,

---

<sup>1</sup> R. King, A. Christou, „Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland”, w: R. King, A. Christou, P. Levitt (red.), *Links to the Diasporic Homeland. Second Generation and Ancestral „Return” Mobilities*, Oxon, Routledge, 2014, s. 9.

<sup>2</sup> T. Tsuda, „Why Does Ethnic Diaspora Return Home? The Causes of Ethnic Migration”, w: K. R. Silbereisen, P. F. Titzmann, Y. Shavit (red.), *The Challenges of Diaspora Migration. Interdisciplinary Perspectives on Germany and Israel*, London, Routledge, 2016, s. 27-44.

<sup>3</sup> S. Wessendorf, „Roots Migrants: Transnationalism and «Return» among Second Generation Italians in Switzerland”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 33, nr 7, 2007, s. 1083-1102.

<sup>4</sup> S. Kasbarian, „The Myth and Reality...”, s. 359-381.

<sup>5</sup> P. Hut, „Repatriacja z państw byłego ZSRR i proces adaptacji repatriantów w Polsce”, *Studia BAS*, Vol. 40, nr 4, 2014, s. 175.

opisując „powrót” do etnicznej ojczyzny Greków przesiedlonych do Polski w latach 1948-1950, choć w grupie tej znalazły się zarówno osoby urodzone w Grecji, jak i te, które przyszły na świat w Polsce po 1950 roku<sup>6</sup>. Również Wojciech Połec nazywa migrację Polaków z Francji na tereny Dolnego Śląska repatriacją lub reemigracją<sup>7</sup>. Pełczyński i Pomieciński używają terminu „reemigracja”, zarówno w stosunku do migrantów w pierwszym, jak i w drugim pokoleniu, przybywających do etnicznej ojczyzny<sup>8</sup>. Hut rozważa kwestię stosowania terminu „repatriacja” do opisanego napływu do Polski osób pochodzenia polskiego z krajów byłego Związku Radzieckiego. Zauważa, że zakłada on „powrót do ojczyzny”, „jednocześnie nie definiując pojęcia «ojczyzna», przez niezwiązanie go z określonym terytorium, i nie wskazując cech «przynależności do ojczyzny», przez nieokreślenie kryteriów tożsamości”<sup>9</sup>. Badacz wskazuje na możliwość użycia terminu „impatriacja”, który nie podkreśla związku z terytorium, a bierze pod uwagę przede wszystkim tożsamość osoby przyjeżdżającej<sup>10</sup>. Choć argumentacja tego badacza jest zasadna, postanowiłam pozostać przy terminie „repatriacja”, kierując się przede wszystkim perspektywą emiczną. Posługują się nim zarówno organizacje ormiańskie, jak i badacze zajmujący się tym zagadnieniem<sup>11</sup> oraz sami repatrianci.

Niniejszy rozdział skupia się na trzech zagadnieniach. Zaczynam od krótkiego przedstawienia historii wcześniejszych fali repatriacji członków diaspory do Armenii oraz czynników wpływających na małe zainteresowanie taką migracją. Następnie prezentuję i opatruję krytycznym komentarzem strukturalne ramy repatriacji, czyli dostępne potencjalnym migrantom projekty i programy oraz rolę koordynujących je organizacji w promowaniu i wspieraniu repatriacji. Pokazuję też, w jaki sposób

---

<sup>6</sup> E. Nowicka, „Identity of Greek Repatriates from Poland. Return Home or New Migration?”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 59.

<sup>7</sup> W. Połec, „The French or the Pole – Polish Returnees from France”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 141.

<sup>8</sup> G. Pełczyński, A. Pomieciński, *Mały słownik mniejszości narodowych w Polsce*, Toruń, Oficyna Wydawnicza Kucharski, 2021, s. 50.

<sup>9</sup> P. Hut, *op. cit.*, s. 177.

<sup>10</sup> Według Huta taka migracja pociąga za sobą konieczność procesu „uojczyźnienia”. Zob. *Ibidem*, s. 178-179

<sup>11</sup> Zob. D. Fittante, „Connecton without Engagement: Paradoxes of North American Return Migration”, *Diaspora*, Vol. 2-3, nr 19, 2017, s. 159; R. Aadrians, *op. cit.*, s. 33.

repatrianci uzasadniają decyzję o migracji oraz jak opisują okoliczności, w których ją podjęli. Przeprowadzona analiza rzuca światło zarówno na czynniki przyciągające repatriantów do Armenii, jak i te wypychające ich z kraju urodzenia, również takie, które są rzadko wyrażane wprost.

#### 4.1. Repatriacja w perspektywie historycznej

Pierwsza fala repatriacji do Armenii miała miejsce w latach 1921-1925. Przyjechało wtedy około 20 tysięcy osób, głównie Ormian uciekających przed prześladowaniami w Imperium Osmańskim. Następnie, w latach 30. przybyło około dziewięciu tysięcy repatriantów, przede wszystkim z Francji, Grecji i Bułgarii<sup>12</sup>. Choć relacje pomiędzy diasporą i ASRR bywały trudne, od lat 40. do 70. XX wieku Józefowi Stalinowi udało się zachęcić do repatriacji 90-250 tysięcy Ormian<sup>13</sup>. Byli to przede wszystkim ocalali z genocydu Ormianie z Imperium Osmańskiego – wówczas uchodźcy w Europie oraz krajach Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej. Do sukcesu programu przyczyniła się intensywna propaganda (nie tylko ze strony władz ASRR, ale też znaczących organizacji w diasporze, takich jak AGBU<sup>14</sup>, bardziej przychylnych wobec ówczesnych elit politycznych w Armenii) oraz obietnice „sowieckiego raj” – spełnionego i dostatniego życia w ojczyźnie<sup>15</sup>. Według historyczki Maike Lehmann, „reprezentowała ona [repatriacja – K.P.] reunifikację Ormian z ich utraconą ojczyzną i sowieckimi ormiańskimi braćmi po tym, jak genocyd i imperialne intrygi przyczyniły się do rozproszenia ich po całym świecie”<sup>16</sup>. Zdaniem Panossiana repatrianci mogli stanowić

---

<sup>12</sup> A. Stepanian, *op. cit.*, s. 37.

<sup>13</sup> Meike Lehmann podaje dość dokładną liczbę: 89 tys. (M. Lehmann, „A Different Kind of Brothers: Exclusion and Partial Integration after Repatriation to a Soviet «Homeland»”, *Ab Imperio*, Vol. 3, 2012, s. 172). Natomiast Tölölyan mówi o nawet 250 tys. (K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 6), z kolei Pattie o 150 tys. (S. P. Pattie, „From the Centers to the Periphery. «Repatriation» to an Armenian Homeland in the Twentieth Century”, w: F. Markowitz, A. H. Stefansson (red.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham, Lexington Books, 2004, s. 11).

<sup>14</sup> P. Nieczuja-Ostrowski, *op. cit.*, s. 93.

<sup>15</sup> J. Laycock, „Survivor or Soviet Stories? Repatriate Narratives in Armenian Histories. Memories and Identities”, *History and Memory*, Vol. 28, nr 2, 2016, s. 124.

<sup>16</sup> M. Lehmann, *op. cit.*, s. 171.

nawet 9% ówczesnej populacji ASRR<sup>17</sup>. Ta strategia Stalina miała wspomóc repopulację regionów Kars i Ardahan, które ZSRR planowało przejąć od Turcji, jednak już w 1949 roku stało się oczywiste, że nie będzie to możliwe<sup>18</sup>, a repatrianci muszą pozostać w ówczesnych granicach sowieckiej Armenii. Mimo że część z nich podzielała komunistyczne ideały, to jednak odróżniali się od lokalnych Ormian zwyczajami, językiem i ubiorem. Ich „inność” przypieczętowało określenie *aghpar* (brat), które miało wówczas wydźwięk uwłaczający, stygmatyzujący<sup>19</sup>. Również sowiecka administracja szybko stała się podejrzliwa wobec nowo przybyłych. Niemal połowa repatriantów została oskarżona o szpiegostwo i padła ofiarą prześladowań politycznych, wielu zostało zesłanych na Syberię<sup>20</sup>. Jak zauważa Isahakyan, żyli oni w ciągłym strachu przed więzieniem, torturami i wywózką<sup>21</sup>.

Negatywne doświadczenia tych, którym udało się wyjechać z kraju, szybko stały się znane wśród ormiańskich grup diasporycznych na całym świecie, co pogłębiło już istniejącą przepaść pomiędzy Ormianami w diasporze i tymi w Armenii. Analiza wspomnień repatriantów przeprowadzona przez antropolożkę Jo Lycock pokazuje, że w swych narracjach niejednokrotnie sięgali oni do analogii z wcześniejszym ludobójstwem Ormian<sup>22</sup>. Ta fala repatriacji odbiła się wśród diaspory echem rozczarowania i poczucia zawodu. Przyniosła też swoiste napięcie pomiędzy świadectwami tych na wskroś negatywnych doświadczeń a powszechną wówczas wśród członków diasporę ideą powrotu do ojczyzny<sup>23</sup>. Jak podaje Armenuhi Stepanian, nawet ci repatrianci, którzy przed przyjazdem nie dowierzali sowieckiej propagandzie, przyznawali, że „to, co zobaczyli, okazało się gorsze od najczarniejszych scenariuszy”<sup>24</sup>. Pierwsze doświadczenia nowo przybyłych opisane przez tę badaczkę warto przytoczyć w obszerniejszym fragmencie:

Pierwszego kontaktu z radziecką rzeczywistością przybywający doświadczali właśnie w punktach zbiorczych, gdzie pozbawieni wszelkich

---

<sup>17</sup> R. Panossian, *The Armenians...*, s. 360.

<sup>18</sup> T. Darieva, „Rethinking Homecomings: Diasporic Cosmopolitanism in Post-Soviet Armenia”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 3, 2011, s. 496.

<sup>19</sup> S. P. Pattie, „From the Centers...”, s. 117.

<sup>20</sup> M. Lehmann, *op. cit.*, s. 205.

<sup>21</sup> A. Isahakyan, *op. cit.*, s. 12.

<sup>22</sup> J. Laycock, *op. cit.*, s. 123.

<sup>23</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 5.

<sup>24</sup> A. Stepanian, *op. cit.*, s. 40.



wygód musieli przebywać przez piętnastodniowy okres kwarantanny. Stare i zaniedbane magazyny przeznaczone na bagaż nie były w stanie pomieścić dobytku migrantów, który niszczał pozostawiony pod gołym niebem. Sami repatrianci okres kwarantanny spędzali w wagonach z nagimi żelaznymi łózkami bez pościeli, w urągających zasadom higieny warunkach sanitarnych. (...) Imigranci nie mogli zrozumieć, dlaczego podczas rejsu kazano im wyrzucać ze statków wiezione ze sobą produkty żywnościowe (konserwy, słodycze itd.), zapewniając, że na miejscu wszystkiego będzie pod dostatkiem. Natomiast rozumieli już dlaczego towarzyszący im na promach radzieccy żołnierze często wyskakiwali za burtę – czynili to, żeby wyławić wyrzucane jedzenie. Dla wielu repatriantów świat ich marzeń runął już wtedy. (...) Przedstawiciele prasy przeprowadzali z nowo przybyłymi wywiady, aby potem w ich imieniu pisać artykuły, w których dziękowali oni Stalinowi za umożliwienie repatriacji i uwolnienie ich spod kapitalistycznego jarzma, a władzom radzieckim i ludowi ZSRR – za ciepłe przyjęcie i dobre warunki<sup>25</sup>.

Rzeczywistość sowieckiej Armenii okazała się inna niż konstytuujące pamięć zbiorową członków diaspory wspomnienie Armenii Zachodniej, a „repatrianci natychmiast po dotarciu do ojczyzny zetknęli się z obcymi dla nich przejawami radzieckiej mentalności, których nie dało się pogodzić z ich własnymi wartościami, patriotyzmem i religijnością”<sup>26</sup>. Ta nieadekwatność stawiała pod znakiem zapytania możliwość powrotu i stopniowo idea ta przestała stanowić centralny punkt dyskursu diaspory<sup>27</sup>.

W latach 1962-1982 miała miejsce czwarta i według Stepanian ostatnia fala repatriacji do ASRR – niespełna 33 tysiące Ormian uciekło wówczas z niestabilnych politycznie krajów: Iranu, Libanu i Syrii<sup>28</sup>. Pomimo iż negatywne doświadczenia wcześniejszych repatriantów były już dobrze znane w środowiskach diasporycznych, ówczesni migranci zakładali, że sowiecka Armenia będzie bezpieczniejszym i spokojniejszym miejscem do życia, np. w porównaniu w owładniętym wojną domową Libanem.

Uzyskanie przez Armenię niepodległości nie zapoczątkowało masowej fali emigracji do etnicznej ojczyzny<sup>29</sup>. Garding przypomina, że każde z państw postsowieckich doświadczyło znaczącego spadku poziomu życia na początku lat

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 42-43.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>27</sup> Repatrianci, którym udało się wyjechać z ASRR, niejednokrotnie spotykali się z nieufnością i ostracyzmem w środowisku diaspory, do którego wrócili, podejrzewani, iż podczas pobytu w Armenii ulegli sowietyzacji. Zob. J. Laycock, *op. cit.*, s. 134.

<sup>28</sup> A. Stepanian, *op. cit.*, s. 39.

<sup>29</sup> R. Aadrians, *op. cit.*, s. 18.

dziewięćdziesiątych<sup>30</sup>. Jednak w Armenii zmiany polityczne nastąpiły równocześnie z klęską żywnościową i wybuchem konfliktu zbrojnego. Dewastujące trzęsienie ziemi (1988 r.), I wojna o Górski Karabach (lata 1988-1994) oraz załamanie przemysłu po upadku ZSRR, przyniosły głęboki kryzys ekonomiczny. W potocznej narracji ten okres w dziejach bywa nazywany „ciemnymi” lub „straconymi” latami, ponieważ wówczas w Armenii brakowało niemalże wszystkich podstawowych zasobów: wody, żywności, odzieży, prawie przez rok nie było elektryczności. Aż 94% populacji żyło poniżej granicy ubóstwa<sup>31</sup>. Antropolożka Kaitlin Fertaly określa ten czas jako „niemalże kompletny upadek ormiańskiego społeczeństwa”<sup>32</sup>. Również zdaniem Krzysztofa Fedorowicza „w latach 1992-1994 państwo praktycznie przestało funkcjonować”<sup>33</sup>. Szacuje się, że około 25% obywateli opuściło kraj w latach 90., wyjeżdżając głównie do Rosji, USA, Ukrainy i krajów dzisiejszej Unii Europejskiej<sup>34</sup>. Nowo powstała republika zmagala się wówczas z ubóstwem pół miliona osób, które straciły dach nad głową w wyniku klęski żywnościowej oraz ogromną liczbą (300 tys.) ormiańskich uchodźców z Azerbejdżanu. Sytuacja po trzęsieniu ziemi była tak dramatyczna, że sowiecka Armenia „otworzyła się” na pomoc ze strony diaspory – do Armenii przyjeżdżało wtedy wielu specjalistów ormiańskiego pochodzenia, przesyłano też pomoc humanitarną.

Jednocześnie, przemiany przełomu wieków przyniosły nie tylko zmiany ustrojowe na całym Kaukazie Południowym, ale też łatwość podróżowania. Pomimo skomplikowanej relacji pomiędzy diasporą a etniczną ojczyzną, od lat 90. przyjazdy turystyczne do Armenii stały się popularne wśród Ormian urodzonych poza jej granicami. Jak pokazuje Tchilingrian, 1/3 respondentów biorących udział w Armenian Diaspora Survey odwiedziła ten kraj przynajmniej raz<sup>35</sup>, a ponad 90% deklaruje, że planuje zrobić to w przyszłości<sup>36</sup>. Wprawdzie brakuje dokładnych, oficjalnych danych, lecz szacuje się, że około 60-70% turystów corocznie odwiedzających Armenię to osoby

---

<sup>30</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 15.

<sup>31</sup> BBC World Broadcast, 11.01.1994 [Armenian Information Service 12/17/1993], cyt za: K. Fertaly, *op. cit.*, s. 91.

<sup>32</sup> K. Fertaly, *op. cit.*, s. 81.

<sup>33</sup> K. Fedorowicz, *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1995-2016*, Poznań, Instytut Wschodni UAM, 2017, s. 21.

<sup>34</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 15.

<sup>35</sup> H. Tchilingrian, „Diaspora Connections with Armenia. Homeland and State Are Critical Elements of Armenian Identity”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 29, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 05.09.2021.

<sup>36</sup> S. Pattie, H. Tchilingrian, *op. cit.*, s. 1-3.

o ormiańskim pochodzeniu<sup>37</sup>. Podróż do Armenii jest obecnie na tyle dostępna, że wielu Ormian z diaspory może pozwolić sobie na nią raz na kilka lat, a w niektórych przypadkach nawet co roku. Zdaniem Leva Freinkmana i Victorii Minoian, podróże te pozwalają członkom diaspory rozwinąć więź z krajem<sup>38</sup>, o którym często wiedzą niewiele.

Przeważająca większość Ormian odwiedzających Armenię nie decyduje się jednak na repatriację. Część z nich, być może podobnie jak opisywani przez Nazli Kibrię Amerykanie koreańskiego pochodzenia odwiedzający Koreę, zrozumiała podczas wizyty (lub kilku wizyt), że pomimo sentymentu do tego kraju nigdy nie mogliby w nim zamieszkać<sup>39</sup>. Jak podkreślają Wei-Jue Huang, William J. Haller i Gregory P. Ramshaw, nierzadko zdarza się, że turyści odwiedzający kraj pochodzenia przodków nie znajdują w nim tego, czego pierwotnie szukali. Czasami bariera językowa i różnice kulturowe sprawiają nawet, że czują się jak cudzoziemcy w państwie, które ma stanowić ich etniczną ojczyznę<sup>40</sup>. Fakt, że Republika Armenii w jej aktualnych granicach nie pokrywa się z terytorium Armenii Zachodniej, z którego pochodzi przeważająca większość Ormian w diasporze, jest być może jednym z czynników decydujących o małym zainteresowaniu repatriacją. W 2018 roku Chernobrov i Wilmers przeprowadzili badania terenowe wśród przedstawicieli nowego pokolenia diaspory w USA, Wielkiej Brytanii i Francji, skupione na percepcji Armenii i poczuciu więzi z nią. Większość ich rozmówców wyrażała ambiwalentne odczucia, najczęściej pogłębione po wizycie w tym kraju. Choć wspominali wzruszenie, które towarzyszyło im po przylocie do Erywanu, podkreślali też różnice pomiędzy wyobrażeniem, a rzeczywistością, które uświadomił im pobyt w etnicznej ojczyźnie<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> S. Hergyany, „Number of Tourists to Armenia up to 12%. Most Are Diaspora Armenians”, *Hetq*, 2019, [www.Hetq.am/en/article/107046](http://www.Hetq.am/en/article/107046), 06.09.2019.

<sup>38</sup> L. Freinkman, V. Minoian, „Armenia: What Drives the First Movers and How Their Efforts Could Be Scaled Up?”, w: Y. Kuznetsov (red.), *Diaspora Networks and the International Migration of Skills. How Countries Can Draw on Their Talent Abroad*, Washington DC, The World Bank, 2006, s. 132-133.

<sup>39</sup> N. Kibria, „Of Blood, Belonging and Homeland Trips: Transnationalism and Identity Among Second-Generation Chinese and Korean Americans”, w: P. Levitt, M. C. Waters (red.), *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russel Sage, 2002, s. 304-305.

<sup>40</sup> W-J. Huang, W. J. Haller, G. P. Ramshaw, „Diaspora Tourism and Homeland Attachment: An Explanatory Analysis”, *Tourism Analysis*, Vol. 18, nr 3, 2013, s. 286.

<sup>41</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 15-17

## 4.2. Krótsze i dłuższe wizyty w Armenii w ramach dostępnych programów

Czynniki takie, jak niska efektywność instytucji państwowych, rozpowszechniona korupcja i wysokie bezrobocie sprawiają, że współczesna Armenia nadal jest krajem, z którego wyjeżdża wielu Ormian<sup>42</sup>. Badacze, aktywiści, publicyści i politycy podkreślają wielość społeczno-ekonomicznych konsekwencji emigracji<sup>43</sup>, a do jej negatywnych skutków zalicza się m.in. wyludnienie wsi i małych miasteczek, drenaż mózgów oraz rozbitcie więzi rodzinnych<sup>44</sup>. W związku z migracją zarobkową wiele ormiańskich dzieci wychowuje się w niepełnych rodzinach. Zwiększenie populacji jest jednym z priorytetów rządu Republiki Armenii, sięgającego nawet do kontrowersyjnych pomysłów, takich jak propozycja obowiązkowego poddawania młodych dziewcząt diagnostycznym badaniom płodności<sup>45</sup>. Można założyć, że zachęcanie członków ormiańskiej diaspory do osiedlania się w Armenii jest jedną z oczywistych strategii poprawienia wskaźników demograficznych.

Organem formalnie zajmującym się relacjami pomiędzy Armenią i jej diasporą było do 2018 roku Ministerstwo Diaspory, utworzone dziesięć lat wcześniej przez administrację Serża Sargsjana. Według statutu tej instytucji Ministerstwo stawiało sobie za cel „stworzenie politycznego, ekonomicznego, kulturowego, prawnego i duchowego środowiska wspierającego ormiańską diasporę”<sup>46</sup> zainteresowaną inwestowaniem w Armenii lub/i repatriacją oraz otrzymaniem obywatelstwa. Flagowym programem Ministerstwa był zainicjowany w 2009 roku program Ari Tun („Chodźcie do domu”), który umożliwiał młodym Ormianom urodzonym w diasporze przyjazd do Armenii i uczestnictwo w bogatym programie kulturalnym, mającym na celu zapoznanie ich z

---

<sup>42</sup> Według danych Narodowego Urzędu Statystycznego Republiki Armenii, w latach 1990-2017 liczba mieszkańców kraju zmalała o 500 tys. Zob. *Armenian Statistical Yearbook 2017*, Armenia National Statistical Office, [www.armstat.am/en/?nid=586&year=2017](http://www.armstat.am/en/?nid=586&year=2017), 05.06.2017.

<sup>43</sup> Zob. H. Manasyan, G. Pogosyan, *Social Impact of Emigration and Rural-Urban Migration in Central and Eastern Europe. Final Country Report Armenia*, European Commission, 2012, s. 1, [www.ec.europa.eu/social/ BlobServlet](http://www.ec.europa.eu/social/ BlobServlet), 05.06.2021.

<sup>44</sup> Wielu Ormian zaraża swoje partnerki chorobami wenerycznymi nabytymi podczas pobytu za granicą. Zob.: V. Agadjanian, A. Sevoyan, „Male Migration, Women Left Behind and Sexually Transmitted Diseases in Armenia”, *The International Migration Review*, Vol. 44, nr 2, 2010, s. 354-375.

<sup>45</sup> A. Mejlumyan, „Armenia to Test Teenage Girls for Fertility”, *Eurasianet*, 2020, [www.eurasianet.org/armenia-to-test-teenaged-girls-for-infertility](http://www.eurasianet.org/armenia-to-test-teenaged-girls-for-infertility), 09.05.2020.

<sup>46</sup> Ministerstwo Diaspory Republiki Armenii, [www.mindiaspora.am/en/](http://www.mindiaspora.am/en/), 06.05.2020.

ormiańskim dziedzictwem kulturowym. Brakuje danych informujących ilu uczestników projektu zdecydowało się po jego zakończeniu na repatriację, ale żaden ze spotkanych przeze mnie w ciągu ostatnich dziesięciu lat repatriantów nie brał w nim udziału. Dla większości z nich przeprowadzka do Armenii była poprzedzona przynajmniej jedną dłuższą wizytą, a pierwszy długotrwały pobyt umożliwiły im często organizacje pozarządowe, takie jak Birthright Armenia, Armenian Volunteer Corps, Hamazkayin Forum i Armenian Tree Project<sup>47</sup>, założone w środowisku ormiańskiej diaspory. Birthright Armenia powstała z inicjatywy Edele Hovhianian, która przez lata sponsorowała ją za pośrednictwem Hriar and Anna Hovhianian Foundation, utworzonej przez jej rodziców, zamożnych Ormian z USA<sup>48</sup>. Również Armenian Volunteer Corps założyli Ormianie ze Stanów Zjednoczonych<sup>49</sup>, zainspirowani działalnością American Volunteer Corps. Hamazkayin jest międzynarodową inicjatywą dasznaków powołaną do życia w Kairze w 1928 roku; obecnie jej główne biuro znajduje się w Libanie<sup>50</sup>. Z kolei Armenian Tree Project założono w 1997 roku w USA, dzięki patronatowi Armenian Assembly of America<sup>51</sup>.

Rządowe i pozarządowe projekty znacznie się różnią. Jak podkreślał były wiceminister ds. diaspory Serżik Sraponjan, głównym celem Ari Tun, programu finansowanego w pełni przez rząd Republiki Armenii, było umożliwienie nastoletnim Ormianom z zagranicy pierwszej wizyty w etnicznej ojczyźnie i dzięki temu „przywrócenie zanikających [w diasporze – K.P.] zwyczajów i tradycji”<sup>52</sup>. Podczas kilkudniowego pobytu uczestnicy mieli do dyspozycji bogatą ofertę kulturalną i krajoznawczą: zajęcia z tańca i piosenki ormiańskiej, lekcje historii oraz wycieczki do miejsc pamięci i ormiańskich zabytków<sup>53</sup>. Młodzież miała też okazję poznania wielu

---

<sup>47</sup> Można też dodać: Land & Culture Organization, Armenian Youth Federation, AYF Western Region Youth Corps, CYMA, AGBU Summer Intern Program, Our Lady of Armenia Boghossian Educational Center, Diaspora-Armenia Connection oraz The Fuller Center of Housing Armenia. Organizacje te działają na mniejszą skalę i skierowane są jedynie do młodych Ormian ze Stanów Zjednoczonych.

<sup>48</sup> Założyciele fundacji deklarują, że w ciągu ponad 30 lat Hriar and Anna Hovhianian Foundation przeznaczyła ponad 40 mln dolarów na pomoc rozwojową w Armenii. Zob. [www.hovhianianfoundation.am/history/biography-of-hirair-hovhianian/](http://www.hovhianianfoundation.am/history/biography-of-hirair-hovhianian/), 02.05.2020.

<sup>49</sup> Armenian Volunteer Corps, [www.armenianvolunteer.org/about-us/](http://www.armenianvolunteer.org/about-us/), 02.05.2020.

<sup>50</sup> Hamazkayin Forum, [www.hamazkayinforum.org/forum-history/](http://www.hamazkayinforum.org/forum-history/), 02.05.2020.

<sup>51</sup> Armenian Tree Project, [www.armeniatree.org/en/mission/](http://www.armeniatree.org/en/mission/), 02.05.2020.

<sup>52</sup> „Armenia Hosts 170 Participants of Ari Tun Program”, *Armpress*, 2014, [www.armenpress.am/eng/news/768483/armenia-hosts-170-participants-of-ari-tun-program.html](http://www.armenpress.am/eng/news/768483/armenia-hosts-170-participants-of-ari-tun-program.html), 07.07.2014.

<sup>53</sup> „AGBU Virtual College Hosted More Than 1000 Participants”, *Armenian Virtual College*, 2013,

rówieśników – Ormian z całego świata i nawiązania przyjaźni, co mogło wpływać na późniejsze zaangażowanie w życie diaspory w kraju urodzenia oraz większą identyfikację z diasporą ormiańską jako wspólnotą wyobrażoną.

W dziesięciu edycjach projektu Ari Tun uczestniczyło kilka tysięcy młodych Ormian, jednak wydaje się, że program miał niską efektywność w zachęcaniu do repatriacji. Skierowany był do bardzo młodych ludzi; w pełni pokrywano koszty podróży i pobytu w Armenii, częstokroć zapewniając dzieciom pochodzącym z rodzin o niskich dochodach jedyną możliwość podróży zagranicznej. Oferta kulturalna programu skupiała się na historii Armenii i kultury ormiańskiej, w niewielkim stopniu na doświadczeniu współczesnej Armenii. Ponadto uczestnicy mieli niewiele okazji do interakcji z lokalnymi rówieśnikami. Celem projektu nie było stworzenie pomostu pomiędzy młodymi członkami diaspory i mieszkańcami dzisiejszej Armenii, ale raczej wsparcie i podtrzymanie międzypokoleniowej transmisji kulturowej w diasporze. Jak podkreślają Huang, Ramshaw i Norman, takie programy mają też zachęcić do późniejszej pomocy finansowej, której udzielanie jest uwarunkowane podtrzymaniem w nowym pokoleniu diaspory więzi z ojczyzną<sup>54</sup>. W tekstach promujących projekt można przeczytać, że Ari Tun to „unikalna możliwość wzmocnienia więzi z własnym dziedzictwem kulturowym oraz proormiański i patriotyczny program”<sup>55</sup>. Ara Bablojan, były przewodniczący ormiańskiego Zgromadzenia Narodowego, w swoim przemówieniu do ostatnich uczestników projektu w 2017 roku wyraził nadzieję, że zostaną oni „ambasadorami Armenii w diasporze i przedstawicielami diaspory w Armenii”<sup>56</sup>.

Program Ari Tun był prawdopodobnie inspirowany izraelskim Talgit-Birthright Israel<sup>57</sup>, który w latach 1999-2014 umożliwił 350 tysiącom młodych ludzi pochodzenia

---

[www.agbu.am/en/yp-yerevan-3/306-content/project/educational-13/avc-13/pr-13-avc/1823-avc-ari-tun](http://www.agbu.am/en/yp-yerevan-3/306-content/project/educational-13/avc-13/pr-13-avc/1823-avc-ari-tun), 09.10.2020.

<sup>54</sup> W.-J. Huang, G. P. Ramshaw, W. C. Norman, „Homecoming or Tourism? Diaspora Tourism Experience of Second-Generation Immigrants”, *An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, Vol. 18, nr 1, 2016, s. 62.

<sup>55</sup> „Ari Tun Program Participants Learn About Online Armenian Education”, Armenian Virtual College, 2017, [www.avc-agbu.org/en/show\\_media/news/N1063.html](http://www.avc-agbu.org/en/show_media/news/N1063.html), 25.08.2017.

<sup>56</sup> „RA NA President Ara Babloyan Visits Ari Tun Participants”, National Assembly of Armenia, 2017, [www.parliament.am/news.php?cat\\_id=2&NewsID=9372&year=2017&month=07&day=08&lang=eng](http://www.parliament.am/news.php?cat_id=2&NewsID=9372&year=2017&month=07&day=08&lang=eng), 08.07.2017.

<sup>57</sup> T. Darieva, „Journey to the Future...”, s. 426-427.

żydowskiego odbycie dziesięciodniowej wycieczki do Izraela. Podczas niemalże dwutygodniowego wyjazdu młodzi przedstawiciele diaspory odwiedzają jedno miejsce związane z Holocaustem, jedno z historią syjonizmu i jedno reprezentujące współczesną historię Izraela; tak zorganizowana wycieczka ma na celu zapoznanie ich z „narracją żydowską”, dzisiejszym Izraelem oraz „wartościami i przekonaniem współczesnych Żydów”<sup>58</sup>. Te trzy aspekty łączą się z trzema głównymi narracjami odnotowanymi podczas badań etnograficznych wśród uczestników programu w 2000 roku. Pierwsza z nich podkreśla historyczną ciągłość osadnictwa żydowskiego w Izraelu. Druga ujmuje istnienie państwa Izrael jako zwycięstwo nad antysemityzmem i Holocaustem. Trzecia przedstawia Izrael jako państwo obłożone, będące w stanie ciągłego konfliktu i zagrożenia ze strony wrogich sąsiadów<sup>59</sup>. Warto też podkreślić, że podobnie jak w przypadku diaspory ormiańskiej, wielu Żydów nie postrzega Izraela jako ojczyzny<sup>60</sup>. Jak widać, celem programu jest nie tylko kształtowanie percepcji żydowskiej tożsamości i światopoglądu (wiele osób żydowskiego pochodzenia nie pochwała pewnych aspektów polityki Izraela, przede wszystkim jego działań przeciwko mniejszości palestyńskiej), ale też formowanie wśród tej diaspory zdalnego nacjonalizmu. Podobne cele realizował projekt Ari Tun.

Program Birthright Armenia skierowany jest nie do nastolatków, lecz do młodych dorosłych (21-32 l.). Choć jego uczestnicy mogą korzystać z pewnej oferty kulturalnej (np. wspólnych wycieczek), w ramach programu zobowiązani są do wypełnienia trzydziestu godzin wolontariatu tygodniowo (przez okres od 9 miesięcy do roku, w wybranej organizacji pozarządowej lub instytucji państwowej) oraz uczestnictwa w lekcjach języka ormiańskiego. Birthright Armenia pośredniczy i koordynuje współpracę między młodymi ludźmi zainteresowanymi przyjazdem i ponad tysiącem organizacji działających w Armenii w dziedzinach takich, jak edukacja,

---

<sup>58</sup> T. Sasoon *et al.*, „Does Talgit-Birthright Israel Foster Long-Distance Nationalism?”, *Nationalism and Ethnic Policies*, 2014, Vol. 20, s. 438-439.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Takie tendencje zauważyła m.in. Małgorzata Melchior, analizująca repatriację do Izraela Żydów z Polski. Zob. M. Melchior, „Returns to the Mythical Homeland. The Jewish Case”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 218.

zdrowie publiczne, ochrona środowiska, prawa człowieka, media. Fundacja pomaga potencjalnym wolontariuszom wybrać odpowiedni projekt z bogatej bazy partnerów, zwraca koszty podróży i znajduje lokalną rodzinę, u której uczestnik projektu mieszka przez przynajmniej część swojego pobytu. Organizacja udziela też wsparcia logistycznego po przyjeździe i wypłaca wolontariuszom małe stypendium w wysokości 20 tysięcy AMD miesięcznie (ok. 50 USD). Jest ono oczywiście niewystarczające, dlatego też wolontariusze muszą posiadać własne zasoby finansowe.

Zarówno programy rządowe, jak i pozarządowe, skierowane są do ludzi w wieku, w którym często poszukują oni własnej tożsamości. Jednak projekt Birthright Armenia został stworzony dla starszych uczestników i daje im możliwość zdobycia doświadczenia zawodowego na wybranym polu. Jest to atrakcyjna perspektywa dla osób zainteresowanych karierą w organizacjach pozarządowych lub międzynarodowych, ceniących doświadczenie zdobywane w krajach rozwijających się. Pobyt trwa znacznie dłużej i zapewnia więcej okazji do poznania ormiańskiej kultury, nie tylko przez pryzmat historii, ale i współczesnej Armenii. Uczestnicy programu mieszkają u lokalnych rodzin, a pracując w ormiańskich organizacjach poznają liczne wyzwania, z jakimi zmagają się tutejsze organizacje pozarządowe. W ten sposób zyskują zrozumienie kulturowych, społecznych, ekonomicznych i politycznych problemów współczesnej Armenii. Jak podkreślała jedna z moich rozmówczyń, Arev:

Birthright Armenia robi na tym polu [repatriacji – K.P.] najwięcej. Gdyby nie mój wolontariat, nie miałabym środków na przyjazd do Armenii, nigdy nie miałabym szansy na to doświadczenie. Mieszkanie i praca w danym miejscu znacznie różni się od turystyki. Wcześniej nigdy nie wyobrażałam sobie siebie mieszkającej w Armenii (Arev, kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2012<sup>61</sup>).

To właśnie uczestnictwo w projekcie pomogło jej wybrać kierunek studiów magisterskich. Kilka lat później, po uzyskaniu specjalizacji w zakresie zdrowia publicznego, wróciła do Armenii z mężem i mieszkała w Erywaniu przez wiele lat, współpracując z kilkoma organizacjami zajmującymi się prawami kobiet i prowadząc badania dotyczące planowania rodziny w ośrodkach wiejskich. Podobnie jak Arev, wielu moich rozmówców podkreślało rolę, którą w podjęciu tej znaczącej decyzji

---

<sup>61</sup> Przywołując poszczególnych rozmówców, posługuję się następującym opisem: imię, płeć, wiek, kraj urodzenia, wywiad/swobodna rozmowa, rok.



życiowej odegrał ich wolontariat koordynowany przez Birthright. Krótkie badania Dariewy, przeprowadzone wśród wolontariuszy tymczasowo przebywających w Armenii w 2007 roku, potwierdzają pozytywną percepcję programu przez jego uczestników<sup>62</sup>.

### 4.3. RepatArmenia

Jedyną organizacją skierowaną bezpośrednio do repatriantów jest utworzona w 2012 roku przez grupę Ormian mieszkających w Rosji RepatArmenia, pracująca zarówno z Ormianami urodzonymi w środowisku diaspory, jak i tymi wracającymi do kraju po latach emigracji. Jest ona częścią tego, co Nir Cohen nazywa RMI (*return migration industry*), czyli organizacją pozarządową działającą na lokalnym i międzynarodowym poziomie, skupioną na wspieraniu migracji powrotnej<sup>63</sup>, równoważącą niską aktywność rządową na tym polu. Dzięki stronie internetowej, popularnej grupie w mediach społecznościowych oraz regularnym spotkaniom Meet&Greet organizacja udostępnia migrantom platformę wymiany informacji i nawiązywania kontaktów<sup>64</sup>. Pomaga repatriantom w znalezieniu zatrudnienia i mieszkania, udziela również porad prawnych. Tym samym wspiera ich w samym doświadczeniu migracji<sup>65</sup>. Aktywnie zajmuje się też jej promocją. Strona internetowa RepatArmenia zawiera setki krótkich wywiadów z repatriantami, jak ten z Hrajrem Borsumianem, który przyjechał do Armenii z Libanu kilka lat wcześniej. Do celów analizy warto przytoczyć go w obszernych fragmentach:

Kiedy urodziłeś się i zostałeś wychowany w środowisku diaspory, zbudowałeś swoją karierę zawodową, pracowałeś dla różnych przedsiębiorstw na całym świecie, zachowałeś swoją ormiańską tożsamość i byłeś aktywnie zaangażowany w życie ormiańskiej diaspory, co więcej możesz zrobić?

Moja rodzina zapoznała mnie z moim ormiańskim dziedzictwem i systemem wartości, w szkole nieustannie przypominano mi jak ważny jest język ormiański i ormiańska historia, w Homentemen<sup>66</sup> byłem otoczony ormiańskim duchem

---

<sup>62</sup> T. Dariewa, *Homeland Tourism...*, s. 34-39.

<sup>63</sup> N. Cohen, „Israel’s Return Migration Industry”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 47, nr 17, 2020, s. 4008.

<sup>64</sup> RepatArmenia, [www.repatarmenia.org](http://www.repatarmenia.org), 04.05.2020.

<sup>65</sup> J. Jakoubek, *op. cit.*, s. 116.

<sup>66</sup> Homentemen to panormiańska organizacja o profilu sportowym działająca w USA, skierowana przede

patriotycznym i Yerakoyunts [flaga Republiki Armenii – K.P.]. To AFR nauczyło mnie tego, jak ważne jest, by nie tylko kochać ojczyznę, ale też by jej służyć. Te cztery filary umożliwiły mi szybką integrację.

Wszyscy mówili mi, że w Armenii nie ma pracy, a jeśli już coś znajdę, to warunki będą nie do zniesienia. Jednak mam trzy różne prace w Armenii, ponieważ kocham to, co robię i chcę robić więcej. Jako certyfikowany menadżer ryzyka zarządzam inwestycjami w Rivera Capital CJSC. Misja tej firmy pokrywa się z moim celem, jakim jest przyciągnięcie tak wielu inwestycji do Armenii, jak to tylko możliwe. Współpracując z Management Mix uczę zarządzania kapitałem w ramach programu MBA na YSMU [Yerevan State Medical University]. Pracuję trzy razy więcej niż w Libanie, a jednak wieczorami nie jestem tak zmęczony, jak byłem wtedy. To nie dlatego, że nie pracuję wystarczająco ciężko, ale raczej dlatego, że jestem zmotywowany, by pracować w Armenii, zdobywać doświadczenie i pracować w różnych sektorach.

To podczas naszego ślubu wpadliśmy na pomysł, by otworzyć firmę, która mogłaby pomagać tym Ormianom z diaspory, którzy chcą świętować ważne uroczystości życiowe w ojczyźnie oraz lokalnym Ormianom, szukającym alternatywnych i kreatywnych pomysłów. (...) Nigdy nie żałowałem swojej decyzji. Wcześniej czy później każdy musi podjąć ją sam. Ormianie na całym świecie rozkwitają, jaki jest sens walki o zachowanie języka i tradycji w obcym kraju, kiedy tutaj jest tak wiele możliwości? Dlaczego nie żyć w Armenii, gdzie nasz rozwój osobisty i zawodowy jest największym wkładem w rozwój Armenii?<sup>67</sup>.

Pogłębiona analiza wszystkich dostępnych na witrynie internetowej świadectw nie jest przedmiotem tej pracy. Lektura losowo wybranych trzydziestu pokazuje, że większość z nich zawiera powtarzające się elementy strukturalne, obecne także w wywiadzie przytoczonym powyżej. Po pierwsze, Hrajr stwierdza, że przed przeprowadzką do Armenii czuł się spełniony zawodowo i tak bardzo zaangażowany w życie diaspory, jak tylko to możliwe. Repatriacja wydaje się w tej narracji naturalną konsekwencją dla osoby, która osiągnęła wiele, zawodowo oraz prywatnie, i szuka kolejnych wyzwań, a także dla takiej, która wyczerpała możliwe formy zaangażowania w życie diaspory w kraju urodzenia. Hrajr podkreśla też, jak silne było jego poczucie ormiańskiej tożsamości i w jaki sposób, zwłaszcza w dzieciństwie, nieustannie stykał się z ormiańską kulturą. Zwraca uwagę na to, jak wiele negatywnych stereotypów dotyczących współczesnej Armenii funkcjonuje obecnie wśród członków diaspory i

---

wszystkim do młodzieży. Zob. Homentemen, [www.homentemen.net](http://www.homentemen.net), 05.05.2020.

<sup>67</sup> Pełna wersja wywiadu: „Why Armenia? Hrajr Borsumian”, [www.repatarmenia.org/en/engage/community/a/why-armenia--hrajr-barsoumian](http://www.repatarmenia.org/en/engage/community/a/why-armenia--hrajr-barsoumian), 05.05.2020.

stara się przekonać czytelników, że mają one niewiele wspólnego z rzeczywistością. Z pewną nonszalancją przyznaje, że mieszkając w Erywaniu musi pracować na kilka etatów, aby zapewnić sobie oczekiwany poziom życia. Nadmiar pracy rekompensują mu, jak podkreśla, szerokie możliwości rozwoju i poczucie spełnienia, jakie daje świadomość wkładu w rozwój ojczyzny. Wraz z żoną zarządza własną firmą, której charakter wskazuje na łatwość znalezienia nisz ekonomicznych i przenoszenia na grunt Armenii gotowych rozwiązań i pomysłów, sprawdzonych się już w innych krajach. Przyznaje on też, że mieszkając w etnicznej ojczyźnie wciąż warto sięgać do kapitału diaspory, jako iż większość klientów ich firmy to Ormianie mieszkający za granicą. RepatArmenia promuje ich przedsiębiorstwo wraz z wieloma innymi inicjatywami repatriantów.

Co istotne, narracja przekazywana na stronie internetowej organizacji jest niemal zawsze pozytywna, repatrianci niewiele lub mimochodem mówią o problemach napotkanych po przyjeździe, natomiast wiele o zaletach repatriacji i o tym, jak pozytywnie krok ten wpłynął na jakość ich życia. Są to niemal zawsze historie sukcesów. RepatArmenia niewątpliwie próbuje przełamać wciąż powszechny w ormiańskich grupach diasporycznych stereotyp Armenii postrzeganej jako kraj pozbawiony perspektyw. Służą temu nie tylko krótkie świadectwa udanych repatriacji, ale też coroczne podróże do większych ośrodków diaspory na całym świecie, podczas których przedstawiciele tej organizacji przedstawiają aktualne i, ich zdaniem, użyteczne dla potencjalnych repatriantów informacje dotyczące m.in. wymogów ormiańskiego rynku pracy.

Przegląd dostępnych projektów pozwala wysunąć kilka wniosków. Jedyne program Ministerstwa Diaspory umożliwiający młodym Ormianom przyjazd do Armenii miał na celu raczej podtrzymanie tożsamości narodowej Ormian w diasporze. Brak efektywnych rządowych programów repatriacyjnych był też wielokrotnie podkreślany przez repatriantów, a znacznie skuteczniejsze na tym polu (zarówno w zachęcaniu do repatriacji, jak i udzielaniu repatriantom pomocy po przyjeździe) wydają się organizacje utworzone przez samych członków diaspory.

#### 4.4. Ministerstwo Diaspory

Wartan Maraszljjan, jeden z założycieli RepatArmenia i jej dyrektor, przeprowadził się do Armenii z Rosji w 2010 roku dlatego, że zaproponowano mu wówczas stanowisko w Ministerstwie Diaspory, gdzie pracował przez ponad dwa lata. Jak twierdził w rozmowie ze mną w 2017 roku, utworzenie własnej organizacji było konsekwencją pracy w administracji państwowej, gdzie zrozumiał, że „ani rząd, ani ministerstwo nie są zainteresowane repatriacją, choć to deklarują” (Wartan, 43 l., Rosja, wywiad, 2017). Również Garding określa działalność tej instytucji jako „fasadową”<sup>68</sup>. Faktem jest, że pomimo iż wiedza o różnych strategiach „zachęcania” członków diaspory do repatriacji jest dziś łatwo dostępna, działalność Ministerstwa na tym polu była ograniczona.

Po aksamitnej rewolucji administracja premiera Nikoła Pasziniana próbowała zaskarbić sobie sympatię diaspory i nowo mianowany minister odwiedził jej największe ośrodki. Konsekwencją tych spotkań były plany restrukturyzacji Ministerstwa oraz propozycje kilku nowych projektów. Ostatecznie jednak zostało ono zamknięte w 2018 roku, a krok ten wzbudził duże emocje zarówno w kraju, jak i poza nim, pomimo iż wszystkie zaangażowane strony zgadzały się, że instytucja ta wymagała radykalnych zmian. Zdaniem Ary Khachatouriana, dziennikarza pracującego dla amerykańsko-ormiańskiego czasopisma *Asbarez*:

Od powołania ministerstwa w 2008 roku było ono nie tylko nieefektywne, ale okazało się totalną klęską, jako że jego misja nigdy nie była jasno zdefiniowana. Ministerstwo i jego minister stali się dystrybutorem medali i honorów dla różnych organizacji diasporycznych i jednostek oraz organizatorem kilku programów, które zawsze promowano jako udane, pomimo braku procedur ewaluacyjnych<sup>69</sup>.

Krytyka Khachatouriana sięga znacznie dalej. Jego zdaniem ministerstwo nigdy nie starało się zrozumieć Ormian w diasporze, wręcz unikając merytorycznej dyskusji na temat relacji pomiędzy nimi a Armenią, zamiast tego organizując „sowieckie w formule konferencje i fora, które nie miały żadnego oddźwięku”<sup>70</sup>, lecz raczej uzasadniały samo

---

<sup>68</sup> S. E., Garding, *op. cit.*, s. 14.

<sup>69</sup> A. Khachatourian, „Diaspora”, *Asbarez*, 2019, [www.asbarez.com/177080/diaspora-ministry-to-be-or-not-to-be/](http://www.asbarez.com/177080/diaspora-ministry-to-be-or-not-to-be/), 01.08.2019.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

istnienie tej instytucji. Również pochodzący z USA publicysta Nerses Kopalyan obwinia ją za brak zdrowych relacji pomiędzy zaangażowanymi stronami, nazywając Ministerstwo organizacją „biurokratycznie nieistotną, funkcjonalnie dysfunkcyjną i strukturalnie niespójną”<sup>71</sup>, której pracownicy nigdy nie zadali sobie trudu, aby zapoznać się ze sprawdzonymi praktykami, rozwiniętymi przez inne państwa w celu skutecznego zarządzania stosunkami diaspora – ojczyzna. Jego zdaniem „ta relacja zawsze była nie tylko jednostronna, ale też niekonstruktywna. Wykazano niewiele zainteresowania, by wspierać, pomagać lub choć uwzględnić interesy diaspory”<sup>72</sup>.

Kontrowersje te dotyczą ważnego pytania o to, komu ta instytucja miała w istocie służyć. Brak konsultacji ze środowiskiem diaspory w ciągu dziesięciu lat istnienia Ministerstwa pokazuje, że wolało ono samodzielnie kształtować relacje pomiędzy stronami i implementować własną politykę. Powszechną w diasporze krytykę tej instytucji dość dosadnie oddają słowa Kopalyana:

Ormianie w diasporze bardzo długo trwali w błędnym przeświadczeniu, że Ministerstwo Diaspory zostało powołane dla diaspory. W rzeczywistości było odwrotnie. Administracja Serża Sargsjana utworzyła Ministerstwo, aby bardziej formalnie i oficjalnie odpowiedzieć na proste pytanie: co diaspora może zrobić dla Armenii? (...) Po zredukowaniu diaspory do pozycji bogatego wujka, wiodącym celem Ministerstwa było wyłudzenie ogromnych zasobów finansowych w formie marnych projektów inwestycyjnych – projektów filantropijnych, które nigdy nie były monitorowane, oraz bezwstydnego zachęcanie do kolejnych donacji<sup>73</sup>.

Wspomniany wcześniej Khachatourian, pomimo bardzo krytycznej opinii o działaniu Ministerstwa Diaspory, wciąż twierdził, że decyzja o jego zamknięciu powinna być skonsultowana ze środowiskami diasporycznymi<sup>74</sup>. Kopalyan podkreślił, że „diaspora zainwestowała wiele i nie otrzymała prawie nic w zamian. Jednakże zwrot inwestycji rozumiany monetarnie to oczywiście nie to, czego chce diaspora”<sup>75</sup>. Czego w takim razie oczekuje diaspora w zamian za wsparcie, którego udzielała i wciąż udziela Armenii?

---

<sup>71</sup> N. Kopalyan, „The Elimination of the Diaspora Ministry Has Nothing to Do with the Diaspora”, *EVN Report*, 2019, [www.evnreport.com/opinion/the-elimination-of-the-diaspora-ministry-has-nothing-to-do-with-the-diaspora](http://www.evnreport.com/opinion/the-elimination-of-the-diaspora-ministry-has-nothing-to-do-with-the-diaspora), 01.17.2019.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> A. Khachatourian, *op. cit.*

<sup>75</sup> N. Kopalyan, *op. cit.*

Zdalny nacjonalizm jest mieczem obosiecznym. Jak podkreśla Rainer Bauböck, wysiłki państw na rzecz wzmacniania więzi diaspory z ojczyzną są najczęściej połączone z ideologią narodu ponad granicami<sup>76</sup>. Diaspory zachęca się do konsekwentnego wspierania ojczyzny, zarówno w formie wkładu finansowego, jak i pomocy politycznej w czasach kryzysów. Jednak rozbudzony nacjonalizm może przyjąć znaczące rozmiary i bardziej zideologizowaną formę, trudną do kontrolowania, a więc stan, w którym członkowie diaspory żądają prawa do większego zaangażowania w wewnętrzne sprawy ojczyzny. Takie ryzyko, jak pokazuje Koinova, jest szczególnie wysokie w przypadku diaspor powstałych w wyniku kryzysów politycznych i traumatycznych wydarzeń oraz których etniczna ojczyzna jest w jakiś sposób zagrożona lub nie jest w pełni suwerenna<sup>77</sup>. Kopalyan postuluje zagwarantowanie diasporze, poprzez utworzenie odpowiedniego komitetu w ramach Zgromadzenia Narodowego, możliwość wpływania na ormiańską legislację<sup>78</sup>. Podobne oczekiwania dosadnie wyraził jeden z informatorów Chernobrova i Wilmers:

Kiedy rząd tego potrzebuje, jesteśmy jednym narodem i bla, bla, bla. Ale kiedy przychodzą wybory, wszystko jest ograniczone. Tylko obywatele Armenii mogą głosować. (...) Wygląda na to, że ten rząd to tylko rząd dwóch milionów ludzi, podczas gdy na świecie jest 10-12 milionów Ormian<sup>79</sup>.

Wypowiedzi te prowokują pytanie o konsekwencje (polityczne, ekonomiczne, społeczne) otworzenia inicjatywy ustawodawczej dla ludzi, którzy nie mieszkają w Armenii i zazwyczaj nie są jej obywatelami, tym samym nie ponosząc konsekwencji swoich wyborów politycznych. Omawiałam taką możliwość w 2013 roku z jednym z ówczesnych wiceministrów diaspory, który określił ją jako „bezpośrednie zagrożenie dla stabilności wewnętrznej kraju”<sup>80</sup>, zapewniając, że tak właśnie patrzą na ten problem lokalne elity polityczne. Również Tölölyan podkreśla, że ormiański rząd nie może implementować programu politycznego diaspory, ponieważ reprezentuje on przede

---

<sup>76</sup> R. Bauböck, „Cold Constellations and Hot Identities: Political Theory Questions about Transnationalism and Diaspora”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 311.

<sup>77</sup> M. Koinova, „Diasporas and International Politics...”, s. 149-151.

<sup>78</sup> N. Kopalyan, *op. cit.*

<sup>79</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 13.

<sup>80</sup> Mój rozmówca wolał pozostać anonimowy.

wszystkim obywateli Armenii<sup>81</sup>. Przytoczone wypowiedzi pokazują dogłębną świadomość tego, że interesy polityczne tych dwóch grup Ormian bywają różne, czasami nawet sprzeczne. Jak zauważa Garding, „państwa nie stosują wobec swoich diaspor takich samych strategii, środków i kryteriów, jakie wdrażają wobec swoich obywateli”<sup>82</sup>. Badaczka podkreśla, że „elity polityczne w ojczyźnie nie pozwolą na inkorporację polityczną diaspory dopóki nie będą rozumieć politycznych konsekwencji takiego kroku i tego, że konsekwencje te w jakiś sposób służą ich interesom”<sup>83</sup>.

Khachatourian i Kopalyan krytykowali rząd Armenii za słabą znajomość specyfiki diaspory ormiańskiej i redukcję jej do stereotypów. Z drugiej jednak strony, poziom wiedzy członków diaspory o współczesnej Armenii również może być kwestionowany. Jest to zatem relacja pomiędzy dwiema stronami, które próbują na siebie wzajemnie wpływać i w jakiś sposób eksploatować, nie rozumiejąc charakteru partnera.

Po zamknięciu Ministerstwa utworzono stanowisko Wysokiego Komisarza ds. Diaspory, który miał działać efektywniej niż poprzedzająca go instytucja. Mianowanie na to stanowisko Zareha Sinanjana, repatrianta i byłego burmistrza Glendale (miasto w Kalifornii, jedno z największych skupisk Ormian w Stanach Zjednoczonych) wydawało się gestem wykonanym w kierunku diaspory, oczekiwano więc, że przyniesie przełom w polityce Armenii wobec Ormian za granicą<sup>84</sup>, również na polu zagadnień związanych z repatriacją. *Los Angeles Times* donosił w 2019 roku, że do Armenii przyjechało 15 tysięcy migrantów, w większości repatriantów<sup>85</sup>. Jednak zaledwie kilka dni wcześniej Sinanjan przyznał, że „państwo nie jest gotowe na szerszej zakrojonej repatriację”<sup>86</sup> i powinno skupić się raczej na działalności informacyjnej, zwiększając poziom wiedzy diaspory o Armenii. Wypowiedź ta wywołała natychmiastową reakcję dasznaków,

---

<sup>81</sup> K. Tölölyan, *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor...*, s. 34.

<sup>82</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 2.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>84</sup> „The Policy of Working with the Diaspora Should Be More Effective – PM Recieved Zareh Sinanyan”, The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2019,

[www.primeminister.am/en/press-release/item/2019/06/14/Nikol-Pashinyan-Zareh-Sinanyan/](http://www.primeminister.am/en/press-release/item/2019/06/14/Nikol-Pashinyan-Zareh-Sinanyan/), 30.06.2019.

<sup>85</sup> N. Hauer, „A Diaspora in Reverse: Armenian Americans Return to the Homeland”, *Los Angeles Times*, 2020, [www.latimes.com/world-nation/story/2020-04-23/armenian-american-journey-back-to-the-homeland](http://www.latimes.com/world-nation/story/2020-04-23/armenian-american-journey-back-to-the-homeland), 23.05.2020. Warto jednak dodać, że Neil Hauer ma opinię dziennikarza wspierającego rząd Armenii, a artykuł miał na celu zaprezentowanie kolejnego sukcesu aksamitnej rewolucji.

<sup>86</sup> „Commissioner for Diaspora: Armenia Not Ready for Large-Scale Repatriation”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/575786.html](http://www.news.am/eng/news/575786.html), 30.04.2020.

którzy odpowiedzieli oświadczeniem:

Po pierwsze, chcielibyśmy podkreślić, że państwo nigdy nie jest gotowe na repatriację. Jeśli pan Sinanjan uważa, że Ormianie chcący osiedlić się w Armenii czekają, aż stanie się ona najbardziej rozwiniętym i najbezpieczniejszym krajem, jest w błędzie. Jeśli deklaruje, że Armenia nie jest gotowa na repatriację, to oznacza, że akceptuje to, że zarówno on, jak i rząd ponieśli klęskę. Takie myślenie znów pokazuje, że politycy w Armenii wciąż nie rozumieją istoty repatriacji. Jedyny konieczny warunek repatriacji na masową skalę to przejrzysta i konsekwentna legislacja, która ureguluje proces imigracji. Wszystkie poprzednie elity polityczne unikały jej stworzenia, pomimo tego, iż repatriacja jest dla Armenii kluczowa. Jeśli tylko pan Sinanjan dopilnuje, by odpowiednie ustawy zostały wprowadzone w życie, Ormianie na całym świecie zaczną repatriację na masową skalę, by swoją ciężką pracą przyczynić się do rozwoju Armenii<sup>87</sup>.

Zdaniem AFR elity polityczne w Armenii nie są w stanie zachęcić diaspory do repatriacji, ponieważ nie rozumieją motywów repatriantów, którzy tak naprawdę nie oczekują zapewnienia dotyczących pracy lub wsparcia socjalnego, lecz potrzebują jedynie przejrzystej legislacji, ułatwiającej proces repatriacji. Według AFR motywy repatriacji nie należą do sfery praktycznej, lecz ideologicznej, a za jej niesatysfakcjonujące postępy należy obwiniać elity rządzące w Armenii.

Sami repatrianci wspominali o Ministerstwie Diaspory rzadko i raczej z dezaprobatą. Jedną z moich rozmówczyń była bardzo zaskoczona, gdy podczas rozmowy z pracownikiem Ministerstwa zrozumiała, że nie wiedział o istnieniu Birthright Armenia – jednej z największych organizacji wspierających repatriację (Narine, kobieta, 32 l., USA, wywiad, 2012). Repatrianci nie potrafili przywołać konkretnych sytuacji, w których Ministerstwo Diaspory nie chciało lub nie potrafiło udzielić im pomocy. Większość nie wchodziła z nim w żadne interakcje – traktowała je jako skostniały i niekompetentny element administracji państwowej, a w razie problemów zwracała się raczej do reprezentantów RepatArmenia lub korzystała z osobistych kontaktów. Dlatego też trudno ocenić rzeczywistą efektywność tej instytucji w pomaganiu repatriantom. Nie ulega wątpliwości, że udzielała ona pewnego wsparcia Ormianom przyjeżdżającym z Syrii po wybuchu kryzysu syryjskiego. Jednak większość działań Ministerstwa miała charakter symboliczny lub dyskursywny: ich celem było

---

<sup>87</sup> „ARF-D Repat's Advisory Office: Zareh Sinanyan Accepts That He Has Failed His Mission”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/576038.html](http://www.news.am/eng/news/576038.html), 02.05.2020.



podtrzymanie ormiańskiej tożsamości wśród Ormian urodzonych za granicą i zjednoczenie wysiłków na rzecz uznania genocydu Ormian na arenie międzynarodowej. Brakowało natomiast programów wsparcia dla osób pochodzenia ormiańskiego osiedlających się w Armenii dobrowolnie, a istniejące inicjatywy skierowane były przede wszystkim do obywateli Armenii, których zachęcano do powrotu po długotrwałym pobycie za granicą<sup>88</sup>.

W 2020 roku rząd ormiański wprowadził nowy projekt skierowany do diaspory – iGorts. Podobnie jak program Birthright, iGorts pozwala uczestnikom na roczny pobyt w Armenii, a warunkiem aplikacji jest przynajmniej stopień licencjata i pięć lat doświadczenia zawodowego zdobytego poza Armenią. Co roku 50 wyselekcjonowanych osób jest oddelegowanych do pracy w różnych ośrodkach administracji rządowej (zgodnie z posiadanymi kwalifikacjami). W tym czasie otrzymują miesięczne stypendium w wysokości ok. 700 USD<sup>89</sup>. O uczestnictwo w programie mogą się starać osoby, które z racji wieku nie są już zainteresowane wolontariatem. Projekt niewątpliwie ma na celu „ocieplenie” wizerunku elit politycznych w Armenii i wykazanie gotowości do zaproszenia członków diaspory do współpracy w ramach administracji rządowej. Ponieważ działa jedynie od dwóch lat, trudno jest ocenić jego wpływ na repatriację.

#### **4.5. Kulturowe, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania repatriacji**

W poprzednich fragmentach pracy opisałam pewne cechy wspólne ormiańskich społeczności diasporycznych, niemniej należy przypomnieć, że są one bardzo zróżnicowane i zawsze odznaczają się lokalnym charakterem. Pomimo że ich członków łączy (i jednocześnie wyróżnia) ormiańskie pochodzenie i deklarowana ormiańska tożsamość, charakteryzują się oni różnym stopniem zaangażowania w życie diaspory, znajomości języka i tradycji ormiańskich. Różnice te bywają widoczne w ramach jednej rodziny, co ukazuje wypowiedź Mikaela:

---

<sup>88</sup> Zob. H. Chobanyan, *Return Migration and Reintegration Issues: Armenia*, CARIM-East Research Report 2013/03, 2013, s. 4-7, [www.cadmus.eui.eu/handle/1814/21574](http://www.cadmus.eui.eu/handle/1814/21574), 06.03.2021.

<sup>89</sup> iGorts, The Office of High Commissioner for Diaspora Affairs, [www.diaspora.gov.am/en/programs/25/fellowship#b963](http://www.diaspora.gov.am/en/programs/25/fellowship#b963), 15.01.2023.

Moja matka jest Francuzką ormiańskiego pochodzenia w trzecim pokoleniu, jej rodzice urodzili się i poznali już w Walencji<sup>90</sup>. Mój ojciec urodził się w Egipcie i wyemigrował jako nastolatek, uczył się francuskiego na miejscu. Rodzice zawsze znajdowali równowagę. Matka jest znacznie młodsza od ojca, ale to ona była jego przewodniczką po francuskich realiach i często to ona załatwiała sprawy urzędowe i administracyjne. Mówiła po francusku od urodzenia. Z drugiej strony, dziadkowie byli bardzo zadowoleni, że wyszła za „prawdziwego” Ormianina. Dziadek mógł porozmawiać z zięciem po ormiańsku, mieli bardzo silną więź. Kiedy byłem mały, po szkole szedłem do mieszkania dziadków. Z dziadkiem rozmawiałem po ormiańsku, dzięki niemu znałem język na tyle, by zdać maturę po francusku i zachodnioormiańsku. Później przeprowadziliśmy się do Marsylii i dziadkowie zostali w Walencji. Dlatego też młodsze rodzeństwo nie spędzało tak wiele czasu z dziadkami, brat mówi [po ormiańsku – K. P.] trochę, a siostra wcale. Dziś z ojcem rozmawiam po ormiańsku, a z matką i babcią po francusku (Mikael, mężczyzna, 35 l., Francja, wywiad, 2017).

Wśród repatriantów można znaleźć osoby, których rodzice nie wiedzieli o Armenii absolutnie nic lub niewiele. Jednak u przeważającej większości ormiańska tożsamość była wspierana przez pewne praktyki, takie jak uczęszczanie do ormiańskiej szkoły i/lub kościoła oraz uczestnictwo w projektach koordynowanych przez instytucje diasporyczne lub ormiańską społeczność (w krajach, w których z różnych przyczyn ormiańskie organizacje nie są bardzo aktywne, np. w Rosji czy Iranie). Można stwierdzić, że repatrianci reprezentują bardziej zaangażowaną część diaspery, choć nie tłumaczy to jeszcze decyzji o repatriacji, ponieważ nawet wśród jej najbardziej aktywnych członków przeprowadzka do Armenii wciąż mało jest popularna. Zazwyczaj wyjeżdżają pojedynczy członkowie rodzin. Jedyna krewna Mikaela mieszkająca w Erywaniu to kuzynka babci, która przyjechała jeszcze w latach 60., w ramach ówczesnej fali repatriacji. Istnieje też pozostawiona w Egipcie dalsza rodzina ojca, którego bracia i ich dzieci od lat mieszkają w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych. Rodzina innego rozmówcy (Mesrob, mężczyzna, 47 l., USA, wywiad, 2012) mieszka dziś w Turcji i nie rozważa repatriacji. Safran przypomina, że po zakończeniu wojny w Wietnamie wielu Chińczyków „podtrzymując mit ojczyzny, nie pojechało do «domu», lecz raczej z mniej atrakcyjnej do bardziej atrakcyjnej diaspery”<sup>91</sup>. Podobną tendencję można zauważyć wśród ormiańskich grup diasporycznych. Na każdego migranta przypada kilkudziesięciu członków rodziny i przyjaciół pozostawionych w kraju

---

<sup>90</sup> Chodzi o Walencję – miasteczko we Francji, nie o Walencję w Hiszpanii.

<sup>91</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 90.

urodzenia lub osiedlających się gdzie indziej. Podczas II Wojny o Górski Karabach poznałam (za pośrednictwem internetu) wielu Ormian z diaspory, którzy wkładali ogromny wysiłek we wspieranie Armenii w czasie kryzysu, czasami ponosząc duży osobisty lub zawodowy koszt tych działań. Co interesujące, wielu z nich było publicystami lub badaczami publicznie zabierającymi głos w sprawie etnicznej ojczyzny. Jednak po krótkiej rozmowie często okazywało się, że nigdy nie byli w tym kraju i nie czuli potrzeby przyjazdu. Choć byli ekspertami od „spraw ormiańskich” nie uważali wizyty w Armenii za coś ważnego, ani z osobistego, ani z zawodowego punktu widzenia.

#### **4.5.1. Kompetencje językowe i kulturowe członków diaspory przed repatriacją**

W 2018 roku Lucie Macková i Jaromir Harmáček z Uniwersytetu w Ołomuńcu przeprowadzili w Armenii krótkie badania terenowe dotyczące migracji powrotnej obywateli ormiańskich, którzy zdecydowali się na przeprowadzkę do kraju po krótszym lub dłuższym pobycie za granicą. Większość z ich rozmówców, odpowiadając na pytanie o przyczyny przyjazdu, przywoływała przede wszystkim motywy patriotyczne<sup>92</sup>. Podobnie, Wojciech Połec zauważa, że tak często tłumaczy się powrót do etnicznej ojczyzny<sup>93</sup>. Także podczas moich badań taka narracja była nadrzędna i pojawiała się niemal w każdej rozmowie. Choć wywiady były jedynie częściowo ustrukturyzowane, to jednak pytanie dotyczące przyczyn przyjazdu zadawałam konsekwentnie. Niemal za każdym razem, niezależnie od rozmówcy i jego społeczno-kulturowego usytuowania, pojawiała się ta sama odpowiedź: „Ponieważ jestem Ormianinem/Ormianką i to jest mój kraj”. Większość repatriantów natychmiast łączyła, przynajmniej na poziomie deklaratywnym, kategorie etniczności i terytorium Republiki Armenii jako ojczyzny. Pomimo iż kwestia ta jest problematyczna i złożona, to jednak na wstępnym etapie wywiadu ów związek był wyrażany bezpośrednio. Podobnie jak wspomniany wcześniej Hrajr, znaczna część moich rozmówców, zapytana o przyczyny przyjazdu, zaczynała wymieniać różne formy zaangażowania w życie ormiańskiej

---

<sup>92</sup> L. Macková, J. Harmáček, *op. cit.*, s. 152.

<sup>93</sup> W. Połec, *op. cit.*, s. 139.

społeczności w kraju urodzenia, sugerując, że były dla nich niewystarczające. Na przykład Lusine, która od dzieciństwa była zachęcana przez rodziców do czynnego uczestnictwa w życiu diaspory i inicjatywach organizowanych przez różne instytucje ormiańskie, wyjaśniała:

Byłam zdeterminowana, żeby tu przyjechać. Zostałam wychowana bardzo po ormiańsku. Moi rodzice zrobili co tylko mogli, żeby zaangażować mnie i moje rodzeństwo we wszystko, co ormiańskie. (...) Chodziliśmy do dasznackiego kościoła, dorastałam w środowisku związanym z dasznakami, ale zawsze starałam się uczestniczyć też w innych inicjatywach. Przez pewien czas, oprócz wolontariatu w AFR, byłam związana z Armenian Assembly, Armenian Tree Project, Muzeum w Bostonie, byłam też członkinią grupy tanecznej (Lusine, kobieta, 41 l., USA, wywiad, 2017).

Również w tej narracji repatriacja przedstawiana jest jako przeniesienie zaangażowania we „wszystko co ormiańskie” na inny poziom dla osoby, która niejako wyczerpała formy uczestnictwa w życiu diaspory dostępne w kraju urodzenia. Przeprowadzka do Armenii jawi się jako lepszy, całościowy sposób zaangażowania nie tylko w relację z etniczną ojczyzną, ale i z własnym dziedzictwem kulturowym.

Z drugiej strony, kilkoro rozmówców wspomniało o tym, iż przed przyjazdem czuli, z różnych powodów, że ich kompetencje kulturowe były niekompletne, niedoskonałe. Arev opowiadała długo i z wyraźną frustracją o swoich problemach związanych z nauką języka ormiańskiego:

Mój problem polegał na tym, że w domu nie mówiliśmy po ormiańsku. W szkole były zawsze dwa poziomy kursy ormiańskiego: początkujący i zaawansowany. Zawsze byłam w zaawansowanej klasie, ponieważ dość szybko nauczyłam się czytać i pisać [po ormiańsku – K.P.]. Ale nigdy niczego nie rozumiałam. Więc zawsze miałam ten kompleks na punkcie mojej znajomości ormiańskiego, w zasadzie do ukończenia szkoły mówiłam po ormiańsku bardzo mało lub wcale (Arev, kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2012).

Problem Arev nie jest odosobnionym przypadkiem. O podobnych doświadczeniach wspominał inny rozmówca, Artur:

Lekcje języka w szkole... ponieważ mój poziom nie był zaawansowany, nigdy nie nauczyłem się rozmawiać. W zasadzie to jako grupa nigdy nie zaszliśmy zbyt daleko. Znałem podstawowe słowa, ale nigdy nie nauczyłem się tworzyć zdań (Artur, mężczyzna, 30 l., USA, wywiad, 2012).

Ich sytuacja obrazuje wyzwania związane z nauką języka ormiańskiego poza Armenią. Podaje się, że na świecie jest 5-7 milionów użytkowników języka ormiańskiego, lecz

szacunki te obejmują osoby o różnych kompetencjach językowych<sup>94</sup>. Podobnie jak rodzice rozmówców, których wypowiedzi zostały przytoczone powyżej, wielu Ormian z diaspory zapisuje swoje dzieci do ormiańskich szkół, choć sami mówią po ormiańsku słabo lub prawie wcale. Placówki te mają zagwarantować, że kolejne pokolenie Ormian za granicą będzie mówiło, pisało i czytało po ormiańsku. W 1885 roku Kristapor Mikaelyan, jeden z założycieli AFR, pisał o tym, że tylko dzięki kościołowi i ormiańskim szkołom Ormianie mogą przetrwać jako naród<sup>95</sup>. Istotnie, prawie 140 lat później, niemal połowa respondentów biorących udział w badaniach Tchilingriana uczęszczała do takiej szkoły. Jest to niezwykle wysoki odsetek, jeśli wziąć pod uwagę, że często są to Ormianie w trzecim lub nawet czwartym pokoleniu<sup>96</sup>. Dla wielu rodzin, tak jak dla matki Artura, która spędzała trzy godziny przywożąc i odbierając dzieci ze szkoły, wiąże się to z dużym wysiłkiem logistycznym, przede wszystkim dlatego, że placówki te zazwyczaj mieszczą się jedynie w większych miastach. Jednak rozmowy z repatriantami pokazują, że szkoła dzienna, a tym bardziej weekendowa nie wystarczy, aby zapewnić biegłość w języku, jeśli nie jest on używany ani w domu, ani w środowisku rówieśniczym. Co więcej, ormiański nie jest językiem wykładowym w większości tych szkół; zapewniają one jedynie kilka godzin nauki tego języka w tygodniu. Ich program nauczania obejmuje podstawę programową szkół państwowych, uzupełnioną o zajęcia z ormiańskiej historii i kultury, w niewielkim wymiarze godzin.

W 1989 roku Katolikos Vazgen I pisał, że dla Ormian język ojczysty jest „esencją, honorem, tożsamością, źródłem kultury”<sup>97</sup>. Jeszcze przed dwiema dekadami znajomość języka ormiańskiego była jednym z ważnych aspektów ormiańskiej tożsamości i jest tak nadal dla wielu Ormian. Ponad 60% respondentów biorących udział w *Armenian Diaspora Survey* (2018) traktowało język, obok pochodzenia ormiańskiego i przynależności do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, jako jeden z najważniejszych elementów definiujących ich tożsamość<sup>98</sup>. Jednak diaspora ormiańska, jak każda inna grupa diasporyczna, zmienia się z biegiem czasu. Kwestionariusz Pattie pytał o znaczenie języka dla Ormian za granicą, ale nie podejmował zagadnienia jego

---

<sup>94</sup> T. Hofmann, *op. cit.*, s. 18.

<sup>95</sup> R. Suny, *Eastern Armenians*, cyt. za: R. Panossian, *The Armenians...*, s. 196.

<sup>96</sup> V. Sahakyan, „Language and Culture. Majority of Armenians...”, s. 21-22.

<sup>97</sup> R. Panossian, *The Armenians...*, s. 342.

<sup>98</sup> S. Pattie, „Identity...”, s. 11.

podstawowej znajomości w badanych grupach diasporycznych. Większą biegłością językową charakteryzują się Ormianie z Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej<sup>99</sup>. Tymczasem już w 1986 roku Bakalian zauważyła, że język ormiański przestaje być narzędziem codziennej komunikacji Ormian w USA<sup>100</sup>, ponieważ jedynie 12-14% Ormian w trzecim i czwartym pokoleniu deklarowało jego znajomość<sup>101</sup>. Podobnie, badania Vahe Sahakyan z 2019 roku pokazały niską biegłość w języku ormiańskim wśród przedstawicieli diaspery w Rumunii i Argentynie<sup>102</sup>. Pomimo wagi, którą Ormianie historycznie przywiązują do swojego języka, w wielu społecznościach diasporycznych traci on na znaczeniu jako jeden z istotnych filarów tożsamości<sup>103</sup>. Zamiast tego, przywiązuje się wagę do praktyk takich, jak wolontariat lub zaangażowanie charytatywne oraz aktywne działanie na rzecz organizacji diasporycznych. Tożsamość Ormian „mierzona” jest za pomocą takich czynników, jak poświęcany sprawom ormiańskim czas i pieniądze, ale nie biegłość językowa<sup>104</sup>. Jest to zwrot poczyniony od kategorii danych, na które dorosła jednostka nie ma znacznego wpływu, do praktyk i indywidualnych wyborów. Pochodząca z Niemiec Anusz i wspomniany wcześniej Mikael podobnie opisywali swoje doświadczenia z językiem ormiańskim z okresu wczesnego dzieciństwa:

Anusz: Kiedy ja i mój brat byliśmy mali, naszym pierwszym językiem był ormiański, dopiero później przyszedł niemiecki. Pamiętam, jak kiedyś zaprosiliśmy do domu znajomych i moja mama mówiła do mnie po ormiańsku. Byłam zażenowana (Anusz, kobieta, 25 l., Niemcy, swobodna rozmowa, 2018).

Mikael: Kiedy byłem mały, musiałem iść do szpitala. Pamiętam, jak kiedyś odwiedził mnie dziadek, mówił do mnie, jak zwykle, tylko po ormiańsku. Rozumiałem wszystko, ale w obecności innych dzieci wstydziałem się. Dzisiaj wstydzę się, że tak się wtedy czułem i zastanawiam się, czy coś wtedy zauważył. Jeśli tak, musiało go to bardzo zaboleć (Mikael, mężczyzna, 35 l., Francja, swobodna rozmowa, 2018).

---

<sup>99</sup> Na przykład badania kwestionariuszowe z 2019 r. pokazują, że 77% Ormian w Libanie deklarowało biegłą znajomość języka ormiańskiego. Zob. V. Sahakyan, „Language and Culture. Majority of Armenians Keep Language and Culture Vital, High-Quality Armenian High Schools Are in Demand”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2019*, London, Armenian Institute, 2019, s. 23, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 03.03.2023.

<sup>100</sup> W USA jedynie 3% Ormian w pierwszym pokoleniu migrantów nie mówiło po ormiańsku, a w drugim pokoleniu już 19%. Zob. A. Bakalian, *op. cit.*, s. 273.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>102</sup> V. Sahakyan, „Language and Culture. Majority of Armenians...”, s. 23.

<sup>103</sup> Po dokładne dane statystyczne odsyłam do: S. Pattie, „Identity...”, s. 11-12.

<sup>104</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, 253.

Dla Anusz był to moment, w którym zaczęła odmawiać rozmawiania po ormiańsku. Gdy poznałyśmy się w Erywanii blisko 20 lat po tym zdarzeniu, nie potrafiła powiedzieć w tym języku ani słowa. Mikael kontynuował naukę i obecnie biegle posługuje się językiem ormiańskim. Oboje wspominali podobne doświadczenia w wieku około 7-9 lat, gdy zaczęli porównywać się z rówieśnikami i szukać ich akceptacji; nie chcieli być wówczas utożsamiani z kulturą mniejszościową, czyli imigrancką. Jednak Mikael, w którego rodzinie poczucie tożsamości ormiańskiej było bardzo silnie zakorzenione, z czasem zaczął postrzegać znajomość języka ojczystego jako powód do dumy, czyli coś, co czyniło go wyjątkowym wśród francuskich rówieśników. Na jego biegłość w języku wpłynął też fakt, że spędzał bardzo dużo czasu z dziadkami, którzy przywiązywali do tego ogromną wagę. Anusz, pochodząca z mieszanej (ormiańsko-niemieckiej) rodziny, była pozbawiona tego wsparcia. Zaczęła na nowo odkrywać swoją tożsamość dopiero wiele lat później. Efektem tych eksploracji była jej wielomiesięczna współpraca z Armenian Tree Project, w ramach tej organizacji prowadziła w Erywanii zajęcia z ochrony środowiska.

Tego rodzaju doświadczenia wiążą się ze znaczeniem preferencji językowej w wymieraniu języków. Lingwiści zajmujący się językami zagrożonymi podkreślają, że częstokroć to nie działania (lub ich brak) na poziomie instytucjonalnym są odpowiedzialne za wymieranie języka, lecz raczej jest to kwestia wyboru czynionego przez jego użytkowników, którzy dobrowolnie dopasowują się do kultury większości. Język dominujący w danym środowisku wydaje się być bardziej przydatny, niesie ze sobą wyższy status społeczny oraz potencjalnie lepsze perspektywy zawodowe i awans społeczny<sup>105</sup>.

Według Bakalian praktykowanie ormiańskiej kultury w diasporze jest stopniowo zastępowane jedynie świadomością i dumą z bycia Ormianinem<sup>106</sup>, z kolei etniczność znajdująca odzwierciedlenie w codziennych praktykach ustępuje sferze symbolicznej. Jest to widoczny zwrot w kierunku autoidentyfikacji bez partycypacji w kulturze. Wspomniana wcześniej debata odnosząca się do wagi języka ormiańskiego sprowadza się do dwóch wyróżnionych przez Bakalian form realizacji ormiańskiej tożsamości:

---

<sup>105</sup> Lingwistka Juldyz Smogulova tak właśnie tłumaczy fakt, że wielu Kazachów słabo zna kazachski, utożsamiany z niższym statusem społeczno-ekonomicznym. Zob. J. Smogulova, „Early Socialization and Language Shift. Kazakh as a Baby Talk”, *Journal of Sociolinguistics*, Vol. 18, nr 3, 2014, s. 371-372.

<sup>106</sup> A. Bakalian, *op. cit.*, 6-8.

tradycyjnej (*traditional Armenianness*) i symbolicznej (*symbolic Armenianness*)<sup>107</sup>. Ta pierwsza opiera się na kategoriach danych (na przykład języku), natomiast ormiańskość symboliczna raczej na auto-identyfikacji. Tym samym język, tracąc znaczenie jako wyznacznik tożsamości, przestaje być warunkiem przetrwania diaspory, która dostosowując się do nowych realiów, znajduje inne formy manifestowania własnej tożsamości.

Przekazanie dzieciom kultury mniejszości niejednokrotnie wymaga od rodziców dużego wysiłku i zasobów materialnych, dlatego też wraz z każdym kolejnym pokoleniem część Ormian w diasporze oddala się od ormiańskiego dziedzictwa. Jeden z moich rozmówców, Aram, opowiadał o doświadczeniu, które traktuje jako wyjątkowo żenujące i które było jednym z pierwszych impulsów do repatriacji. Jako starszy brat<sup>108</sup> został poproszony o pełnienie honorowej funkcji na weselu kuzynki, jednak brakowało mu zarówno kompetencji językowych, jak i kulturowych, aby odpowiednio wywiązać się z zadania. Jego matka jest Amerykanką a ojciec Ormianinem z Iranu, który (zdaniem rozmówcy) „zbyt mało” czasu i energii poświęcił na przekazanie synowi podstaw kultury ojczystej. Aram twierdził, że repatriacja jest dla niego sposobem na „nadrobienie” tych niedostatków, pozyskanie wiedzy i kompetencji, których nie zdobył w dzieciństwie (Aram, mężczyzna, 31 l., USA, wywiad, 2017). Wielu repatriantów przyznawało, że w momencie życia poprzedzającym repatriację przeżyli wzrost zainteresowania swoim dziedzictwem kulturowym. Częstym katalizatorem tych procesów była pierwsza dłuższa wizyta w Armenii, tak jak w przypadku Arev, która rok przed repatriacją miała okazję przyjechać na trzymiesięczny pobyt:

Po tym wszystkim byłam obsesyjnie zainteresowana Armenią. Czytałam wszystko co mogłam znaleźć o Armenii m.in. powieści historyczne. To było słuchanie muzyki, czytanie, nauka, nawet nauka słownika (Arev, kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2012).

Dla wielu repatriantów pogłębianie wiedzy o Armenii, rozumiane jako poznawanie własnego dziedzictwa kulturowego, to w pewnym stopniu również ruch skierowany do

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 251.

<sup>108</sup> Ormianie rzadko używają słów „kuzyn” i „kuzynka”, a osoby o tym stopniu pokrewieństwa najczęściej nazywają braćmi i siostrami.



wewnątrz, czyli forma samopoznania, poszerzania wiedzy o sobie. Nosi ona także znamiona emancypacji – pozwala poznawać to dziedzictwo w sposób niezależny od narracji krewnych i organizacji diasporycznych. Repatriacja, także na tym polu, przenosi ich działania na inny poziom – niekiedy bywa tak, że repatrianci legitymujący się bezpośrednim doświadczeniem życia w Armenii stają się niejako autorytetami w sprawach ormiańskich. Jeśli pochodzą z rodzin wykazujących wcześniej małe zainteresowanie Armenią (co może odnosić się nie tyle do kultury, co do słabej identyfikacji z Republiką Armenii), często ich doświadczenia sprawiają, że członkowie rodziny również zaczynają być na tym polu bardziej dociekliwi. Natomiast jeśli ich rodzice i dziadkowie są dobrze zaznajomieni z „kwestiami ormiańskimi”, to repatrianci, nawet pomimo młodego wieku, mogą podważać ich autorytet, a także przedstawiać własne, niekiedy przeciwstawne spojrzenie na kwestie polityczne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe w Armenii.

#### **4.5.2. Postrzeganie roli repatriantów w Armenii**

Niezależnie od poziomu kompetencji językowych i kulturowych, dla niemal wszystkich moich rozmówców repatriacja oznaczała nie tylko nową (ich zdaniem niewątpliwie lepszą) formę manifestacji własnej tożsamości etnicznej i zaangażowania w relację z ojczyzną, lecz także bardziej adekwatną formę jej wspierania. Wartan Maraszłjan uważał repatriację za jeden z trzech warunków przetrwania Armenii jako państwa, obok stabilnej gospodarki i siły militarnej (Wartan, mężczyzna, 43 l., Rosja, wywiad, 2017). Nie chodzi jedynie o zwiększenie populacji Armenii, lecz także o wsparcie na innym poziomie. W 2017 roku antropolog Daniel Fittante z Uniwersytetu Kalifornijskiego opublikował wyniki krótkich badań terenowych, które przeprowadził w Erywaniu wśród repatriantów z USA. Zauważył, że można ich podzielić na dwie grupy: członkowie pierwszej wyrażają potrzebę „budowania” etnicznej ojczyzny, z kolei członkowie drugiej chcą na nowo wykreować jej wizerunek, skupiają się bardziej na promowaniu jej obrazu poza Armenią<sup>109</sup>. Jest to trafne spostrzeżenie, choć, moim zdaniem, tych dwóch kategorii nie należy traktować rozłącznie. Wnioski Fittante są

---

<sup>109</sup> D. Fittante, *op. cit.*, s. 147-169.

zbieżne z tymi, które sformułowałam podczas badań w 2012 roku<sup>110</sup>. Kluczowe frazy pojawiające się wówczas w wypowiedziach rozmówców, to m.in. „budować”, „polepszać”, „przyczynić się do zmiany”, „przynieść rozwój”. Widać w tych narracjach podobieństwa do wyników badań Dariewy, przeprowadzonych wśród wolontariuszy pracujących w Armenii tymczasowo. Większość z nich podkreślała, że podczas pobytu w Armenii zrozumieli, iż chcą „budować ten kraj” i „przyczynić się do jego rozwoju”<sup>111</sup>. Dla przyzwyczajonej do udzielania pomocy finansowej diaspory jest to nowa forma zaangażowania w rozwój ojczyzny.

Warto przypomnieć, że działalność organizacji diasporycznych obejmuje zarówno praktyki skierowane na zewnątrz, czyli w kierunku Republiki Armenii, jak i do wewnątrz, czyli w stronę samej diaspory. W ten sposób niejako podtrzymuje się przekonanie o tym, że jedno nie może istnieć bez drugiego – to znaczy, że Armenia nie przetrwa bez diaspory, a diaspora musi mieć punkt odniesienia w postaci ojczyzny.

Co istotne, podczas gdy Ministerstwo Diaspory prowadziło politykę wzmacniającą zdalny nacjonalizm Ormian za granicą, to diaspora ulegała pewnym przeobrażeniom. Wielu badaczy zwraca obecnie uwagę, że cechą charakterystyczną diaspor, których ojczyzna nie jest w pełni autonomiczna, jest wykształcenie specyficznej formy nacjonalizmu, którą wyróżnił po raz pierwszy Frye M. Jacobson w książce *Special Sorrows. The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*. Analizował w niej szczególne zaangażowanie w kwestie ojczyzny pewnych grup etnicznych w USA, takich jak Żydzi, Polacy i Irlandczycy<sup>112</sup>. Opisany przez Jacobsona nacjonalizm diasporyczny to taki, który łączy się z aktywnym zaangażowaniem w przetrwanie i rozwój ojczyzny, przybierającym formy aktywizmu politycznego oraz wsparcia finansowego. Jacobson podkreślał, że różne instytucje reprezentujące nacjonalizm diasporyczny (kościół, partie polityczne, organizacje charytatywne) wykorzystują dostępne środki i media, aby przekonać odbiorców o swojej przydatności w misji wspierania ojczyzny. Taką tendencję można zauważyć również wśród członków ormiańskiej diaspory. Alexander zwraca uwagę na symbiozę pomiędzy instytucjami diasporycznymi a ich członkami, w której instytucje

---

<sup>110</sup> K. Pawłowska, *op. cit.*, s. 93-109.

<sup>111</sup> T. Dariewa, *Homeland Tourism...*, s. 34-39.

<sup>112</sup> F. M., Jacobson, *Special Sorrows. The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*, Berkeley, University of California Press, 1995, s. 15-19.

stwarzają przestrzeń i środki do realizacji sentymentów patriotycznych, a ich członkowie wspierają i podtrzymują działanie tych instytucji. Nazywa on tę relację symbiotycznym związkiem rynkowym (*symbiotic marketing relationship*)<sup>113</sup>.

Opisana współzależność, a wraz z nią organizacje diasporyczne, mogą istnieć tak długo, jak długo członkowie diasporę uznają ich misję i przydatność w jej pełnieniu. Tym samym instytucje te mogą pośrednio przyczyniać się do promowania obrazu Armenii jako państwa niedorozwiniętego, zacofanego i zagrożonego, którego istnienie i funkcjonowanie jest bezpośrednio zależne od wsparcia płynącego z zewnątrz, a z kolei organizacje diasporyczne mogą tę pomoc koordynować. Warto jeszcze raz podkreślić, że najbardziej popularne partie polityczne w diasporze są blisko związane z tamtejszymi mediami ormiańskimi, a media te dynamicznie kształtują i podtrzymują stosunkowo uproszczony obraz Armenii wśród członków ormiańskiej diasporę. Stąd też zauważana przez wolontariuszy i repatriantów potrzeba zmiany popularnego wizerunku etnicznej ojczyzny, m.in. przez stworzenie narracji opartej na jej pozytywnych aspektach, takich jak wielość możliwości zawodowych i biznesowych oraz potencjał wysokiej jakości życia imigrantów.

Istnienie organizacji takich jak Birthright Armenia i RepatArmenia jest świadectwem rosnącego zapotrzebowania, wśród Ormian w drugim i trzecim pokoleniu, na bardziej bezpośrednie formy wspierania Armenii, które nie były dostępne ich rodzicom i dziadkom<sup>114</sup>. Ich popularność jest, zdaniem Darievy, wyznacznikiem nowego trendu w relacjach na linii Armenia – diaspora. Nie wszyscy młodzi Ormianie wychowani za granicą są usatysfakcjonowani jedynie symbolicznymi manifestacjami tożsamości etnicznej i udzielaniem pomocy charytatywnej za pośrednictwem organizacji diasporycznych. Jak zauważa Darieva, kilka dekad „zdalnego” wsparcia przez diasporę w niewielkim stopniu przyczyniło się do rozwiązania społecznych i ekonomicznych problemów Armenii. Badaczka stwierdza, że coraz więcej młodych ludzi w ormiańskiej diasporze jest zainteresowanych rozwojem ojczyzny utożsamianym z demokratyzacją, walką z korupcją, wyeliminowaniem nierówności społecznych. Nazywa to zjawisko kosmopolityzmem diasporę (*diaspora cosmopolitanism*), czyli

---

<sup>113</sup> B. F. Alexander, *op. cit.*, s. 8-9.

<sup>114</sup> T. Darieva, „Between Long-Distance Nationalism...”, s. 25-29.

dążeniem do połączenia zasobów całej diaspory w imię modernizacji ojczyzny<sup>115</sup>. Jak podkreśla antropolożka, wolontariat oferowany przez wymienione wyżej organizacje pozarządowe ma mniej wspólnego ze zdalnym nacjonalizmem promowanym przez ormiańskich polityków, a więcej z misją wspierania rozwoju ojczyzny poprzez własną pracę i indywidualne zaangażowanie w kontekście lokalnym. Jest to nowa forma zaangażowania w kwestie ojczyzny dostępna dziś młodym członkom diaspory. Jedna z rozmówczyń Dariewy wyraziła to tak:

Tam gdzie dorastaliśmy, głównym punktem odniesienia dla ormiańskiej tożsamości był genocyd. Cały czas słyszeliśmy: „naucz się ormiańskiego”, „wyjdź za Ormianina”, wszystko było skupione na zachowaniu kultury. Wtedy to miało sens, ale czasy się zmieniły, teraz mamy niepodległą republikę, na której trzeba się skupić. Mamy kraj do zbudowania, jednak większa część diaspory ma tego małą świadomość<sup>116</sup>.

Co więcej, ta forma nacjonalizmu pośrednio dystansuje się również od tradycyjnej i dość agresywnej retoryki popularnych w diasporze partii politycznych, takich jak dasznacy. Zamiast nawoływania do odzyskania utraconych historycznych ziem ormiańskich, a nawet skłaniania do otwartego konfliktu ormiańsko-tureckiego, promuje się raczej pacyfistyczne (i pozytywistyczne) ideały pracy organicznej, na przykład w ramach wspierania praw kobiet lub ochrony środowiska. Repatriacja wydaje się wyrazem takiego właśnie rozumienia roli diaspory w Armenii.

Co to jednak oznacza? Dla repatriantów łączy się to zazwyczaj z pracą na własnym polu zawodowym: w mediach, edukacji, biznesie. Niezależnie od tego, czy repatrianci pracują w organizacji pozarządowej, firmie marketingowej, czy też prowadzą własną działalność gospodarczą, podkreślają oni, iż w Armenii jest dużo do zrobienia przede wszystkim dlatego, że wiele problemów społecznych jest wciąż nierozwiązanych. Wymieniają m.in. systemową korupcję, opresyjny system polityczny, drenaż mózgow, niską pozycję kobiet w hierarchii społecznej, powszechną przemoc w rodzinie, trudną sytuację ekonomiczną osób starszych, niski poziom edukacji. Choć zazwyczaj nie oferują gotowych rozwiązań, to jednak wyrażają przekonanie, że ich praca może przyczynić się do poradzenia sobie z tymi problemami. Tym samym, jak się

---

<sup>115</sup> T. Darieva, „Come to Move Mountains! Diaspora and Development in a Transnational Age”, *Caucasus Analytical Digest*, nr. 19, 2011, s. 1-3.

<sup>116</sup> T. Darieva, *Homeland Tourism...*, s. 32.

zdaje, są przekonani, że repatriacja niesie nie tylko ilościową, lecz również jakościową zmianę. W dalszych rozdziałach pokazuję, że repatrianci widzą wartość dodaną nie tylko w swojej pracy na danym polu, lecz również w tym, iż przynoszą ze sobą umiejętności i doświadczenie zdobyte poza Armenią. Według tej narracji oni sami są nośnikami pozytywnej zmiany.

#### **4.5.3. Czynniki wypychające z kraju zamieszkania i przyciągające do Armenii**

Mariusz Urbański umieszcza „etniczną ojczyznę” na obszernej liście możliwych czynników przyciągających migrantów, obok np. wolności od dyskryminacji<sup>117</sup>. Badacz zakłada, że więź z etniczną ojczyzną jest sama w sobie czynnikiem zachęcającym do migracji, lecz takie rozumowanie wydaje się uproszczone. Jak podkreślałam wcześniej, migranci rzeczywiście uzasadniali repatriację przede wszystkim pobudkami patriotycznymi i potrzebą „budowania” etnicznej ojczyzny. Jednak pytając o przyczyny przyjazdu, prosiłam też o dokładniejszy opis jego okoliczności i kontekstu (zawodowego i osobistego) podjęcia decyzji o migracji. W odpowiedzi uzyskiwałam szerokie spektrum narracji, które dogłębnie pokazują szereg czynników wypychających repatriantów z kraju zamieszkania:

Zdałam wszystkie egzaminy i mój ojciec chciał, żebym studiowała w Moskwie. Ale zrozumiałam, że to naprawdę okropne. Moskwa to nie jest moje miasto. Zrozumiałam, że lubię Erywań. Ormianie są wszędzie wokół i czuję się tutaj naprawdę komfortowo. Nie czułam się komfortowo w Rosji. W Soczi jest wielu Ormian, każdy to wie. Ale czasami słyszysz: „Hej, jesteś Ormianką” i wiele nieprzyjemnych słów. Więc zdecydowałam się mieszkać tutaj, to było sześć lat temu. (...) Mam koleżankę w Moskwie, ona często narzeka na to, że nie czuje się bezpiecznie. Myślę, że tam jest zawsze tak samo, znacznie bardziej niebezpiecznie dla Ormian niż na przykład dla Rosjan i Ukraińców. Jest zawsze gorzej dla wszystkich „czarnych narodów” (Satenik, kobieta, 25 l., Rosja, wywiad, 2019).

Podobnymi doświadczeniami dzieliła się wychowana w Rosji Mery. Również ona przytoczyła określenie „czarni”, mówiąc o tym, jak nazywani są tam Ormianie i narzekając na dyskryminację, której doświadczają oni ze względu na ciemniejszy kolor skóry. „Czarnymi” nazywa się w Rosji osoby o rysach i karnacji innych niż typowe dla

---

<sup>117</sup> M. Urbański, „Comparing Push and Pull Factors Affecting Migration”, *Economics*, Vol. 10, nr 21, 2022, s. 4.

Słowian, przede wszystkim migrantów z Kaukazu Południowego i Azji Środkowej<sup>118</sup>. Jest to kategoria społeczno-ekonomiczna, domyślnie oznacza również utrudnioną mobilność społeczną i konieczność wykonywania nisko płatnych prac, często nieadekwatnych do poziomu wykształcenia i doświadczenia.

Jak zauważa Nowicka, analizując migrację powrotną, należy wziąć pod uwagę również „społeczne, ekonomiczne i kulturowe czynniki w kraju emigracji”<sup>119</sup>. Repatrianci, w zależności od miejsca urodzenia, wskazywali na różne czynniki wypychające. Arek, który wyjechał z Syrii jeszcze na długo przed wojną, dzielił się ze mną tak dużą niechęcią do krajów arabskich, że nawet krótka turystyczna wycieczka do Libanu była dla niego bardzo negatywnym przeżyciem. Angine, Ormianka z Iranu, narzekała na opresyjne normy społeczne w Teheranie i podkreślała potrzebę mieszkania w miejscu bardziej „przyjaznym dla kobiet”. Opowiadała trudną historię życia swojej babki, widząc w niej odbicie własnych doświadczeń:

Moja babcia przed rewolucją była pianistką. Po rewolucji kobiety nie mogły już występować na scenie ani uczestniczyć w wydarzeniach kulturalnych. Przez resztę życia udzielała prywatnych lekcji gry na pianinie, moje wczesne wspomnienia z dzieciństwa to obraz mojej nieszczęśliwej, zgryźliwej i umęczonej babki, która nigdy nie odzyskała swojego wcześniejszego życia. W Iranie, niezależnie od tego co studiujesz, musisz przejść obowiązkowy kurs wiedzy o islamie; miałam z tym duży problem. W zasadzie zawsze miałam z czymś problem, raz nie chcieli wpuścić mnie do pracy, bo miałam makijaż (Angine, kobieta, 34 l., Iran, swobodna rozmowa, 2019).

Wiele zależy więc od punktu odniesienia. Podczas gdy Amerykanki i Europejki ormiańskiego pochodzenia częstokroć określają Armenię jako kraj nazbyt konserwatywny, to dla wielu Ormian przyjeżdżających z krajów muzułmańskich jest to miejsce bardziej liberalne obyczajowo. Jest tak nie tylko z powodu surowych norm społecznych narzucanych przez islam, lecz również dlatego, że tamtejsze ormiańskie grupy diasporyczne bywają bardzo przywiązane do tradycji. Co więcej, dla wielu młodych repatriantów, przede wszystkim kobiet, życie w Armenii bywa jedyną formą pobytu za granicą akceptowalną dla ich rodzin.

Armenia może jawić się jako państwo bardziej liberalne nie tylko w kategoriach

---

<sup>118</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 714.

<sup>119</sup> E. Nowicka, „Introduction...”, s. 15.

społecznych, ale też w kwestii wolności ekonomicznej, szczególnie w porównaniu z objętym sankcjami Iranem. Jest też bardziej stabilnym i bezpiecznym miejscem zamieszkania dla Ormian z Libanu, spośród których wielu zdecydowało się na repatriację po tragicznej w skutkach eksplozji w bejruckim porcie w 2020 roku oraz związanym z nią kryzysie. Narracja misji „przynoszenia rozwoju” i „budowania” ojczyzny, intensywna wśród Ormian z Ameryki Północnej i Europy, nie jest częsta wśród repatriantów z Iranu, Libanu i Rosji. Są oni bardziej skłonni do mówienia o tym, w jaki sposób repatriacja zmieniła ich życie na lepsze i przyznają, że ich migracja była motywowana głównie czynnikami pragmatycznymi.

Można przypuszczać, że w przypadku Ormian z krajów rozwiniętych repatriacja jest w większym stopniu rezultatem czynników przyciągających do migracji do Armenii niż tych wypychających migrantów z krajów urodzenia. W ich narracjach misja budowania Armenii połączona była wręcz nierozdzielnie z ogromnym poświęceniem. Wskazywali nie tylko na porzucenie komfortu, oferowanego przez kraj rozwinięty, na rzecz niedogodności życia w państwie postsowieckim, lecz często również na rezygnację z lukratywnej pracy i obiecujących perspektyw zawodowych. Wielu repatriantów podkreślało, że przed wyjazdem mieli dobrze płatną pracę i byli spełnieni zawodowo. Dikran wymieniał wiele wyznaczników swojego wysokiego statusu społecznego, opowiadając o pracy, którą porzucił decydując się na repatriację:

Podróżowałem po całym świecie. Londyn, Singapur, Egipt, często musiałem lecieć na miejsce, żeby rozwiązywać problemy. Byłem dobry w tym, co robiłem. Nosłem drogie garnitury i zegarki, zabierałem klientów do najdroższych restauracji w Genewie. Znałem przedsiębiorców z całego świata, całą elitę. Mój brat odwiedzał mnie w Genewie i zabierałem go na ostrygi i szampana. 600 euro za jedną kolację, tylko ostrygi i szampan (Dikran, *mężczyzna*, 41 l., Francja, 2019, swobodna rozmowa).

Początkowo Dikran zapewniał, że przyczyną jego przeprowadzki do Armenii była patriotyczna potrzeba wspierania kraju. Niemniej jednak, zapytany o okoliczności przyjazdu przyznał, że intensywne i wymagające życie zawodowe doprowadziło go do wypalenia i depresji, a firma wysłała go na miesięczny urlop, który zdecydował się spędzić w Armenii. Po okresie rekonwalescencji nigdy nie wrócił do pracy i przez kilka ostatnich lat szukał pomysłu na zainwestowanie w Armenii swoich oszczędności. Jak twierdzi, potrzebował zmiany, spokojniejszego otoczenia, w którym może poczuć, że jego praca ma większy sens. Ten przykład pozwala lepiej zrozumieć zależności

pomiędzy czynnikami zachęcającymi do migracji i zniechęcającymi do życia w miejscu pochodzenia. Wielu moich rozmówców przyznawało, że zdecydowali się na repatriację w momencie zawodowego lub osobistego kryzysu. Poważny odsetek repatriantów z krajów rozwiniętych zdecydował się na przeprowadzkę niedługo po tym, jak kryzys finansowy 2010 roku spowodował duży wzrost bezrobocia, zwłaszcza wśród dopiero wchodzących na rynek pracy młodych ludzi. Wydaje się to wpisywać w trend polegający na migracji z państw rozwiniętych do rozwijających się w odpowiedzi na znaczny spadek poziomu życia w krajach rozwiniętych po 2010 roku<sup>120</sup>. Jest to strategia polegająca na zwiększeniu siły nabywczej poprzez migrację do miejsca, w którym zgromadzony kapitał nabiera wyższej wartości, najczęściej w wyniku nierówności ekonomicznych pomiędzy Północą i Południem. Warto przypomnieć, że w 2013 roku jeden na pięciu Brytyjczyków pomiędzy 16 i 23 rokiem życia miał duże problemy ze znalezieniem pracy<sup>121</sup>, a dwa lata wcześniej, gdy zaczynałam pierwsze badania, wskaźnik bezrobocia w USA sięgnął prawie dziewięciu procent. Artur opisuje frustrację wynikającą z kilkukrotnej utraty pracy i poczucia zagubienia, z którym zmagał się przed repatriacją.

Skończyłem studia w 2007 roku. Studiowałem historię, ale nikt nie szukał historyków. Później zrobiło się jeszcze gorzej, sytuacja finansowa i ekonomiczna w USA była bardzo zła. Znalazłem w końcu pracę i zostałem tam przez kilka lat, ale w końcu zbankrutowali i zwolnili wszystkich. Następną pracę utrzymałem przez rok. To była droga donikąd. Zdecydowałem, że to dobry moment, by spróbować życia w Armenii (Artur, mężczyzna, 30 l., USA, wywiad, 2012).

Dokonując pewnego podsumowania, można zauważyć, że na poziomie strukturalnym narracje dotyczące przyczyn repatriacji odnoszą się do dwóch zasadniczych punktów wyjścia: pozycji pełni i pozycji braku. O poczuciu pełni mówią ci repatrianci, którzy podkreślają, że wyczerpali możliwe formy zaangażowania i manifestowania swojej tożsamości etnicznej dostępne w ich lokalnym kontekście. O poczuciu braku, niedostateczności, wspominają ci, którzy odczuwali dyskomfort spowodowany jedynie

---

<sup>120</sup> Taką tendencję zauważają m.in. Matthew Hayes i Rocío Pérez-Gañán, analizując migrację z USA do Ekwadoru (M. Hayes, R. Pérez-Gañán, „North-South Migration and the Asymmetric Expulsion of the Capitalism: Global Inequality, Arbitrage and New Dynamics of North-South Transnationalism”, *Migration Studies*, Vol. 5, nr 1, 2017, s. 116-135).

<sup>121</sup> L. McDowell, E. Rootham, A. Hardgrove, *op. cit.*, s. 74.



fragmentaryczną znajomością ormiańskiego języka i zwyczajów. Jednak niezależnie od tła społeczno-kulturowego, najważniejszą, najczęściej deklarowaną przyczyną repatriacji był sentyment etniczny, tak jakby repatriacja była naturalną konsekwencją bycia Ormianinem. Zdarzało się też, że dopiero bliższe poznanie rozmówców pozwalało na pełniejsze rozpoznanie okoliczności repatriacji, co może wskazywać na ich niechęć do przyznania, że kierował nimi nie tylko patriotyzm, lecz również potrzeby codziennego życia. Można zauważyć, że wielu migrantów podjęło decyzję o przeprowadzce w życiowych momentach granicznych, częstokroć wtedy, gdy możliwości dalszego rozwoju (osobistego i/lub zawodowego) w kraju urodzenia wydawały się wyczerpane i pojawiała się potrzeba nowego początku lub przynajmniej tymczasowej zmiany.

Jonathan Y. Okamura wskazuje na sytuacyjny aspekt etniczności<sup>122</sup>, a jak twierdzi William H. Durham, etniczność może stanowić kapitał gotowy do uruchomienia w konkretnych okolicznościach<sup>123</sup>. Anna Horolets zauważa, że trudno nakreślić granice między mobilnością turystyczną i migracyjną; te formy mobilności są nieraz ściśle ze sobą powiązane<sup>124</sup>. Wcześniejsze podróże do Armenii, zarówno te turystyczne, jak i w formie wolontariatu, pokazują repatriantom, że przeprowadzka do etnicznej ojczyzny jest możliwą strategią życiową, z której można skorzystać w przyszłości. Jak dowodzą badacze zajmujący się czynnikami wypychającymi i przyciągającymi (*push* i *pull factors*) migrantów, muszą zaistnieć zarówno pierwsze, jak i drugie, aby podjęto decyzję o zmianie kraju zamieszkania. Co więcej, niektórzy twierdzą, że rola czynników wypychających jest większa niż przyciągających<sup>125</sup>. Należy zauważyć, że nie można tłumaczyć ruchów migracyjnych opierając się wyłącznie na czynnikach przyciągających, ponieważ są one konceptualnie trudne do wydzielenia. Jeśli bowiem repatrianci wskazywali na takie korzyści z życia w Armenii, jak na przykład bezpieczeństwo, niskie ceny opieki zdrowotnej lub spokojniejsze tempo życia,

---

<sup>122</sup> J. Y. Okamura, „Situational Ethnicity”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 4, nr 4, 1981, s. 452-454.

<sup>123</sup> W. H. Durham, „Conflict, Migration, and Ethnicity: A Summary”, w: N. Gonzalez, C. S. McCommon (red.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder, Westview Press, 1989, s. 138-145.

<sup>124</sup> A. Horolets, „Mobilność turystyczna i migracyjna – powiązania”, *Prace Etnograficzne*, Vol. 43, nr 3, 2015, s. 206.

<sup>125</sup> A. Zanabazar, N. S. Kho, S. Jiggjiddorj, „The Push and Pull Factors Affecting the Migration of Mongolians to the Republic of South Korea”, *SHS Web of Conferences*, Vol. 90, 2021, s. 2, [www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2021/01/shsconf\\_eccw2020\\_01023.pdf](http://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2021/01/shsconf_eccw2020_01023.pdf), 12.03.2022.

można przypuszczać, że znajdują w tym kraju to, czego brakowało im w kraju urodzenia. Zatem za każdym wymienionym czynnikiem przyciągającym może kryć się przemilczany czynnik wypychający. Warto jeszcze raz podkreślić sygnalizowaną już wcześniej tendencję repatriantów do mówienia o migracji przede wszystkim w kategoriach duchowych i symbolicznych, rozumianych jako wynikające bezpośrednio z etniczności. Rzadziej wymieniano czynniki społeczno-ekonomiczne, które, jak pokazuje kolejny rozdział, odgrywają znaczącą rolę.

## 5. Integracja systemowa repatriantów

Zgodnie z założeniami antropologii interpretatywnej „zjawiska społeczne nie są redukowalne do indywidualnych motywacji i działań, lecz należy je badać w szerszym kontekście społecznym i kulturowym, który czyni je zrozumiałymi”<sup>1</sup>. Glick Schiller zauważa, że „migranci nie mogą być badani bez wzięcia pod uwagę czynników takich, jak pozycja klasowa, lokalny kontekst ekonomiczny, możliwości polityczne, polityki kulturalne i nie-migranci”<sup>2</sup>. Dlatego też wielu badaczy integracji migrantów proponuje, by rozważać ją na kilku poziomach. Na przykład dyrektor Europejskiego Forum Studiów Migracyjnych Friedrich Heckmann wyróżnia integrację strukturalną, kulturową, interakcyjną i identyfikacyjną. Integracja strukturalna to stopień partycypacji jednostek w instytucjach państwa przyjmującego. Integrację kulturową inni badacze określają najczęściej jako akulturację, a integrację interakcyjną zazwyczaj nazywa się integracją społeczną. Z kolei pojęcie integracji identyfikacyjnej odnosi się do stopnia, w jakim migranci utożsamiają się z państwem przyjmującym<sup>3</sup>. Natomiast socjolog Harmut Esser proponuje rozróżnienie na kulturację (*culturation*), położenie migrantów (*placement*), interakcję (*interaction*) i identyfikację (*identification*). Kulturacja to proces, w którym jednostki nabywają wiedzę i kompetencje kulturowe niezbędne do tego, by wchodzić w interakcje z członkami społeczeństwa przyjmującego. Położenie migrantów rozumie się jako ich umiejscowienie w hierarchii społecznej – poziom i dostęp do edukacji, status społeczno-ekonomiczny oraz prawny. Interakcje obejmują przyjaźnie, związki romantyczne, małżeństwa – różnorakie relacje społeczne z członkami społeczeństwa przyjmującego. Natomiast badania skupione na identyfikacji

---

<sup>1</sup> J. Bielecka-Prus, *op. cit.*, s. 28.

<sup>2</sup> N. Glick Schiller, „A Global Perspective...”, s. 126.

<sup>3</sup> F. Heckmann, *op. cit.*, s. 13-15.

dotyczą tego, jak jednostka widzi siebie jako część kolektywu<sup>4</sup>. Choć proponowane typologie różnią się, każda z nich wydaje się odpowiadać na podobne pytania: o kwestie ekonomiczne, polityczne, społeczne, kulturowe. Niezależnie od przyjętej nomenklatury, prace z zakresu teorii integracji wyraźnie wskazują na konieczność rozdzielenia poziomów, na których ona zachodzi oraz dopuszczają możliwość zróżnicowanego tempa i intensywności procesów integracyjnych na każdym z nich.

Zastosowany w rozprawie podział na kolejne rozdziały jest inspirowany rozróżnieniem Davida Lockwooda na integrację systemową i społeczną<sup>5</sup>. Rozdział piąty jest poświęcony zagadnieniom integracji migrantów na poziomie systemowym (integracji ekonomicznej i politycznej), natomiast szósty – na poziomie społecznym i kulturowym (budowanie relacji z lokalnymi Ormianami oraz identyfikacja z Armenią i jej kulturą). Taka kolejność rozważań nie jest przypadkowa i wynika bezpośrednio z relacji pomiędzy tymi aspektami integracji zaobserwowanymi w terenie.

W języku ormiańskim nie ma osobnego określenia na repatrianta, ale funkcjonują rzeczowniki różnicujące Ormian ze względu na pochodzenie: *hajastansi* (z Armenii) oraz *spjurkakai* (z diaspory), używa się też bardziej dokładnych nazw własnych wskazujących na konkretne miejsce pochodzenia, takie jak na przykład *barshakai* (z Iranu) lub *franchakai* (z Francji) itd. W przeciwieństwie do tego, co zaobserwowano w innych badaniach<sup>6</sup>, słowa te mają raczej neutralne znaczenie, choć mogą mieć wydźwięk pozytywny lub pejoratywny w różnych kontekstach. Same w sobie wskazują na różnicę, choć jeszcze jej nie definiują. Niemniej jednak, jak podkreśla kanadyjska antropolożka Caroline Brettell, „akt migracji przynosi spotkanie populacji o różnym pochodzeniu, co nieodłącznie tworzy granice”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> H. Esser, cyt. za: F. Heckmann, *op. cit.*, s. 9.

<sup>5</sup> D. Lockwood, „Social Integration and System Integration”, w: G. K. Zollschan, W. Hirsch (red.), *Social Change: Explorations, Diagnoses, and Conjectures*, Cambridge, Schenkman Books Inc, 1976, s. 370-383.

<sup>6</sup> Odwołuję się m.in. do badań Ruth Mandel wśród repatriantów tureckich, którzy po powrocie do etnicznej ojczyzny nazywani byli pejoratywnie *Alamanyali*, tzn. „jak Niemcy”. Zob. R. Mandel, „Shifting Centers and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter”, w: D. F. Eickelman, J. Piscatori (red.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1990, s. 153-171. Podobnie, Petra Andits odnotowała, że repatrianci na Węgrzech nazywani byli *Amerikás Magyar*, co miało negatywne konotacje. Zob. P. Andits, „Possible Homecomings. Australian-Hungarians’ Attempts of Reintegration in Hungary”, w: E. Nowicka, H. Firouzabakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 241-242.

<sup>7</sup> C. B. Brettell, *op. cit.*, s. 132.

## 5.1. Integracja ekonomiczna

Pierwszym wyzwaniem, które napotykają repatrianci, jest uzyskanie jakiejś formy zabezpieczenia finansowego. Również Małgorzata Budyta-Budzyńska, rozważając kwestie integracji, traktuje integrację ekonomiczną przede wszystkim jako znalezienie pracy i zapewnienie bytu sobie i swojej rodzinie<sup>8</sup>. Strategie uruchamiane przez repatriantów na tym etapie mówią wiele zarówno o granicach strukturalnych, jak i symbolicznych pomiędzy Ormianami z diaspory i z Armenii, a także o potencjalnych nierównościach w nie wpisanych. Dla ich ukazania posługuję się koncepcją kapitałów Pierre'a Bourdieu, uzupełnioną o nowsze ujęcia teoretyczne odnoszące się do różnych form nierówności społecznych. Zgadzam się z Bourdieu, iż status społeczno-ekonomiczny jest jednym z kluczowych czynników determinujących nasze bycie-w-świecie, a dotyczy to także migrantów. Co więcej, nawiązania do koncepcji tego socjologa pojawiają się w tekstach na temat integracji. Jak zauważa Budyta-Budzyńska, trzy rodzaje kapitału wyszczególnione przez Bourdieu są ze sobą niezerwanie powiązane i wzajemnie na siebie oddziałują<sup>9</sup>. Ponadto, integracja ekonomiczna może znacząco wpływać na inne formy integracji. Guarnizo twierdzi, że „zgodnie z założeniami socjologii ekonomicznej efekty migracji, szczególnie migracji powrotnej, różnią się i są trudne do przewidzenia, ponieważ zależą od kontekstu zastanego przez migrantów na miejscu”<sup>10</sup>. Dlatego też specyfika Armenii jako środowiska ekonomicznego również wymaga komentarza.

Jak pisałam w poprzednim rozdziale, repatrianci zapytani o przyczyny przyjazdu zwykle uzasadniali go przede wszystkim patriotyzmem i pragnieniem życia w etnicznej, ojczyźnie. Rzadko wymieniali motywy przyczyny pragmatyczne, a jeśli nawet, to wskazywali raczej na kwestie niezwiązane z finansami, takie jak bezpieczeństwo<sup>11</sup> lub

---

<sup>8</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 50.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>10</sup> L. E. Guarnizo, *op. cit.*, s. 287.

<sup>11</sup> Erywań ma opinię bardzo bezpiecznego miasta, a poziom drobnej przestępczości jest w nim stosunkowo niski. Choć miasto nie jest uwzględnione w corocznym Safe Cities Index, opracowywanym przez *The Economist*, lokuje się dość wysoko w mniej prestiżowych rankingach, na przykład tym

wolniejsze, bardziej zrównoważone tempo życia. W ich narracji przeprowadzka do Armenii opisywana jest najczęściej jako finansowe i/lub zawodowe poświęcenie. Dyrektor Repat Armenia potwierdza, że wielu repatriantów początkowo doświadcza kłopotów ze znalezieniem źródła dochodów, ponieważ, jak twierdzi, podejmują oni decyzję o repatriacji bez odpowiedniego przygotowania, nie rozumiejąc specyfiki i wymogów ormiańskiego rynku pracy (Wartan, mężczyzna, 43 l., Rosja, wywiad, 2017). O problemach ze znalezieniem zatrudnienia w ramach swojej specjalizacji opowiadał m.in. Mesrob, profesjonalny masażysta:

Byłem masażystą żeńskiej drużyny piłkarskiej, ale płacili mi bardzo słabo, na początku wcale. Nie mogłem znaleźć innych klientów, ponieważ jestem mężczyzną. Bo Armenia jest tak zacofana... żaden facet nie chce masażu od mężczyzny, a żadna kobieta by na to nie pozwoliła (Mesrob, mężczyzna, 47 l., USA, wywiad, 2012).

Mesrob przyjechał do Armenii po raz pierwszy w 2001 roku, posiadał rzadkie tam wówczas umiejętności i spodziewał się, że znajdzie swoją zawodową niszę. Nie wziął jednak pod uwagę kwestii obyczajowych, które okazały się istotną przeszkodą. Rzeczywiście, jeszcze dziesięć lat temu usługa masażu w celach rekreacyjnych lub nawet leczniczych nie była w Erywaniu popularna i nie było na nią dużego popytu. Masaż uważano wówczas za aktywność w pewnym stopniu intymną, a większość salonów masażu świadczyła w istocie usługi erotyczne, stąd ich niska reputacja, która rzutowała na profesję masażysty. Po kilku latach bezowocnych starań Mesrob zdecydował, że musi lepiej dostosować się do warunków ormiańskiego rynku pracy. Wrócił do USA na półtora roku, zdobył nowe kwalifikacje i przyjechał do Erywania powtórnie. Niemalże od razu dostał pracę jako informatyk. W pewnych sektorach znalezienie zatrudnienia nie jest trudne. W ciągu ostatnich kilku lat ormiański przemysł IT znacznie się rozwinął, a Armenia staje się jednym z liczących się eksporterów produktów i usług informatycznych<sup>12</sup>. Sektor ten rozwija się tak szybko, że roczne

---

przygotowanym przez Numbeo: [www.numbeo.com/crime/rankings.jsp?title=2019-mid&displayColumn=1](http://www.numbeo.com/crime/rankings.jsp?title=2019-mid&displayColumn=1), 26.10.2021.

<sup>12</sup> W 2018 r. było w tym kraju, przy zaledwie trzy milionowej populacji, 800 firm o profilu informatycznym. Zob. *State of Industry Report. Information on Information and Telecommunication Technologies Sector in Armenia*, Enterprise Incubator Foundation, Yerevan, 2018, [www.eif.am/eng/researches/report-on-the-state-of-the-industry/](http://www.eif.am/eng/researches/report-on-the-state-of-the-industry/), 05.07.2021, s. 3.

zapotrzebowanie na specjalistów jest znacznie większe niż liczba osób kończących taki kierunek studiów, brakuje też menadżerów średniego i wyższego stopnia. Dlatego też specjaliści w tej dziedzinie są stosunkowo uprzywilejowani, a wynagrodzenia nawet mało doświadczonych informatyków są bardzo wysokie, nawet trzykrotnie wyższe niż średnia płaca krajowa.

Znalezienie godnego zatrudnienia jest warunkiem udanej repatriacji; każdy potrzebuje stabilnego źródła dochodu, by przetrwać. W istocie, kilku moich rozmówców, podobnie jak Mesrob, doświadczyło pewnych trudności w znalezieniu pracy, zazwyczaj w pierwszych miesiącach po przeprowadzce. Jednak ci wytrwali i posiadający zasoby pozwalające przetrwać ten trudny okres, dziś żyją stosunkowo wygodnie. Kiedy spotkałam Mesroba ponownie, trzy lata po pierwszej rozmowie, miał już dobrze prosperującą firmę fizjoterapeutyczną. Nie tylko wrócił do zawodu masażysty, ale też zatrudniał kilka osób, współpracując ze znaczącymi instytucjami i przedsiębiorstwami, takimi jak American University of Armenia i Yerevan Impact Hub<sup>13</sup>. Godzina jego usług kosztowała 40 USD, a większość jego klientów stanowili repatrianci i cudzoziemcy. Poczucie komfortu życia jest oczywiście zindywidualizowane, ale moja kilkuletnia obserwacja uczestnicząca skupiona na przebiegu karier i poziomie życia pokazała szereg znamion wysokiego statusu ekonomicznego repatriantów. Jedynie kilku mieszka dalej od centrum miasta, a jeśli już, to raczej w bardziej luksusowych dzielnicach. Wielu kupiło w ostatnich latach własne mieszkanie lub dom. Nigdy lub niezmiernie rzadko używają transportu publicznego; wolą przemieszczać się taksówkami. Jadają w droższych restauracjach w centrum miasta i często intensywnie uczestniczą w nocnym życiu Erywania. Stać ich na częste podróże, mogą też pozwolić sobie na opiekunkę do dzieci i sprzątaczkę.

Również Fittante zauważył, że *spjurkahai* są w Armenii grupą uprzywilejowaną ekonomicznie, choć nie próbował zgłębić natury tego przywileju. Co więcej, twierdził, że migracja z krajów rozwiniętych do rozwijających się w małym stopniu związana jest z ekonomiczną zachętą<sup>14</sup>. Autor wydaje się zakładać, że repatrianci nie byli przed przeprowadzką świadomi możliwości, jakie na tym polu może otwierać przez nimi

---

<sup>13</sup> Firma Mesroba dostarczała usług pracownikom tych przedsiębiorstw na zasadzie abonamentu, posiada on też mały, jednopokojowy salon w budynku AUA.

<sup>14</sup> D. Fittante, *op. cit.*, s. 148.

Armenia, a duża mobilność społeczno-ekonomiczna po prostu przytrafiła się im. Takie wyjaśnienie nie tylko jest niewystarczające, ale może też być mylące. W celu lepszego zrozumienia tych procesów należy dokonać głębszej analizy ekonomicznego, społecznego i kulturowego kapitału repatriantów oraz strategii i praktyk, które umożliwiają im wykorzystanie tych zasobów w Armenii i tym samym wpływają na integrację *spjurkahai*.

### **5.1.1. Kapitał ekonomiczny**

Jako kapitał ekonomiczny rozumiem, za Bourdieu, zasoby finansowe, które mogą być użyte w procesie integracji ekonomicznej<sup>15</sup>. Jest on niezbędny migrantom, ponieważ migracja zawsze łączy się z poniesieniem kosztów<sup>16</sup>. Wielu repatriantów przywozi zasoby ekonomiczne ze sobą. Globalne różnice w zarobkach sprawiają, że nawet niewielkie w innym kontekście oszczędności pozwalają w Armenii na stosunkowo wygodne życie, nawet przez kilka miesięcy potrzebnych na adaptację do ormiańskiego rynku pracy lub wdrożenie pomysłu biznesowego. Sondaż z 2003 roku pokazywał, że 30% Ormian w diasporze aktywnie szukało możliwości inwestycji w Armenii<sup>17</sup>. Choć brakuje aktualnych danych, można założyć, że ten odsetek znacznie wzrósł, ponieważ w ciągu ostatnich dwudziestu lat ogólny klimat inwestycyjny w Armenii poprawił się, a po aksamitnej rewolucji zwiększyło się zainteresowanie diasporą ojczyzną. Nie prowadzono badań dotyczących bezpośrednich przyczyn tego zainteresowania, wiadomo natomiast, że siedmiu z dziesięciu respondentów biorących udział w *Armenian Diaspora Survey* uważało, że rozwój ekonomiczny to największa potrzeba Armenii<sup>18</sup>. Inwestowanie wydaje się więc pozytywną oraz bardziej bezpośrednią i proaktywną formą zaangażowania w rozwój ojczyzny niż wsparcie charytatywne. Takie działanie jest wyjaśniane raczej w kategoriach afektywnych niż pragmatycznych, tak jakby potencjalne inwestycje służyły tylko Armenii, a nie inwestorom. Autorzy publikacji dotyczących diaspory ormiańskiej niemal bezrefleksyjnie przyjmują, że jej członkowie są i będą zainteresowani perspektywą inwestycji w ojczyźnie z powodu

---

<sup>15</sup> P. Bourdieu, „The Forms of Capital”..., s. 242.

<sup>16</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 96.

<sup>17</sup> T. Manaseryan, *op. cit.*, s. 13.

<sup>18</sup> H. Tchilingrian, „Diaspora Connections...”, s. 29.



niekwestionowanej więzi pomiędzy nią a krajem pochodzenia przodków. Na przykład Darieva zakłada, że za takimi inwestycjami stoi „potrzeba poszukiwania korzeni i tożsamości”<sup>19</sup>. Wiele uwagi poświęca się temu, jakie rozwiązania strukturalne (cła, przywileje podatkowe, procedury) mogą ułatwiać inwestycje, natomiast nie stawia się pytania o to, dlaczego członkowie diaspory chcą inwestować, a tym bardziej dlaczego robią to repatrianci.

W celu lepszego zrozumienia tego problemu należy przyjrzeć się gospodarce Armenii i możliwościom, jakie stwarza ona dla potencjalnych przedsiębiorców. Dla repatriantów z Europy, Australii i Ameryki Północnej są one w dużej mierze rezultatem różnic pomiędzy państwami rozwiniętymi i rozwijającymi się, czasami umieszczanymi na linii Północ – Południe lub Zachód – Wschód. Dzięki stosunkowo niskim cenom nieruchomości, usług i towarów, osoby posiadające odpowiedni kapitał mogą pozwolić sobie na inwestycję, która w innym kraju byłaby poza ich zasięgiem. Wartość kapitału ekonomicznego *spjurkhai* (w formie własnych oszczędności i/lub pomocy finansowej rodziny) wynika często z globalnych nierówności w zarobkach i poziomie życia. Ponad 25% ormiańskiego społeczeństwa nadal żyje na granicy ubóstwa<sup>20</sup>, co jest istotną przeszkodą dla mobilności społecznej i zamyka wielu w błędnym kole biedy. Choć ceny nieruchomości znacznie wzrosły w ostatnich latach, to jednak *spjurkhai* wciąż stanowią uprzywilejowaną grupę inwestorów, ponieważ najczęściej przywożą ze sobą kapitał wypracowany w krajach rozwiniętych. Co więcej, na ormiańskim rynku wciąż brakuje pewnych produktów i usług gdzie indziej powszechnie dziś dostępnych. Te ekonomiczne nisze są otwarte na eksplorację i penetrację przez tych, którzy posiadają nie tylko odpowiednie zasoby finansowe, ale też pomysły przywiezione z kraju pochodzenia. Takie projekty mają w Armenii szansę powodzenia przede wszystkim dlatego, że nie ma dla nich (jeszcze) konkurencji. Przykładem może być wspomniana wcześniej firma Hrajra i jego żony.

Wielu moich rozmówców, nawet tych w średnim wieku, korzystało ze wsparcia finansowego rodziny pozostawionej w kraju urodzenia, która albo regularnie przesyłała im dodatkowe fundusze, albo dokonała jednorazowego wsparcia w formie zakupu

---

<sup>19</sup> T. Darieva, „Rethinking Homecomings...”, s. 494.

<sup>20</sup> *Poverty Headcount Ratio at National Poverty Lines*, World Bank, 2018, [www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC?name\\_desc=false&locations=AM](http://www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC?name_desc=false&locations=AM), 05.07.2021.

mieszkania lub pomocy finansowej przy założeniu przedsiębiorstwa. Spośród migrantów, których poznałam, jedna czwarta miała mieszkania kupione przez rodziców, co znacznie obniżało ich miesięczne koszty utrzymania, ponieważ w Armenii czynsz jest zazwyczaj głównym stałym wydatkiem. Biorąc pod uwagę, że średnie miesięczne wynagrodzenie to około 390 dolarów amerykańskich<sup>21</sup>, już 200 dolarów miesięcznie (otrzymane od rodziny) to duża suma, 1000 dolarów pozwala na co najmniej godne życie, a 1500 dolarów lub więcej – na luksusowe. Wielu *spjurkakai* pochodzących z rodzin o skromniejszych zasobach wciąż przyjmowało drobne sumy od rodziców na dodatkowe wydatki, co ich zdaniem rekompensowało niskie płace w Armenii. Tendencja ta była powszechna również wśród repatriantów z państw rozwijających się, takich jak Iran i Liban, i dopiero od niedawna, przede wszystkim w następstwie kryzysów finansowych w tych krajach, to repatrianci mieszkający w Armenii wspierają finansowo rodziny tam pozostające.

Niezależnie od wieku, większość repatriantów bez wahania akceptowała wsparcie rodziców i uważała je za naturalne, nie obciążające finansowo ich rodzin. Dość skrajny był przypadek Howanessa (mężczyzna, 38 l., USA, swobodna rozmowa, 2017), Ormianina z Nowego Jorku, który przez pięć lat konsekwentnie odrzucał oferty stałej pracy, nawet interesującej i dobrze płatnej. Jako malarz i grafik komputerowy wykonywał drobne projekty, które uważał za artystycznie i intelektualnie stymulujące; rzeczywiście podejmował wiele inicjatyw, które pozwalały mu zdobywać nowe umiejętności i kwalifikacje, jednak z uporem unikał pracy na pełen etat. Jednocześnie mieszkał w dużym, komfortowym mieszkaniu w centrum Erywania oraz wynajmował małe studio. Zajmował się tam pracą artystyczną, która jednak nie spotkała się z zainteresowaniem krytyków i/lub potencjalnych nabywców. W tym czasie żył na stosunkowo wysokim poziomie i dużo podróżował. Inwestował wiele we własny rozwój, choć nie generował niemalże żadnego przychodu. Jego rodzice byli właścicielami dobrze prosperującej rodzinnej firmy w USA. Kupili oni zarówno mieszkanie, które oddali do dyspozycji syna, jak i jeszcze jedno, mniejsze, w innej dzielnicy miasta. Dochód z jego wynajmu również trafiał na konto Howanessa.

Jak podkreślało wielu *spjurkakai*, ich rodzice chętnie decydowali się na zakup

---

<sup>21</sup> *Armenian Average Nominal Wages*, Trading Economics, 2021, [www.tradingeconomics.com/armenia/wages](http://www.tradingeconomics.com/armenia/wages), 05.07.2021.

mieszkania w Erywaniu, ponieważ oznacza to posiadanie miejsca, w którym mogą się zatrzymać podczas pobytu w Armenii. Na przykład, Laura pochodząca z Bejrutu, wyjaśniła:

Mój ojciec od dawna chciał kupić tu mieszkanie, bo spędza w Armenii przynajmniej dwa miesiące w roku. Ja zajęłam się wszystkimi formalnościami i remontem, a on zapłacił za wszystko. Mieszkam tu, nie muszę płacić odstępnego, a on może przyjechać, kiedy tylko chce i czuje się u siebie. Ma własną sypialnię i nie wchodzimy sobie w drogę. Oboje na tym zyskujemy (Laura, kobieta, 43 l., Liban, swobodna rozmowa, 2019).

Rzeczywiście, ojciec Laury mieszkał z nią przez kilka miesięcy w roku, a rodzice Howanessa (ku jego dezaprobachie) traktowali jego mieszkanie jak swoje podczas długich corocznych wizyt. Co istotne, Laura rozumiała, że gdyby zdecydowała się na migrację do innego kraju, jej ojciec zapewne nie byłby do tego stopnia zainteresowany inwestycją. Szczególne znaczenie Armenii dla rodziców sprawia, że są oni bardziej skłonni pomagać dorosłym już dzieciom. Sentyment, jakim wielu członków diaspory darzy ten kraj, zapewnia wielu repatriantom dostęp do zasobów finansowych, których nie mogliby wykorzystać w innej sytuacji. Jak wspominałam wcześniej, wielu repatriantów wdrażało też swoje projekty biznesowe dzięki wsparciu finansowemu rodzin.

Kapitał ekonomiczny rodziny częstokroć wspiera integrację ekonomiczną repatriantów, również dlatego, że daje im więcej czasu na znalezienie odpowiedniego zatrudnienia i pozwala na pozostanie w Armenii tym, którzy bez takiej pomocy musieliby wyjechać z stamtąd stosunkowo wcześniej. Tym samym, wsparcie rodziny wspomaga, a czasem wręcz umożliwia repatriację. Daje czas potrzebny na zrozumienie wymogów rynku pracy, zdobycie dodatkowych kwalifikacji, poszerzenie sieci kontaktów lub znalezienie odpowiedniego pomysłu na inwestycję. Wsparcie to nie zawsze jest rozpoznawane przez samych repatriantów. Dwie repatriantki z Bejrutu – Areni (28 l.) oraz Pardi (29 l.) uważały się za osoby w trudnej sytuacji finansowej i wielokrotnie narzekały na spadek poziomu życia po repatriacji, choć wyjechały z Libanu w 2020 roku w następstwie kryzysu finansowego w tym kraju. Jednak Pardi zajmowała mieszkanie kupione przez rodziców (jeszcze przed 2020 r.), a Areni mieszkała z bratem, który przyjechał do Armenii dziesięć lat wcześniej. Nie płaciły czynszu i choć ich zarobki nie były dla nich satysfakcjonujące, to jednak przekraczały średnią krajową i były w całości do ich dyspozycji. Tymczasem wielu ich lokalnych

rówieśników musiało pracować na dwa etaty ze względu na wysokość czynszu, jak i inne koszty życia w Erywaniu.

### 5.1.2. Kapitał społeczny i kulturowy a integracja ekonomiczna

Jak podkreśla Bourdieu, „niemożliwe jest wyjaśnienie struktur i funkcjonowania świata społecznego, jeśli nie wprowadzimy pojęcia kapitału we wszystkich jego formach, a nie tylko w jednej formie uznawanej w teorii ekonomicznej”<sup>22</sup>. Wszystkie typy kapitału są ze sobą powiązane i może zachodzić konwersja jednego rodzaju kapitału na inny<sup>23</sup>. Kapitał finansowy *spjurkahai* z krajów rozwiniętych wynika zazwyczaj z ich usytuowania pomiędzy światem dobrze prosperujących ekonomii zachodnich oraz postsowiecką Armenią, gdzie zasoby przywiezione z za granicy posiadają dużą siłę nabywczą. Natomiast w przypadku repatriantów pochodzących z krajów rozwijających się lub z mniej zamożnych środowisk, jest to raczej kwestia dostępu do kapitału, co wynika z faktu, że ich rodziny były skłonne zainwestować go właśnie w Armenii, jak w wypadku Laury, czy Pardi.

Bogata sieć powiązań z grupami diasporycznymi na całym świecie to kapitał społeczny repatriantów. O ile pojęcie kapitału ekonomicznego jest dobrze zakorzenione w naukach społecznych i jasno zdefiniowane, kapitał społeczny był wyjaśniany różnorako przez ostatnie pięćdziesiąt lat. W niniejszym rozdziale rozumiem go, za Bourdieu jako:

zbiór rzeczywistych i potencjalnych zasobów, jakie związane są z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych związków wspartych na wzajemnej znajomości i uznaniu – lub inaczej mówiąc z członkostwem w grupie<sup>24</sup>.

Chociaż polemizowano z ujęciem Bourdieu<sup>25</sup>, to jednak samo sedno tego wyjaśnienia trafnie ujmuje istotę zjawiska<sup>26</sup>. Kapitału społecznego nie sposób zmierzyć, jednak można zaobserwować, jak jest używany i powiększany w danym kontekście

---

<sup>22</sup> P. Bourdieu, „The Forms of Capital”..., s. 241.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 257-258.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 249.

<sup>25</sup> Zob. N. Lin, *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 19.

<sup>26</sup> Dla porównania, najszerszą i najbardziej neutralną jest definicja Nan Lin, która rozumie kapitał społeczny jako „zasoby nabyte dzięki relacjom interpersonalnym” (*ibidem*).

społecznym. Pozycja repatriantów pomiędzy Armenią a diasporą daje im dostęp do kapitału ekonomicznego diaspery, która, jak podkreślałam wcześniej, w wielu krajach jest stosunkowo zamożna<sup>27</sup> i zazwyczaj zainteresowana związanymi z Armenią produktami i usługami. *Spjurkahai* pracujący w sektorze pozarządowym często zwracają się w kampaniach fundraisingowych do diaspery (zarówno jednostek jak i organizacji) z prośbą o wsparcie finansowe dla swoich inicjatyw. Wielu repatriantów kieruje usługi swoich firm w Armenii do klientów w diasporze. Arpi, Ormianka z Argentyny, założyła w Erywaniu agencję nieruchomości specjalizującą się w wyszukiwaniu odpowiednich mieszkań i domów dla klientów z diaspery. Emma, urodzona w Rosji, ma w Erywaniu popularną wśród turystów z diaspery agencję fotograficzną, w której można zamówić sesję zdjęciową w tradycyjnych strojach ormiańskich i odpowiedniej scenerii. Wspominani wcześniej Hrajr i jego żona organizują klientom z diaspery wesela w Armenii, a Anna, Ormianka z Rosji, specjalizuje się w turystyce skupionej na odkrywaniu oferty kulinarnej Erywania.

Dostęp do kapitału ekonomicznego diaspery jest możliwy dzięki rozbudowanej sieci prywatnych i grupowych powiązań pomiędzy repatriantami a ormiańską diasporą, również tych umożliwiających promowanie produktów i usług oraz zdobywanie klientów. „Rynkami nostalgii” Nir Cohen nazywa niegasnące w diasporze zainteresowanie jedzeniem i innymi dobrami kulturowymi utożsamianymi z ojczyzną<sup>28</sup>. Popularność utworzonego niedawno portalu [buyarmenian.com](http://buyarmenian.com)<sup>29</sup> pokazuje, że dziś wielu Ormian w diasporze chętnie wsparłoby finansowo raczej konkretną firmę, osobę lub inicjatywę zamiast dużej (w ormiańskim przypadku wręcz globalnej) organizacji charytatywnej; coraz popularniejsze jest też kupowanie produktów i usług zamiast tradycyjnej, unilateralnej pomocy finansowej. Diasporze brakuje jednak dogłębnej znajomości ormiańskich realiów oraz kompetencji niezbędnych, by odróżnić profesjonalne usługi i „solidne” produkty od prób wyłudzenia pieniędzy. Dlatego też repatrianci wzbudzają zaufanie diaspery promując nie tylko własne marki, lecz rekomendując także inne.

---

<sup>27</sup> K. Tölölyan, „The Armenian Diaspora...”, s. 8. Szacuje się, że sami Ormianie w Kalifornii generują roczny dochód 15 razy wyższy niż PKB Armenii. Zob. L. Freinkman, V. Minoian, *op. cit.*, s. 129.

<sup>28</sup> N. Cohen, *op. cit.*, s. 6.

<sup>29</sup> [buyarmenian.com](http://buyarmenian.com) to portal umożliwiający Ormianom na całym świecie kupowanie ormiańskich produktów rękodzielniczych i artystycznych. Patrz: [buyarmenian.com](http://buyarmenian.com), 26.10.2021.

Elementem kapitału społecznego jest też szeroka sieć powiązań pomiędzy samymi *spjurkahai*. Większość organizowanych przez RepatArmenia spotkań Meet&Greet rozpoczyna się od prezentacji dwóch inicjatyw repatriantów: jednej o charakterze społecznym i jednej o charakterze biznesowym. Repatrianci chętnie udostępniają na ten cel swoje nieruchomości: pokoje konferencyjne, restauracje itp. Tym samym, m.in. dzięki wsparciu ze strony RepatArmenia, poszczególne inicjatywy są nieustannie promowane wśród pozostałych repatriantów, a związki pomiędzy nimi poszerzają się i pogłębiają. Rola relacji społecznych w integracji ekonomicznej migrantów jest nie do przecenienia, dzięki nim niedawno przybyli repatrianci szybko zyskują dostęp do bogatej sieci prywatnych i zawodowych koneksji oraz platformy ciągłej wymiany informacji o pojawiających się możliwościach. Jest to szczególnie przydatne w Armenii, gdzie wciąż rzadko prowadzi się formalną rekrutację do pracy, a proces ten bardzo często od początku do końca odbywa się w sposób nieformalny.

Wielu badaczy, szczególnie ekonomistów i socjologów, nazywa kapitał kulturowy kapitałem ludzkim i rozumie go jako indywidualne kwalifikacje i umiejętności. U Bourdieu pojęcie to jest znacznie szersze. Obejmuje kapitał kulturowy w stanie ucieleśnionym (*embodied state*), czyli indywidualne dyspozycje ciała i umysłu (jak umiejętności, wiedza oraz uwarunkowania fizyczne), w stanie zinstytucjonalizowanym (*institutionalised state*), jak formalne kwalifikacje i dyplomy oraz w stanie uprzedmiotowionym (*objectified state*) – na przykład jako dobra kulturowe, takie jak książki, fotografie, instrumenty muzyczne<sup>30</sup>.

Wielu repatriantów z sukcesem wykorzystywało kapitał kulturowy nabyty w kraju urodzenia. Anahit z Argentyny przez kilka lat zajmowała się obsługą hiszpańskojęzycznych klientów. Laura i Areni wykorzystywały swoją znajomość arabskiego w pracy z uczniami z Bliskiego Wschodu i ich rodzinami. Biegła w farsi Angine zajmowała się w hotelu, w którym pracowała, turystami z Iranu, dla których Armenia jest popularnym miejscem wakacji. Ten rodzaj kapitału nie ogranicza się jednak do znajomości języków, oznacza też szerokie kompetencje kulturowe, a czasami wiąże się z dogłębnym zrozumieniem rynków i realiów biznesowych obydwu krajów. Jak podkreślałam wcześniej, diaspora ormiańska stanowi duży rynek zbytu dla

---

<sup>30</sup> P. Bourdieu, „The Forms of Capital...”, s. 243.

eksportowanych ormiańskich produktów<sup>31</sup>, które niejednokrotnie zyskują na popularności również wśród pozostałych konsumentów. Jednym z przykładów udanego uruchomienia kapitału kulturowego, w powiązaniu z kapitałem ekonomicznym, jest działalność Hakoba, który najpierw wykorzystywał w pracy znajomość realiów rodzimego Urugwaju, z sukcesem importując do tego kraju ormiańskie wina, a następnie, dzięki wsparciu rodziny, otworzył w Erywaniu latynoamerykański bar.

Wielu *spjurkakai* pracuje w sektorze turystycznym lub restauracyjnym, z kilku powodów. Po pierwsze, nie wymaga to wcześniejszego doświadczenia ani dyplomów, dlatego też może stanowić atrakcyjną opcję dla osób, które chcą zmienić profesję bez inwestowania czasu i pieniędzy w zdobywanie formalnych kwalifikacji. Po drugie, wielu repatriantów szukało w Armenii alternatywy dla stresującego i bezosobowego stylu pracy, jaki oferują im dostępne możliwości zatrudnienia w kraju urodzenia. Po trzecie, repatrianci mogą korzystać z dostępu do sieci powiązań rozsianych po świecie grup diasporycznych, by reklamować swoje usługi i szukać nowych klientów. Po czwarte, dzięki znajomości diaspery rozumieją oni dobrze, jakiego rodzaju doświadczenia oczekują ormiańscy turyści w Armenii. Turystyka członków diaspery różni się od innych form podróżowania. Podróżujący zawsze mają pewne wyobrażenia dotyczące tego, co zastaną w kraju przeznaczenia, jednak w przypadku diaspery oczekiwania te są stosunkowo jasno sprecyzowane i powszechnie podzielane<sup>32</sup>, zatem możliwe do przewidzenia przez kogoś, kto dobrze zna to środowisko. Biorąc pod uwagę, że Republika Armenii jest jedynie „przybraną” ojczyzną Ormian w diasporze, a pamięć zbiorowa Ormian skoncentrowana jest na elementach kulturowych Armenii Zachodniej, w celu przyciągnięcia turystów z diaspery niezbędne jest umiejętne przeniesienie tych treści na grunt dzisiejszej Armenii. Choć kwestia ta wymaga osobnych badań, warto wspomnieć, że w praktyce oznacza to stopniową orientalizację doświadczeń turystycznych. Moja obserwacja pokazuje, że w dostępnej ofercie turystycznej jest coraz mniej odniesień do kaukaskiego i postsowieckiego dziedzictwa Armenii, a coraz więcej do kultury i estetyki typowej dla utraconych ziem ormiańskich. Należy podkreślić, że wychowani za granicą repatrianci posiadają zarówno o wiedzę o kraju urodzenia, jak i Ormianach w nim żyjących, co wzbogaca ich kapitał kulturowy.

---

<sup>31</sup> T. Manaseryan, *op. cit.*, s. 13.

<sup>32</sup> W.-J. Huang, G. Ramshaw, W. C. Norman, *op. cit.*, s. 16.

### 5.1.3. Kapitał symboliczny a integracja ekonomiczna

Dysponowanie pokaznym kapitałem ekonomicznym, społecznym i kulturowym nie wyjaśnia jednak w pełni wysokiego statusu ekonomicznego repatriantów. Bourdieu wprowadza też pojęcie kapitału symbolicznego, rozumianego następująco:

dowolny typ kapitału (ekonomiczny, kulturowy i społeczny), kiedy jest on postrzegany według kategorii percepcji: zasad postrzegania i podziału systemów klasyfikacyjnych, schematów poznawczych, które co najmniej częściowo wynikają z uwewnętrzniania obiektywnych struktur danego pola, to znaczy struktury dystrybucji kapitału na danym polu<sup>33</sup>.

Innymi słowy, kapitał symboliczny jest subiektywny, wynika z percepcji społecznej. Vahe, repatriant z Kanady, umieścił na swoim blogu krótki artykuł, w którym uzasadnia, dlaczego warto zatrudniać *spjurkahai*, ale też proponuje model struktury potencjalnej firmy wyrażony akronimem DLS – *diaspora management + local engineering = success story*. Choć przyznaje, że repatrianci mogą skorzystać z wiedzy technicznej lokalnych Ormian, wydaje się zakładać, że to Ormianie wywodzący się z diaspory charakteryzują się większymi umiejętnościami zarządzania i to im należy przyznawać funkcje kierownicze<sup>34</sup>. Istotnie, większość repatriantów zajmuje w Armenii stanowiska wyższe niż te, które zajmowałiby w kraju pochodzenia, adekwatnie do poziomu wykształcenia i doświadczenia zawodowego. Repatriacja często umożliwiła im „przeskoczenie” kilku szczebli kariery i mobilność społeczną. Z tą obserwacją zgodne są uwagi Wartana, dyrektora RepatArmenia:

Teraz są tutaj interesujące perspektywy zawodowe dla osób z zagranicznymi dyplomami. Gdzie indziej zaczęłabyś jako asystentka asystentki. Tutaj zaczynasz jako menadżer, tylko dzięki twojemu wykształceniu i umiejętnościom, które możesz tutaj wykorzystać (Wartan, mężczyzna, Rosja, 43 l., wywiad, 2017).

Jego spostrzeżenia potwierdzają historie wielu repatriantów. Asya, repatriantka z USA po wolontariacie w Birthright uzyskała posadę dyrektorki w jednej z niewielkich, popularnych firm promujących lokalne ormiańskie produkty rękodzielnicze za granicą, głównie w USA. Miała wówczas około dwudziestu pięciu lat, żadnego doświadczenia w

---

<sup>33</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 122.

<sup>34</sup> W celu ochrony prywatności informatora nie dodaję odsyłacza do strony internetowej.



zarządzaniu lub handlu międzynarodowym, a poprzednio przez kilka lat pracowała jako modelka. Jak mówiła, ujęła właściciela firmy nowatorskimi pomysłami i aktywną postawą. Z kolei Aramowi udało się znaleźć zatrudnienie dzięki charakterystycznemu, głębokiemu głosowi i nienaganej angielskiej dykcji. Praca w charakterze lektora otworzyła mu drzwi do studiów nagraniowych i ostatecznie telewizji. Pomimo braku jakiegokolwiek doświadczenia w aktorstwie, dostał główną rolę króla Lewona II w filmie o historycznym królestwie Ormian, Cylicji. Rok po naszym pierwszym spotkaniu był celebrytą, mającym w telewizji ormiańskiej własny program. W każdym z odcinków podróżował do innego regionu Armenii, odkrywając jego atrakcje turystyczne oczami Ormianina z zagranicy. Jego niedoskonały akcent, nie-ormiański wygląd i niewielkie obeznanie z kulturą Armenii stały się kapitałem, na którym paradoksalnie zbudował on swoją karierę. Lusine, graficzka komputerowa z USA, z dumą przyznaje, że nie miała żadnych problemów ze znalezieniem pracy:

Może jest ciężko dla grafików, którzy byli urodzeni i wychowani tutaj. Jak tylko wylądowałam, miałam kolejkę klientów. Bardzo dobrze płacących klientów. Wtedy było tutaj niewielu grafików, którzy mieli amerykańskie doświadczenie. Poszłam na studia, żeby się tego nauczyć, miałam dziesięć lat doświadczenia zawodowego z amerykańskimi klientami. Było tak duże zapotrzebowanie na kogoś takiego jak ja, nie kogoś urodzonego i wykształconego tutaj, nieposiadającego doświadczenia i edukacji, które ja miałam (Lusine, kobieta, 32 l., USA, wywiad, 2012).

W tym krótkim opisie indywidualnego doświadczenia pojawia się kilka istotnych kwestii. Zdaniem Lusine jej konkurencyjność na ormiańskim rynku pracy wynikała bezpośrednio z jej amerykańskiego, „zachodniego” wykształcenia i doświadczenia. Jest świadoma tego, że w Armenii istnieli wówczas lokalni graficy komputerowi, którzy również ukończyli odpowiednie kierunki studiów. Jednak według niej to amerykański dyplom i praca z amerykańskimi klientami stanowiły na ormiańskim rynku pracy szczególną wartość. Przekonanie o wysokim kapitale kulturowym Ormian z zagranicy, znacznie wyższym niż u lokalnych Ormian, pojawiało się niemalże w każdym z wywiadów, niezależnie od tego, w jakim sektorze pracowali repatrianci. Nie chodzi o to, czy *spjurkahai* rzeczywiście mają dużo wyższe kwalifikacje, istotne jest, że wszystkie zaangażowane strony są o tym przekonane. Pomiędzy *spjurkahai* i *hajastansi* mamy do czynienia z tym, co Sammy Smooha i Vered Kraus nazywają nierównością zwrotów

zasobów (*inequality of returns of resources*), tzn. uzyskiwaniem nierównych wynagrodzeń i niewspółmiernego prestiżu za te same kwalifikacje<sup>35</sup>, w tym wypadku zdobywane w innych warunkach społeczno-ekonomicznych. Jak podkreśla Bourdieu,

Ponieważ jednostki czy grupy są obiektywnie definiowane nie tylko przez to czym są, ale też przez to, za co są uważane, przez *bycie postrzeganym*, co choć czasem zależy ściśle od ich bytu, nigdy się do niego nie sprowadza, nauki społeczne muszą wziąć pod uwagę dwa rodzaje obiektywnie z nimi związanych własności: z jednej strony własności materialne, poczynając od ciała, które można policzyć i zmierzyć jak każdą rzecz świata fizycznego; z drugiej zaś wartości symboliczne, które nie są niczym innym jak własnościami materialnymi, kiedy są postrzegane i szacowane we wzajemnych relacjach, czyli jako własności różnicujące<sup>36</sup>.

Rodzi się pytanie o kapitał kulturowy repatriantów, a raczej o to, co w rzeczywistości go konstytuuje, a w jakim stopniu jest on konstruktem. Przekonanie o nierównomiernym dostępie do dóbr i możliwości jest wpisane w wyróżnianie kapitału jako kategorii analitycznej<sup>37</sup>. Co więcej, wśród badaczy nierówności pojawiają się również opinie, że ze wszystkich sposobów, na które grupy społeczne mogą się od siebie różnić, być może najważniejszy jest status, rozumiany jako pozycja danej grupy w hierarchii danego społeczeństwa<sup>38</sup>. Jeśli przyjmiemy, że repatrianci są w Armenii postrzegani jako grupa o wysokim statusie, można zbadać, jakie czynniki wpływają na taką percepcję oraz jakie praktyki ją podtrzymują. Jako grupa uprzywilejowana ekonomicznie mogą oni pozwolić sobie na wyższy standard życia niż większość lokalnych Ormian. Spędzają czas w miejscach, które wymagają dużych zasobów finansowych: drogich restauracjach w centrum miasta, luksusowych siłowniach, uczestniczą w prestiżowych wydarzeniach towarzyskich i kulturalnych, które przyciągają osoby o większym kapitale ekonomicznym i społecznym. Jak podkreśla Bourdieu, grupy o podobnym statusie opierają się również na podobieństwach w stylu bycia<sup>39</sup>. Jak zauważają Yao Lu, Dunchin Ruan i Gina Lai:

---

<sup>35</sup> S. Smooha, V. Kraus, „Ethnicity as a Factor in Status Attainment in Israel”, *Research in Social Stratification and Mobility*, Vol. 4., 1985, s. 152.

<sup>36</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 186.

<sup>37</sup> P. Bourdieu, „The Forms of Capital...”, s. 247.

<sup>38</sup> J. Jetten, *et al.*, „Discrimination Constrained and Justified: Variable Effects of Group Variability and In-Group Identification”, *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 36, nr 4, 2000, s. 329.

<sup>39</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny...*, s. 190.

osoby o wysokim statusie zazwyczaj mają szerokie i bogate sieci powiązań społecznych złożone z innych osób o wysokim statusie. Osoby o niskim statusie mają z kolei niewielkie, homogeniczne sieci powiązań, zazwyczaj z innymi osobami o równie niskim statusie<sup>40</sup>.

Dotyka to kwestii klas społecznych, natury przywileju społecznego i relacji między różnymi formami kapitału, z których każda wymaga inwestycji<sup>41</sup>. Zasoby ekonomiczne niewątpliwie mogą być wykorzystane, by powiększyć kapitał kulturowy, umożliwiając także wzmocnienie kapitału społecznego i dalsze poszerzanie sieci kontaktów. Nie wyjaśnia to jednak w pełni kontekstu narracji Lusine i Vahe. Lusine podkreślała swoje amerykańskie wykształcenie i doświadczenie na tamtejszym rynku, z amerykańskimi klientami, co według niej potwierdza jej wysokie kwalifikacje. Pośrednio sugerowała, że zdobywała je w środowisku wymagającym wyższych kompetencji. Jednym z istotnych aspektów przynależności do grupy o wysokim statusie jest to, co Julian Oldmeadow i Susan T. Fiske nazywają stereotypem kompetencji. Rozumieją go jako tendencję do przypisywania kompetencji jednostkom na podstawie ich zakładanej przynależności do grup o wysokim statusie<sup>42</sup>. Również Lu, Ruan i Lai zauważają, że „pracodawcy wolą pracowników uważanych za członków grupy o wysokim statusie, ponieważ uważają ich za bardziej odpowiedzialnych i potencjalnie przynoszących cenne zasoby”<sup>43</sup>. Jak podkreślałam wcześniej, nie chodzi o to, czy założenia te są uprawomocnione, ale czy są na tyle powszechne, iż konstytuują rzeczywistość społeczną.

Perspektywa antropologiczna pozwala na lepsze zrozumienie złożoności relacji pomiędzy kapitałem społecznym, kulturowym i ekonomicznym. Przekonanie o dużym kapitale repatriantów staje się w efekcie kapitałem, ponieważ lokalni przedsiębiorcy chętnie ich zatrudniają, jeśli tylko stać ich na zapewnienie odpowiedniego wynagrodzenia. Dikran opowiadał o swoich doświadczeniach z ormiańską organizacją planującą założyć winnicę w Armenii. Choć nie ma on żadnego doświadczenia w przemyśle winiarskim, jego francuskie pochodzenie stanowiło dla potencjalnych

---

<sup>40</sup> Y. Lu, D. Ruan, G. Lai, „Social Capital and Economic Integration of Migrants in Urban China”, *Social Networks*, Vol. 35, nr 3, 2013, s. 358.

<sup>41</sup> N. Lin, *op. cit.*, s. 19.

<sup>42</sup> J. Oldmeadow, S. T. Fiske, „System-Justifying Moderate Status = Competence Stereotypes. Roles of Belief in a Just World and Social Dominance Orientation”, *European Journal of Social Psychology*, Vol. 37, nr 6, 2007, s. 1135.

<sup>43</sup> Y. Lu, D. Ruan, G. Li, *op. cit.*, s. 358.

pracodawców znaczną zachętę, by go zatrudnić. Mieli nadzieję, że ma we Francji kontakty, które pomogą przynieść z tego kraju nowe technologie produkcji wina, a następnie zapewnią dostęp do francuskiego rynku.

Migranci z reguły wykorzystują diasporyczne sieci kontaktów w poszukiwaniu możliwości ekonomicznych<sup>44</sup>, co z jednej strony pomaga, lecz jednocześnie, jak podkreślają Lu, Ruan i Lai, bardzo często może „odizolować ich od zasobów dostępnych w ramach głównego nurtu gospodarki”<sup>45</sup>. Badacze sugerują, żeby szukać kontaktów biznesowych wśród lokalnej populacji, jednak w opisywanej przeze mnie sytuacji jest z reguły odwrotnie: częstokroć to lokalni przedsiębiorcy poszukują dostępu do zasobów i sieci kontaktów repatriantów, aby promować swoje usługi i produkty, szczególnie te uważane za luksusowe i przeznaczone dla zamożniejszych klientów. *Spjurkahai* postrzegani są jako grupa o wysokim statusie, z którą dobrze jest być w bliskich kontaktach. W popularnej w Armenii witrynie internetowej list.am, pomagającej m.in. wynająć lub kupić mieszkanie, wielu właścicieli droższych i bardziej komfortowych nieruchomości celowo umieszcza ogłoszenia w języku zachodnioormiańskim. Mikael opowiadał o swoich doświadczeniach z zakupem domu. Oglądając nieruchomość przypadkowo poznał swoich potencjalnych sąsiadów, którzy zaprosili go na kawę i odtąd dzwonili do niego bardzo często, nalegając na spotkania z uporczywością, która wzbudziła pewne podejrzenia. Dopiero po jakimś czasie przyznali, iż spodziewali się, że jeśli kupi ziemię w sąsiedztwie i wybuduje luksusową willę, podwyższy to ceny nieruchomości w okolicy. Co więcej, większość domów w tej części miasta, również ten, którym zainteresowany był Mikael, nie miała uregulowanego prawa własności, istniała więc uzasadniona obawa, że nowy rząd ormiański będzie chciał ostatecznie uporządkować tę kwestię, co oznaczałoby eksmisję mieszkańców. Dlatego też poznani przez Mikaela sąsiedzi liczyli na to, że władze miasta mogą nie podjąć tak drastycznych działań jeśli jednym z mieszkańców byłby *spjurkahai*, lub też, że zaangażuje się on w działania na rzecz społeczności. Tym samym założyli, że dysponuje on dużym kapitałem ekonomicznym i symbolicznym.

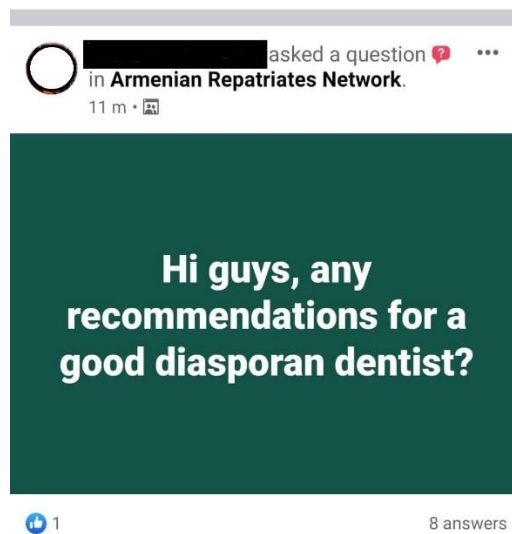
Utworzona przez RepatArmenia grupa na portalu społecznościowym Facebook,

---

<sup>44</sup> L. McDowell *et al.*, *op. cit.*, s. 74.

<sup>45</sup> Y. Lu, D. Ruan, G. Lai, *op. cit.*, s. 357.

Armenian Repatriate Network, jest popularnym narzędziem umożliwiającym znalezienie specjalistów pochodzących z diaspory, co pokazuje poniższe zapytanie:



Źródło: Facebook, Armenian Repatriate Network, 2020.

Takie zapytania są częste, pojawiają się niemalże codziennie. *Spjurkahai* preferują usługi dostarczane przez innych Ormian z diaspory, niezależnie od tego, czy jest to wybór salonu piękności, agencji reklamowej, restauracji czy agencji nieruchomości. Po części wynika to z preferencji językowych i chęci porozumiewania się w języku zachodnioormiańskim. Wierzą też w wysoką jakość tych świadczeń oraz są też skłonni zapłacić za nie więcej niż u lokalnych usługodawców. Dzięki rozbudowanej sieci kontaktów i wymiany informacji są dobrze poinformowani o inicjatywach innych repatriantów i często wspierają się nawzajem. Zaufanie jest istotnym elementem kapitału społecznego<sup>46</sup>. Kiedy poszukując optyka, fryzjerki lub informatyka zwracałam się do znajomych repatriantów o pomoc, zazwyczaj polecano mi osoby urodzone poza Armenią. Wynika to zarówno z solidarności grupowej, jak i zaufania, jakim darzy się w Armenii to, co nie-lokalne. Tym samym, skłonność ta jest przejawem nie tylko pozytywnej percepcji własnej grupy, lecz także swoistego uprzedzenia wobec innych, w tym przypadku lokalnych Ormian. Tendencję tę, nazywaną *in-group bias*, zauważa

---

<sup>46</sup> R. D. Putnam, „Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”, *Journal of Democracy*, Vol. 6, nr 1, 1995, s. 66.

wielu badaczy zajmujących się statusem społecznym<sup>47</sup>.

Bourdieu traktował kapitał społeczny jako czynnik, który może pogłębiać nierówności społeczne. Wysoki status narzuca strukturę hierarchiczną i wiąże się istnieniem grup o niskim statusie. Nadużyciem byłoby naturalnie zakwalifikowanie wszystkich lokalnych Ormian jako takiej. Ich status społeczno-ekonomiczny jest zróżnicowany, jednak zaufanie, jakim darzy się zagraniczne kwalifikacje migrantów, łączy się z przekonaniem o niskiej jakości lokalnych usług i produktów oraz niskiej etyce pracy tutejszych Ormian. Większość migrantów jest przekonana, że lata sowietyzacji odcisnęły się negatywnie na stosunku lokalnych Ormian do pracy, ponieważ brak wolnego rynku nie stymuluje rozwoju kompetencji. Wielu badaczy zauważa, że osoby o wysokim statusie społecznym często czują potrzebę uzasadnienia swoich przywilejów<sup>48</sup>. Co istotne, przekonanie repatriantów, że przywożą oni do Armenii wyższy poziom usług, łączy się z przeświadczeniem o ich pozytywnym wpływie na rozwój kraju, zarówno na płaszczyźnie ekonomicznej, jak i społecznej. Jednocześnie, jak podkreśla Sheila Croucher, „ekonomiczne i kulturowe implikacje uprzywilejowanej migracji są bardziej problematyczne w kraju przyjmującym niż wysyłającym”<sup>49</sup>.

Sądzę, że wciąż jest wiele nieporozumień, jeśli chodzi o zrozumienie relacji pomiędzy migracją a rozwojem<sup>50</sup>, rozważanej często w studiach migracyjnych. Dopiero od niedawna pojawiają się studia analityczne, które zwracają uwagę na to, że migracja częstokroć jest naturalną odpowiedzią na penetrację słabszych społeczeństw przez ekonomiczne i polityczne instytucje świata rozwiniętego<sup>51</sup>. Jednakże krytyka ta najczęściej wyrasta z badań nad migracją zarobkową i przymusową z krajów rozwijających się do rozwiniętych, która często zmusza migrantów do podejmowania prac mało opłacalnych i poniżej ich poziomu kwalifikacji, czyniąc ich grupą szczególnie wrażliwą, podatną na eksploatację i dyskryminację ze strony

---

<sup>47</sup> Zob. J. Jetten *et al.*, *op. cit.*, s. 331.

<sup>48</sup> Zob. K. Kahn *et al.*, „The Space Between Us and Them: Perceptions of Status Difference”, *Groups Processes and Intergroup Relations*, Vol. 12, nr 5, 2009, s. 592; A. Sayer, *op. cit.*, s. 96; J. Jetten *et al.*, *op. cit.*, s. 1.

<sup>49</sup> S. Croucher, „Privileged Mobility in an Age of Globality”, *Societies*, Vol. 2, 2012s. 7.

<sup>50</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 93.

<sup>51</sup> N. Glick Schiller, „A Global Perspective...”, s. 116.

pracodawców<sup>52</sup>. Alejandro Portes i Ruben Rumbaut stworzyli koncepcję strukturalnej nierównowagi (*structural inbalancing*), stosując ją do opisanie postkolonialnej zależności między centrum i peryferiami oraz migracją zarobkową z państw rozwijających się do rozwiniętych. Jak zauważają autorzy, pogłębia ona nierówności pomiędzy krajami, w tym wypadku USA i Meksykiem<sup>53</sup>.

Jednak hegemoniczna pozycja centrum może przejawiać się również w migracji z krajów rozwiniętych do krajów rozwijających się i znajdować odzwierciedlenie w uprzywilejowanej pozycji migrantów. Innymi słowy, ten kierunek migracji również wynika, tak jak dobrze znana i opisana migracja z Południa na Północ, z globalnych nierówności: niskie koszty życia przyciągające migrantów z krajów rozwiniętych wynikają z niższych zarobków w krajach rozwijających się. Jak podkreślałam wcześniej, potencjał ekonomiczny repatriantów niejednokrotnie jest wynikiem globalnych różnic w zarobkach i poziomie życia. Uprzywilejowana pozycja ekonomiczna pozwala migrantom poszerzyć w Armenii kapitał społeczny i uzyskać pożądaną status ekonomiczny. Niesie to ze sobą możliwość skorzystania z pozytywnych stereotypów, jakie często funkcjonują w odniesieniu do grup uprzywilejowanych. Niewiele jest literatury poświęconej migracji z krajów rozwiniętych do krajów rozwijających się<sup>54</sup>. Propozycja Davida Bartrama, by jako pracowników zagranicznych rozumieć tylko tych migrantów, których „podrzędna pozycja na rynku pracy wynika z ich ograniczonych praw ekonomicznych, politycznych i społecznych”<sup>55</sup>, pokazuje, że badania nad migracją skupiają się przede wszystkim na nierównościach strukturalnych pomiędzy lokalną populacją i migrantami, których rozumie się jako grupę szczególnie podatną na eksploatację. Na taką tendencję wskazywał też Noel J. Salazar w 2019 roku<sup>56</sup>.

Interesujące spostrzeżenia można znaleźć w tekście Joan Philips i Roberta B. Pottera, podsumowującym ich badania wśród repatriantów z Wielkiej Brytanii na

---

<sup>52</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 90-92.

<sup>53</sup> A. Portes, R. G. Rumbaut, *Immigrant America. A Portrait*, wyd. 2, Berkeley, University of California Press, 1996, s. 273.

<sup>54</sup> S. Croucher, *op. cit.*, s. 2.

<sup>55</sup> D. Bartram, „Migration, Methods and Innovation: A Reconsideration of Variation and Conceptualisation in Research on Foreign Workers”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 58-59.

<sup>56</sup> N. J. Salazar, „Mobility”, *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Vol. 27, nr 57, 2019, s. 15.

Barbados. Autorzy charakteryzują ich jako jednostki, które uważają iż przynosząc pozytywne zmiany społeczne i rozwój: są „elegancko ubrani, przebojowi i wykorzystujący angielski akcent”<sup>57</sup>. Badacze zauważają, że tych migrantów postrzegano (i być może postrzegali sami siebie) jako symbolicznie białych<sup>58</sup>. Choć kontekst jest w tym wypadku inny, jednak można zauważyć pewną analogię w tendencji do postrzegania repatriantów jako symbolicznie „Innych”, niejednokrotnie lepszych.

Jak podkreśla Darieva, „liczba repatriantów nie jest wysoka, jednak powszechnie uważa się, że mają znaczący wpływ ekonomiczny i polityczny na Armenię”<sup>59</sup>. W istocie, większość migrantów podkreślała, że swoją obecnością w Armenii przyczyniają się do rozwoju ekonomicznego kraju. Rzeczywiście zdarza się, że zamożni Ormianie z zagranicy otwierają duże przedsiębiorstwa, które tworzą wiele nowych miejsc pracy. Czasami, jak w przypadku przemysłu winiarskiego, repatriantom udaje się całkowicie zrewitalizować rynek w zakresie danego produktu. Są to jednak nieliczne jednostki. Tylko kilku z 50 *spjurkhai* biorących udział w badaniu założyło w Armenii własne firmy i żaden z nich nie zatrudniał więcej niż kilka osób. Na czym może polegać ten wkład? Repatriacja niewątpliwie uważana jest, przynajmniej wewnątrz grupy, za zjawisko w pełni pozytywne, kompensujące niepokojący ormiańskie społeczeństwo drenaż mózgow. Wartościami, jakie imigranci przywożą do Armenii, mają być umiejętności, pomysły i chęć ich realizowania. Co istotne, w przypadku porażki, za jej przyczynę uważa się najczęściej społeczno-ekonomiczną sytuację w Armenii. Choć rodzice Howanessa patrzyli na brak samodzielności dorosłego syna z pewną dezaprobatą, to jednak wydawali się usprawiedliwiać jego sytuację specyfiką ormiańskiego rynku pracy i niskimi dochodami w Armenii. Byli zdania, że dostępne opcje pracy nie były wystarczająco dobre dla ich syna (swobodna rozmowa podczas ich wizyty w Erywaniu w 2018 r.). Arpi, repatriantka z Iranu, zdecydowała się wcale nie podejmować pracy, kiedy zorientowała się, że jako nauczycielka nie będzie zarabiała więcej niż 500 USD miesięcznie. Mogła sobie na to pozwolić, ponieważ jej mąż, Amerykanin, zarabiał stosunkowo dobrze. Co istotne,

---

<sup>57</sup> J. Phillips, R. B. Potter, „Both Black and Symbolically White: The «Bajan-Brit» Return Migrant as Post-Colonial Hybrid”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 29, nr 5, 2006, s. 909.

<sup>58</sup> J. Phillips, R. B. Potter, *op. cit.*, 901-927.

<sup>59</sup> T. Darieva, *Homeland Tourism...*, s. 33.



wcześniej mieszkali w Chinach, gdzie Laura pracowała przez pięć lat – decyzja o podejmowaniu pracy wynikała z faktu, że taka kwota nie była dla niej warta wysiłku. W interesujący sposób opowiadała o swoich doświadczeniach Lusine:

Kiedy otworzyliśmy bar, w mieście nie było żadnych innych barów, wszyscy przychodzili do nas. Teraz bary są wszędzie. Wszyscy widzą, że coś robimy i chcą po prostu zrobić to samo (Lusine, kobieta, 32 l., USA, wywiad, 2012).

Można polemizować ze stwierdzeniem, że otwarcie baru w centrum stolicy jest oryginalnym pomysłem, jak i z przekonaniem, że gdyby nie Lusine i jej mąż, usługi te nie rozwijałyby się. Dekadę temu w Erywaniu istotnie było zaledwie kilka pubów, znacznie poniżej popytu. Jednak Lusine wydawała się wyraźnie zirytowana tym, że po kilku latach ich monopolu pojawiła się na rynku konkurencja, choć podczas tej samej rozmowy narzekała na, jej zdaniem, charakterystyczny dla lokalnych Ormian brak przedsiębiorczości. Podobnie, wspomniany wcześniej Mesrob obwiniał za swoje początkowe niepowodzenia „zacofanie” etnicznej ojczyzny.

Armenia stosunkowo często opisywana była przez repatriantów jako kraj pogrążony w społecznej, kulturowej i ekonomicznej stagnacji, a ogólny klimat inwestycyjny określano jako mało innowacyjny. Dlatego też kilka organizacji stara się przełamać stereotyp Armenii jako kraju nieoferującego możliwości rozwoju. Narracje przedstawione na stronach RepatArmenia i Birthright Armenia to zawsze historie sukcesów zawodowych i osobistych. Jednak w sposób pośredni organizacje te wydają się wzmacniać stereotyp, który w założeniu starają się przełamać. Promując Armenię jako kraj, w którym łatwo można wdrażać sprawdzone gdzie indziej pomysły biznesowe, a zdolni profesjonalści z zagranicy zawsze znajdą satysfakcjonujące zatrudnienie, organizacje te podtrzymują obraz Armenii jako kraju o słabo rozwiniętej gospodarce, w którym wiele usług i towarów nie jest jeszcze dostępnych na rynku, a poziom umiejętności lokalnych specjalistów jest tak niski, że nie stanowią oni konkurencji dla repatriantów. RepatArmenia nie informuje o tym, ilu migrantów, których profile i pozytywne świadectwa umieszczone są na stronie internetowej, opuściło kraj, poszukując możliwości rozwoju gdzie indziej. Ich wyidealizowane opowieści wciąż są dostępne na stronie.

W grupie repatriantów również można zauważyć nierówną dystrybucję kapitału symbolicznego. Amerykańskie wykształcenie Lusine ceni się znacznie wyżej od libańskich dyplomów Laury, Pardi i Areni. Na przykład szkoła, w której pracuję,

oferowała „lokalne” kontrakty ormiańskim nauczycielom z Libanu, natomiast ci urodzeni w Wielkiej Brytanii i Australii byli zatrudniani na tych samych warunkach, co pozostali cudzoziemcy. Różnica w ich wynagrodzeniach bywała nawet pięciokrotna; repatriantom z Bliskiego Wschodu nie przysługuje też ubezpieczenie zdrowotne. Jak trafnie zauważają King i Lulle, migranci z Północy są zazwyczaj bardziej uprzywilejowani niż ci z Południa<sup>60</sup>. Korzyści ze stereotypu kompetencji mogą czerpać repatrianci z USA i Europy, w mniejszym stopniu ci z Rosji i Bliskiego Wschodu. Bourdieu, choć poświęcał etniczności stosunkowo mało uwagi, słusznie zauważał zależność pomiędzy kapitałem symbolicznym, a pochodzeniem etnicznym:

Jednym z wymiarów kapitału społecznego w społeczeństwach zróżnicowanych jest tożsamość etniczna, która wraz z nazwiskiem i kolorem skóry stanowi *percipi*, byt postrzegany, funkcjonujący jako pozytywny lub negatywny kapitał społeczny<sup>61</sup>.

*Spjurkahai* czerpią korzyści z prestiżu państwa, w którym się urodzili, a ten również rozłożony jest nierówno. Jest to więc struktura hierarchiczna: im bardziej dany kraj pochodzenia jest uważany za rozwinięty, tym bardziej ceni się zdobyte w nim kwalifikacje, niezależnie od rzeczywistej konkurencyjności ukończonych uczelni i doświadczenia zawodowego migrantów. Tym samym, globalne nierówności pomiędzy państwami przekładają się na nierówności w statusie Ormian w Armenii. Jak podkreśla Glick Schiller:

wygląda na to, że studia nad migracją wymagają globalnego spojrzenia na kwestie dominacji i władzy oraz podstawowe różnice pomiędzy państwami, aby zrozumieć czynniki, które umacniają nierówności pomiędzy migrantami a lokalną populacją<sup>62</sup>.

Przypadki wysokiej mobilności społecznej niektórych repatriantów, uzależnionej od miejsca urodzenia, odnotowuje się w badaniach nad repatriacją do Izraela<sup>63</sup>. Choć nie zawsze przywiązuje się wagę do kapitału symbolicznego repatriantów, to jednak może on pełnić istotną rolę w ich integracji. Na przykład szeroko opisywani w literaturze Kazachowie powracający do Kazachstanu z Mongolii, Chin i innych krajów, choć

---

<sup>60</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 94.

<sup>61</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 143.

<sup>62</sup> N. Glick Schiller, „A Global Perspective...”, s. 113.

<sup>63</sup> S. Smooha, V. Kraus, *op. cit.*, 151-177.

początkowo cieszyli się przywilejami niedostępnymi dla lokalnych Kazachów, dziś zmagają się z izolacją i spadkiem poziomu życia po przeprowadzce do etnicznej ojczyzny<sup>64</sup>. Pomimo iż uczestnictwo w rządowych programach repatriacyjnych dawało szereg udogodnień, również finansowych, to jednak ich mongolskie dyplomy cieszyły się w Kazachstanie niższym prestiżem niż kazachskie i często musieli podejmować prace poniżej poziomu kwalifikacji. Ponadto, nieznamość rosyjskiego była dla nich dużą przeszkodą dla mobilności społecznej<sup>65</sup>.

Migracja powrotna czasami niesie za sobą awans społeczny i ekonomiczny, ponieważ przyjeżdżają zazwyczaj ci, którzy zgromadzili wystarczająco dużo kapitału, by zainwestować w kraju pochodzenia<sup>66</sup>. Jednak wydaje się, że ormiańscy obywatele, powracający do kraju po wielu latach spędzonych za granicą, nie cieszą się podobnymi przywilejami. Na przykład badania Gharakhanyana odnotowują, że 78% Ormian, którzy powrócili do Armenii ze Stanów Zjednoczonych w latach 1991-2008, deklarowało chęć ponownego wyjazdu do USA, również ze względu na niesatysfakcjonującą sytuację zawodową i finansową<sup>67</sup>.

Ostatnim istotnym aspektem kapitału repatriantów jest ich mobilność przestrzenna, rozumiana jako łatwość podróżowania. Podczas gdy obywatele Armenii spotykają się często z surowym reżimem wizowym, większość repatriantów (z wyjątkiem Ormian z Iranu, z Syrii i od niedawna z Rosji) może podróżować stosunkowo swobodnie, a tym samym zdobywać dodatkowe kwalifikacje, poszerzać sieć kontaktów, zdobywać nowych klientów i dostawców – umacniać wszystkie wymienione powyżej rodzaje kapitału. Kwestia ta ponownie dotyczy problemu globalnych nierówności i ich wpływu na migrację. Jak pisze Glick Schiller, „w studiach nad transnarodowością wciąż panuje tendencja, by traktować wszystkie państwa jako równych i suwerennych aktorów”<sup>68</sup>. Jednak *spjurkakai* i *hajastansi* mają nierówny dostęp do praktyk transnarodowych. To właśnie przywilej mobilności przestrzennej,

---

<sup>64</sup> B. Dukeyev, *Ethnic Return Migration in Kazakhstan: Shifting State Dynamics, Changing Media Discourses*, b.m., CAP Papers 183, Central Asia Fellowship Program, 2017, s. 1-11.

<sup>65</sup> C. A. Werner, E. Emmelhainz, H. Barcus, „Privileged Exclusion in Post-Soviet Kazakhstan: Ethnic Return Migration, Citizenship, and the Politics of (Not) Belonging”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 69, nr 10, 2017, s. 1557-1583.

<sup>66</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 106.

<sup>67</sup> V. M. Gharakhanyan, *op. cit.*, 22-23.

<sup>68</sup> N. Glick Schiller, „Transnational Social Fields...” , s. 443.

którego najczęściej pozbawieni są lokalni Ormianie, jest istotnym elementem kapitału repatriantów.

Podsumowując, duży kapitał *spjurkahai* jest wypadkową kilku czynników. Po pierwsze, wiele elementów, które go konstytuują, jest bezpośrednim efektem globalnych nierówności pomiędzy państwami. Na poziomie ekonomicznym są to różnice w wysokości zarobków, sile waluty itd., które zwiększają możliwości nabywcze migrantów. Na poziomie społecznym wynikają one z różnic w statusie i prestiżu państw urodzenia, które przekładają się na percepcję kwalifikacji zawodowych repatriantów i często ich uprzywilejowaną pozycję na rynku pracy. Po drugie, ich pozycja pomiędzy Armenią a diasporą może zostać wykorzystana do promocji i sprzedaży produktów, usług i inicjatyw. Po trzecie i najważniejsze, jedynym sposobem uruchomienia tego kapitału jest repatriacja, ponieważ to, co go tworzy nie ma dużego znaczenia do momentu pozostawania w diasporze. W przypadku repatriantów nie tyle chodzi o to, że przywożą kapitał, który można też wykorzystać gdzie indziej, lecz raczej, że ich zasoby mogą stać się kapitałem tylko dzięki repatriacji. Jest to sedno różnicy pomiędzy kapitałem a zasobami<sup>69</sup>.

Co interesujące, wiele z opisanych powyżej praktyk można też zaobserwować u Ormian w środowisku diaspory, szczególnie umiejętne wykorzystanie swojej pozycji pomiędzy dwoma społeczeństwami (własnym i przyjmującym) oraz korzystanie z zasobów własnej grupy. Repatrianci wydają się sięgać w Armenii do dobrze im znanych i sprawdzonych praktyk diasporycznych, aby zbudować pożądaną status społeczno-ekonomiczny. Wimmer sygnalizuje potrzebę zrozumienia tego, jak różnice klasowe i w mobilności społecznej wpływają na procesy integracji migrantów. Przywołane i opisane wyżej elementy kapitału repatriantów ułatwiają integrację w rozumieniu Budyty-Budzyńskiej<sup>70</sup> oraz innych autorów, którzy traktują ją jako mobilność społeczną w społeczeństwie przyjmującym. Badaczka wyróżnia cztery możliwe sytuacje związane z integracją ekonomiczną migrantów. Pierwsza to całkowite wycofanie się z rynku pracy społeczeństwa przyjmującego albo rezygnacja z pracy, lub też zatrudnienie się w firmie imigranckiej. Większość repatriantów ormiańskich znajduje pracę i zapewnia pożądaną

---

<sup>69</sup> M. Ziółkowski, „Kapitał społeczny, kulturowy i materialny i ich wzajemne konwersje”, *Studia Edukacyjne*, nr 20, 2020, s. 9.

<sup>70</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 50-51.

poziom życia sobie i swojej rodzinie. Jednak często udaje im się to pomimo wycofania się z rynku pracy społeczeństwa przyjmującego. Tylko nieliczni repatrianci pracują w lokalnych firmach lub instytucjach, a ci, którzy wolą tryb pracy „wolnego strzelca”, najczęściej nie rejestrują dochodu i nie płacą podatków. Drugi rodzaj zatrudnienia to praca poniżej kwalifikacji, charakteryzująca wielu sezonowych migrantów zarobkowych, co nie zdarza się w przypadku *spjurkahai*. Trzecia perspektywa wyróżniona przez Budytę-Budzyńską – praca w zawodzie i zgodnie z kwalifikacjami – możliwa jest, jej zdaniem, dzięki znajomości języka i kultury kraju przyjmującego. Choć odnotowałam takie przypadki, należy podkreślić, że źródłem możliwości zawodowych był raczej wysoki kapitał kulturowy, społeczny i symboliczny repatriantów, niekoniecznie utożsamiany ze znajomością kultury lokalnych Ormian. Co istotne, autorka wyróżnia jeszcze czwartą sytuację, rzadziej wspominaną w pracach poświęconych migracji – awans społeczny niemożliwy lub trudny do zdobycia w kraju ojczystym. Zapewnić go mogą „kompetencje językowe i kulturowe związane z krajem osiedlenia” oraz zdobyta za granicą edukacja<sup>71</sup>. Repatrianci w Armenii niejednokrotnie osiągają taki awans społeczny, ale w tym wypadku częstokroć nie wymaga on znajomości kodów kulturowych charakterystycznych dla społeczeństwa etnicznej ojczyzny.

Można postawić pytanie o to, czy integracją, która zakłada jakiś poziom interakcji, można nazwać sukces ekonomiczny przy znikomej partycypacji w gospodarce kraju przyjmującego. Jest to pierwszy z paradoksów integracji repatriantów w Armenii. Co więcej, brakuje badań skupionych na tym, w jaki sposób obecność repatriantów wpływa na lokalną gospodarkę. Niewątpliwie konkurują na rynku z pracy a lokalnymi Ormianami, nieposiadającymi tak okazałego kapitału symbolicznego. Co więcej, jako odbiorcy luksusowych dóbr i usług, dysponujący wyższymi niż lokalne zasobami finansowymi, mogą na przykład przyczyniać się do wzrostu cen wynajmu mieszkań w najbardziej prestiżowych lokacjach. Wiele z tych ofert kierowanych jest właśnie do nich, w cenach sztucznie zawyżonych. Zakłada się bowiem, że repatriantów stać na zapłacenie tak wysokiego odstępnego.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

## 5.2. Integracja polityczna

W opracowaniu dotyczącym diaspor w okresie postsowieckim Garding pytała o to, czy ich członkowie powrócą do kraju pochodzenia, aby zaangażować się politycznie i czy będą szukać lukratywnych pozycji w sektorze rządowym i prywatnym<sup>72</sup>. Do upadku Związku Radzieckiego relacje pomiędzy elitami politycznymi w ASRR i diasporą były skomplikowane i oparte na braku zaufania, czasem na rywalizacji. W dużym stopniu odzwierciedlały one stosunki pomiędzy państwami po dwóch stronach żelaznej kurtyny. Również po 1991 roku historia tych kontaktów jest co najmniej wyboista; jak wspominałam wcześniej, pierwszy prezydent niepodległej Armenii, Lewon Ter-Petrosjan, stosował agresywną politykę wobec AFR. Mimo iż późniejszy rząd prezydenta Roberta Koczariana był im bardziej przychylny, to jednak dasznacy nigdy nie uzyskali w Armenii takiej popularności, jaką cieszą się w ormiańskich grupach diasporycznych. Dziesięcioletnie rządy prezydenta Serża Sargsjana, choć wspierane przez lokalny odłam AFR, były postrzegane przez znaczną większość Ormian za granicą jako opresyjny reżim oligarchicznych monopolistów, struktura systemowo skorumpowana i antypatriotyczna, kierująca się jedynie własnym interesem politycznym i ekonomicznym<sup>73</sup>.

Skomplikowane relacje pomiędzy elitami politycznymi w Armenii i diasporą wynikają między innymi z faktu, że jest to diaspora bardzo zaangażowana politycznie i częstokroć podejmująca próby wywierania presji na decyzje kolejnych rządów etnicznej ojczyzny. Również *spjurkahai* nie stronią w Armenii od partycypacji politycznej, rozumianej jako „czynności podejmowane przez obywateli [w wypadku *spjurkahai*, najczęściej rezydentów – K.P.], które w bardziej lub mniej bezpośredni sposób mają na celu wywieranie wpływu na pracowników rządu i działania przez nich podejmowane”<sup>74</sup>. Rozumiem integrację polityczną, za Budyta-Budzyńską, jako „starania, by stać się nie

---

<sup>72</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 18.

<sup>73</sup> Zob. T. Papazian, *op. cit.*, s. 83.

<sup>74</sup> Tak definiują partycypację polityczną Sidney Verba i Norman H. Nie. Zob. S. Verba, N. H. Nie, *Participation in America. Political Democracy and Social Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, s. 2.

tylko przedmiotem, ale przede wszystkim podmiotem politycznym”<sup>75</sup>. Garding wyróżnia trzy poziomy inkorporacji politycznej: przynależność, partycypację i reprezentację<sup>76</sup>. Przynależność rozumie ona jako posiadanie obywatelstwa. Partycypację definiuje jako „działania mające na celu wywieranie presji na rząd w celu implementacji określonej strategii politycznej”<sup>77</sup>. Natomiast reprezentacja jest, według Garding, „relacją pomiędzy tymi, którzy rządzą i tymi, którzy są rządzeni”<sup>78</sup>. Choć typologia ta została stworzona na potrzeby opisanie „zdalnego” zaangażowania politycznego diaspory w ojczyźnie, wydaje się również przydatna do analizy integracji politycznej repatriantów, ponieważ implikuje istotne pytania badawcze. Czy są oni zainteresowani posiadaniem obywatelstwa i jaka jest strategia państwa przyjmującego wobec tych pragnących je uzyskać? Jakie formy zaangażowania politycznego preferują i czy posiadają reprezentację w instytucjach państwa przyjmującego? Czy wykazują zainteresowanie czynnym prawem wyborczym? W związku z deklarowaną przez *spjrkahai* więzią z Armenią jako etniczną ojczyznę i ich pragnieniem, by przyczynić się do jej rozwoju, należy również zapytać o to, jak postrzegają obecną politykę wewnętrzną i międzynarodową elit rządzących oraz jakie rozwiązania proponują na tych polach.

### **5.2.1. Percepcja relacji Armenii z Turcją i Azerbejdżanem**

Popularność AFR w diasporze znajduje potwierdzenie w tym, że wielu aktywnych politycznie repatriantów pochodzi z rodzin o dasznackich tradycjach. Ta grupa reprezentuje bardziej konserwatywną część repatriantów, której retoryka jest agresywnie antyturecka. Jak podkreślałam wcześniej, AFR można zakwalifikować do grupy „etnicznych bojowników”, a narracja członków tej partii bywa zmilitaryzowana, nadal (szczególnie w diasporze) nawołująca nawet do zbrojnego odzyskania historycznych ziem ormiańskich. Ideologia dasznaków znajduje odzwierciedlenie w wojennych piosenkach o walce i poświęceniu bohaterów narodowych i nawoływaniach do przelania krwi w imię wolnej (od okupacji tureckiej) i niepodległej Armenii. Raffi,

---

<sup>75</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 53.

<sup>76</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 9.

<sup>77</sup> *Ibidem.*

<sup>78</sup> *Ibidem.*

właściciel popularnego wśród repatriantów i cudzoziemców baru, codziennie o północy wyłączał współczesną, popularną muzykę rozrywkową i przez godzinę „serwował” swoim klientom tradycyjne ormiańskie pieśni patriotyczne (najczęściej żołnierskie). Wielu gości w tym momencie wychodziło. Jednak część przychodziła właśnie po to, by posłuchać tych pieśni, a lokal wypełniał się wspólnym śpiewem i ormiańskimi tańcami, w których *spjurkahai* często wykazywali się znacznie większą biegłością niż *hajastansi*<sup>79</sup>. Co więcej, bar był zamknięty tylko w jednym dniu roku – 24 czerwca, czyli w Dzień Pamięci o Ludobójstwie Ormian. Raffi organizował wówczas wycieczkę poza miasto dla wszystkich pracowników.

Jednak w okresie poprzedzającym bezpośrednie zaangażowanie Turcji w II wojnę o Górski Karabach (2020 r.), co przyniosło nową dynamikę na tym polu, pobyt w Armenii znacznie złagodził antyturskie przekonania wielu repatriantów, choć z różnych powodów. Część z nich zaczęła zwracać uwagę na potencjalne korzyści ekonomiczne, jakie stworzyłoby otwarcie granicy z Turcją. U wielu moich rozmówców bezpośrednie doświadczenie Armenii jako kraju uboższego i cierpiącego z powodu izolacji (z czterech granic tylko dwie: z Iranem i Gruzją są otwarte) przyniosło nowe spojrzenie na dotychczasową politykę diasporę względem relacji ormiańsko-tureckich. U części *spjurkahai* nastąpiło przeniesienie postaw militarystycznych w kierunku konfliktu o Górski Karabach. Od lat 90. tereny te nabrały szczególnego, niemal sakralnego znaczenia dla lokalnych Ormian, zwłaszcza iż prawie każda rodzina straciła kogoś w ówczesnych działaniach wojennych<sup>80</sup>. Niemniej, ormiańskie grupy diasporyczne nie były w te wydarzenia bezpośrednio zaangażowane, a jak pokazują badania Chernobrova i Wilmers, jeszcze w 2019 roku wielu Ormian w diasporze deklarowało małe zainteresowanie kwestiami karabaskimi<sup>81</sup>. Podobnie, wielu moich rozmówców podkreślało, że przed repatriacją wiedzieli mało o wojnie o Arcach (Górski Karabach)<sup>82</sup>, jednak w Armenii zaczęli się coraz bardziej interesować tym problemem. W 2017 roku, podczas wydarzenia towarzyskiego z moim udziałem, Nune i Sarkis,

---

<sup>79</sup> Większość ormiańskich organizacji w diasporze oferuje zajęcia z tradycyjnego tańca ormiańskiego, które cieszą się dużą popularnością.

<sup>80</sup> A. Mnatsakanyan, „Armenian Jerusalem. What Does Artsakh Mean for Armenians”, *La Regionisto*, Vol. 3, 2020, s. 20.

<sup>81</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Diaspora Identity...”, s. 925.

<sup>82</sup> Posługuję się toponimami Górski Karabach i Arcach zamiennie.



Ormianie z Dubaju, ostentacyjnie deklaruowali gotowość do walki w wypadku kolejnej eskalacji konfliktu. Nejteh co tydzień uczestniczył w profesjonalnym treningu z żołnierzami ormiańskiego wojska, aby – jak mówił – przygotować się na najgorsze, podczas II wojny i Górski Karabach dołączył też do jednostki ochotniczej i spędził na froncie trzy tygodnie, odnosząc poważne obrażenia w wyniku ataku bombowego. W istocie, od zawieszenia broni w 1994 roku, zamrożony przez prawie trzydzieści lat konflikt intensywnie wpływał na ormiańską rzeczywistość. Również przed wrześniem 2020 roku kwestie bezpieczeństwa narodowego były nieustannie dyskutowane, a wydatki na zbrojenia sięgały w ostatnich latach 5% PKB<sup>83</sup>. Lokalne media niemalże codziennie przynosiły wieści z granicy, na której corocznie ginęło kilkunastu żołnierzy<sup>84</sup>, najczęściej bardzo młodych mężczyzn odbywających obowiązkową służbę wojskową.

Wzrastające zaangażowanie repatriantów w kwestie konfliktu karabaskiego tylko po części wynika z ich większej, będącej efektem repatriacji, identyfikacji z problemami Republiki Armenii. Pamięć zbiorowa diaspory zdominowana jest przez wspomnienie genocydu Ormian, co przydaje ich tożsamości odcieni traumy i wiktymizacji. Jednak I wojna o Górski Karabach (1988-1994) zakończyła się zwycięstwem Ormian, którzy przejęli kontrolę nad formalnie należącym wcześniej do Azerbejdżanu Arcachem. Był to pierwszy przypadek w ciągu stulecia po genocydzie, gdy Ormianie „obronili” swoje historyczne terytorium i mieszkających na nim ludzi. Zwycięstwo pozwoliło na przełamanie narracji wiktymizacji, szczególnie pożądane wśród nowego pokolenia diaspory, pragnącego przededefiniowania tożsamości Ormian w sposób, który nie traktowałby genocydu jako kwestii kluczowej, oraz identyfikacji z wydarzeniami pozytywnymi, będącymi powodem do dumy<sup>85</sup>. Historie o pasywnych ofiarach zastępowane były narracją, w której Ormianie przejmują kontrolę i walczą o to, co im się, ich zdaniem, należy; zapobiegają czystkom etnicznym zamiast być ich ofiarą. Podczas podróży do Karabachu w 2013 roku przekonałam się, że wojna i jej tragiczne dla masowo wysiedlonych z Armenii i Karabachu Azerów skutki, określane są

---

<sup>83</sup> *Military Expenditures – Armenia*, Trading Economics, 2020,

[www.tradingeconomics.com/armenia/military-expenditure-percent-of-gdp-wb-data.html](http://www.tradingeconomics.com/armenia/military-expenditure-percent-of-gdp-wb-data.html), 13.07.2021.

<sup>84</sup> Do września 2020 r. granica była stosunkowo szczelna i wolna od bezpośrednich działań wojennych, zdarzały się jednak incydenty, a ostrzały snajperskie były elementem codziennej rutyny.

<sup>85</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Diaspora Identity...”, s. 920.

w Armenii jako „wyzwolenie”. Odnosi się to szczególnie do zamieszkiwanego przed wojną prawie wyłącznie przez Azerów miasta Szuszi. Wielu repatriantów patrzy na te wydarzenia jako na odwrócenie tragicznego losu Ormian oraz, po raz pierwszy w historii, odzyskanie historycznych ziem ormiańskich zamiast ich utraty.

Przykładem takiego „przeniesienia” symboliki jest historia jednego z najsłynniejszych repatriantów, który stał się w Armenii bohaterem narodowym. Monte Melkonian, Ormianin z Kalifornii, uczestniczył w irańskiej rewolucji przeciwko rządowi szacha (1978 r.), a następnie w wojnie domowej w Libanie (1975-1990). Dołączył do ASALA (*Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia*, Armeńska Tajna Armia Wyzwolenia Armenii), biorąc aktywny udział w akcjach terrorystycznych skierowanych przeciwko prominentnym politykom tureckim znanym z antyormiańskich poglądów. W latach 90. zerwał stosunki z tą organizacją i jako ochotnik dołączył do ormiańskiej armii w wojnie o Górski Karabach, gdzie przydzielono mu dowodzenie jednostką liczącą 4 tys. żołnierzy. Po wielu sukcesach militarnych i śmierci na polu walki w 1993 roku stał się bohaterem narodowym, darzonym dziś w Armenii szacunkiem i podziwem. Nie chodzi tutaj o pełne zastąpienie jednej kategorii Obcego inną i pełną transformację postaw antytureckich w antyazerskie, lecz raczej zmianę hierarchii Obcych, której przykład opisywała m.in. antropolożka Ruth Mandel w swojej pracy poświęconej diasporze tureckiej w Niemczech<sup>86</sup>.

Jednak część repatriantów nie utożsamia się z antyturecką retoryką nie dlatego, że widzi w pojednaniu z Turcją potencjalny interes Armenii ani dlatego, że zastępuje ją retoryką antyazerską. Reprezentują oni liberalne, pacyfistyczne podejście i deklarują sprzeciw wobec jakiegokolwiek orientacji militarystycznej. Starcie tych dwóch postaw miałam okazję zaobserwować podczas spotkania w 2017 roku, koordynowanego przez RepatArmenia. Organizacja zorganizowała wycieczkę do Zachodniej Armenii dla około 20 repatriantów, a późniejsze spotkanie miało umożliwić im pokazanie zdjęć oraz podzielenie się emocjami i przemyśleniami. Wydarzenie spotkało się z dużym zainteresowaniem, ponieważ wyjazdy turystyczne Ormian do Turcji, choć teoretycznie możliwe, wciąż nie są popularne. Uczestnicy wycieczki dawali więc świadectwo

---

<sup>86</sup> R. Mandel, „Ethnicity and Identity Among Migrant Guestworkers in West Berlin”, w: N. Gonzalez, C. S. McCommon (red.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder, CO: Western Press, 1989, s. 62-68.

swojego doświadczenia „ziemi przodków”. Wielu z nich zaznaczało, że dopiero w tym momencie naprawdę zrozumieli, iż tereny te należą i zapewne zawsze już będą należeć do Turcji. Ich akceptacja tego stanu rzeczy wynikała z perspektywy humanitarnej. Podkreślali, że w niegdyś ormiańskich wsiach i miasteczkach żyją teraz Turcy i że należy odłożyć na bok historyczne urazy, bowiem jakiegokolwiek zmiany terytorialne bardzo zakłóciłyby ich egzystencję. Jednak jedna z panelistek, Hera, zareagowała na te deklaracje agresją i irytacją. Z emocją opowiadała o zniszczonych ormiańskich kościołach i zdewastowanym ormiańskim dziedzictwie kulturowym, szczególnie w mieście Musz, z którego pochodzili jej pradziadkowie. W przypadku Hery, odwiedziny w Zachodniej Armenii wzmocniły jej radykalną antyturecką postawę. Choć wiele osób reagowało na opowieść Hery z pewną empatią i współczuciem, to jednak jej słowa „Turek zawsze pozostanie Turkiem” wzbudziły duży sprzeciw słuchaczy i innych uczestników panelu. Wyraźnie nakreślone zostały akceptowalne granice dyskursu. Dopuszczalne było wyrażanie poczucia straty, nostalgii, żalu, jednak nie „rasistowskie”, jak to określono, oświadczenia.

Percepcja relacji Armenii z Turcją ma duże znaczenie dla integracji repatriantów i stanowi ważny element granicy symbolicznej pomiędzy *spjurkahai* i *hajastansi*. Jak podkreślałam wcześniej, wielu z nich pochodzi z rodzin o antytureckich tradycjach, dlatego też w Armenii zaskakiwały ich znacznie łagodniejsze i bardziej umiarkowane postawy części lokalnych Ormian wobec tego problemu. Negatywny stosunek do Turcji niemalże nieodłącznie wpisany jest w diasporyczne rozumienie patriotyzmu, podczas gdy w Armenii wielu Ormian reprezentuje bardziej pragmatyczne podejście do relacji międzynarodowych, na przykład upatrując korzyści ekonomicznych w stosunkach handlowych pomiędzy Armenią i Turcją. Tymczasem wielu Ormian w diasporze nie zgadza się na jakikolwiek kompromis w kwestiach tureckich i oczekuje od Armenii oraz jej mieszkańców równie bezkompromisowego stanowiska. Brak tak silnych nastrojów antytureckich wśród *hajastansi* interpretowany jest przez wielu *spjurkahai* jako dowód na ich brak patriotyzmu oraz konformizm urastający do rangi zdrady interesu narodowego i pamięci ofiar genocydu. Ponieważ antytureckie postawy są dla większości członków diaspyry powinnością wobec tych, którzy zginęli z rąk Osmanów w latach 1918-1920, a także czynnikiem silnie konstytuującym ormiańską tożsamość, dla wielu *spjurkahai* bywa niezrozumiałym, jak można nazywać siebie Ormianinem i jednocześnie reprezentować pobłażliwą postawę wobec Turcji. Jednocześnie, jak

podkreślałam wcześniej, lokalni Ormianie mają inny stosunek do genocydu Ormian i Turcji, wielu z nich nie rozumie uporczywości, z jaką diaspora sabotuje wszelkie wysiłki rządu ormiańskiego na rzecz normalizacji stosunków pomiędzy tymi krajami. Kwestia ta niewątpliwie jest elementem granicy symbolicznej pomiędzy tymi dwoma kategoriami Ormian. Przez diasporę nie jest ona traktowana jak zagadnienie natury politycznej, lecz ideologicznej i związanej z tożsamością. Natomiast wielu lokalnych Ormian nie w pełni rozumie ideologiczny aspekt tego problemu, patrząc na niego jako na kwestię polityczno-ekonomiczną. Niejednokrotnie powoduje to napięcia i wpływa na to, jak repatrianci postrzegają lokalne społeczeństwo i do jakiego stopnia się z nim identyfikują.

### **5.2.2. Percepcja relacji Armenii z Federacją Rosyjską**

Różnice pomiędzy lokalnymi Ormianami i repatriantami widoczne są również w ich stosunku do tych aspektów polityki zagranicznej Armenii, które dotyczą relacji z Rosją. Napięcie było widoczne w 2012 roku, kiedy przystąpienie Armenii do Unii Celnej z Rosją zapoczątkowało w Erywaniu protesty, w które *spjurkahai* byli bardzo zaangażowani. Sprzeciwiali się oni nie tylko dalszemu zacieśnieniu relacji ormiańsko-rosyjskich, ale przede wszystkim temu, że krok ten przekreślał możliwość implementacji umowy stowarzyszeniowej z Unią Europejską i odkładał dalszą integrację Armenii z UE<sup>87</sup> na nieokreśloną przyszłość.

Pracowałam wówczas jako Resident Fellow w ormiańskim think-tanku Regional Studies Center. Liderem organizacji jest charyzmatyczny Ormianin z USA Richard Giragosjan, posiadający opinię jednego z najlepszych analityków politycznych w kraju. Wcześniej wiele mówiło się o możliwości przystąpienia do unii celnej i miałam możliwość uczestniczenia w licznych spotkaniach, konferencjach prasowych i briefingach dla dyplomatów dotyczących tego zagadnienia. Richard był jednym z nielicznych analityków w kraju, którzy uważali, że Armenia nigdy nie zdecyduje się na ten krok, ponieważ, jak twierdził, nie było ku temu racjonalnych, ekonomicznych przesłanek. Wielu repatriantów podzielało tę opinię, niejednokrotnie pod jego wpływem. Tym bardziej szokujące było dla nich to, że w sierpniu 2012 roku prezydent

---

<sup>87</sup> G. Geotev, „EU Loses Armenia to Russia’s Custom Union”, *Euractiv*, 2013, [www.euractiv.com/section/armenia/news/eu-loses-armenia-to-russia-s-customs-union/](http://www.euractiv.com/section/armenia/news/eu-loses-armenia-to-russia-s-customs-union/),\_04.09.2013.

Serż Sargsjan ogłosił przystąpienie Armenii do Unii Celnej. Protesty, które nastąpiły później i które miałam okazję obserwować, odbywały się pod hasłami „nie dla ZSRR” i „nie dla Imperium Rosyjskiego”<sup>88</sup>. Dla większości repatriantów (zazwyczaj z wyłączeniem Ormian z Rosji) jakiegokolwiek zacieśnienie relacji z Rosją jest pogłębieniem postkolonialnej zależności lokalnych Ormian i zgodą na dalsze uczestnictwo w nierównej relacji dominacji i podległości. Jednak perspektywa lokalnych Ormian jest inna. Stosunki handlowe pomiędzy Rosją i Armenią, w przeciwieństwie do potencjalnych relacji z Unią Europejską, mają blisko wiekową tradycję i oparte są na stabilnych kanałach dystrybucji. Rynki te są niemalże sąsiedzkie, rosyjscy konsumenci dobrze znają ormiańskie produkty, a ormiańscy rosyjskie. Federacja Rosyjska jest aktualnie odbiorcą 23% ormiańskiego eksportu<sup>89</sup> i głównym źródłem inwestycji zagranicznych w Armenii<sup>90</sup>, a według Armenian National Voter Study z lat 2006-2008 aż 86-95% respondentów postrzegało Rosję jako partnera ekonomicznego i politycznego<sup>91</sup>. Choć jedynie 6% lokalnych Ormian uważało Federację Rosyjską za źródło potencjalnego zagrożenia<sup>92</sup>, a zacieśnienie tych relacji postrzegano jako stosunkowo naturalne, spotkało się ono z dużym oporem ze strony repatriantów.

Po upadku Związku Radzieckiego wpływy rosyjskie są wciąż obecne w regionie, nie tylko w formie relacji handlowych, ale także wojskowych. Baza w mieście Gjumri, zgodnie z aktualną umową, będzie użytkowana przez stronę rosyjską do co najmniej do 2044 roku. W 2018 roku doszło do tragicznego zdarzenia – jeden z rosyjskich żołnierzy z nieznanych początkowo powodów opuścił w nocy bazę, włamał się do pobliskiego domu i zastrzelił miejscową rodzinę, łącznie z trzyletnim dzieckiem, oraz krytycznie zranił sześciomiesięczną niemowlę. Jak się później okazało, zmagał się on z poważnymi problemami psychiatrycznymi. Jednak w przestrzeni publicznej, w

---

<sup>88</sup> „Armenians Protest Against Joining Russia-Led Customs Union”, *Radio Free Europe*, 2013, [www.rferl.org/a/armenia-customs-union/25094560.html](http://www.rferl.org/a/armenia-customs-union/25094560.html), 03.09.2013; „Putin Faces Protests as He Woos Armenia”, *Voa News*, 2013,

[www.voanews.com/europe/russias-putin-faces-protests-he-woos-armenia](http://www.voanews.com/europe/russias-putin-faces-protests-he-woos-armenia), 02.12.2013.

<sup>89</sup> *Where Does Armenia Export To?*, OEC, 2017,

[www.oec.world/en/visualize/tree\\_map/hs92/export/arm/show/all/2017/](http://www.oec.world/en/visualize/tree_map/hs92/export/arm/show/all/2017/), 08.09.2017.

<sup>90</sup> *Bilateral Relations. Russia*, Ministry of the Foreign Affairs of the Republic of Armenia, [www.mfa.am/en/bilateral-relations/ru](http://www.mfa.am/en/bilateral-relations/ru), 08.09.2021.

<sup>91</sup> Armenian National Voter Study, 2006-2008, cyt. za: T. Hoffman, *op. cit.*, s. 59.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

szczególności wśród repatriantów, narracja dotycząca tego wydarzenia szybko przeniosła się z poziomu tragicznego zdarzenia losowego na dyskusję dotyczącą wpływów rosyjskich w Armenii i zasadności istnienia rosyjskiej bazy na jej terytorium. Jednocześnie, większość lokalnych Ormian uważała obecność wojsk rosyjskich za gwarancję bezpieczeństwa w wypadku agresji ze strony Azerbejdżanu. Jednak II wojna o Górski Karabach pokazała, że ewentualne wsparcie militarne ze strony Rosji może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy zagrożone są granice Republiki Armenii, nie Arcachu, ponieważ tylko Armenia jest członkiem Układu o Bezpieczeństwie Zbiorowym.

### **5.2.3. Integracja strukturalna repatriantów – obywatelstwo ormiańskie**

Na stopień integracji politycznej repatriantów wskazuje nie tylko to, czy i jak zmieniają się ich wcześniejsze poglądy polityczne na kwestie polityki zagranicznej Republiki Armenii. Istotne jest też zbadanie stopnia strukturalnej integracji *spjurkahai* jako rezydentów i obywateli Armenii. Wprawdzie diaspora przez wiele lat naciskała na rząd ojczyzny, aby wprowadził ustawę o podwójnym obywatelstwie, lecz nieufność wobec elit rządzących jest jednym z powodów, dla których większość repatriantów, choć ma już taką możliwość, nie jest zainteresowana formalną inkorporacją polityczną i uzyskaniem obywatelstwa. Kilku z nich sfinalizowało tę procedurę raczej z pragmatycznych pobudek; mimo iż ormiański paszport nie gwarantuje swobodnego podróżowania, to jednak zapewnia znacznie większą mobilność przestrzenną niż np. irański lub syryjski<sup>93</sup>, dlatego też dla repatriantów z państw muzułmańskich wciąż jest to stosunkowo atrakcyjna możliwość. Posiadanie ormiańskiego obywatelstwa nakłada jednak na repatriantów obowiązek służby wojskowej – w wypadku konfliktu zbrojnego wszystkich obywateli płci męskiej może objąć powszechna mobilizacja i tymczasowy zakaz opuszczenia kraju trwający nawet kilka miesięcy, jak miało to miejsce w 2020 roku.

Większość repatriantów aplikuje o dziesięcioletnią kartę rezydencji (SRC – Special Residency Card) skierowaną przede wszystkim do Ormian z diaspory mieszkających w Armenii oraz do żyjących ty przez dłuższy czas osób o nie-

---

<sup>93</sup> Jedną z popularnych form pomocy Ormianom z Syrii było zapewnienie im możliwości uzyskania ormiańskiego paszportu i tym samym wyjazdu za granicę.

ormiańskim pochodzeniu. Umożliwia ona swobodne podróżowanie z i do Armenii oraz podjęcie zatrudnienia bez dodatkowych formalności, takich jak wiza i pozwolenie na pracę. Osoby o ormiańskim pochodzeniu mogą skorzystać z uproszczonej procedury, jednak aby to zrobić muszą udowodnić swoje ormiańskie korzenie. O swoich doświadczeniach w procesie aplikacji opowiadał jeden z repatriantów z Francji, Nejteh. Nosi on ormiańskie imię i nazwisko, jednak został poproszony o dokument tożsamości potwierdzający jego etniczność lub etniczność rodziców czy też dziadków albo świadectwo chrztu w Ormiańskim Kościele Apostolskim poświadczone notarialnie w Ambasadzie Armenii we Francji. Jako obywatel Francji nie mógł dostarczyć odpowiednich dokumentów, ponieważ tego typu informacji nie umieszcza się tam w dowodzie tożsamości. W celu zdobycia świadectwa chrztu musiałby polecieć do Paryża, ale odwiedzał swoją rodzinę jedynie raz na kilka lat i nie mógł sobie wówczas pozwolić na podróż do Europy. Karta pobytu była mu pilnie potrzebna, dlatego też zdecydował się na alternatywne rozwiązanie. Odwiedził kościół w Eczmiadzynie i zadeklarował (niezgodnie z prawdą), że jako Ormianin z diaspory nigdy nie został ochrzczony. Bez problemu zorganizował chrzest i w ciągu zaledwie dwóch dni otrzymał potrzebne do aplikacji dokumenty.

Absurdalność tej sytuacji pokazuje kilka istotnych faktów. Po pierwsze, biuro wydające karty pobytu nie w pełni rozumie różnorodność diaspory ormiańskiej i najwyraźniej przyzwyczajone jest raczej do repatriantów z Bliskiego Wschodu i Zatoki Perskiej, gdzie etniczność rzeczywiście bywa wyszczególniona w dokumentach tożsamości. Co więcej, ormiańskie pochodzenie wciąż utożsamiane jest z przynależnością do Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego. Jednak podczas gdy w Armenii należy do niego 94,7% społeczeństwa, diaspora jest pod tym względem o wiele bardziej zróżnicowana: 12% Ormian poza Armenią to protestanci, 5% katolicy, a 12% nie identyfikuje się z żadną religią<sup>94</sup>.

Można wyobrazić sobie osobę, która nie ma ormiańskiego nazwiska, a jej rodzice lub dziadkowie nie mają odpowiednich dokumentów (łatwo było je zgubić w politycznych zamętach początku XX w.) oraz nigdy nie była ochrzczona, ponieważ pochodzi z mało religijnej rodziny lub też reprezentuje inne wyznanie. Trudno

---

<sup>94</sup> H. Tchilingrian, *Religion...*, s. 15-16.

powiedzieć, jakie byłoby wyjście z takiej sytuacji. Dla osobistych korzyści Nejtch bez wahania okłamał osobę duchowną i przyjął sakrament, do którego nie był uprawniony. Zapytany o to żartował, że Bóg mu wybaczy, ponieważ zrobił to dla ormiańskiej sprawy, tak bowiem widział swój pobyt w Armenii. Wielu Ormian w diasporze postrzega kościół jako instytucję przede wszystkim narodową, w mniejszym stopniu duchową.

#### **5.2.4. Formy zaangażowania politycznego repatriantów**

Co istotne, specjalna karta pobytu nie daje praw wyborczych, a pomimo skrajnej dezaprobaty w stosunku elit rządzących i przekonania o potrzebie zmian politycznych, żaden z moich rozmówców nie był zainteresowany nabyciem tych praw wraz z obywatelstwem. Ich zdaniem potencjał zmiany politycznej, jaki diaspora może zrealizować w Armenii, przejawia się nie tyle w aktywnym zaangażowaniu w procesy wyborcze, co raczej w innych formach aktywizmu politycznego, niewymagających formalnej integracji politycznej: protestach, kampaniach społecznych, kampaniach w mediach społecznościowych, działalności publicystycznej. Do 2018 roku niemal wszyscy Ormianie wyrażali głęboki brak zaufania wobec praworządności procesu wyborczego oraz przekonanie, że ich głos i tak byłby sfałszowany. Istotnie, OBWE wyrażała zastrzeżenia m.in. do przebiegu wyborów parlamentarnych w Armenii w 2012 roku, zwracając uwagę przede wszystkim na naciski na pracowników administracji rządowej<sup>95</sup>. W ciągu ostatnich dziesięciu lat mojego pobytu w Armenii każde wybory wzbudzały zastrzeżenia dotyczące legalności i transparentności procesu wyborczego, w którym repatrianci uczestniczyli często jako obserwatorzy. Była to forma aktywizmu politycznego popularna nie tylko wśród repatriantów, lecz także wielu Ormian z diaspy, którzy nieraz odwiedzali Armenię specjalnie w tym celu. Repatrianci podważali m.in. legalność prezydentury Sargsjana, który ich zdaniem nie był prawowitym reprezentantem obywateli Armenii. Wielu z nich określało jego rząd jako „opresyjny reżim” i zakładało, że cieszący się złą reputacją politycy nie mogli być rzeczywistym i praworządnym wyborem większości lokalnych Ormian.

---

<sup>95</sup> *International Elections Observations. Republic of Armenia — Parliamentary Elections, 6 May 2012*, OSCE, 2012, [www.osce.org/odihr/elections/Armenia/2012](http://www.osce.org/odihr/elections/Armenia/2012), 14.07.2021.



Wybory prezydenckie w 2013 roku również spolaryzowały społeczeństwo ormiańskie. Oponentem Serża Sargsjana w drugiej turze był wspomniany wcześniej Raffi Howanissjan, Ormianin z USA, wówczas aktywny na ormiańskiej scenie politycznej już od wielu lat. Wzbudzał on sympatię diaspory z kilku powodów. Po pierwsze, jego ojcem jest Richard Howanissjan, cieszący się światowym uznaniem historyk, ekspert w studiach nad genocydem Ormian, cytowany również na łamach niniejszej rozprawy. Po drugie, posiada on gruntowne wykształcenie w zakresie historii i nauk politycznych. Po trzecie, przez wiele lat był związany z AFR, a do Armenii przyjechał w momencie największego kryzysu, po trzęsieniu ziemi w 1988 roku. Z czasem zrzekł się amerykańskiego obywatelstwa (podwójne nie było wówczas możliwe) i został pierwszym ministrem spraw zagranicznych niepodległej Armenii. Wielu repatriantów, choć nie miało praw wyborczych, wspierało jego kandydaturę, a kilkoro było wolontariuszami podczas jego kampanii.

Co interesujące, nawet zwolennicy Howanissjana przyznawali, że być może brakuje mu odpowiednich dla stanowiska prezydenta przymiotów. Przez blisko trzy dekady kariery politycznej dał się poznać jako osoba mało skuteczna, nieumiejąca zawierać kompromisów i nieposiadająca politycznego instynktu. Jednak dla większości repatriantów te słabości Howanissjana rekompensował fakt, że był, ich zdaniem, osobą godną zaufania, przynoszącą pozytywne, zachodnie praktyki do ormiańskiej polityki. Rzeczywiście, styl jego kampanii wyborczej był zupełnie inny niż Sargsjana, bardziej przypominający zachowania amerykańskich polityków (pozorna otwartość na dialog, spontaniczne spotkania z ludźmi, uściski dłoni, umiejętnie skracanie dystansu pomiędzy kandydatem a wyborcami). Widoczne były wówczas dwie paralelne i wzmacniające się tendencje: skrajna nieufność repatriantów wobec ormiańskich elit politycznych oraz wręcz bezwarunkowe zaufanie do polityka pochodzącego z diaspory, który po wielu latach kariery politycznej w Erywaniu wciąż miał reputację człowieka „spoza systemu”, nieskażonego lokalnym sposobem uprawiania polityki. Po wygranej Serża Sargsjana (58% - 36%) Raffi Howanissjan i jego zwolennicy podważyli legalność wyborów, co zapoczątkowało krótkotrwałe fale protestów. Wielu repatriantów zaangażowało się w nie bezpośrednio, wyrażając sprzeciw nie tylko wobec niepopularnego Sargsjana, lecz również wspieranego przez ówczesnego prezydenta systemu oligarchicznego. Repatrianci powszechnie uważali oligarchów za źródło większości problemów, z jakimi zmagają się współczesna Armenia. Pochodząca z USA Arev wyraziła to tak:

Przekleństwem Armenii jest to, że zasoby polityczne i ekonomiczne są skumulowane w rękach zaledwie kilku osób, które nie kierują się interesem kraju. Wszystkie inne problemy wynikają właśnie z tego (Arev, kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2017).

Niechęć *spjurkahai* do elity biznesowej przejawiała się m.in. w nieustannych nawoływaniach do bojkotu firm należących do przedsiębiorców uważanych za oligarchów i monopolistów. W 2018 roku Robert i Mane, para repatriantów z Kanady, udzielili mi reprimendy, gdy zauważyli, że wychodziłam z supermarketu SAS, należącego do ówczesnego parlamentarzysty i jednego z najbardziej rozpoznawalnych biznesmenów w Armenii, Artaka Sargsjana. Miało to miejsce podczas aksamitnej rewolucji, kiedy działania aktywistów przeciwko oligarchom nasiliły się i często przybierały formę protestów przed należącymi do nich sklepami, punktami usługowymi oraz biurami. Mane i Robert brali aktywny udział w tych protestach i tak jak wielu innych repatriantów prowadzili też kampanię w mediach społecznościowych.

Problem ten jest jednak bardziej złożony. Erywań ma dzisiaj trzy duże sieci supermarketów: Yerevan City, SAS i od niedawna Carrefour. Dwie pierwsze należą do zamożnych ormiańskich przedsiębiorców i członków parlamentu. Carrefour, w którym Mane i Robert poradzili mi robić zakupy, nie oferuje jednak wielu ormiańskich produktów i promuje przede wszystkim zagranicznych producentów. Posiada jedynie dwa sklepy niedaleko centrum miasta, co jest znacznym utrudnieniem dla osób mieszkających w innych dzielnicach miasta, szczególnie tych, których stać tylko na transport publiczny. Co najważniejsze jednak, jest to bardzo drogi sklep, w którym niemal wszystkie produkty są dużo droższe niż w lokalnych marketach. Ta różnica w cenie jest znaczącą przeszkodą dla lokalnych Ormian, którzy uważają Carrefour za sklep luksusowy, dostępny tylko dla elit. Również kampania na rzecz kupowania warzyw i owoców w osiedlowych warzywniakach może być problematyczna dla lokalnych Ormian, bowiem te małe lokalne sklepy często (paradoksalnie) nie oferują rodzimej żywności i nie zawsze współpracują z okolicznymi rolnikami. W podobny kontekst wpisuje się agitacja repatriantów przeciwko kupowaniu tureckich produktów, czasami tak intensywna, że mój bliski przyjaciel nie przyjął prezentu nabytego w sklepie popularnej w Armenii tureckiej marki odzieżowej LC Waikiki. Zdaniem większości Ormian z diaspory kupowanie tureckich wyrobów to praktyka antyormiańska, nie tylko wspierająca wrogie państwo, ale też finansująca i

umożliwiająca potencjalną agresję z jego strony. Jednocześnie, prawie każdy osiedlowy sklep odzieżowy oferuje niemal wyłącznie tureckie ubrania, które mają stosunkowo wysoką jakość i niską cenę. Ponieważ istnieją tylko trzy ormiańskie marki odzieży, alternatywą dla kupna tureckich produktów pozostają zakupy w drogich centrach handlowych, gdzie ceny ubrań są bardzo wysokie, poza zasięgiem większości lokalnych Ormian. Jedyne „zamienniki” dla dobrych jakościowo produktów z Turcji pochodzą z Chin i charakteryzują się niską trwałością.

Robert jest właścicielem dobrze prosperującej firmy marketingowej i wykładowcą w Amerykańskim Uniwersytecie w Armenii, żyje wraz z rodziną na stosunkowo wysokim poziomie (mają duży dom, pomoc domową i kierowcę, a ich dzieci chodzą do kosztownych prywatnych szkół). Stać go na to, by jego wybory konsumenckie odzwierciedlały przekonania polityczne. Zarazem, nie wykazując zrozumienia dla problemów finansowych lokalnych Ormian, wynikających z różnic w statusie ekonomicznym, krytykował *hajastansi*, którym jego zdaniem brak nie tylko świadomości konsumenckiej, ale i patriotyzmu.

Podczas naszej rozmowy Robert wyrażał rozczarowanie brakiem zaangażowania politycznego lokalnych Ormian:

Chyba moja frustracja wynika z faktu, że ludzie nie zabierają głosu, nie protestują. Kiedy siedzimy przy stole i rozmawiamy, każdy wraża opinie. Myślę wtedy, że znam tych ludzi, wiem co myślą i wiem, że mogliby mnie wesprzeć. Ale później jest spotkanie albo protest i przychodzi stu, może dwustu ludzi. Naprawdę? Tutaj jest taka apatia, przekonanie, że nic nigdy się nie zmieni. Ale jeśli nie wierzysz, że można zmienić system, to wtedy jesteś niewolnikiem systemu, zasługujesz na ten system. Wtedy jestem zły. Przechodzę przez różne fazy: emocje, depresję, złość. I zaczynam się zastanawiać: „Pójdę na tę demonstrację i podejmę ryzyko dla tych wszystkich ludzi, którzy tego nie zrobią”. Wtedy się zastanawiam czy to naprawdę dobra decyzja, żeby inwestować w to moją energię i nerwy (Robert, mężczyzna, 50 l., Kanada, wywiad, 2017).

Rzeczywiście, poziom aktywizmu politycznego jest wśród repatriantów nieporównywalnie wyższy niż wśród *hajastansi*. Co istotne, po wieloletnich, nieudanych próbach aktywizacji politycznej lokalnych Ormian Robert zaczął postrzegać ich pasywność jako część problemu i jedną z przyczyn stagnacji Armenii. Rozumie, że ich bierność niejednokrotnie wynika ze strachu przed konsekwencjami, jednak wciąż wyraża dezaprobatę wobec niechęci *hajastansi*, by podejmować ryzyko w walce o to, co uważają za słuszne. Nie chodzi o to, że lokalni Ormianie nie chcą zmian, lecz raczej o

to, że brakuje im odwagi, umiejętności i wytrwałości w dążeniu do nich, nie mają ducha poświęcenia w walce o sprawę. Jego zdaniem *spjurkahai* charakteryzują się większą odwagą i determinacją w dążeniu do zmian politycznych i społecznych w Armenii, niejako podejmując tę walkę w imieniu pozostałych Ormian. Choć część repatriantów uważa, że lokalne elity polityczne nie są częścią narodu, lecz w pewnym stopniu wrogą, niezależną od niego siłą, wielu traktuje je właśnie jako zwierciadło mentalności lokalnych Ormian. Spotkałam się nawet z dosadniej wyrażonym poglądem, że „Ormianie mają dokładnie taki rząd, na jaki zasługują” i „są sami sobie winni” (Hrant, mężczyzna, 35 l., Kanada, wywiad, 2017). Pochodzący z USA Edgar ujął to tak:

To jest ekstremalnie pasywne, wręcz defetystyczne społeczeństwo. Ci ludzie nie mają już ani nadziei, ani optymizmu. Jeśli pogodziłeś się już z rzeczywistością swojego kraju i nie wierzysz w możliwość zmiany, wtedy nie będzie żadnych zmian (Edgar, mężczyzna, USA, 27 l., wywiad, 2013).

Wypowiedź tego rozmówcy, jako jedna z nielicznych, zawiera nuty empatii i zrozumienia, że *hajastansi* mają inną historię zaangażowania politycznego, a ich nadzieje zostały zawiedzione wiele razy w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Również Chernobrov i Wilmers zauważyli, że lokalni Ormianie są postrzegani przez diasporę jako „politycznie ograniczeni”<sup>96</sup>. Większości rozmów dotyczących sytuacji politycznej w kraju towarzyszyły dość silne emocje – słysząc w nich było tony złości, rozczarowania i frustracji. Wielu repatriantów skarżyło się, że czuli się jakby „walczyli z wiatrakami”, nie tylko zmagając się z apatią lokalnych Ormian, ale również odnosząc wrażenie, że wcale nie zależy im korzystnych dla kraju na zmianach, ważnych dla *spjurkahai*. Przed rewolucją ci ostatni często uważali, że to właśnie ich zaangażowanie w różne formy politycznego aktywizmu jest jedną z przyczyn małego zainteresowania rządu Armenii repatriacją:

Rząd powinien służyć ludziom, ale tutejszy tego nie robi, ma swoje własne interesy. Jednocześnie, wielu ludzi z diaspory przychodzi z inną wizją. Rząd ormiański nie chce, żeby diaspora przyjeżdżała tutaj i wysuwała żądania. My znamy inny sposób życia, w którym rząd ma obowiązek i robi to, czy tamto, podczas gdy Armenia była komunistycznym społeczeństwem, w którym rząd nigdy nie był kwestionowany, po prostu robił to, co uważał za słuszne i

---

<sup>96</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 531.

wszyscy musieli jakoś z tym żyć. (...) Rząd ormiański nie chce grupy ludzi, którzy wciąż będą mu patrzeć na ręce i mówić: „chwileczkę, dlaczego to robicie?”, „jaki jest wasz plan na rozwiązanie tego problemu?”, „dlaczego to nie jest naprawione”? Oczywiście nie jest w interesie, by mieć tutaj diasporę, która będzie zaburzać spokój, bo patrzą na to jak na zaburzenie spokoju (Edgar, mężczyzna, USA, 27 lat, wywiad, 2013).

Podobną opinię wyrażał też Wartan Malaszljan, dyrektor RepatArmenia:

Repatrianci to zazwyczaj ludzie otwarci, myślący krytycznie i samodzielnie, wielu z nich może dołączyć do opozycji lub angażować się w różne formy politycznego aktywizmu. Dlatego stanowią zagrożenie (Wartan, 43 l., Rosja, wywiad, 2017).

Jednak sukces aksamitnej rewolucji w 2018 roku w pewnym stopniu zmienił tę narrację. Mimo iż repatrianci byli mocno zaangażowani w demonstracje, to jednak stanowili mały odsetek protestujących w porównaniu do kilkuset tysięcy lokalnych Ormian zbierających się codziennie na Placu Republiki. Wytrwałość i kreatywność, jaką *hajastansi* wykazywali podczas pokojowych protestów wiosną 2018 roku, przyniosły zmianę w podejściu niektórych repatriantów. Andrew, którego poznałam niedługo przed rewolucją, należał do tych, który deklarowali wówczas, że ormiańskie pochodzenie nie czyni go jeszcze Ormianinem i że czuje się w pełni Amerykaninem. W naszej rozmowie wyraźnie dystansował się nie tylko do *hajastansi*, ale też do innych *spjurkahai*, twierdząc, że pomimo ormiańskiego pochodzenia pracuje w Armenii z czysto pragmatycznych, a nie sentymentalnych powodów (był wykładowcą w Uniwersytecie Amerykańskim w Armenii). Jednak kiedy spotkaliśmy się ponownie wkrótce po rewolucji jego retoryka była całkiem odmienna. Był pełen entuzjazmu dla „naszego zwycięstwa” i pozytywnych zmian w „naszej ojczyźnie”. W istocie, dla wielu repatriantów zmiana polityczna przyniosła pełną zmianę paradygmatu, a energię, którą wcześniej wkładali w podważanie elit rządzących, zaczęli kierować we wsparcie dla nowego rządu.

Rewolucja przyniosła przyspieszone wybory do parlamentu i czystkę w uważanej powszechnie za skorumpowaną i niekompetentną administracji państwowej. Wielu repatriantów zaczęło wówczas aktywnie szukać zatrudnienia w administracji państwowej, również wyższego szczebla, np. funkcję ministry ds. środowiska objęła repatriantka z USA, Irina Ghaplanjan. Nie oznacza to bynajmniej, że bezpośrednie formy partycypacji politycznej nie były dla nich wcześniej dostępne. Jednak były mało

popularne i rzadko uważane za godną uwagi ścieżkę kariery, również dlatego, że wymagały poświęceń. Wraz z wdrożeniem ustawy o podwójnym obywatelstwie rząd Armenii ograniczył możliwość głosowania z zewnątrz kraju oraz dostęp do funkcji publicznych osobom legitymizującym się takowym, a warunkiem kandydowania w wyborach jest zrzeknięcie się obywatelstwa innego niż ormiańskie<sup>97</sup>. Jest to duża przeszkoda dla osób pochodzących z państw politycznie uprzywilejowanych, takich jak USA, Kanada i szereg krajów europejskich oraz, jak podkreśla Garding, działanie celowe mające na celu wyeliminowanie potencjalnych „wyborczych niepewności”<sup>98</sup>. Oznacza to, że osoby potencjalnie najbardziej krytyczne wobec rządu są zniechęcane do bezpośredniej partycypacji politycznej. Istotne jest także to, że poprzednie elity polityczne uważane były za skorumpowane, egoistyczne i zakorzenione w sowieckim paradygmacie<sup>99</sup> – zatem repatrianci nie chcieli być z nimi kojarzeni. Wyraża to wypowiedź jednej z rozmówczyń:

W Bostonie byłam bardzo, bardzo zaangażowana (...). Tutaj nie chcę angażować się w politykę. Widziałam, jak brudna potrafi być i nie chcę mieć z tym nic wspólnego (Taline, kobieta, 32 l., USA, wywiad, 2012).

Zmianę w tej narracji można było zaobserwować po 2018 roku. Rząd Nikoła Pasziniana zyskał aprobatę wielu repatriantów, z kilku powodów. Po pierwsze, aksamitna rewolucja opierała się na totalnej opozycji wobec rządu Sargsjana i jej uczestnicy żądali nie tylko jego dymisji, ale też całkowitej wymiany elit rządzących i przyspieszonych wyborów<sup>100</sup>, co rozumiano jako gruntowną zmianę systemu i potencjalne polepszenie kultury politycznej oraz nieefektywnej administracji państwowej. Po drugie, uważana jest za ruch oddolny, odzwierciedlający przekonania polityczne Ormian. Fakt, że uczestnicy protestów doprowadzili do zmiany władzy w sposób pokojowy, stosując jedynie środki obywatelskiego nieposłuszeństwa, zaskarbił

---

<sup>97</sup> S. E. Garding, *op. cit.*, s. 8.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>99</sup> Po upadku Związku Radzieckiego Armenia nie przeprowadziła procesu lustracyjnego. Zob. S. Martirosyan, „Armenia”, w: A. Oliinyk (red.), *Open Access to the KGB Archives in Eastern Partnership*, Kyiv, Center for Research on the Liberation Movement, 2017, s. 11-16.

<sup>100</sup> Po dokładniejszy opis przyczyn i przebiegu aksamitnej rewolucji odsyłam do: *Velvet Revolution and Political Developments in Armenia. Briefing Book*, Eurasia Partnership Foundation, 2018, [www.hkdepo.am/up/docs/Armenia\\_Briefing\\_Book\\_Velvet\\_Revolution\\_and\\_Political\\_Developments\\_Sep\\_tmb%2013\\_2018.pdf](http://www.hkdepo.am/up/docs/Armenia_Briefing_Book_Velvet_Revolution_and_Political_Developments_Sep_tmb%2013_2018.pdf), 26.03.2022.

im wielu zwolenników poza Armenią, a głosy poparcia dla rewolucji napływały z całego świata. W kwietniu 2018 roku przywódcę rewolucji Nikoła Pasziniana porównywano nawet do Nelsona Mandeli i Gandhiego<sup>101</sup>. Miałam okazję przebywać wówczas w Erewaniu i doświadczyć szczególnej atmosfery tych przemian. Towarzysząca im narracja przedstawiała je nie tylko jako starcie „starego” porządku politycznego z „nowym”, lecz wręcz w kategoriach moralnych, jako walkę dobra ze złem. Ćwierć miliona osób wychodzących codziennie na ulice Erywania cechowało poczucie solidarności i determinacji, niespotykanej w czasie jakichkolwiek wcześniejszych protestów. Dzień, w którym Serż Sargsjan zrezygnował z urzędu premiera niewątpliwie zostanie zapamiętany przez każdego, kto miał okazję zobaczyć ludzi płaczących ze wzruszenia na ulicach i spontaniczne wybuchy radości oraz doświadczyć bezprecedensowego poczucia wspólnoty.

Nowy premier znany jest ze swojej działalności opozycyjnej. Przez lata oskarżał rząd o korupcję, ograniczanie wolności prasy i łamanie praw człowieka. Jego życiorys to modelowy przykład osoby, która poniosła wiele zawodowych i osobistych poświęceń w walce o wolność. W młodości Paszinian został wyrzucony ze studiów dziennikarskich, w związku z pracą na rzecz upublicznienia przypadków korupcji urzędników państwowych. Był jednym z liderów protestów 2008 roku przeciwko administracji prezydenta Roberta Koczarianiana. Po ich porażce, podczas prześladowań opozycji, ukrywał się przez dwa lata, a następnie skazano go na siedem lat więzienia (został zwolniony w wyniku amnestii dla więźniów politycznych w 2011 r.). W czasie rewolucji nawoływał do walki z monopolami i oligarchami<sup>102</sup>, zlikwidowania nierówności społecznych, stworzenia bardziej inkluzyjnej ekonomii. Niezależnie od tego, na ile skutecznie wprowadza swój program, deklarowana przez niego wizja kraju jest bliższa temu, czego oczekują repatrianci o bardziej liberalnych poglądach.

Jak podkreślają Chernobrov i Wilmers, również większość Ormian w diasporze uważała wcześniejszy rząd Armenii za politycznie rozbieżny z wartościami zachodnimi

---

<sup>101</sup> A. Roth, „He’s Not a Populist, He’s Popular: Nikol Pashinyan Becomes Armenian PM”, *The Guardian*, 2018, [www.theguardian.com/world/2018/may/08/hes-not-a-populist-hes-popular-nikol-pashinyan-becomes-armenian-pm](http://www.theguardian.com/world/2018/may/08/hes-not-a-populist-hes-popular-nikol-pashinyan-becomes-armenian-pm), 08.05.2018.

<sup>102</sup> Więcej o problemach korupcji i oligarchii w Armenii – zob. H. Alibašić, D. L. Feldman, „The Remarkable 2018 «Velvet Revolution»: Armenia’s Experiment against Government Corruption”, *Public Integrity*, Vol. 22, nr 6, 2019, s. 3-4.

i przez to co najmniej problematyczny<sup>103</sup>. Zmiana polityczna niweluje to napięcie, a rząd ormiański mówi teraz językiem bardziej charakterystycznym dla progresywnych polityków zachodnich niż postsowieckiej elity. Można zaryzykować stwierdzenie, że narracje dotyczące niepodległości muszą być dziś wyrażane w słownictwie demokratyzacji. Zwycięstwo rewolucji przedstawiane było w mediach światowych jako tryumf demokracji i istotnie, według Democracy Index, Armenia znacznie poprawiła rzetelność i transparentność procesów demokratycznych, przesuając się w 2019 roku z 103. na 86. miejsce w rankingu światowym<sup>104</sup>. Pomimo kontrowersji otaczających osobę nowego premiera<sup>105</sup>, wielu repatriantów udzielało mu niemalże bezwarunkowego poparcia. Kontynuują oni swoją walkę przeciw byłym elitom rządzącym, korupcji, oligarchom, naciskają też na rząd w celu przeforsowania praw wspierających rozwój zrównoważony i ochronę środowiska, walkę z przemocą wobec kobiet i dyskryminacją środowisk LGBT. Tym samym, dążą do przekształcenia Armenii w liberalne społecznie państwo, zapewniające obywatelom podstawowe wsparcie socjalne.

Jednak stwierdzenie, że wszyscy *spjurkahai* wykazują dziś prorządowe stanowisko byłoby dużym uproszczeniem. Jak wspomniałam wcześniej, wielu z nich pochodzi z rodzin o dasznackich tradycjach, a aktualny premier bywa kojarzony z prezydentem Lewonem Ter-Petrosjanem, znanym ze stosunkowo umiarkowanego podejścia wobec Turcji. Tak jak sympatyzujący z AFR członkowie diaspory uważali prezydenturę Ter-Petrosjana za problematyczną czy wręcz niebezpieczną, część repatriantów z niechęcią odnosiła się do nowego premiera, a po tragicznym zakończeniu II wojny o Górski Karabach dołączyła do antyrządowych protestów żądających jego ustąpienia. I w tym wypadku można było zaobserwować interesującą dynamikę – przyspieszone wybory, w których naturalnie brali udział głównie lokalni Ormianie, przyniosły powtórne zwycięstwo Nikola Pasziniana. Premier utrzymał się przy władzy przede wszystkim dlatego że opozycja (w tym miejscowy odłam AFR) wsparła kandydaturę Roberta Koczariana, którego obwinia się dziś za śmierć dziesięciu osób w

---

<sup>103</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers., „Growing up with...”, s. 11.

<sup>104</sup> Darmowe kopie raportów do 2021 r. można zamówić na stronie internetowej Economic Intelligence Unit (EIU, [www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/](http://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2020/)). Po ogólnodostępne archiwalne wersje odsyłam do: [www.wikipedia.org/wiki/Democracy\\_Index.](http://www.wikipedia.org/wiki/Democracy_Index.), 18.10.2021.

<sup>105</sup> Istnieją uzasadnione zastrzeżenia do deklarowanego pro-demokratycznego charakteru reform premiera. Bardzo dokładną analizę można znaleźć w artykule Garena Nazariana: „Is Pashinyan Still a Democrat?”, *EVN Report*, 2021, [www.evnreport.com/opinion/is-pashinyan-still-a-democrat?fbclid=IwAR0ggYcTzHPGxoWY0Jmco9rWLJHHD0xK0Bu9jaj13xeooLsDuzGTLW\\_ukIQ](http://www.evnreport.com/opinion/is-pashinyan-still-a-democrat?fbclid=IwAR0ggYcTzHPGxoWY0Jmco9rWLJHHD0xK0Bu9jaj13xeooLsDuzGTLW_ukIQ), 02.03.2021.



antyrządowych protestach w 2008 roku. O ile znacząca część diaspory uważa Nikoła Pasziniana za zdrajcę narodu, większość lokalnych Ormian wciąż woli jego kandydaturę od znienawidzonego i skompromitowanego Koczariana, dla których to właśnie on jest niegodnym zaufania zdrajcą.

Co istotne, różnice poglądów i sympatii politycznych są ważnym elementem granicy symbolicznej, ponieważ dotyczą dziś kwestii fundamentalnych dla przetrwania Armenii, takich jak bezpieczeństwo wewnętrzne i międzynarodowe oraz status Górskiego Karabachu. Decyzje podejmowane przez rząd mogą mieć fatalne konsekwencje, takie jak migracja 120 tysięcy uchodźców z Arcachu (w przypadku przekazania kontroli nad tymi terenami Azerbejdżanowi) lub śmierć wielu ludzi w wypadku dalszej eskalacji konfliktu. Dlatego też w rozmowach na ten temat dochodzi do ostrych sporów, często pojawiają się oskarżenia o antypatriotyzm, zdradę interesów narodowych, działania na szkodę państwa.

Wracając do typologii Garding, można zauważyć, że opisany wyżej proces integracji politycznej repatriantów pokazuje wysoką partycypację, powoli wzrastającą reprezentację oraz znikomą przynależność. Wielu badaczy rozumie partycypację, taką jak nabywanie obywatelstwa i udział w procesie wyborczym, za wskaźnik stopnia integracji politycznej. Jednak przykład *spjurkahai* pokazuje, że migranci mogą reprezentować wysoki poziom zaangażowania politycznego przy niemalże całkowitym braku (przynajmniej do niedawna) interakcji z instytucjami państwowymi lub wręcz ich negacji. Repatrianci stosują natomiast takie praktyki, jak agitacja polityczna, sformalizowana obserwacja wyborów, udział w protestach i happeningach, działalność publicystyczna czy świadome wybory konsumenckie. Są bardzo zaangażowani politycznie, niejednokrotnie bardziej niż lokalni Ormianie. Jednak najczęściej wolą partycypację „z zewnątrz” systemu, wybierając raczej kontrolę działań elit rządzących niż dążenie do stania się ich częścią.

## 6. Integracja społeczna i kulturowa repatriantów

Stopień integracji społecznej i kulturowej migrantów jest niewątpliwie najtrudniejszy do przeanalizowania, przede wszystkim dlatego, że często obejmuje zachowania trudne do interpretacji i podatne na nieuprawnioną generalizację lub uproszczenia. Wchodzi też najgłębiej w to, co symboliczne i niejednoznaczne. Jak wspominałam wcześniej, w przypadku repatriantów konceptualne rozróżnienie na to, co jest domem i to, co jest zagranicą, na społeczności wysyłające i przyjmujące, jest nieoczywiste. Kiedy odwiedzałam Angine, zawsze zmieniała ona kanał z irańskich wiadomości na irański kanał muzyczny. Laura częstowała mnie libańskimi słodyczami, które regularnie przywozili jej rodzina i przyjaciele z Bejrutu. Nejteh z silnymi emocjami kibicował swojej drużynie piłkarskiej Olympique Marseille i nigdy nie opuścił meczu, wykazując znikome zainteresowanie ormiańską piłką nożną, narzekał też na niedostępność francuskojęzycznej literatury w Erywaniu. Anahit śpiewała w zespole grającym muzykę argentyńską, a pochodzący z Urugwaju Hakob otworzył w centrum Erywania restaurację stylizowaną na południowoamerykańską. Ormianie w diasporze często pożądamy wszystkiego, co ormiańskie, natomiast repatrianci, rozmawiając o kraju pochodzenia, wielokrotnie wyrażali tęsknotę za tamtejszą kuchnią, zapachami, szczególnie atmosferą. Rutynowe wizyty w kraju urodzenia traktują jako okazję do „podładowania baterii” – spędzenia czasu z rodziną i przyjaciółmi.

W niniejszym rozdziale przedmiotem analizy nie są kultury *hajastansi* i *spjurkahai*, rozumiane jako osobne fenomeny; interesuje mnie raczej trudne do uchwycenia miejsce styczności, w którym te dwie grupy budują i podtrzymują granice między sobą – kwestia społecznej kategoryzacji i identyfikacji. Choć można wskazać na wiele różnic pomiędzy tymi dwoma kategoriami Ormian, to skupiam się na pytaniu, które z nich, dlaczego, i w jakich okolicznościach stają się elementami granicy, w szczególności granicy symbolicznej rozumianej jako „społecznie konstruowane linie

podziału pomiędzy My i Oni, które definiują różnice pomiędzy grupami i linie demarkacyjne struktury społecznej”<sup>1</sup>.

W większości prac dotyczących migracji zakłada się, że warunkiem integracji ekonomicznej migrantów jest ich integracja społeczna i kulturowa, tzn. awans społeczny i ekonomiczny jest niemożliwy bez odpowiednich kompetencji kulturowych i budowania relacji z członkami społeczeństwa przyjmującego. Kapitał kulturowy repatriantów obejmuje również ich znajomość kultury ormiańskiej wyniesioną z kraju urodzenia i właściwą tamtejszym grupom diasporycznym. Można by założyć, że ormiańskie pochodzenie pomaga im w integracji społecznej, a repatriacja wymagać będzie jedynie nieznaczej adaptacji kulturowej, która według Posern-Zielińskiego „zachodzi gdy w jakiejś kulturze ma miejsce restrukturyzacja elementów, rezygnacja z niektórych z nich lub ich modyfikacja tak, aby ułatwiło to współzycie z reprezentantami innej kultury”<sup>2</sup>. Wielu repatriantów, których poznałam, rzeczywiście oczekiwało, że migracja do etnicznej ojczyzny przyniesie im poczucie „bycia na miejscu” i osiągnięcie swoistej kohezji kulturowej. Jak wykazuję, nie jest to jednak oczywiste, a większość moich rozmówców podkreślała, że ich przeprowadzka do Armenii okazała się (często wbrew wcześniejszym oczekiwaniom) „migracją do innego kraju” – wiele z wzorów kultury lokalnych Ormian, ich kodów symbolicznych oraz praktyk obyczajowych było dla nowoprzybyłych niezrozumiałych lub wręcz nieakceptowalnych. Tym samym, „powrót do domu” staje się co najmniej problematyczny.

Napięcie to wpływa negatywnie na społeczny wymiar integracji, według Budyty-Budzyńskiej związany z „wchodzeniem przez imigranta do grup wtórnych i pierwotnych społeczeństwa gospodarzy i przyjmowaniem przez niego występujących w tym społeczeństwie ról społecznych”<sup>3</sup>. Dla analizy integracji migrantów istotny jest też wspomniany przez wielu badaczy wymiar identyfikacyjny – tożsamościowy, omówiony dokładniej w rozdziale siódmym. Rozpatruję w nim głębiej zagadnienia postrzegania przez repatriantów społeczeństwa przyjmującego i jego kultury. Jeśli bowiem przyjmiemy, że tożsamość nie jest stanem immanentnym, lecz nieskończonym procesem utożsamiania, należy zapytać o to, z jakimi lokalnymi elementami

---

<sup>1</sup> J. Guetzkow, I. Fast, *op. cit.*, s. 152.

<sup>2</sup> A. Posern-Zieliński, „Adaptacja kulturowa”, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań, PWN, 1987, s. 14.

<sup>3</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 53.

„ormiańskości” repatrianci się utożsamiają, a które z nich odrzucają i negują.

## 6.1. Typowe i nietypowe. Wygląd i kuchnia

Podczas gdy członkowie ormiańskich grup diasporycznych są (najczęściej) przyzwyczajeni do wielu sposobów na „bycie Ormianinem”, a ponadto do współzycia z reprezentantami innych narodowości, Republika Armenii jest jednym z najbardziej homogenicznych etnicznie państw byłego Związku Radzieckiego. Dziś społeczeństwo Armenii składa się w 98% z etnicznych Ormian, a wygląd jest jednym z pierwszych czynników odróżniających to co „swoje” od tego, co „obce”. Nawet w Erywaniu rzadko widzi się osoby wyglądające inaczej niż lokalni Ormianie, a poza większymi miastami niemalże nigdy. Nowopoznani Ormianie zawsze najpierw zwracają się do mnie po rosyjsku, ponieważ wyróżniają mnie rysy twarzy rozpoznawane jako „słowiańskie”.

Co zatem jest „typowe”? Odpowiedź na to pytanie zależy od intencji i pozycji mówiącego. Określenie: „wygląda jak typowy Ormianin/typowa Ormianka” pojawia się w różnych kontekstach, choć może mieć zarówno negatywny, jak i pozytywny bądź neutralny charakter. Co istotne, nigdy nie zauważyłam, by wymagało ono doprecyzowania, a w danym kontekście rozmówcy zawsze wydają się zgadzać co do tego, co rozumieją pod wspomnianą „typowością” i z jaką intencją rozróżnienie na typowe i nietypowe jest przywoływane. W najbardziej neutralnym kontekście „typowość” odnosi się do pewnych cech fenotypicznych uważanych za wspólne Ormianom. Chodzi głównie o: ciemne, niemalże czarne włosy i duże brązowe oczy, choć w takiej nieoceniającej formie określenie to pada najrzadziej.

Narracje dotyczące wyglądu innych rzadko są jedynie formą opisu rzeczywistości, zazwyczaj niosą wiele dodatkowych, mniej lub bardziej wyrażonych wprost elementów wyróżniających i wartościujących. Wygląd i stosunek do niego są przedmiotem wielu nieuświadamianych sądów, których zrozumienie wymaga dokładnej analizy tego, kto i w jakim kontekście używa danych określeń. Obserwacja pokazuje, że jeśli Ormianin pochodzący z diaspory określa wygląd kobiety jako „typowo ormiański”, oznaczać to może aprobatę dla rozpoznawalnego, etnicznego typu urody i założenie, że ormiańskie rysy są czymś unikatowym, cennym i pięknym. Stąd też dezaprobatą wielu *spjurkahai* wobec popularnej wśród lokalnych Ormianek korekty nosa, jako iż

stosunkowo duży, charakterystyczny ormiański nos traktowany jest jako jeden z widocznych wyznaczników etniczności. Zabiegi estetyczne upodabniające Ormianki do Europejsek rozumiane są jako zaprzeczenie czy wręcz negację ormiańskości oraz brak szacunku wobec wartościowego elementu dziedzictwa. Jednocześnie, jako określenie negatywne, „typowa Ormianka” może mieć różny wydźwięk, w zależności od tego jaki stereotyp dotyczący wyglądu lokalnych Ormianek reprezentuje mówiący. Pierwszy wariant to „szara myszka”, kobieta wyglądająca nijako, często niedbająca o siebie. Za takim określeniem stoi postrzeganie Ormianek jako pasywnych, biernych, podporządkowanych rodzinie i obowiązkom domowym oraz definiujących się przede wszystkim jako matka i żona – pozbawiona seksualności i własnej osobowości. Inni tak natomiast widzą „typową Ormiankę” – jako charakteryzującą się „zbyt” widocznym makijażem, „przesadnie” wyzywającym strojem i „nadmierną” dbałością o wygląd, wręcz sztucznością. W praktyce, większość lokalnych Ormianek dość wyraźnie rozróżnia sferę prywatną i publiczną, i w zależności od sytuacji może reprezentować jedną z tych dwóch wersji „typowości”. Jednak w wypowiedziach repatriantów określenie „typowości” wyglądu kobiet wyrażane jest w kategoriach „braku” lub „przesytu”, czyli zawsze odstępstwa od standardu, i w obydwu wariantach niesie o wiele więcej niż neutralny opis wyglądu. Widać tutaj założenie, że lokalne kobiety podporządkowują swój wygląd oczekiwaniom społeczeństwa, które w sferze publicznej wymaga bardzo wyraźnego makijażu (jako niezbędnego atrybutu zadbanej kobiety), natomiast w prywatnej, by prezentowały się skromnie, ponieważ zbyt wyzywający wygląd nie przystoi żonie i matce.

W stosunku do mężczyzn określenie „typowy” jest najczęściej negatywne, oznacza „typowego Ormianina z wielkim brzuchem” – leniwego, niedbającego o wygląd i zdrowie, noszącego źle dobrane i mało gustowne podróbki ubrań i akcesoriów prestiżowych marek utożsamianych z zamożnością i luksusem, udającego kogoś, kim nie jest w sposób zachęcający do kpin. Jak pokazuje wypowiedź Artura, *hajastansi* również odnoszą się do tego, jak prezentują się *spjurkahai*.

Był taki lokalny Ormianin, z którym spędzałem czas. W pewnym momencie zapuściłem brodę, taką sięgającą tutaj [gest – K.P.]. On nalegał, że muszę ją zgolić, ciągle to powtarzał. W końcu zapytałem go, dlaczego i odpowiedział, że mój wygląd jest nieodpowiedni, że obrażam nim ludzi wokół. Dodał, że kulturowo zarost ma złe konotacje, że wiele znaczy. Że gdybym poszedł tak do pracy, obraziłbym swojego pracodawcę (Artur, mężczyzna, USA, 27 l., wywiad, 2013).

Nie jest to, naturalnie, historia o brodzie. Pojawiła się ona w kontekście rozmowy dotyczącej różnic kulturowych, a miała zobrazować nietolerancyjne postawy lokalnych Ormian, będące dowodem ich przywiązania do tradycji i „zacofania”. Co interesujące, zaledwie kilka lat później (pod wpływem mody globalnej bądź ormiańskich uchodźców z Syrii), bujny zarost stał się niezwykle popularny wśród mężczyzn pomiędzy dwudziestym a trzydziestym rokiem życia. Jednak w 2013 roku wciąż uznawany był za przejaw braku dbałości o elegancki, zadbany i profesjonalny wygląd, stąd stanowisko przywołanego kolegi. Jednocześnie, dla cytowanego Artura upór w zatrzymaniu brody pomimo negatywnych reakcji społecznych urósł do rangi kulturowego nonkonformizmu. Problemem było dla niego nie to, że broda nie spodobała się znajomemu, lecz jego zbyt „natrętne” nawoływania do jej zgolenia, rozumiane jako przekroczenie granic osobistych oraz brak szacunku. Pozbycie się brody byłoby więc poddaniem się presji społecznej i dopasowaniem do kodu kulturowego, który mój rozmówca znał, ale nie zamierzał się mu podporządkować. Spór o zarost i jego brak stał się więc, w istocie, napięciem pomiędzy „poszanowaniem” i „brakiem szacunku”. Podobny motyw pojawił się też w wypowiedzi George’a z Iranu:

Wtedy nikt nie miał brody, każdy ubierał się na czarno od stóp do głów, skórzana kurtka i dżinsy. Myślę, że nawet bieliznę mieli czarną. Wszyscy tutaj są tak homogeniczni, więc kiedy tylko przyszło lato, wszyscy wyglądali tak [gest pokazujący kwadratową głowę – K. P.] i to jest tak naprawdę post-sowiecki styl, ta kwadratowa głowa. I latem wszyscy nosili przezroczyste koszulki. To takie gejowskie, nawet nie mieli pod nimi ładnego ciała. Co próbowali pokazać? I były te wszystkie pytania o to, dlaczego miałem długie włosy. Odpowiadałem że to nie ich pieprzony interes (George, mężczyzna, Iran, 39 l., wywiad, 2017).

W tym wypadku rozmówca rozpoczął od tyrady dotyczącej wyglądu lokalnych Ormian, pokazując, jak wiele emocji wiąże się z tą kwestią. Jak podkreślałam wcześniej, rozmowy o wyglądzie mają zazwyczaj charakter esencjalizujący, wyrażają negatywne lub pozytywne stereotypy, są w istocie komentarzami dotyczącymi nie kwestii estetycznych, lecz postaw i zachowań. W wypowiedziach moich rozmówców wielokrotnie przejawiało się przekonanie, że istniejąca w społeczeństwie ormiańskim presja, by nie wyróżniać się z tłumu i wyglądać podobnie do innych, jest w rzeczywistości naciskiem na unifikację sposobu myślenia i zachowania, świadczącym o nadmiernym przywiązaniu do tradycji i zacofaniu. Upór w promowaniu nowych, odmiennych wariantów estetycznych, rośnie więc w takiej narracji do rangi

modernizowania światopoglądów. Wspominani wcześniej Nune i Sargis ponad dziesięć lat temu otworzyli w Erywaniu bar. Pomimo bardzo wysokich temperatur panujących latem, mężczyźni w Armenii nie nosili wówczas szortów, które uważano powszechnie za ubiór właściwy homoseksualistom. Nune i Sarkis z dumą opowiadali o tym, jak oferowali zniżki i bonusy wszystkim lokalnym Ormianom, którzy odwiedzali bar w krótkich spodenkach, rozumiejąc te działania jako część szerszej inicjatywy mającej na celu zmianę postaw społecznych. Większość repatriantów wyrażała przekonanie, że nawet jeśli lokalni Ormianie reagują niechęcią, a nawet oporem, promowanie rozmaitych trendów estetycznych jest elementem szerszej zakrojonej strategii osvajania mieszkańców Armenii z różnorodnością stylów życia. Zachęta do „mniej typowego” wyglądu jest więc w istocie zachętą do myślenia inaczej.

Same różnice w wyglądzie nie stanowią w tym wypadku bariery, ale wzajemne stereotypy im towarzyszące są elementem granicy symbolicznej pomiędzy tymi grupami. Podobne tendencje można zauważyć w podejściu do zwyczajów kulinarnych. Kiedy w latach 40. nowo przybyłym repatriantom podawano czarny chleb, wielu brało go za ciasto czekoladowe<sup>4</sup>. Ówczesni repatrianci nazywali *hajastansi* „jedzącymi ziemniaki”, ci z kolei wyszydzaali używanie w kuchni *spjurkahai* soczewicy i oliwek, nazywanych pogardliwie „jedzeniem dla kur” i „kozimi bobkami”<sup>5</sup>. Repatrianci migrujący do ASRR w latach 60. przywieźli ze sobą dania nieznane w republice<sup>6</sup>, zaskoczyły ich też nawyki żywieniowe lokalnych Ormian, a jedzenie szybko stało się jednym z wyznaczników różnicy. Ormianie z Armenii Wschodniej i Armenii Zachodniej różnią się nie tylko językiem, lecz również kuchnią. Kilka potraw ma w tych dwóch standardach języka ormiańskiego zupełnie inne nazwy, na przykład zupa jogurtowa *spas* nazywana jest przez repatriantów *tanabur* (orm. *tan* – jogurt, *abur* – zupa), a wiele potraw uważanych za narodowe ma w istocie charakter regionalny. Repatriantom obce są potrawy i nawyki żywieniowe, które spopularyzowano w Armenii w czasach Związku Radzieckiego, na przykład barszcz, pierogi<sup>7</sup> i używanie kwaśnej

---

<sup>4</sup> A. Stepanian, *op. cit.*, s. 43.

<sup>5</sup> M. Lehmann, *op. cit.*, s. 190.

<sup>6</sup> E. Guliaeva, „The Formation of Stereotypes about the Cuisine of the Armenian Diaspora among Armenians Who Live in Armenia”, w: J. Fernandez (red.), *Diasporas. Critical and Inter-Disciplinary Perspectives*, Oxford, Inter-Disciplinary Press, 2009, s. 202.

<sup>7</sup> W kuchni zachodnioormiańskiej istnieje danie podobne do słowiańskich pierogów, zwane *manti*.

śmietany. Z drugiej strony, *czoreg*, tradycyjny chlebek wielkanocny pieczony przez Ormian w diasporze, jest nieznany w Armenii, podobnie jak wiele potraw pochodzących z Wyżyny Ormiańskiej, które do niedawna można było zjeść jedynie w dwóch zachodnioormiańskich restauracjach w Erywaniu. Od przyjazdu 15 tysięcy Ormian z Syrii kuchnia zachodnioormiańska zyskała na popularności, jednak pożywienie wciąż jest przedmiotem wartościujących komentarzy.

Potrawą znaną, ale mało popularną w diasporze jest *hasz*, zupa tradycyjnie przygotowywana przez pasterzy wypasających owce: bardzo tłusta i często zawierająca takie części zwierzęcia, jak głowa, żołądek i kopyta. Podczas gdy w Armenii ma ona szczególną wagę i uważa się ją za danie bardzo pożywne i przywracające siły<sup>8</sup>, większość repatriantów uważa *hasz* za danie „obrzydliwe”, wręcz „niejadalne”. Sądy te mówią o czymś więcej niż preferencje kulinarne. Według repatriantów jedzenie (czy wręcz celebrowanie jedzenia, jak zdarza się w Armenii) *haszu* jest dowodem na ubogość gustów kulinarnych i brak wysublimowania lokalnej kultury ormiańskiej, świadectwem niskich potrzeb i umiejętności zadowolenia się „byle czym”. Jeden z rozmówców określił *hasz* dosadnie: „pachnie jak stajnia i smakuje jak stajnia” (Nejteh, mężczyzna, Francja, 40 l., swobodna rozmowa, 2022). Fraza „nigdy nie jem *haszu*” pada z ust Ormian o pochodzeniu diasporycznym dość często; jest to akt dystansowania się nie tylko wobec kuchni, lecz także postaw, które ich zdaniem charakteryzują osoby chętnie spożywające tę potrawę. Zbliżona narracja dotyczy kaszy gryczanej, która jest bardzo popularna w Armenii, lecz mało znana w diasporze i najczęściej uważana za „jałowe” pożywienie ludzi biednych. Podobnie, jeden ze znajomych repatriantów, słysząc moje utyskiwania na jakość obiadów w pracy, skwitował je stwierdzeniem: „ziemniaki, kiełbasa i eczmiażyńska *kjufta* – to jest kwintesencja *hajastansi*”, dodając, że „nie można oczekiwać niczego więcej, jeśli jest za to odpowiedzialna lokalna Ormianka” (Dikran, mężczyzna, Francja, 41 l., swobodna rozmowa, 2021). Eczmiażyńska *kjufta* to gotowane danie przypominające kotleta, przygotowywane z bardzo drobno przemielonego, a następnie gotowanego mięsa, dlatego też ma szarawy odcień i stosunkowo gąbczastą konsystencję. Jest to kolejne danie nieznane w diasporze i przez wielu moich rozmówców określane jako „obrzydliwe”. W szkole, w której

---

<sup>8</sup> K. Fertaly, *op. cit.*, s. 81-102.



pracuję, jadamy obiady wspólnie, a rozmowy na temat serwowanych dań są bardzo częste. Wielu z zaprzyjaźnionych nauczycieli o diasporycznym pochodzeniu reagowało z dezaprobatą zarówno na serwowany w stołówce *spas* (zachodnioormiański *tanabur* jest podobno o wiele bogatszy i bardziej treściwy), jak i na to, że podawano jedynie eczmiażyńską *kjuftę*, a nie typową dla kuchni zachodnioormiańskiej *iszli kjuftę*. Ponieważ jadłam wszystko bez wybrzydzenia, koledzy i koleżanki często żartowali, że długotrwały pobyt w Armenii obniżył moje standardy względem posiłków.

Według Areni kolejnym dowodem na lokalny brak wysublimowania w kwestiach kulinarnych są struktury językowe w języku wschodnioormiańskim. *Hajastansi* pytali ją: „*hats udenk?*”, co znaczy „czy już jadłaś?”, jednak w dosłownym tłumaczeniu oznacza to: „czy jadłaś chleb?” (orm. *hats* – chleb, *udel* – jeść). Tymczasem w wariantach zachodnioormiańskich ta fraza brzmiałaby „*dżasz udenk?*”, gdzie „*dżasz*” oznacza po prostu pożywienie. Fakt, że chleb jest w tym wypadku synonimiczny z żywnością, Areni tłumaczyła skrajną biedą, z którą lokalni Ormianie zmagali się w przeszłości, kiedy było to jedyne dostępne pożywienie. Zdaniem tej rozmówczyni język lokalnych Ormian odzwierciedla ich podejście do jedzenia, kierowane, jak ująłby to Bourdieu, smakiem z konieczności<sup>9</sup>. *Hasz* jest potrawą wysokokaloryczną, w której wykorzystuje się wszystkie części zwierzęcia, natomiast kasza gryczana jest w Armenii bardzo tania i pozwala szybko zaspokoić głód – jada się ją nawet na śniadanie i często stanowi odrębną. Tendencję do osądzania innych na podstawie ich diety zauważają m.in. Richard Stein i Carol J. Nemeroff, choć w ich badaniach kwestią kluczową była dychotomia „zdrowe” – „niezdrowe”<sup>10</sup>, natomiast w tym wypadku jest to raczej kwestia wysublimowania gustów kulinarnych. Różnica kulturowa była przez wielu repatriantów interpretowana jako różnica w kapitale kulturowym – ich zdaniem *hajastansi* nie przywykli do bardziej finezyjnych potraw.

Joanna Mroczkowska zwraca uwagę na rolę pożywienia w budowaniu

---

<sup>9</sup> P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, Humanistyka Europejska, tłum. P. Biłos, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005, s. 470-486. Warto jednak dodać, że Justyna Straczuk zwraca uwagę na fakt, iż Bourdieu postrzegał smak przede wszystkim jako element systemu fizycznego, podczas gdy nowsze ujęcia tego zagadnienia ujmują upodobania kulinarne w mniej deterministyczny sposób. Zob. J. Straczuk, „Kwestia smaku. O klasowym wymiarze upodobań kulinarnych, alternatywnych systemach wartości i legitymizacji nierówności społecznych”, *Studia Socjologiczne*, Vol. 245, nr 2, 2022, s. 34-36.

<sup>10</sup> R. Stein, C. J. Nemeroff, „Moral Overtones of Food: Judgements of Others Based on What They Eat”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 21, nr 5, 1995, s. 480-490.

tożsamości, nie tylko poprzez kontynuację tradycji, lecz również symboliczne dystansowanie się od innych<sup>11</sup>. Jak zauważa Evgenia Guliaeva, kuchnia stanowi ważny element ormiańskiej tożsamości w diasporze, również dlatego, że wielu Ormian poza Armenią nie zna już języka ormiańskiego i ma niewiele wspólnego z Ormiańskim Kościołem Apostolskim<sup>12</sup>. Tradycje kulinarne są najłatwiejsze do odtworzenia, zwłaszcza że zachodnioormiańskie przepisy są dziś łatwo dostępne za pośrednictwem internetu. Również w tym przypadku pojawia się pytanie o to, co jest „naprawdę” ormiańskie. Wśród repatriantów panuje przekonanie, że diaspora lepiej zachowała oryginalne potrawy Wyżyny Ormiańskiej, natomiast kuchnia popularna w Republice Armenii została zrusyfikowana – słowiańskie dania wyparły tradycyjne potrawy ormiańskie, a te, które pozostały, uproszczono i zubożono.

## **6.2. „Prawdziwy” Ormianin, „prawdziwa” Ormianka. Język i komunikacja**

Pytanie o „typowość” niesie za sobą pytanie o „prawdziwość”. Kim jest prawdziwy Ormianin? Jak pokazują moje obserwacje i wypowiedzi moich rozmówców, „prawdziwość” musi być udowodniana, jest kategorią podlegającą nieustannej negocjacji, a proces ten wielu repatriantów określa jako frustrujący i zniechęcający. Co interesujące, o ile „typowy Ormianin” to fraza wypowiedziana najczęściej przez repatriantów, „prawdziwość”, cokolwiek miałyby oznaczać, wydaje się kategorią istotną przede wszystkim dla lokalnych Ormian. Wspomniany w poprzednim rozdziale Aram nosi charakterystyczne, typowo wschodnioormiańskie imię<sup>13</sup>. Jednak jest ono pisane przez „o” zamiast „a”, a zamiana samogłoski pociąga za sobą inną wymowę imienia, nieznaną w Armenii. On sam uważa to za mylące i w pewnym stopniu zawstydzające, tak jakby jego rodzice popełnili błąd ortograficzny, nie znając poprawnej ormiańskiej pisowni. Ponadto Aram jest wysokim blondynem o niebieskich oczach, co bywa

---

<sup>11</sup> J. Mroczkowska, „Our Food: Foodways and Identity of Polish Temporary Migrants Returning from the United States”, *The Americanist: Warsaw Journal for the Study of the United States*, Vol. 29, 2014, s. 149.

<sup>12</sup> E. Guliaeva, *op. cit.*, s. 201-203.

<sup>13</sup> Odnoszę się do prawdziwego imienia, którego nie podaję.

charakterystyczne dla Ormian pochodzących z Iranu (gdzie urodził się jego ojciec), jednak w Armenii często wywoływało sytuacje pełne dwuznaczności, a czasem napięcia. Podczas wydarzenia towarzyskiego w 2018 roku, w którym uczestniczyłam, podszedł do niego Suren, Ormianin z Syrii mieszkający w Armenii od ponad dziesięciu lat. Kiedy ich sobie przedstawiłam, Suren głośno stwierdził, że nie może uwierzyć, że Aram jest Ormianinem. Miał to być żart, jednak na tyle agresywny i prowokacyjny, że Aram przyjął postawę defensywną – zmieniła się jego mowa ciała oraz ton wypowiedzi. Podobną sytuację opisał jeden z rozmówców, opowiadając o problemie swojego przyjaciela:

Spotykał się z lokalną dziewczyną, rozstawali się i schodzili setki razy, ponieważ ona wciąż powtarzała, że musi on dowieść swojej wartości jej rodzinie. On jest w 1/8 Ormianinem, rude włosy, wcale nie wygląda ormiańsko. W końcu go rzuciła pod presją rodziny. Podejrzewam, że woleli kogoś lokalnego, nie tego rudzielca (Artur, mężczyzna, USA, 30 l., wywiad, 2013).

Potrzeba nieustannego „udowadniania” swojej ormiańskiej etniczności bywa dla wielu repatriantów frustrująca, a czasami wiąże się z nieporozumieniami. Warto podkreślić, że Artur dokonał interpretacji motywów rodziny wspomnianej dziewczyny, które mogły być inne. Choć założył, że „dowodzenie swojej wartości” miało coś wspólnego z pochodzeniem etnicznym, to mogło też dotyczyć potencjalnych zamiarów przyjaciela wobec partnerki i oczekiwań jej rodziny na szybkie oświadczyzny, w dowód, że traktuje ten związek poważnie.

Areni, która przyjechała do Armenii w 2020 roku, narzekała, że lokalni Ormianie podchodzą z nieufnością do tych repatriantów, którzy urodzili się i wychowali w krajach muzułmańskich. Dla wykazania tej tendencji przywołała rozmowę z kierowcą taksówki, który zapytał ją, czy jest „czystą” Ormianką. Uznała to za obraźliwe i zinterpretowała tak, jakby rozmówca sugerował, że Ormianie żyjący wśród Arabów mogą być w jakimś stopniu „brudni”. Jednak intencja kierowcy mogła być inna; mnie również pytano wielokrotnie, czy jestem „czystą” Polką, jest to kalka z języka rosyjskiego używana, aby zapytać o pochodzenie etniczne. Najprawdopodobniej rozmówca chciał się dowiedzieć, czy jej oboje rodzice są Ormianami. Należy podkreślić, że Areni intensywnie doświadczała emocji, które Berry nazwałaby „stresem

akulturacyjnym”<sup>14</sup>. Rzadko sprawiała wrażenie odprężonej – w relacjach z lokalnymi Ormianami zawsze wydawała się przyjmować postawę defensywną, jak gdyby przygotowywała się na konfrontację. Była jedną z kilkorga *spjurkahai*, którzy przyznawali otwarcie, że przyjechali do Armenii przede wszystkim z powodów ekonomicznych, tęskniła za rodziną, przyjaciółmi i kosmopolitycznym Bejrutem, który w jej narracji przewyższał Erywań na każdym polu. Nie rozważała jednak powrotu do Libanu, ponieważ nie chciała zmagać się z wyzwaniem libańskiej codzienności – kryzysem ekonomicznym i utrudnieniami w dostępie do podstawowej infrastruktury. Wcześniejsze, negatywne doświadczenia tej repatriantki były ramą odniesienia, zgodnie z którą zinterpretowała ona intencję rozmówcy. Do jej wniosków przyczyniła się też nieznamość języka rosyjskiego i sposobu, w jaki to pytanie formułowane jest w tym języku – czysty Ormianin to taki, który nie pochodzi z mieszanej rodziny.

Jak nadmieniałam, Ormianie w diasporze przywykli do różnych wariantów „bycia Ormianinem”, natomiast lokalni Ormianie bywają zaskoczeni spotykając repatriantów nieznamących języka ormiańskiego. „Prawdziwość” jest w tym wypadku kategorią zawężającą, wynikającą z tego, że *hajastansi* nie zawsze są skłonni zaliczać wszystkie osoby o ormiańskim pochodzeniu do jednej kategorii etnicznej. Pojawia się zatem konieczność wprowadzenia dodatkowej skali różnicującej, zgodnie z którą można być bardziej lub mniej „prawdziwym” Ormianinem. Choć nie jest ona wyraźnie zdefiniowana, panuje zgoda co do tego, że „prawdziwy” Ormianin mówi dobrze po ormiańsku.

Kwestia ta jest jednak bardziej złożona. Jak podkreślałam wcześniej, mimo że sieć ormiańskich szkół na świecie jest rozbudowana, to jednak nie gwarantują one biegłości językowej, zwłaszcza migrantom w trzecim i w czwartym pokoleniu, którzy nie mówią już po ormiańsku w domu rodzinnym. Mniej więcej połowa repatriantów, których poznałam (szczególnie ci urodzeni w Ameryce Północnej i Europie), wcale lub prawie wcale nie mówiła po ormiańsku w momencie przyjazdu. Jak wspomniałam we wcześniejszych rozdziałach, problem językowy wynika również z faktu, że większość Ormian w diasporze posługuje się językiem zachodnioormiańskim, podczas gdy językiem urzędowym w Armenii jest wschodnioormiański. Dlatego też nawet

---

<sup>14</sup> J. W. Berry, *op. cit.*, s. 13. Berry nie definiuje tego zjawiska dokładnie.

repatrianci mówiący po zachodnioormiańsku stosunkowo dobrze, mają trudności w komunikowaniu się. Mikael, który zna ormiański na tyle biegle, że we Francji zdawał w tym języku egzamin dojrzałości, często narzekał, że nawet robiąc codzienne zakupy ma kłopot ze zrozumieniem treści etykiet i nazw produktów. Co więcej, Armenia nie wymaga od producentów importowanych towarów, aby były opisane po ormiańsku, dlatego też wiele etykiet jest tylko w języku rosyjskim. Rozmówca ten opowiadał też o swoim doświadczeniu z dzieciństwa, kiedy jego rodzina po raz pierwszy miała dostęp do przekazu telewizyjnego z Armenii:

Ja i mój brat siedzieliśmy na kanapie podekscytowani, ale kiedy ojciec w końcu włączył telewizję, nie rozumieliśmy nic, patrzyliśmy na siebie z niedowierzaniem, byliśmy w szoku (Mikael, mężczyzna, 31 l., Francja, swobodna rozmowa, 2018).

Również Mesrob przyznał, że kiedy przyjechał do Armenii w 2001 roku, nikt go nie rozumiał, a w adaptacji językowej pomogła mu później żona pochodząca z Erywania i jej rodzina. W ormiańskich społecznościach diasporycznych komunikacja w języku etnicznym często ogranicza się do tematów związanych z życiem codziennym, dlatego wielu repatriantów, choć posługuje się „konwersacyjnym ormiańskim”, w Armenii ma problemy załatwiając np. sprawy urzędowe. Pardi zaśmiała się do łez, opowiadając o tym, jak towarzyszyła koleżance pochodzącej z Filipin podczas wizyty w banku, lecz nie była zbyt pomocna, ponieważ nie znała ormiańskiego słownictwa związanego z finansami (Pardi, kobieta, Liban, 29 l., swobodna rozmowa, 2022).

W 2017 roku oglądałam z grupą repatriantów anglojęzyczny program kulinarny Heghine, przedstawicielki nowej diaspory ormiańskiej w USA, która założyła popularny na YouTube kanał przybliżający kuchnię ormiańską szerszej publiczności. Autorka jest Ormianką z Armenii, która wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych niedawno, dlatego też opowiadając o jednym z tradycyjnych ormiańskich dań posługiwała się językową formą wschodnioormiańską – *dolma*<sup>15</sup>. Zapewne kwestia nazewnictwa została by zignorowana przez oglądających, ponieważ rozbieżność w nazwie potrawy jest typowa dla różnic pomiędzy tymi dwoma standardami (wymiany głosek dźwięcznych i bezdźwięcznych w ramach pary minimalnej „t” i „d”). Jednak

---

<sup>15</sup> *Dolma*, czy też *tolma*, to małe porcje ryżu z mięsem zawijane w liście winogron.

Heghine zdecydowała się opatrzyć ją dodatkowym komentarzem. Zauważyła, że od przeprowadzki do USA spotyka się często z niepoprawną, jej zdaniem, formą – *tolma*. Wypowiedź ta wywołała dezaprobatę oglądających. Obie strony wychodziły z pozycji autorytetu kulturowego, przekonane, że znają właściwe nazewnictwo.

W Erywaniu można zapisać się na wyspecjalizowane kursy, przybliżające wschodnioormiański tym, którzy znają już zachodni wariant. Kilkoro repatriantów świadomie wybrało pracę poza stolicą, licząc na to, że nie mając żadnej językowej alternatywy poprawią swój ormiański. Projekty Birthright Armenia niewątpliwie pomagają przełamać barierę językową poprzez umieszczanie wolontariuszy w domach lokalnych rodzin. O swoich doświadczeniach z językiem opowiadał Artur:

Język zdecydowanie był szokiem. Myślałem, że będę mówić tak jak mówię i wszystko będzie w porządku. Przed przyjazdem chodziłem na prywatne lekcje, żeby trochę się podciągnąć. Ale to było w zachodnioormiańskim i kiedy przyjechałem tutaj moi gospodarze podkreślali, że muszę mówić we wschodnim, bo to jedyny ormiański tutaj. Wciąż mnie poprawiali i musiałem zmienić swój sposób mówienia. Naprawdę bym chciał, żeby udało się te dwa języki jakoś połączyć. Nawet jeśli wszyscy mówią, że wschodni to ten poprawny, to jednak nie zapominajmy, że został zmodyfikowany przez Sowieców. Adaptacja nie zajęła mi wiele czasu, ludzie znacznie przesadzają, kiedy twierdzą, że nie da się zrozumieć. Wystarczy tylko trochę wysiłku (Artur, mężczyzna, USA, 28 l., wywiad, 2012).

Ta krótka wypowiedź porusza kilka istotnych kwestii. Kiedy prosiłam rozmówców o dokładne wyjaśnienie, do jakiego stopnia owe formy ormiańskiego się różnią, uzyskiwałam szerokie spektrum odpowiedzi, od „prawie wcale” do „są to w pełni odrębne języki”. Z językoznawczego punktu widzenia chodzi przede wszystkim o różnice w wymowie i zasobie leksykalnym, a obydwa języki mają równy status jako uznane standardy języka ormiańskiego<sup>16</sup>. Różnice pomiędzy nimi są przedmiotem wielu humorystycznych anegdot, zwłaszcza przypadki przeniesienia znaczenia – kiedy to samo słowo w dwóch wariantach znaczy coś innego. Na przykład *Areni*, krótko po przyjeździe, zapytana o to, czym się zajmuje, odpowiedziała, że pracuje jako *oirot*, nie wiedząc, że to słowo oznaczające w zachodnioormiańskim „nauczycielkę”, we wschodnim wariacie znaczy „dziewica”. Podobnie jak Artur, około połowy zapytanych

---

<sup>16</sup> Dokładniejsze wyjaśnienie różnic, zob. A. S. Karamanian, „«He Wasn't Able to Understand What I Was Saying». The Experiences of Returnees Speaking Western Armenian in «Eastern» Armenia”, *Portal. Journal of Multidisciplinary and International Studies*, Vol. 16, nr 1/2, s. 120-140.

Ormian, zarówno lokalnych jak i *spjurkahai*, twierdziło, że jeśli tylko przyswoi się kilka podstawowych różnic, można łatwo zrozumieć drugi wariant, a wiele zależy od chęci adaptacji. Jednak obiektywne różnice językowe mogą stać się częścią granicy symbolicznej wtedy, kiedy nada im się znaczenie. *Spjurkahai* często przywoływali sytuacje, w których nie zostali poprawnie zrozumiani, jako świadectwo intelektualnego ograniczenia i lenistwa lokalnych Ormian, którzy „nie chcą włożyć wysiłku” i „nie starają się” zrozumieć. Tak na przykład mówił o problemach komunikacyjnych w relacji ze swoją byłą lokalną dziewczyną Dikran (Dikran, mężczyzna, 41 l., Francja, swobodna rozmowa, 2019).

Przykładem na to, że użycie danego wariantu języka nie jest jedynie kwestią pragmatyczną, lecz także symboliczną, jest historia wspomnianej wcześniej Pardi. Po przeprowadzce do Armenii repatriantka szybko zaprzyjaźniła się z lokalną rówieśniczką mieszkającą w sąsiedztwie i dzięki tej znajomości znacznie polepszyła swoją znajomość wschoodnioormiańskiego. Jednak w 2022 roku Pardi była świadkiem brutalnego pobicia przyjaciółki przez jej partnera i członka rodziny – dziewczyna została zmalretowana ponieważ odrzuciła oświadczyzny mężczyzny, który już wcześniej stosował wobec niej przemoc. Co więcej, wezwana na miejsce zdarzenia policja aktywnie odwoziła obydwie kobiety od wniesienia oskarżenia, a rodzina ofiary obwiniała ją o sprowokowanie przemocy i odmówiła jej wsparcia. Był to też koniec znajomości, ponieważ zastraszona przez bliskich dziewczyna pod ich presją zerwała wszelkie kontakty z przyjaciółką. Po tym traumatycznym doświadczeniu Pardi przestała używać wschoodnioormiańskiego, choć mówiła w tym wariantcie języka dość dobrze. Jak twierdziła, miała dość lokalnej kultury i wszystkiego, co się nią wiąże (Pardi, kobieta, Liban, 29 l., swobodna rozmowa, 2022). Tym samym, z uporem wybierała komunikację w zachodnioormiańskim, choć wiedziała, że nie będzie w pełni zrozumiana.

Dzięki wysiłkom diaspyry język zachodnioormiański został w 2009 roku wpisany przez UNESCO na listę języków zagrożonych, przede wszystkim dlatego, że nie jest oficjalnym językiem państwowym i podtrzymywany jest jedynie dzięki wysiłkom ormiańskich grup diasporycznych. Wieloletnia ministra ds. diaspyry Hranusz Hakobian podkreślała, że język ten jest istotnym elementem ormiańskiego dziedzictwa

narodowego i „skarbem narodowym”<sup>17</sup>, również dlatego, że umożliwia dostęp do spuścizny intelektualnej tworzonej przez Ormian z Wyżyny Ormiańskiej i ich potomków.

Jednak w wypowiedziach repatriantów pojawiało się więcej tonów wartościujących. Ponieważ różnice, które dziś utrudniają komunikację, są najczęściej efektem przeprowadzonej w Armenii przez władze sowieckie w latach 20. reformy ortografii (która pogłębiła istniejące już wówczas głębokie różnice leksykalne), wielu repatriantów uważa, że wschodnioormiański jest językiem „skażonym”, zrusyfikowanym i w jakiś sposób „popsutym”, podczas gdy standard używany przez diasporę jest „czystą” i „oryginalną” formą, którą należy chronić i pielęgnować. Stąd m.in. dezaprobatą repatriantów wobec charakterystycznej dla lokalnych Ormian tendencji do używania rosyjskich słów, pomimo istnienia ich ormiańskich odpowiedników. Jednocześnie, wschodnioormiański posiada status języka oficjalnego w Armenii i tym samym wsparcie instytucji państwowych. Według wielu *hajastansi*, tak jak w przypadku rodziny, u której mieszkał Artur, repatrianci powinni używać oficjalnego języka kraju, w którym mieszkają. Co interesujące, wielu lokalnych Ormian uważa zachodnioormiański za dialekt, nie wiedząc, że jest on równoprawną formą języka. Ich zdaniem repatriacja stanowi dla *spjurkhai* szansę na „poprawienie” znajomości języka ormiańskiego, czyli naukę wschodniego standardu. Taka narracja jest problematyczna szczególnie dla tych migrantów, którzy biegle posługują się zachodnioormiańskim wariantem. Można zaryzykować stwierdzenie, że – paradoksalnie – jego dobra znajomość, stanowiąca element kapitału kulturowego, była raczej przeszkodą w adaptacji językowej. Obserwacja pokazuje, że osoby słabo znające zachodnioormiański uczyły się wschodnioormiańskiego z większą otwartością i bez uprzedzeń; po kilku latach mówiły w tym języku bardzo dobrze, w przeciwieństwie do tych repatriantów, którzy z uporem używali „swojego” wariantu.

Zdarza się, że osoby o pochodzeniu diasporycznym mają problemy ze zrozumieniem języka używanego w etnicznej ojczyźnie ze względu na różnice dialektalne<sup>18</sup>. Jednak w tym wypadku mamy jednak do czynienia z rywalizacją o status

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>18</sup> Takie doświadczenia Amerykanów chińskiego pochodzenia odwiedzających Chiny, opisują: W.-J. Huang, G. Ramshaw, W.C. Norman, *op. cit.*, s. 9.



„prawdziwego” języka, w której przedstawiciele obydwu grup nieraz oskarżają się nawzajem o niechęć do adaptacji. Jak pokazuje wypowiedź Garine, często łączy się to z frustracją:

Ludzie tutaj mówią, że nie jestem Ormianką. Nie akceptują tego, jak mówię. Nie wszyscy, ale niektórzy. Na przykład największym problemem jest moje imię. Jak mówiłam, nauczyłam się zachodnioormiańskiego i zapisuję swoje imię w określony sposób. Dla utrudnienia, to jest bardzo popularne tutaj imię, to nie jest typowe dla Ormian w diasporze imię, nazywają tutaj dzieci moim imieniem. Dlatego też, kiedy próbuję je zapisać, wychodzi źle, ponieważ myślą, że napisałam je źle. A ja robię to tak, jak pisałam całe życie. Więc mówią mi, że na wszystkich dokumentach muszę je napisać inaczej. Powiedziałam „słuchaj, nie róbcie ze mnie idiotki i kogoś kto nie wie, jak napisać własne imię. Chcecie, żebym zmieniła moje życie dlatego, że wy to chcecie inaczej?” (Garine, kobieta, USA, 28 l., wywiad, 2013).

Wspominana przez rozmówczynię różnica również dotyczy wymowy w ramach pary minimalnej głosek „g” (Garine) i „k” (Karine). Jednak istotne jest w tej wypowiedzi przejście od: „moje imię” do: „moje życie”. Dla Garine natarczywe upomnienia dotyczące formy zapisu jej imienia stały się ostatecznie zamachem na nią samą, na jej tożsamość. Wypowiedzi dotyczące języka nabierają u obydwu stron wydźwięku autorytarne, rzadko są neutralnym komentarzem dotyczącym różnic, a często sporem o status. Lokalni Ormianie patrzą na upór repatriantów w używaniu swojego standardu jako niechęć do dopasowania się i asymilacji. Tymczasem, większość repatriantów wychowano w szacunku dla zachodniego standardu i ich rodziny niejednokrotnie włożyły wiele wysiłku, by podtrzymać jego znajomość wśród młodego pokolenia. Różnice językowe są jednym z pierwszych problemów pojawiających się po repatriacji, a także wcześniejszych podróży turystycznych, i dla części repatriantów bywają szokujące, szczególnie dla tych, którzy liczyli na poprawę kompetencji językowych po przeprowadzce. Wielu z nich podkreślało, że nie spodziewali się, iż komunikacja będzie dla nich takim problemem. Różnice językowe, a raczej ich percepcja, niewątpliwie stanowią element granicy symbolicznej i przeszkodę dla integracji, i między innymi z tego powodu wielu repatriantów buduje relacje interpersonalne przede wszystkim ze *spjurkahai*.

### 6.3. Relacje interpersonalne pomiędzy *spjurkahai* i *hajastansi*

Kompetencje językowe niewątpliwie wpływają na to, jak repatrianci tworzą relacje interpersonalne. Przeważa tendencja do otaczania się ludźmi, którzy mówią w tym samym języku kraju urodzenia, zwłaszcza że znajomość ormiańskiego wśród repatriantów bywa różna, nie zawsze wystarczająca, by posługiwali się tym językiem między sobą. Oznacza to też podobny kapitał kulturowy, dlatego wśród repatriantów można wyróżnić kilka kategorii. Ormianie z krajów hiszpańskojęzycznych przestają ze sobą w różnych okolicznościach, a ich popularnym miejscem spotkań był (do zamknięcia w 2022 r.) latynoamerykański bar Hakoba. Wyodrębniają się również Ormianie arabskojęzyczni, Ormianie z Iranu, Ormianie z Europy i z USA oraz Ormianie z Rosji i innych krajów Wspólnoty Niepodległych Państw. Największą tendencję do swego rodzaju gettoizacji mają repatrianci z Iranu i krajów arabskich, przede wszystkim dlatego, że Ormianie tworzą tam zwarte, etnoreligijne wspólnoty. Niektórzy znali się już wcześniej, przed migracją, choć czasami tylko powierzchownie lub z widzenia, z kościoła, sąsiedztwa lub uniwersytetu<sup>19</sup>.

Jako iż większość *spjurkahai* wywodzi swoje pochodzenie z Armenii Zachodniej, przed repatriacją zazwyczaj nie mieli oni w Republice Armenii rodziny ani przyjaciół<sup>20</sup>. Niemniej, jak już wspominałam, zdarzało się, że znali kogoś, kto przeprowadził się do Erywania wcześniej. Po przyjeździe spędzają czas raczej z innymi repatriantami, rzadko starając się zawierać znajomości z lokalnymi Ormianami, co często wymagałoby pokonywania barier językowych. Kontakty z innymi repatriantami umożliwia im dostępna na miejscu infrastruktura. RepatArmenia pozwala każdemu na dołączenie do sieci kontaktów liczącej ponad 600 osób<sup>21</sup>. Członkostwo w grupie w mediach społecznościowych zapewnia ciągły dostęp do informacji o wydarzeniach towarzyskich i kulturalnych, w których repatrianci mogą brać udział, zwykle

---

<sup>19</sup> Na przykład wielu repatriantów z Libanu kończyło Uniwersytet im. Armenaka Hagaziana w Bejrucie.

<sup>20</sup> Jest kilka wyjątków, np. urodzona w Soczi Satenik oraz wychowana w USA Tate, która opuściła Armenię we wczesnym dzieciństwie. Pochodzący z Francji Mikael miał w Erywaniu ciotkę – kuzynkę matki, która przeprowadziła się do Armenii w latach 60., jednak widywał się z nią jedynie raz na kilka miesięcy.

<sup>21</sup> J. Jakoubek, *op. cit.*, s. 121.

organizowanych przez innych migrantów o ormiańskim pochodzeniu. Istnieją też w Erywanii miejsca szczególnie dla nich atrakcyjne, m.in. bary i restauracje, najczęściej będące własnością *spjurkhai*, popularne wśród cudzoziemców i repatriantów, w których łatwo poszerzyć grono znajomych i które można odwiedzić nie znając nikogo. Zazwyczaj panuje w nich dość otwarta i kosmopolityczna atmosfera sprzyjająca tworzeniu nowych znajomości, są to też miejsca określane w Erywanii jako „liberalne” obyczajowo i atrakcyjne również dla tych młodych lokalnych Ormian (a przede wszystkim Ormianek), którzy szukają przestrzeni wolnej od surowych norm obyczajowych. Warto podkreślić, że są to najczęściej stosunkowo kosztowne miejsca w centrum miasta. O ile restauracje są otwarte dla wszystkich, których stać na zapłacenie rachunku, bary kierują swoje usługi do szczególnego profilu klientów, a pracownicy ochrony dostają często dokładne instrukcje określające kogo można wpuścić do środka. Mimo iż żaden z tych lokali nie deklaruje otwarcie, że miejscowi Ormianie nie są mile widziani, to jednak dostęp bywa dla nich utrudniony. Obserwacja pokazuje, że pewne kategorie *hajastansi* są preferowane: celebryci, artyści, aktywiści. Byłam świadkiem sytuacji, gdy której jeden z repatriantów zaprosił do takiego baru grupę lokalnych znajomych – żołnierzy z zaprzyjaźnionej jednostki wojskowej i choć wpuszczono ich dzięki jego rekomendacji, to jednak szybko zostali wyproszeni za „nieodpowiednie zachowanie względem kobiet”. Nie polegało ono w tym wypadku na nagabywaniu lub obraźliwych czy też nachalnych zachowaniach, lecz na pełnych dezaprobaty spojrzeniach i komentarzach, które goście wymieniali między sobą, nie aprobując widoku kobiet pijących alkohol, palących papierosy i zaangażowanych w „zbyt otwarte”, ich zdaniem, interakcje z mężczyznami. Interwencja ochrony została uzasadniona tym, że wyproszeni goście nie pasowali do atmosfery miejsca i sprawiali, iż inni klienci czuli się niekomfortowo.

Można zrozumieć złożoność tej sytuacji dokładnie wyjaśniając jej kontekst. Słowem ormiańskim pojawiającym się nad wyraz często w rozmowach jest *amot* (wstyd). Jest ono używane w wielu okolicznościach, zazwyczaj dla potępienia zachowań uważanych powszechnie za nieobyczajne lub niegodne, niehonorowe. Jednak rozumienie tego, co nieobyczajne lub niegodne jest stosunkowo szerokie i nie zawsze w pełni przejrzyste dla cudzoziemca, często opiera się np. na uproszczonym i

stereotypowym postrzeganiu seksualności<sup>22</sup>. Warto przywołać pracę Ruth Benedict *Chryzantema i miecz*, która, choć dotyczy kultury japońskiej, wnosi interesujący wgląd w kwestie percepcji moralności, związane z winą i wstydem. Autorka dzieli kultury na te, u których niepożądane społecznie zachowania określa się w kategorii winy i te, w których używa się kategorii wstydu, co w obydwu przypadkach ma na celu kontrolę zachowań. Różnica pomiędzy nimi polega przede wszystkim na tym, że wina jest zindywidualizowaną kwestią relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Brzemie winy wynika z tego, że sam wierny jest jej świadomy, nie musi być zależne od percepcji otoczenia, natomiast wstyd niejako nie istnieje, dopóki to, co wstydlive nie zostanie społecznie zauważone i nazwane<sup>23</sup>. Podział na „kultury winy” i „kultury wstydu” jest problematyczny; obydwie kategorie mogą występować w jednym społeczeństwie. Ormianie są w przeważającej większości chrześcijanami i przywiązują znaczenie do kategorii winy, jednak społeczna ocena zachowań również jest dla nich niezwykle istotna. Wyrazem tego są zarówno tendencja do bardzo częstej kategoryzacji zachowań jako *amot*, jak i powszechny lęk przed takim osądem. Co istotne, kategoria wstydu może urosnąć do takiej rangi tylko w społeczeństwie homogenicznym kulturowo. Ormianie wychowani poza Armenią, posiadający choćby minimalne kompetencje językowe, wiedzą, co to słowo oznacza, jednak najczęściej nie rozumieją w pełni, czym jest *amot* jako kategoria semantyczna, tzn. jakie konkretne zachowania mogą być w lokalnym kontekście tak oceniane. Innymi słowy, posiadają odpowiednie kompetencje językowe, ale niewystarczający kapitał kulturowy.

Czasami okazuje się, że *amot* obejmuje również to, co *spjurkahai* uważają za naturalne, a nawet pozytywne. Nie chodzi jedynie o kwestie związane z szeroko rozumianą moralnością lub seksualnością, z krytyką związaną ze wstydem może spotkać się również wyróżniający się wygląd (sposób ubierania, tatuaże lub piercing, fryzura). Wielu repatriantów wychowanych w krajach Zachodu uważa wygląd za pozytywny sposób wyrażania siebie i przejaw indywidualizmu, podczas gdy w Armenii presja społeczna działa na rzecz homogeniczności, niemalże na każdym poziomie,

---

<sup>22</sup> Np. wspomniane wcześniej noszenie szortów przez mężczyzn było jeszcze niedawno rozumiane jako *amot* ponieważ traktowani je jako oznakę homoseksualizmu, który w Armenii poddawany jest ostracyzmowi społecznemu.

<sup>23</sup> R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999, s. 207-209.

Frustrację silną kontrolą ze strony społeczności wyrażała Sylwia, która (w 2017 r.) mieszkała w Armenii już 11 lat:

Wciąż nie przywykłam do tego, że cały czas jestem obserwowana, niezależnie od tego, co robię. Mogę zrobić coś bardzo niewinnego, a interpretacja mojego zachowania jest zupełnie inna, to nie jest to, do czego jestem przyzwyczajona (...). Kiedy tylko tutaj przyjechałam, wszyscy nieustannie mówili mi, czego nie powinnam robić (Sylwia, kobieta, USA, 26 l., wywiad, 2017).

Jednocześnie, postrzeganie granic osobistych jest często w Armenii inne, niż w krajach z których pochodzą repatrianci. Powszechnym jest, że nawet obce osoby udzielają (niepytane) rad i tłumaczą, jak należy zachować się w aktualnych lub hipotetycznych sytuacjach oraz jakich dokonać wyborów życiowych. Jest to uważane za przejaw sympatii i przysługę, chęć pomocy i wyjaśnienia tego, co jest dla nich oczywiste. Jednak autorytarny ton tych „dobrych rad” dawanych przez miejscowych, wywołuje frustrację i irytację oraz postawę defensywną, szczególnie u osób przyzwyczajonych do niezależności i stawiających innym wyraźne granice. Tak o swoich doświadczeniach z lokalnymi Ormianami opowiadał pochodzący z Kanady Hrant:

Dlaczego nie mam lokalnych przyjaciół? Nie chodzi o to, że ich świadomie unikam, ale mam tendencję do otaczania się ludźmi, którzy są w jakiś sposób podobni. Nie jestem przyzwyczajony do autocenzury i mówię prosto z mostu to, co przychodzi mi do głowy. Wśród lokalnych Ormian czuję, jakbym cały czas się cenzurował zanim cokolwiek powiem. Oni są bardzo na tym punkcie wrażliwi, każdy ci to powie. Bardzo wrażliwi (Hrant, mężczyzna, Kanada, 37 l., 2013, wywiad).

Z powodu wielu nieprzyjemnych sytuacji, które napotykają repatrianci, najczęściej nieświadomi surowych norm społecznych, dystansują się oni od *amot* jako, ich zdaniem, kolejnego przejawu zacofania ormiańskiego społeczeństwa. Tak na przykład komentowano fakt, że w Armenii przeklinanie w obecności kobiet traktuje się jako nieobyczajne. Wymienione wcześniej miejsca promowane są jako liberalne przestrzenie „wolne od osądu społecznego”, i z tego powodu wybierane są przez wielu klientów, stąd też opisane wcześniej napięcie pomiędzy gośćmi i właścicielami lokalu. Nie chodzi o to, że lokalnym Ormianom zabrania się dostępu do takich miejsc, lecz że jego warunkiem ma być określony, odpowiednio „progresywny” światopogląd. Selekcja odbywa się jednak w sposób powierzchowny i najczęściej opiera na stereotypowym postrzeganiu; jeśli ktoś wygląda na „typowego Ormianina”, zakłada się, że reprezentuje też „typowy” sposób myślenia.

Zamiast nawiązywać relacje z lokalnymi Ormianami, repatrianci najczęściej dołączają do rozbudowanej sieci kontaktów osobistych i biznesowych tworzonych przez innych migrantów. Wykorzystują więc swój kapitał społeczny. Niemniej, można by oczekiwać, że z czasem *spjurkhai* będą pogłębiać stosunki z lokalnymi Ormianami. Moja kilkuletnia obserwacja uczestnicząca pokazuje jednak odwrotną tendencję. Nawet jeśli na początku próbują oni zyskać lokalnych znajomych, to później wracają zazwyczaj do grona innych repatriantów. Z czasem rzeczywiście poznają więcej lokalnych Ormian, lecz ich grono najbliższych znajomych wciąż składa się z osób o diasporycznym pochodzeniu.

Kiedy w 2018 roku organizowałam przyjęcie urodzinowe, moja ówczesna współlokalka, lokalna Ormianka, z dezaprobatą popatrzyła na przygotowaną przeze mnie listę gości i zasugerowała dwie oddzielne uroczystości, jedną dla *hajastansi* i drugą dla *spjurkhai*. Choć nie potrafiła w pełni wyjaśnić takiej potrzeby, była przekonana że zaproszeni będą bawić się lepiej osobno. Odwołała się do swojego doświadczenia – pracowała w popularnym wśród repatriantów barze i, jak uważała, dobrze znała relacje pomiędzy tymi dwoma kategoriami Ormian. Badania Chernobrova i Wilmers pokazują, że wielu Ormian w diasporze podkreślało różnice kulturowe pomiędzy nimi a Ormianami żyjącymi w Armenii<sup>24</sup>. Również Fittante zwraca uwagę na ich znaczenie, uznając je za zbyt duże, by można było budować przyjaźnie<sup>25</sup>. Anthony Richmond zauważa, że społeczne i kulturowe różnice pomiędzy krajem pochodzenia i krajem osiedlenia się są niezwykle istotne w procesach towarzyszących migracji powrotnej<sup>26</sup>. Jednym z powodów trudności w nawiązywaniu przyjaźni między repatriantami i lokalnymi Ormianami jest niewątpliwie to, że tutejsze społeczeństwo charakteryzuje się surowymi normami społecznymi, egzekwowanymi za pośrednictwem *amot*. Treść tych norm, jak pisałam wyżej, zazwyczaj nie jest dla repatriantów w pełni zrozumiała, stąd częste napięcia i ewentualna negacja *amot* jako przestarzałego i opresyjnego mechanizmu kontroli społecznej.

Takeyuki Tsuda opisuje przypadek Japończyków urodzonych w Brazylii

---

<sup>24</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 15.

<sup>25</sup> D. Fittante, *op. cit.*, s. 163

<sup>26</sup> A. Richmond, „Explaining Return Migration”, cyt. za: G. Babiński, „Return Migration Revisited”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 22.

(*Nikkejin*), którzy zdecydowali się na przeprowadzkę do etnicznej ojczyzny. Wielu z nich, uświadamiając sobie, jak trudna jest adaptacja do japońskiej kultury, przyjmowało strategię polegającą na zachowywaniu się w sposób wręcz „przesadnie brazylijski”; starali się podkreślić swoje obce pochodzenie i tym samym uniknąć bycia ocenianym według surowych japońskich norm społecznych i kulturowych<sup>27</sup>. Podobnie, w problematycznych sytuacjach *spjurkahai* nieraz przypominają o swoim diasporycznym pochodzeniu i podkreślają swój dystans wobec systemu norm, który, jak sądzą, ich nie dotyczy. Jak zauważa Andrew Sayer, im większe pokrewieństwo wartości, tym większa możliwość zawstydzania i oceniania<sup>28</sup>. „Dobre rady” lokalnych Ormian i napomnienia dotyczące zachowania repatriantów mają na celu wymuszenie takiej bliskości wartości po to, aby wykorzystywać *amot* jako narzędzie kontroli ludzkich zachowań i, w jakimś stopniu, ustanawiania porządku społecznego. Sayer podkreśla, że „możliwość odczuwania wstydu jest niezbędnym i rzadko rozpoznawanym warunkiem dominacji społecznej”<sup>29</sup>. Również tendencja lokalnych Ormian do plotkowania, na którą narzekała nie tylko Sylwia, ale też kilkoro innych *spjurkahai*, może być mechanizmem kontroli społecznej<sup>30</sup>. Jednocześnie problemem jest dla wielu repatriantów siła oddziaływania *amot* na miejscowych Ormian i ich obawa przed negatywną opinią społeczeństwa. Mówił o tym między innymi wspomniany wcześniej Hrant:

Tutaj każdy bardzo się przejmuje tym co powiedzą inni, reputacja ma ogromne znaczenie. Któregoś dnia byłem w kawiarni z kolegą z Londynu, który ma kilku lokalnych znajomych. Pojawili się inni moi znajomi i zaprosiliśmy ich żeby z nami usiedli i zauważyłem, że jeden z ludzi który się dosiedli stał się nagle bardzo spięty i nerwowy, wręcz się pocił. Kiedy wszyscy wyszli, zapytałem go co się stało i o co chodzi, a on zaczął na mnie krzyżeć, że jeden z ludzi siedzących z nami przy stole jest gejem, a takie towarzystwo nadwyręży jego reputację.

W Kanadzie mam wielu przyjaciół, którzy są stąd, ale nikogo tutaj, co jest trochę dziwne. Są bardziej ambitni, bardziej aktywni. Ludzie tutaj są bardzo pasywni. Nie są zainteresowani globalnymi problemami, nie czytają wiadomości, nie interesują się niczym. Są zainteresowani tylko swoimi trywialnymi problemami. Dla mnie to jest niedojrzałe (Hrant,

---

<sup>27</sup> T. Tsuda, *Strangers in the Ethnic Homeland. Japanese Brazilian Return Migration in the Transnational Perspective*, New York, Columbia University Press, 2003, s. 274-275.

<sup>28</sup> A. Sayer, *op. cit.*, s. 95.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Na taką rolę plotek w kulturze ormiańskiej zwraca uwagę Ziemer (U. Ziemer, „Tackling Tensions...”, s. 693).

wywiad, mężczyzna, 37 l., Kanada, 2017).

Wypowiedź ta pojawiła się w rozmowie o trudnościach w zawieraniu znajomości z lokalnymi Ormianami. Wielu *spjurkahai* uważało łatwość, z jaką *hajastansi* poddają się prawom *amot* za słabość: dowód na brak otwartości i umiejętności krytycznego myślenia, indywidualizmu i odwagi cywilnej. Wielu wyrażało też pogląd, że lokalni Ormianie są intelektualnie leniwi i prowincjonalni.

Określeniem pejoratywnym popularnym w Armenii jest *kiartu*, którym nazywa się osoby, najczęściej mężczyzn, charakteryzujące się prowincjonalnym sposobem myślenia, konserwatyzmem, swoistym ograniczeniem światopoglądowym<sup>31</sup>. *Kiartu* to słowo powszechnie używane w odniesieniu do konkretnego typu ludzi. Tak opisuje *kiartu* na swoim blogu Sylwia, repatriantka z USA:

Słowo *kiart* jest ogólnie kojarzone z bardzo zamkniętym umysłowo mężczyzną z Armenii, który nie poświęca zbyt wiele czasu na pielęgnację (chyba, że liczy się użycie wody z cukrem jako zamiennika żelu do włosów) i który ma bardzo szczegółowe standardy dotyczące tego, co ‘męskie’ i podtrzymuje je z nabożnością. Strój jest zwykle cały czarny, kiedyś nosili buty zwane *dzidzagami* (spiczaste, czarne buty, które przypominały coś, co mógłby nosić Aladyn, choć wydaje się, że nieco wyszły z mody, na szczęście). Przyklejają grzywkę do czoła wodą z cukrem, a ich sylwetka zwykle jest albo wyjątkowo szczupła, albo z brzuchem, który sprawia, że wyglądają, jakby zbliżali się do terminu porodu. Czasami w nieznanym celu posiadają jeden długi różowy paznokieć. Niektórzy nadal uważają, że stosowanie dezodorantu jest zbyt kobiece, ale nie martw się, ciężka, tania woda kolońska powinna zatuszować każdy zapach ciała. Ich żeńskie odpowiedniki nazywam *kiartuhi*. Wygląd wymaga: długich paznokci (sztucznych), super szczupłej sylwetki, nadmiaru źle skoordynowanego makijażu, 15-centymetrowych obcasów, sztucznych włosów<sup>32</sup>.

Choć opis zaczyna się od uściślenia „ten post jest w celach rozrywkowych i proszę o czytanie go z poczuciem humoru, nie mam na celu obrażenia kogokolwiek”, jednak jego kpiący ton może być uznany za obraźliwy. Autorka, w jej zdaniem humorystyczny sposób, wyszczególnia jeszcze kilka „typów” *hajastansi* i nie twierdzi, że cechy *kiartu* wyczerpują opis lokalnych Ormian. Jednak w jej narracji określenie to bliskie jest arabskiemu terminowi *mahali* oznaczającemu „lokalny”, często używanemu na

---

<sup>31</sup> Najbliższym znaczeniowo tłumaczeniem może być dres/gopnik, choć te kategorie nie są w pełni tożsame.

<sup>32</sup> W związku z potrzebą ochrony prywatności repatriantki, nie dodaję odnośnika do strony internetowej.



określenie *hajastansi* przez repatriantów, szczególnie tych z Bliskiego Wschodu. W istocie jest to bogata kategoria semantyczna która zawiera cały zestaw dyspozycji światopoglądowych: małą innowacyjność, nadmierne przywiązanie do tradycji, wąskie spojrzenie na świat, ograniczenie intelektualne i mało wysublimowany gust. O ile lokalni Ormianie używają słowa *kiartu* w bardzo wąskim, specyficznym kontekście, to w narracji repatriantów przybliża się ono do *mahali*, a obydwa określenia mają znacznie szerszy zakres znaczeniowy, bliższy kategorii „typowego Ormianina/Ormianki” opisanej wcześniej. Kiedy córka jednej z repatriantek z Libanu nie została przyjęta do prestiżowej szkoły UWC w Dilidżanie, ta narzekała na dyskryminację i twierdziła, że komisja rekrutacyjna preferowała *kiartu*, w tym wypadku słowo było synonimiczne z lokalnymi Ormianami.

W 2018 roku poprosiłam Howanessa o zamówienie mi taksówki po wieczorze, który spędziłam z nim i jego dziewczyną. Howaness przyjął to jako „okazję do pokazania mi typowego sposobu mówienia lokalnych Ormian – w stylu *kiartu*”. Podczas rozmowy telefonicznej z kierowcą mój towarzysz próbował, w dość kpiący sposób, naśladować „lokalny sposób mówienia” – głęboki, niski głos, którego jego zdaniem używają tutejsi mężczyźni, starając się brzmieć poważnie i męsko (mężczyzna, 38 l., USA, swobodna rozmowa, 2017). Jest to przykład stereotypizacji, niedostrzegania czy pomijania złożoności społeczeństwa ormiańskiego, które, jak każde, zawiera wiele grup i podgrup społecznych o różnych stylach życia i orientacjach światopoglądowych.

Popularne wśród Ormian z diaspory przekonanie, że lokalni Ormianie są w większości konserwatywni i przywiązani do tradycji, a repatrianci raczej otwarci i liberalni, nie zawsze jednak znajduje potwierdzenie. King i Christou wspominają o repatriantach w Grecji, którzy byli negatywnie zaskoczeni zastaną tam dużą liczbą albańskich migrantów i innych mniejszości<sup>33</sup>. Dla części *spjurkhai* Armenia stanowi pożądaną alternatywę w stosunku do liberalnych społeczeństw zachodnich – ci repatrianci dobrze odnajdują się w rzeczywistości homogenicznej etnicznie i konserwatywnym pod względem płci kulturowej. Są to zazwyczaj osoby, które uważają Armenię za nieskażoną przemianami, przez które przechodzą społeczeństwa Europy i

---

<sup>33</sup> R. King, A. Christou, „Diaspora, Migration and Transnationalism: Insights from the Study of Second Generation «Returnees»”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s.179.

Ameryki Północnej – kraj, w którym płeć biologiczna i wartości rodzinne nie są (jeszcze) kwestionowane. Jednostki te nie do końca zgadzają się z wizją modernizacji podzielaną przez większość repatriantów i chciałyby raczej zachować *status quo*, a wspomniana często „nieprzystawalność” Armenii do światowych standardów nie jest dla nich problemem, lecz raczej tym, czego poszukują.

Trudno powiedzieć, czy tak negatywne stereotypy dotyczące lokalnych Ormian tworzą się u *spjurkhai* z powodu braku kontaktów pomiędzy tymi dwoma grupami, czy też niezależnie od tego. Duży kapitał ekonomiczny repatriantów wydaje się nie tylko nie pomagać w integracji społecznej, lecz wręcz stać na jej przeszkodzie – pozwala *spjurkhai* na zminimalizowanie kontaktów z lokalnymi Ormianami, od których częstokroć dzieli ich przepaść ekonomiczna. Kapitał migrantów jest też kluczowy w ich dostępie do rozrywki i powinien być rozpatrywany w relacji do zmieniającego się wraz z migracją otoczenia społeczno-ekonomicznego<sup>34</sup>. Warto podkreślić, że dzięki dużo znacznieszym zasobom finansowym repatrianci mogą spędzać wolny czas inaczej niż lokalni Ormianie. Horolets wymienia obszerną listę czynników ograniczających dostęp do szeroko rozumianej rozrywki, które można zaobserwować u migrantów<sup>35</sup>. Jednak przypadku repatriacji do Armenii jest odwrotnie – z barierami wyszczególnionymi przez autorkę mierzą się raczej lokalni Ormianie. Większość *hajastansi* musi pracować przynajmniej na półtora etatu, aby zapewnić sobie godziwe wynagrodzenie. Często mają niewiele wolnego czasu, a ich możliwości spędzania go są ograniczone niewielkim budżetem. Repatrianci korzystają z rozrywki go w miejscach dostępnych tylko zamożniejszym *hajastansi* – siłowniach, luksusowych basenach, restauracjach w centrum miasta, salonach masażu, a w grupie Armenian Repatriate Network wciąż pojawiają się informacje o nowych formach spędzania wolnego czasu. Co istotne, wiele z tych rozrywek byłoby poza ich zasięgiem finansowym w kraju urodzenia, a dzięki dostępowi do tych miejsc *spjurkhai* mogą powiększać swój kapitał społeczny.

Repatrianci wciąż mają okazje, by poznawać *hajastansi*, przede wszystkim w

---

<sup>34</sup> A. Horolets, M. Sodolska, K. Peters, „Natural Environments and Leisure among Rural-to-Urban Immigrants: An Application of Bourdieu’s Concepts of Habitus, Social and Cultural Capital, and Field”, *Leisure Sciences. An Interdisciplinary Journal*, Vol. 41, nr 3, 2018, s. 5.

<sup>35</sup> A. Horolets, *Migrants’ Leisure and Integration*, Warszawa, Instytut Spraw Publicznych, 2012, s. 10-14, [www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/pdf/Horolets.pdf](http://www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/pdf/Horolets.pdf), 30.11.2022.

pracy, podczas wydarzeń kulturalnych i towarzyskich oraz we wspomnianych wyżej barach i restauracjach. Jednak, jak wspomniałam wcześniej, większości ma przyjaciół głównie spośród innych repatriantów lub mieszkających w Armenii cudzoziemców. Zdarzały się nieliczne wyjątki od tej tendencji, jednak, zdaniem samych repatriantów, miały one potwierdzać regułę. Pardi i Areni, pomimo iż pracowały w „mieszanym” środowisku przez ponad dwa lata, nie wykształciły pogłębionych relacji z lokalnymi nauczycielami. Paradoksalnie, to ja byłam łącznikiem pomiędzy lokalnymi i diasporycznymi współpracownikami. Podobną rolę pełniłam też w życiu prywatnym – moi lokalni przyjaciele spotkali się z aprobatą tych koleżanek, ale w tym wypadku powiedziano wyraźnie, że nie są oni „typowi” – byli to artyści i aktywiści społeczni. Również, pochodząca z Iranu Eva bardzo zaprzyjaźniła się z dwoma kolegami z pracy, podkreślała jednak, że udało się to właśnie dlatego, że owi koledzy (jako otwarcie homoseksualna para pracująca w organizacji działającej na rzecz społeczności LGBT), nie byli typowymi reprezentantami ormiańskiego społeczeństwa.

Co więcej, jak pokazują poprzednie rozdziały, praca z lokalnymi Ormianami często uwidacznia *spjurkahai* różnice kulturowe, które bywają interpretowane jako różnice w posiadanym kapitale kulturowym i społecznym – repatrianci utwierdzają się w przekonaniu, że posiadają kwalifikacje i umiejętności, których brakuje ich lokalnym współpracownikom. Na przykład Maria, repatriantka w Wielkiej Brytanii, która zdobyła kwalifikacje zawodowe w Londynie, została zatrudniona na stanowisku wychowawcy i zaoferowano jej atrakcyjną umowę o pracę, dostępną tylko cudzoziemcom. Tymczasem jej miejscowa współpracowniczka, również wykwalifikowana nauczycielka, z racji lokalnego dyplomu mogła pracować jedynie jako asystentka nauczyciela, nieposiadająca prawa do planowania i prowadzenia własnych lekcji. Maria nigdy nie kwestionowała tego podziału i jej relacje z lokalnymi nauczycielami były znikome. Podobną tendencję zauważyła Savina Ammassari w Ghanie i Wybrzeżu Kości Słoniowej – relacje zawodowe pomiędzy migrantami i ich lokalnymi współpracownikami określiła jako „niejasne”; repatrianci utożsamiali się z postępem i innowacją, a miejscowych kolegów z konserwatyzmem i działaniami na rzecz

utrzymania *status quo*<sup>36</sup>. Powszechne wśród repatriantów stereotypy stanowią ramę odniesienia dla kolejnych znajomości – zachowanie nowopoznanych lokalnych Ormian interpretuje się częstokroć z uprzedzeniem i negatywnym nastawieniem. *Hajastansi* muszą udowadniać, że nie są tak zacofani i konserwatywni, jak większość ormiańskiego społeczeństwa.

W 2023 roku podczas podróży do Dilidżanu<sup>37</sup> Areni narzekała, że wybrana przeze mnie restauracja była mało kosmopolityczna i przyciągała „zbyt dużo” lokalnych gości. Kiedy zauważyłam, że taka postawa wynika z uprzedzeń<sup>38</sup>, Areni odpowiedziała, że jej podejście jest efektem wielu doświadczeń, co nadaje mu prawomocności. Choć szybko zmieniliśmy temat rozmowy, kilka godzin później wróciła do tego tematu, ponieważ słowo „uprzedzenie” wydawało się nie dawać jej spokoju; czuła się z nim niekomfortowo. Nalegała, by sprawdzić jego definicję w słowniku i ostatecznie poczuła się lepiej z rzeczownikiem „stereotypizacja”, jej zdaniem mniej kojarzonym negatywnie i w jakimś stopniu nie negującym faktu, że jej oceny były, jak uważała, zakorzenione empirycznie. Kiedy zapytałam, czy mogę opisać tę sytuację w mojej pracy, zażartowała, że pozwala mi nawet zamieścić jej prawdziwe imię i nazwisko, ponieważ nie wstydzi się swoich przekonań i wie, że wielu *spjurkahai* się z nią zgadza.

W 2021 roku byłam świadkiem sytuacji, w której bliski znajomy próbował rozwiązać problem z przelewem z jego konta w Szwajcarii na konto w ormiańskim banku. Przelew nie doszedł w spodziewanym terminie i niejako utknął, zawieszony „pomiędzy”: pieniędzy nie było już na koncie szwajcarskim, ale nie wpłynęły też na ormiańskie. W związku z tym rozmawiał z konsultantami po obydwu stronach i, ku jego frustracji, żadna nie potrafiła jasno wyjaśnić, co się stało. Pomimo iż oboje pracownicy banków nie wykazali się odpowiednimi kompetencjami, to jednak właśnie niewiedza ormiańskiej konsultantki była, jego zdaniem, dowodem na niekompetencję Ormian.

Rzadko spotykałam się w literaturze z analizą tego, jak społeczna izolacja migrantów może wpływać na ich percepcję społeczeństwa przyjmującego. Jest to ważne

---

<sup>36</sup> S. Ammassari, „From Nation-Building to Entrepreneurship: The Impact of Élite Return Migrants in Côte d’Ivoire and Ghana”, *Population Space and Place*, Vol. 10, nr 2, s. 151-152.

<sup>37</sup> Niewielkie (ok. 17 tys. mieszkańców) miasteczko turystyczne położone na południowym wschodzie Armenii.

<sup>38</sup> Mogłam pozwolić sobie na taką konfrontację, ponieważ pracowałyśmy razem i znałyśmy się już od dwóch lat, a stosunek Areni do lokalnych Ormian był częstym przedmiotem naszych rozmów.

zagadnienie. Przywołany znajomy deklarował, że nie ma żadnych lokalnych przyjaciół, dlatego jego interakcje z *hajastansi* były w przeważającej większości niesymetryczne w swojej naturze. Wchodził w nie albo z perspektywy klienta, wymagającego od usługodawców produktów i usług, albo też petenta załatwiającego sprawy urzędowe. W każdej z tych sytuacji miał sprecyzowane oczekiwania, które jego zdaniem rzadko były zaspokajane, co kwitował stwierdzeniem o niekompetencji, charakterystycznej dla wszystkich Ormian. Jednocześnie, z rozmysłem nie podejmował żadnych prób nawiązania głębszych relacji z *hajastansi*, które mogłyby wpłynąć na zmianę tak negatywnej opinii. W jego mniemaniu byłyby to strata czasu. Podobnie jak Areni, tkwił więc w zamkniętym kole stereotypizacji i świadomie w nim pozostawał.

Status społeczno-ekonomiczny repatriantów niewątpliwie wpływa na niesymetryczność relacji i w pewnym sensie, jak zauważył w prywatnej rozmowie ormiański antropolog Arsen Hakobian, brakuje pól, na których *spjurkahai* i *hajastansi* mogłyby się spotykać i negocjować granice jako równi sobie aktorzy. Takimi miejscami bywają organizacje o charakterze międzynarodowym, na przykład American University of Armenia lub szkoła, w której pracuję, choć w nie również jest wpisana pewna instytucjonalna nierówność – na przykład w AUA większość repatriantów pracuje jako wykładowcy i wykazuje brak zainteresowania stanowiskami administracyjnymi, które łączą się z niższym wynagrodzeniem i czasami wymagają biegłości we wschodnioormiańskim wariacie języka. Te stanowiska zajmują *hajastansi*. Z kolei ci przybysze, którzy zakładają własne firmy, zatrudniają lokalnych Ormian, lecz stosunek pomiędzy pracownikiem i pracodawcą, podobnie jak pomiędzy podwładnym i kierownikiem, nie sprzyja nawiązywaniu symetrycznych relacji.

Granice społeczną można rozumieć jako społeczną dystynkcję, którą jednostki posługują się w życiu codziennym i która kształtuje ich nastawienie wobec innych<sup>39</sup>. Tym samym, postrzeganie lokalnych Ormian przez *spjurkahai* ustanawia granicę społeczną – przeszkodę dla zawierania znajomości i, co za tym idzie, dla integracji społecznej repatriantów. Jednocześnie (choć kwestia ta wymaga pogłębionych badań), nie zauważyłam, by podobnie negatywne stereotypy względem *spjurkahai* wykształciły się wśród lokalnych Ormian, którzy najczęściej podchodzą do repatriantów ze znacznie

---

<sup>39</sup> Zob. M. Lamont, V. Molnár, *op. cit.*, s. 167-188.

większą otwartością.

## 6.4. Relacje partnerskie i małżeńskie

Jak zauważa Anna Brzozowska, małżeństwa mieszane częstokroć uważa się za dowód na udaną integrację społeczną<sup>40</sup>. Choć takie związki wśród członków diaspory są coraz częstsze, 71% respondentów Pattie wciąż uważa je za jedno głównych zagrożeń dla homogeniczności diaspory ormiańskiej<sup>41</sup>. Endogamia w diasporze jest nadal pożądana, a wielu repatriantów doświadczyło presji ze strony rodziny, by poślubić etnicznego Ormianina/Ormiankę. Odnosi się to szczególnie do repatriantów pochodzących z krajów muzułmańskich. Chęć znalezienia partnera/partnerki rzadko bywała wymieniana wprost jako jeden z czynników skłaniających do repatriacji, jednak w 2012 roku kilku moich rozmówców wyraziło przekonanie iż żona pochodząca z Armenii „wzmocniłaby” słabnącą relację pomiędzy nimi oraz ich krewnymi a kulturą ormiańską. Wynika to w pewnym stopniu z dominującego postrzegania kobiet jako „strażniczek kultury”<sup>42</sup>. Doświadczenie ormiańskiej diaspory istotnie pokazuje, że w małżeństwach mieszanych to kobiety najczęściej przekazywały takie elementy tożsamości, jak język, tradycje i zwyczaje. Prowadzenie badań w dwóch fazach i przez długi czas pozwoliło mi na lepsze uchwycenie trajektorii życia rozmówców i ich osobistych wyborów. Większość z nich, nawet jeśli przez jakiś czas była w związku z lokalnymi Ormianami/Ormiankami, określała to raczej jako epizod, który uświadomił im szeroki zakres różnic kulturowych. Ci, którzy przyjechali do Armenii jako osoby samotne, najczęściej poszukują partnerów w gronie repatriantów. Jest to niewątpliwie łatwiejsze dzięki rozbudowanej sieci kontaktów interpersonalnych migrantów oraz zbliżonemu kapitałowi kulturowemu. Jednak obserwacja pokazała, że jedynie kilka par, które związały się w Armenii, pochodziło z tego samego kraju lub regionu. Wydaje się, że łączy ich nie tyle wspólne,

---

<sup>40</sup> A. Brzozowska, „Mixed Marriages in a Super Diverse Society. The Case of Polish-British Couples in the Cities of West Midlands”, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, Vol. 166, nr 4, s. 13.

<sup>41</sup> S. Pattie, „Identity...”, s. 12.

<sup>42</sup> Na takie postrzeżenie Orminek wskazuje Sevan Beukian (S. Beukian, „Motherhood as Armenianess. Expressions of Femininity in the Making of Armenian National Identity”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 14, nr 2, 2014, s. 251).

co raczej nie-lokalne pochodzenie.

Jednym z przywoływanych powodów niechęci repatriantów do związków z *hajastansi* były często wskazywane przez moich rozmówców różnice w percepcji płci kulturowej, seksualności i partnerstwa. Tłumaczyli, że według konserwatywnych norm społecznych panujących w Armenii, romantyczne relacje pomiędzy mężczyzną i kobietą mają prowadzić tylko w jednym kierunku: założenia rodziny i posiadania dzieci. Zauważają, że dziewictwo kobiet wciąż ceni się tutaj wysoko, zatem nie ma społecznej akceptacji dla kontaktów seksualnych przed ślubem, a tym bardziej mieszkania razem. Dlatego też pary zaręczają się i biorą ślub stosunkowo szybko, często zaledwie po kilku miesiącach. Natomiast repatrianci często pochodzą z krajów, w których relacje seksualne i małżeństwo mogą być traktowane rozłącznie, a związek romantyczny nie musi prowadzić do ślubu, zawieranego często późno, nieraz po wielu latach życia razem. Ich zdaniem w Armenii nie ma społecznej akceptacji dla częstej zmiany partnerów, szczególnie w przypadku kobiet, które częstokroć nie opuszczają domu rodzinnego aż do zawarcia małżeństwa, niezależnie od wieku i nawet wtedy, gdy są niezależne finansowo na tyle, że mogłyby sobie pozwolić na własne mieszkanie. Taka ocena ormiańskiej kultury jest jednak uproszczona, a społeczeństwo ormiańskie, choć generalnie bardziej konserwatywne od społeczeństw zachodnich, jest zróżnicowane. Niemniej, o trudnościach w adaptacji do życia ze swoimi lokalnymi krewnymi opowiadała Satenik, wychowana w Soczi:

Najpierw wynajęłam mieszkanie z moimi lokalnymi kuzynami. Typowi ormiańscy mężczyźni, bardzo surowi. Bardzo mnie kontrolowali i nie pozwalali mi wychodzić samej. Mieszkałam w Rosji przez osiemnaście lat i moi rodzice nigdy nie interweniowali. Nie rozumiałam, dlaczego uważają, że mają prawo do mówienia mi co mam robić tylko dlatego, że są mężczyznami. Wyprowadziłam się po roku, kiedy tylko było mnie na to stać (Satenik, kobieta, Rosja, 23 l., 2017, wywiad).

Zdarza się, że seksualność kobiety podlega kontroli ze strony rodziny, szczególnie jej męskich członków, zarówno ojca, jak i braci, wujków, kuzynów<sup>43</sup>. Normy społeczne zakazują kobietom nie tylko pozamałżeńskich kontaktów seksualnych, ale też zachowań, które w Armenii uważa się za wulgarne: palenia papierosów, nadużywania

---

<sup>43</sup> N. Shahnazarian, U. Ziemer, „Emotions, Loss and Change: Armenian Women and Post-Socialist Transformations in Nagorny Karabakh“, *Caucasus Survey*, Vol. 2, nr 1-2, 2014, s. 29.

alkoholu, wyzywającego stroju, tatuaży, „zbyt otwartych relacji z mężczyznami” – tego, co uznaje się za *amot*. Uważa się, że złamanie tych norm przynosi wstyd nie tylko kobiecie, ale także jej rodzinie<sup>44</sup>. Tym samym, kuzyni Satenik działali zgodnie z kodeksem własnej kultury, chroniąc młodą krewną przed jej potencjalnymi błędami oraz rodzinę przed ich konsekwencjami. To, co Satenik widzi jako kontrolę wychodzącą z potrzeby męskiej dominacji, jest bardziej złożone i mogłoby być wyrażone również w kategoriach obowiązku wobec rodziny i społeczeństwa.

Niemniej, wielu repatriantów okazywało frustrację tym, że ich związki z lokalnymi Ormiankami pociągały za sobą zbyt dużą kontrolę ze strony rodzin partnerek oraz dużą presję na ślub i założenie rodziny. Często wyrażali dezaprobatę wobec tego, że relacje pomiędzy kobietą i mężczyzną postrzega się w Armenii w sposób, który uważali za powierzchowny i płytki:

Wiem że dla wielu ludzi tutaj [repatriantów – K.P] którzy są w takim związku Ormianie mogą być dość niedojrzali w tych sprawach. Chodzenie na randki ma tu całkiem inne znaczenie, jest bardzo uproszczone (Hrant, mężczyzna, Kanada, 37 l., wywiad, 2017)

Pochodzące z diaspory kobiety najczęściej nie były zainteresowane związkami z lokalnymi mężczyznami, z obawy przed zbyt dużą kontrolą z ich strony i relacją opartą na sztywnym podziale ról pomiędzy płciami<sup>45</sup>. Często wprost deklarowały, że nigdy nie poszłyby na randkę z *hajastansi*. Wiele repatriantek obawiało się, że w tradycyjnej rodzinie ormiańskiej na kobietę patrzy się przede wszystkim jako na żonę i matkę, wymagając od niej zwykle poświęcenia własnych ambicji na rzecz męża i dzieci<sup>46</sup>. Wyrażały też zdanie, że lokalni mężczyźni charakteryzują się „toksyyczną męskością”, mają tendencję do niewierności, do dominacji, a nawet agresji. Rzeczywiście przemoc domowa jest jednym z istotnych problemów społeczeństwa ormiańskiego. Co znaczące, zdarzało się mi słyszeć wypowiedzi (zarówno repatriantów z Europy, jak i z krajów arabskich), że w kulturze zachodnioormiańskiej, a później w wywodzącej się z niej diasporze, kobiety nigdy nie miały takiej niskiej pozycji, a tak silne zasady patriarchalne

---

<sup>44</sup> U. Ziemer, „Tackling Tensions...”, s. 697.

<sup>45</sup> Podobną tendencję opisywała Jade Erciyees w swoim studium o powracających do etnicznej ojczyzny Czerkiesach. Patrz: J. C. Erciyees, „Diaspora of the Diaspora: Adyge-Abkhaz Returnees in the Ancestral Homeland”, *Diaspora*, Vol. 17, nr 3, 2008, s. 351.

<sup>46</sup> U. Ziemer, „Tackling Tensions...”, s. 692.



charakterystyczne są przede wszystkim dla Republiki Armenii. Na przykład Pardi i Areni z dezaprobatą patrzyły na koleżanki z pracy podporządkowujące się surowym, narzuconym przez rodzinę zasadom. Nie potrafiły zrozumieć, dlaczego lokalne nauczycielki nie mogą uczestniczyć w niektórych wydarzeniach organizowanych przez firmę dla pracowników, takich jak mecze siatkówki lub wspólne wypadki na kręgle. Byłam świadkiem sytuacji, w której jedna z miejscowych współpracowniczek z żalem opowiadała o tym, że skradziono jej nowy, bardzo drogi telefon komórkowy. Pytania lokalnych koleżanek dotyczyły przede wszystkim reakcji rodziny pokrzywdzonej, np. „czy twój mąż i teściowie nie są na ciebie źli?”. Biorąca udział w tej rozmowie Areni była wyraźnie poirytowana, a później zwierzyła mi się w prywatnej rozmowie, że nie mogła znieść tego, iż nikt nie interesował się tym, jak w tej trudnej sytuacji czuje się sama ofiara kradzieży – problem postrzegano jedynie w relacji do jej krewnych.

W wypowiedziach repatriantów znaleźć można wiele opinii dotyczących lokalnych kobiet. Hrant opowiadał o tym, jak chcąc przełamać tradycyjny w pracy podział na żeńskie i męskie stoliki podczas wspólnych posiłków, przez jakiś czas siadał z kobietami, tylko po to by uświadomić sobie, że:

Tematy ich rozmów są bardzo, bardzo dziwne, na poziomie liceum. Te kobiety były świetnymi specjalistkami w tym co robiły, bardzo dobrze wykształconymi ludźmi robiącymi bardzo skomplikowane rzeczy, takie jak regulacje finansowe. Nie mogłem zrozumieć tej przepaści pomiędzy ich zawodowym i osobistym poziomem (Hrant, mężczyzna, Kanada, 37l., wywiad, 2017).

Większość *spjurkahai* uważała lokalne kobiety za intelektualnie pasywne, pozbawione inicjatywy, emocjonalnie płytkie. Jeden z nielicznych repatriantów, którzy ożenili się z lokalnymi Ormiankami, podkreślał wielokrotnie, że jego żona „nie jest typowa”: miała własną firmę, była aktywistką społeczną (Sevak, mężczyzna, Kanada, 32 l., wywiad, 2017). Jak już wskazywałam, w takim rozumieniu „typowości” i „nietypowości” jest naturalnie stereotypizacja, niemniej również Nona Shahnazarian i Ulrike Ziemer, antropolożki zajmujące się kobiecością w Armenii, zauważają, że od ormiańskich kobiet wymaga się, by były spokojne, delikatne, bierne i uległe<sup>47</sup>. Część z nich spełnia takie wymagania, choć należy podkreślić, że takie stwierdzenia są zbyt generalizujące i

---

<sup>47</sup> N. Shahnazarian, U. Ziemer, *op. cit.*, s. 30; U. Ziemer, „Tackling tensions...”, s. 692.

budują uproszczony obraz opisywanego społeczeństwa, gdzie rola kobiety to pole nieustannych negocjacji, a kobiety różnią się pochodzeniem, wykształceniem, klasą i pozycją społeczną. Ormiańska przestrzeń publiczna pełna jest artystek, dziennikarek, polityczek, naukowczyń, których nie można określić żadnym z wymienionych wyżej przymiotników i które stanowią wzór dla młodych Ormianek niegodzących się z konserwatywnymi normami społecznymi.

Co interesujące, dla dużej części Ormian, zarówno w Armenii, jak i w diasporze, stosunkowo problematyczna jest popularność Kim Kardaszian; wielu (szczególnie w grupach diasporycznych) jest przekonanych, że słynna Amerykanka ormiańskiego pochodzenia jest raczej powodem do narodowego wstydu niż narodowej dumy, ponieważ reprezentowany przez nią typ kobiecości jest wulgarny i nie oddaje charakteru Ormianek. Co więcej, dla członków ormiańskiej diaspory, która przez ostatnie sto lat wydała wiele jednostek słynących z talentu, świetnego wykształcenia i ciężkiej pracy, trudnym do zaakceptowania jest fakt, że rodzina Kardaszianów, ich zdaniem nie posiadająca żadnych godnych szacunku umiejętności lub cech, to dla wielu najbardziej rozpoznawalni na świecie Ormianie. Dyskusja dwóch repatriantów, która miała miejsce w mojej obecności w 2018 roku, pokazuje różniące się opinie w odniesieniu do modelu „typowej Ormianki”, opisanego wcześniej. Mikael był przekonany, że pani Kardaszian stanowi zły przykład dla lokalnych dziewcząt, ponieważ jest kobietą nazbyt skupioną na sobie i swoim wyglądzie, próżną i nadmiernie prowokującą. Jednak Howaness zwracał uwagę na inny aspekt tej postaci: ciężką pracę i ambicję w dążeniu do celu, niezależność finansową oraz spryt w kreowaniu własnego wizerunku i osiągnięciu celów zawodowych. W rozmowie tej widać echa stereotypowego myślenia o lokalnych Ormiankach i rozróżniania dwóch wariantów „typowości” omówionych wcześniej. Howaness wychodził z założenia, że kobiety ormiańskie są „nadto” pasywne, dlatego też potrzebny jest wzorzec kobiety aktywnej, która bierze swoje życie we własne ręce. Natomiast Mikael uważał, że zbyt skupiają się na wyglądzie i pozycji społecznej, dlatego też nie należy promować kogoś, czyje osiągnięcia polegają przede wszystkim na sukcesie finansowym i statusie celebrytki – młode Ormianki powinny być raczej zachęcane do ciężkiej pracy w ramach bardziej szanowanych profesji i do osiągnięcia sukcesów naukowych lub artystycznych.

Postrzeganie społeczeństwa ormiańskiego jako konserwatywnego i przywiązanego do tradycji sprawia, że większość repatriantów i repatriantek świadomie

unika związków romantycznych z lokalnymi Ormianami/Ormiankami. Jednak istnieją również tacy, którzy uznają to za zaletę. Mesrob, który ożenił się z Ormianką z Erywania, nie kryje, że szukał związku opartego na bardziej tradycyjnym podziale ról:

Tutaj, kiedy poprosisz żonę o wodę, przyniesie ci wodę. Tu nie chodzi o świadczenie usług, to tylko przykład. Kiedy poprosisz żonę w Ameryce o szklankę wody, odpowie zapewne, że możesz przecież zrobić to sam (Mesrob, mężczyzna, USA, 47 l., 2013, wywiad).

Jego żona jest psycholożką, która zrezygnowała z pracy zawodowej, aby zająć się wychowaniem dzieci. On sam pochodzi z rodziny, w której członkowie nie byli ze sobą blisko związani i wielokrotnie chwalił to, że w Armenii wysoko ceni się wartości rodzinne. Jak przyznaje, rodzina żony, której stał się częścią, dała mu poczucie przynależności, wspólnoty, ciepła rodzinnego. Jednocześnie, dla lokalnych Ormianek, które szukają związku opartego na równości i partnerstwie, małżeństwo z Ormianinem z diaspory bywa pożądaną alternatywą. Pomimo iż jedna ze stron często pragnie bardziej tradycyjalistycznego związku, a druga bardziej nowoczesnego, niejako spotykają się oni w połowie drogi. Nie można pominąć faktu, że choć Ormianie z diaspory nie zawsze są zainteresowani romantycznymi relacjami z miejscowymi Ormiankami, to jednak jako osoby o wysokim statusie są pożądanymi potencjalnymi małżonkami. Małżeństwo ze *spjurkahai* często oznacza dla lokalnej Ormianki awans społeczny, traktowane jest jako droga do luksusowego stylu życia i być może ułatwionej emigracji.

Budyta-Budzyńska wskazuje, że migracja, w wymiarze kulturowym, może prowadzić do czterech różnych sytuacji. Wśród nich opisuje stan inercji kulturowej, w którym jednostka nie czuje się komfortowo ani w środowisku przyjmującym (pozostaje ono obce), ani wysyłającym (nie jest już swoje)<sup>48</sup>. Zdarzało mi się odnotowywać takie tendencje, szczególnie u repatriantów pochodzących z krajów rozwiniętych. Czasami narzekali oni, że po długotrwałym pobycie w Armenii mają kłopoty w pewnych relacjach z bliskimi, szczególnie z nie-ormiańskimi przyjaciółmi pozostawionymi w kraju urodzenia, którzy nie przeszli przez podobne doświadczenia graniczne, takie jak II wojna o Górski Karabach. Choć budowali głębszych relacji z *hajastansi*, to zauważali też, że pochodzącym z Europy lub Stanów Zjednoczonych rodzinie i przyjaciołom

---

<sup>48</sup> M. Budyta-Budzyńska, *op. cit.*, s. 51-52.

trudno jest zrozumieć emocje i postawy towarzyszące życiu w kraju owładniętym konfliktem. Dystansowali się nie tylko wobec kultury mieszkańców Republiki Armenii, ale też ich zdaniem płytkich i powierzchownych społeczeństw zachodnich, z którymi coraz trudniej było się im utożsamiać. Tym samym, przyznawali, że życie w Armenii zmieniło również ich podejście do kodów kulturowych kraju urodzenia i niejako, na poziomie tożsamościowym, sytuowali się pomiędzy dwoma ojczyznami, z żadną z nich nie identyfikując się w pełni. Inną postawę, określaną przez Budytę-Budzyńską jako natywizm<sup>49</sup>, charakteryzuje zamknięcie na obce wpływy kulturowe i upór w pozostaniu przy własnej kulturze, z taką sytuacją spotykałam się najczęściej<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Niemal nigdy nie spotkałam się u repatriantów z innymi praktykami integracyjnymi, wyróżnionymi przez autorkę (*Ibidem*): „synergią addytywną”, czyli łączeniem elementów kultury imigranckiej i kultury większości, ani dekulturacją, czyli porzuceniem własnej kultury na rzecz kultury większości.

## 7. Integracja tożsamościowa repatriantów

Mówiąc o ojczyźnie Ormianie z diaspory używają słowa *majrenik*, przy czym *majrik* znaczy „matka” – jest to ojczyzna kojarzona z domem rodzinnym, czymś intymnym i osobistym. Natomiast lokalni Ormianie posługują się zwrotem *hajrenik*, a *hajrik* znaczy „ojciec” – taką ojczyznę utożsamia się z państwem narodowym. Wojciech Połec podkreśla, że pojęcie „powrotu do domu” zawiera odniesienia do przyjazdu do miejsca dobrze znanego migrantom<sup>1</sup>. Również Barbara Bossak-Herbst pisze, że „idea migracji powrotnej opiera się na założeniu o silnej i niezmiennej więzi pomiędzy ludźmi w odmiennych krajach. Powrót do domu oznacza przywrócenie właściwego porządku przynależności”<sup>2</sup>. W diasporze jednostka może wybierać różne formy i intensywność partycypacji w kulturze ormiańskiej i podlegać różnorodnym wpływom kultury dominującej. Jednak sama idea „ormiańskości”, choć różni się w zależności od miejsca, w każdej z tych społeczności jest stosunkowo stała, a jednostki kształtują swoją tożsamość wchodząc w różnorodne relacje z tym, co jest dobrze zdefiniowane. Repatriacja, przynosząc intensywne doświadczenie różnicy, wymusza ponowne ustosunkowanie się do tych kategorii. Na przykład Joanna Książek zauważyła, że wśród Polaków z Kazachstanu przeprowadzka do Polski przyniosła „utrata pewności co do własnej tożsamości jako Polaków, co skutkowało pewnego rodzaju kompleksem i poczuciem wyobcowania wśród rodaków”<sup>3</sup>. Podobne problemy repatriantów z poczuciem tożsamości są często odnotowywane w studiach nad migracją do etnicznej ojczyzny. Wskazują na nie tacy badacze, jak Nowicka<sup>4</sup>, Połec<sup>5</sup>, Kowalski<sup>6</sup> oraz

---

<sup>1</sup> W. Połec, *op. cit.*, s. 139.

<sup>2</sup> B. Bossak-Herbst, „The Changing Image of Gdańsk – From Regained Homeland to Multicultural City”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 165.

<sup>3</sup> J. Książek, „Transnarodowość repatriantów z Kazachstanu – kłopoty z urzeczywistnieniem potencjału”, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 65, nr 4, 2021, s. 18.

<sup>4</sup> E. Nowicka, „Identity of Greek Repatriates...”, s. 72.

Pełczyński i Pomieciński<sup>7</sup>. Co istotne, repatrianci stanowią w Armenii mniejszość, definiowaną przez Heckmanna i jego zespół w następujący sposób:

[Są to – K.P.] Grupy o charakterze terytorialnym i historycznym, dysponujące własnymi zasobami i instytucjami. Jak każda populacja, pragną korzystnych warunków materialnych, ale dążą również do pewnego stopnia autonomii kulturowej i politycznej w państwie, w którym żyją (...). Chcą zachować granice etniczne, a nie upodabniać się do etnicznej większości<sup>8</sup>.

Jak zauważają Peter L. Berger i Thomas Luckmann, „tożsamość jest zjawiskiem wyrastającym z dialektycznego związku pomiędzy jednostką a społeczeństwem”<sup>9</sup>. W opisywanym przypadku analiza systemowej i społecznej integracji migrantów pokazuje wyraźne granice społeczne oraz symboliczne między *spjurkhai* i *hajastansi* – opierające się na różnicach w statusie społeczno-ekonomicznym dzielącym repatriantów i lokalnych Ormian oraz percepcji Republiki Armenii i jej mieszkańców przez repatriantów. Nie jest to percepcja negatywna *sensu stricto* i upraszczającym byłoby takie jej traktowanie. Jest ona jednak w jakimś stopniu problematyczna. Zagadnienie tożsamości *spjurkhai* wymaga uchwycenia stopnia ich identyfikacji z różnymi aspektami kultury i społeczeństwa Armenii.

## 7.1. Stosunek repatriantów do spuścizny sowieckiej

W celu lepszego zrozumienia tego, jak repatrianci postrzegają Armenię, należy przyjrzeć się pewnym aspektom tej percepcji w środowisku diaspory. W wypowiedziach rozmówców Chernobrova i Wilmers wielokrotnie pojawiały się nawiązania do sowieckiej przeszłości przybranej ojczyzny. Jak pisali ci badacze:

Istnieją znaczące różnice w tym, jak młodzi ludzie żyjący w różnych krajach

---

<sup>5</sup> W. Połec, *op. cit.*, s. 146.

<sup>6</sup> W. Kowalski, „«Aussiedler» Group from Silesia. A Return to Homeland?”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 161.

<sup>7</sup> G. Pełczyński, A. Pomieciński, *op. cit.*, s. 50.

<sup>8</sup> F. Heckmann, *op. cit.*, s. 14.

<sup>9</sup> P. L. Berger, L. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Biblioteka Socjologiczna, tłum. J. Niżnik, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010, s. 250.

postrzegają zderzenie swojego doświadczenia Armenii z mitycznymi ideami ojczyzny. Nasi informatorzy we Francji i Wielkiej Brytanii uważali te różnice za efekt sowieckiego dziedzictwa, podczas gdy ci mieszkający w Rosji obwiniali przede wszystkim obecny rząd i wskaźniki ekonomiczne<sup>10</sup>.

W diasporze powszechna jest tendencja do redukowania kultury współczesnej Armenii do sowieckiego dziedzictwa, co może być rezultatem trwającego przez dziesięciolecia napięcia pomiędzy monopolizującymi dyskurs diaspory dasznakami a władzami ASRR i później niepodległej Armenii. Niewątpliwie przyczyniły się do tego również doświadczenia migrantów w XX wieku. Traumatyczne historie tych, którym udało się wydostać z kraju, na długo kształtowały wyobrażenia rozsianych po świecie grup diasporycznych o etnicznej ojczyźnie. Khachaturian i Kopalyan pisali o nieefektywności Ministerstwa Diaspory, używając fraz takich, jak „sowieckie w formule”. Nawiązania do sowieckiej przeszłości Armenii pojawiały się również w wielu wypowiedziach moich rozmówców, zawsze w kontekście negatywnym. Artur tłumaczył trudności w nawiązywaniu przyjaźni z lokalnymi Ormianami ich sowieckim sposobem myślenia i brakiem otwartości na to, co inne, odbiegające od przyjętego standardu. Mesrob narzekał na typową w Armenii „przeciętność”, a George tłumaczył sowieckimi wpływami panującą tam w pierwszej dekadzie XXI wieku modę męską. Jak zauważa Cavoukian, „choć określenie «sowiecka mentalność» można rozumieć wielorako, używane jest ono kolokwialnie przez krytyków sowieckiej spuścizny do wytłumaczenia niepożądanych zachowań, takich jak korupcja”<sup>11</sup>. Przykładów jest wiele i nie sposób przytoczyć je wszystkie. Kara, którą poznałam w 2012 roku, tak opowiadała o swoich doświadczeniach z lokalnymi podwładnymi:

Musimy próbować zrozumieć to, jak ludzie żyją i podejmują decyzje, ponieważ możemy zrozumieć to, jak zostali wychowani. Wiele rozmawiałam ze swoimi przyjaciółmi w diasporze na temat braku [w Armenii – K.P.] krytycznego myślenia. Tutaj podstawowa edukacja opiera się na zapamiętywaniu. W Stanach Zjednoczonych na myśleniu krytycznym. Tutaj nie opiera się na myśleniu. Tego nauczyłam się pracując z moimi podwładnymi, których miałam naprawdę wielu w ciągu tych wszystkich lat. Zauważyłam, że to co było dla mnie proste i naturalne, dla nich było naprawdę dużym wyzwaniem. W pracy nie mieli wystarczających umiejętności, by coś przeanalizować. Nie potrafili też ustanowić priorytetów i zdecydować, co jest w tym momencie najważniejsze do zrobienia. Co więcej, mieli bardzo niską świadomość tego, jakie konsekwencje

---

<sup>10</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 12.

<sup>11</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 709.

będą miały ich działania. Mieli problemy z przetwarzaniem informacji i podejmowaniem decyzji i było to dla nich bardzo trudne (Kara, kobieta, USA, 55 l., wywiad, 2012).

Za przyczynę niedoskonałości państwa i jego społeczeństwa najczęściej uważa się ponad sto lat rusyfikacji i sowietyzacji, której Ormianie poddani byli najpierw w obrębie obwodu erylwańskiego w Imperium Rosyjskim, a później w Armeńskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej. Obraz lokalnych Ormian wyłaniający się z narracji repatriantów przypomina znany opis człowieka sowieckiego, który wyszedł spod pióra Jerzego Turowicza:

*Homo sovieticus* to człowiek zniewolony, ubezwłasnowolniony, pozbawiony ducha inicjatywy, nieumiejący myśleć krytycznie. (...) *Homo sovieticus* to dziś człowiek, który wszystkiego oczekuje i domaga się od państwa, który nie chce i nie umie swego losu wziąć we własne ręce<sup>12</sup>.

Nie można zaprzeczyć, że lata komunizmu odcisnęły piętno zarówno na społeczeństwie ormiańskim, jak i wielu innych mieszkańcach byłego ZSRR<sup>13</sup>. Jednak jest to niewątpliwie uproszczenie, podobnie jak stereotyp *homo sovieticus*. Armenia przechodziła własną rewolucję kulturową i polityczną, dzisiejsza kultura tego kraju to mieszanka elementów ormiańskich, sowiecko-rosyjskich, bliskowschodnich i kaukaskich, na które, jak wszędzie dziś, wywiera wpływ zglobalizowany świat. W narracji repatriantów ta złożona całość zredukowana została do elementów sowieckich, które uważa się też za pierwszą przyczynę „degeneracji” Ormian w Armenii<sup>14</sup>. W interesujący sposób opowiadał o swoich doświadczeniach z pierwszych lat pobytu w Armenii pochodzący z Iranu George:

Chciałem studiować na Akademii Muzycznej. Więc poszedłem tam, żeby zadać kilka pytań w związku z procesem aplikacyjnym. Miałem ze sobą gitarę, więc po prostu poprosili mnie żebym usiadł i zagrał. Byłem zaskoczony i nie chciałem, ale nalegali. Siedziało tam trzech sowieckich dziadków w okularach, a ja grałem. Siedziałem naprzeciw nich, oni siedzieli w sowieckim stylu. Zagrałem jakiś utwór klasyczny, ale im się nie spodobało i kazali mi przestać. Powinni pozwolić mi zadać moje pytania i kazać wrócić za tydzień, kiedy się odpowiednio przygotuję. Ale zamiast tego zmusili mnie wtedy do gry, jak dyktatura rodem ze Związku Radzieckiego.

To nie było to, czego oczekiwałem, lata sowieckie zrobiły dużą szkodę. Zniszczyły tożsamość. To jak przemocowy ojciec rutynowo gwałcący swoje dzieci. Dlaczego nazywam to ojcem? Bo Rosja jest jak pijany agresywny ojciec,

---

<sup>12</sup> J. Turowicz, „Pamięć i rodowód”, *Tygodnik Powszechny*, nr 45, 1993.

<sup>13</sup> K. Cavoukian, *op. cit.*, s. 710.

<sup>14</sup> Obserwację tę potwierdza również Darieva w tekście „Rethinking Homecomings...”, s. 503.



a Ameryka jest jak matka, która się puszcza. Chcą ze sobą walczyć, ale nie mogą tego robić bezpośrednio, więc wyładowują się na małych dzieciach (George, mężczyzna, Iran, 39 l., wywiad, 2017).

Rozmówca traktował to wydarzenie jako traumatyczne, ponieważ zaważyło na jego dalszym życiu, a egzaminy wstępne udało mu się zdać dopiero kilka lat później, kiedy był już zawodowym muzykiem. Co istotne, choć został, jego zdaniem, potraktowany dość obcesowo, działanie pracowników uniwersytetu niekoniecznie należy interpretować jako „sowieckie”. Trudno też powiedzieć, co można rozumieć przez „siedzieli sowiecko”. Wydaje się, że rozmówca utożsamiał „sowieckość” z bezosobową władzą, autorytetem – został skłoniony do zrobienia czegoś, do czego nie był przygotowany i czuł się potraktowany arbitralnie. George niewątpliwie próbował nadać sens swojemu doświadczeniu, rozumiejąc je jako osobiste starcie z „sowieckim paradygmatem” działania. Jak podkreśla Mirosław Kofta:

Szybki rozwój badań nad autonarracjami (...) jest dobitnym przykładem rosnącego zainteresowania złożonymi procesami konstruowania poznawczego zdarzeń. W procesie generowania autonarracji opowiadający organizuje własne doświadczenie: definiuje własne cele i cele innych bohaterów historii, przypisuje sobie i innym emocje i intencje, opisuje działania bohaterów i ich okoliczności; łączy oderwane elementy doświadczenia w pewną linearną strukturę<sup>15</sup>.

Mówienie jest aktem różnicowania i kategoryzowania. Jak we wszystkich przytoczonych wcześniej wypowiedziach, rozmówcy nadawali sens swoim doświadczeniom, ujmując je w strukturę narracyjną. Tłumaczyli je w sposób, który był dla nich spójny i zrozumiały. George stosunkowo płynnie łączy interpretację własnego doświadczenia z metaforą dotyczącą systemu kolonialnego/postkolonialnego, dostrzegając paralelę pomiędzy tym, jak został potraktowany a sytuacją Armenii. Istotne jest powracające w wielu wywiadach przekonanie o tym, że bycie częścią Związku Radzieckiego „uszkodziło” Armenię, zarówno na poziomie ekonomicznym, jak i społecznym i kulturowym. W wypowiedziach repatriantów można zauważyć przekonanie, że lokalni Ormianie zostali „upośledzeni” przez lata sowietyzacji, w takim samym stopniu jak ich państwo i jego struktury. Podobnie wyrażała się jedna z informaterek Chernobrova i Wilmers mówiąc tak o Armenii:

---

<sup>15</sup> M. Kofta, *op. cit.*, s. 221.

Nie czuję, żeby była to fizyczna sfera, która reprezentuje to, jak mnie wychowano. Mam na myśli... kiedy tam jadę, czuję się jak w domu. Ale jednocześnie widzę tę różnicę pomiędzy postsowiecką Armenią a tym, co było wcześniej i myślę, że to jest przyczyna podziału pomiędzy Ormianami, którzy mieszkają tam teraz i diasporą<sup>16</sup>.

Warto przypomnieć, że w okresie zimnej wojny wielu dasznaków otwarcie zaprzeczało, by Armenia była w istocie ojczyzną Ormian<sup>17</sup>. To Sowietów częstokroć obwinia się za różnice, które, jak pokazują wcześniejsze rozdziały, istniały już dużo wcześniej, na przykład te pomiędzy wariantami językowymi wschodnio- i zachodnioormiańskim. Co więcej, legitymizuje to narrację „niesienia pomocy”, ponieważ budowanie ojczyzny traktowane jest jako przewyciężanie złego wpływu sowietyzacji, dawanie dobrego przykładu poprzez pokazywanie wzorców innej kultury. Jak zauważyli Chernobrov i Wilmers:

W ten sposób Rene i inni w Wielkiej Brytanii i Francji reprodukują przekonanie że naród i ojczyzna mogą być zjednoczone, jeśli tylko diaspora pomoże postsowieckim rodakom pokonać ich ograniczenia<sup>18</sup>.

Jak już pisałam, tak właśnie repatrianci patrzyli na karierę polityczną Raffiego Howanissjana i z tego powodu wielu z nich wspierało jego kandydaturę na prezydenta. Według potocznej narracji miał on być „nieskażony” sowiecką kulturą polityczną. Co istotne, występowanie w charakterze remedium na sowietyzm nie wymaga żadnych specjalnych kompetencji ani umiejętności, a *spjurkahai* mogą być sami w sobie nośnikami pozytywnej zmiany. Inaczej wyglądają te kwestie z perspektywy lokalnych Ormian, którzy raczej podkreślają odrębność i unikatowość ormiańskiej kultury i niezwykle rzadko odnoszą się do sowieckiego dziedzictwa. Zdarzało się, że z niechęcią reagowali nawet na próby zaliczenia Armenii do krajów postsowieckich. Mimo, że młodzi ludzie czasami narzekają na pewne aspekty ormiańskiego społeczeństwa, takie, jak konserwatyzm i przywiązanie do tradycji, to nie traktują ich zazwyczaj jako spuścizny po Związku Radzieckim.

---

<sup>16</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 15.

<sup>17</sup> A. Isahakyan, *op. cit.*, s. 14.

<sup>18</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 11.

## 7.2. Idealizowanie wpływu repatriacji na Armenię

W wypowiedziach repatriantów niewątpliwie można było słyszeć echa współczesnego dyskursu dotyczącego migracji, który częstokroć pozytywnie ocenia nie tylko wpływ diaspory, ale też repatriacji, na etniczną ojczyznę. Yevgeny Kuznetsov uważa, że:

Talent diaspory może być kluczowym zasobem potrzebnym do rozwoju kraju pochodzenia, konkretnie z powodu naturalnej (*inherent*) kreatywności i innowacyjności, ale potrzeba czegoś więcej: motywacji. Wysoko utalentowanych ludzi charakteryzuje nie tylko wysoka motywacja, lecz wręcz wewnętrzna motywacja. Umiejętność osiągania doskonałych rezultatów pomimo wielu przeszkód i przeciwności jest wynikiem wewnętrznej motywacji. Wykonywana czynność jest celem samym w sobie, nie środkiem do celu<sup>19</sup>.

Członkowie diaspory mają trzy zasoby, które pozwalają im na wyjątkowy wkład w rozwój ojczyzny: nadzwyczajną motywację, by wpływać na rozwój wydarzeń pomimo przeciwności, wiedzę i doświadczenie o zarówno globalnym, jak i lokalnym kontekście i często zasoby finansowe, które pozwalają wykorzystać nadarzające się możliwości. Jeśli te zasoby się skumulują, co najczęściej jest kwestią szczęścia, pomoc diaspory może być spektakularna, jak pokazują przykłady Chin i Indii<sup>20</sup>.

Przywołałam te wypowiedzi w dość obszernej formie nie bez powodu. Autor jest ekonomistą, konsultantem Banku Światowego i jednocześnie badaczem w Migration Policy Institute (MPI)<sup>21</sup>, co pokazuje jak studia migracyjne, szczególnie dotyczące kwestii diaspory, stają się dziś przedmiotem głębokiego zainteresowania ekonomistów. Przytoczone fragmenty nie tylko wyraźnie łączą działania diaspory z rozwojem, lecz wręcz romantyzują naturę i skalę jej potencjalnego wkładu w rozwój etnicznej ojczyzny. Przekonanie o „naturalnej kreatywności i innowacyjności” repatriantów wydaje się nadużyciem, tak samo jak założenie, że praca na rzecz takiego rozwoju jest bezinteresowna i staje się „celem samym w sobie”. Warto też przypomnieć, że doświadczenie zawodowe w kontekście globalnym oraz zasoby finansowe są w przypadku członków diaspory najczęściej wynikiem przepaści pomiędzy gospodarkami i związanymi z nimi możliwościami powiększania kapitału (lub ich brakiem), które, jak pokazuję w poprzednim rozdziale, w przypadku repatriacji mogą działać na korzyść migrantów.

Przytoczone wypowiedzi Kuznetsova są przykładem obecnej w studiach

---

<sup>19</sup> Y. Kuznetsov, *op. cit.*, s. 222.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>21</sup> Migration Policy Institute: [www.migrationpolicy.org/](http://www.migrationpolicy.org/), 02.01.2023.

migracyjnych tendencji do powtarzania poglądu, że repatrianci z krajów rozwiniętych zawsze przynoszą krajom rozwijającym się szeroko pojęty rozwój i innowacje oraz wykazują wysoki poziom przedsiębiorczości<sup>22</sup>. Na przykład Ammassari zakłada, że migranci przywożą z państw rozwiniętych zachodni model rozwoju<sup>23</sup>. Nie można zaprzeczyć, że w niektórych przypadkach tak się dzieje, mało jest jednak prób dekonstrukcji tych założeń z uwzględnieniem globalnych nierówności i takich czynników, jak np. małe możliwości rozwoju zawodowego lokalnej ludności oraz jej ograniczone możliwości wyjazdu za granicę, co wpływa na stosunkowo niską konkurencyjność miejscowych specjalistów.

Badania Chernobrova i Wilmers wśród Ormian urodzonych za granicą ukazują ich przekonanie, że diaspora może przynieść Armenii „nowe sposoby myślenia, wizję z Zachodu”<sup>24</sup>. Również w tekstach Dariewy skupionych na Ormianach z diaspory przyjeżdżających do Armenii w ramach krótkich projektów rozwojowych, można zauważyć powtarzającą się narrację „przyczyniania się do rozwoju ojczyzny”<sup>25</sup>. Podobnie, jak pisałam wcześniej, przeważająca większość repatriantów tak postrzega sens swojego pobytu w Armenii, również osoby, które nie są związane z pracą humanitarną oraz nie mają dużego wkładu w rozwój Armenii z perspektywy makroekonomicznej, np. graficy komputerowi, tłumacze, freelancerzy pracujący zdalnie dla zagranicznych klientów. Niezależnie od pola zawodowego, ich wkład ma polegać na przynoszeniu doświadczenia i umiejętności na poziomie wyższym niż lokalny i tym samym podnoszeniu ogólnego poziomu praktyk w danej dziedzinie. Co interesujące wydaje się to odzwierciedlać dyskurs dotyczący relacji pomiędzy migracją powrotną i rozwojem, na przykład Ammassari zalicza „poczucie odpowiedzialności zawodowej” do elementów kapitału, które badani przez nią migranci zdobyli podczas pobytu za granicą<sup>26</sup>.

Przekonanie o wysokich umiejętnościach zawodowych repatriantów jest wśród nich powszechne i podziela je również wielu lokalnych Ormian. Wynika ono przede wszystkim ze wspomnianego wcześniej stereotypu wysokiej kompetencji, którą w Armenii przypisuje się nie tylko repatriantom, ale cudzoziemcom w ogóle. Wysoka ranga jakichkolwiek

---

<sup>22</sup> Zob. N. Cohen, *op. cit.*, s. 7.

<sup>23</sup> S. Ammassari, *op. cit.*, s. 135.

<sup>24</sup> D. Chernobrow, L. Wilmers, „Growing up with...”, s. 12.

<sup>25</sup> T. Darieva, „Journey to the Future...”, s. 423-440.

<sup>26</sup> S. Ammassari, *op. cit.*, s. 144.

kwalfikacji zawodowych zdobywanych za granicą bierze się też z powszechnej wśród *spjurkahai* opinii, że poziom edukacji na lokalnych uniwersytetach jest bardzo niski, a miejscowi specjaliści charakteryzują się niską etyką pracy i małą kreatywnością. Ponadto, ponieważ rynek ormiański jest bardzo wąski, a społeczeństwo stosunkowo ubogie, wciąż brakuje wielu produktów i usług, których nie opłaca się importować większym przedsiębiorcom, co stwarza możliwości dla potencjalnych inwestorów z diaspory.

Co więcej, instytucje diasporyczne Ormian na całym świecie mogą istnieć tak długo, jak długo Armenia będzie potrzebowała pomocy, a zdalny nacjonalizm diaspory przejawia się przede wszystkim w pomocy charytatywnej. W powszechnej opinii członków diaspory, Armenii wciąż wiele brakuje: dobrej edukacji, służby zdrowia, stabilnych i godnych zaufania instytucji państwowych, wysokiego poziomu produktów i usług, wyższej płacy minimalnej itd. Również repatrianci definiują swoją etniczną ojczyznę najczęściej w kategoriach braku, niewystarczalności, niedostateczności, podczas gdy częstokroć zawdzięczają tym właśnie niedostatkom wysoką pozycję zawodową, ekonomiczną i społeczną, a „niedorozwój” kraju bywa dla nich, paradoksalnie, źródłem możliwości. Repatriacja prawie nigdy nie jest opisywana przez *spjurkahai* jako strategia, którą można uruchomić wtedy, kiedy z jakiś powodów możliwości dalszego rozwoju w kraju urodzenia wyczerpią się lub okażą mało satysfakcjonujące. Jednocześnie repatrianci często surowo krytykują osoby opuszczające Armenię w poszukiwaniu lepszych perspektyw rozwoju, a nawet określają takie działania jako niepatriotyczne. Rzadko wykazywali oni zrozumienie dla tego, że możliwości, jakie znajdują w Armenii *spjurkahai*, nie zawsze są dostępne lokalnym Ormianom, szczególnie młodym ludziom dopiero wchodzącym na rynek pracy, którzy muszą pokonać wiele strukturalnych barier często niezauważanych przez repatriantów. Na przykład pochodzący z Francji Nejteh (mężczyzna, Francja, 40 l., swobodna rozmowa, 2022) wyraził dezaprobatę, kiedy wspomniałam, że moja lokalna koleżanka, Lilit, przeprowadza się do Barcelony. Lilit skończyła studia reżyserskie i pomimo że pracowała w najlepszej agencji prasowej w kraju i była uznaną dziennikarką, wynagrodzenie starczało jej jedynie na zapłacenie czynszu. Aby utrzymać siebie i mamę musiała podjąć drugą pracę, przez co pracowała nawet 14 godzin na dobę przez sześć dni w tygodniu; zdecydowała się na emigrację, ponieważ była wyczerpana fizycznie i psychicznie. Jej przypadek nie stanowi wyjątku, lecz jest typowy dla sytuacji młodych Ormian wchodzących na rynek pracy. Co więcej, pomimo oszczędnego, skromnego stylu życia, po kilku latach pracy Lilit wciąż nie miała żadnych

oszczędności ani perspektyw na kupno własnego mieszkania – brak stabilizacji finansowej powodował u niej ataki paniki i odcisnął piętno na jej zdrowiu psychicznym. Tak jak w przypadku Nejtaha, krytyczne wypowiedzi na temat decyzji o emigracji często padały ze strony osób, które odniosły już sukces zawodowy i finansowy w kraju urodzenia, a w Armenii poszukują nowych wyzwań i zmiany stylu życia, chcąc zainwestować zasoby zdobyte w innych warunkach społeczno-ekonomicznych.

Jak już wskazywałam, wśród *spjurkahai* dominuje narracja „poświęcenia” dla ojczyzny, a repatriacja widziana jest jako „wypełnianie braków”; nie tylko odwrócenie drenażu mózgow, ale też przyniesienie do ormiańskiej rzeczywistości tego, czego ich zdaniem brakuje: innowacyjności, zapału, profesjonalizmu. Nie twierdzę, że repatrianci nie mają żadnego pozytywnego wpływu na etniczną ojczyznę. Jednak problem z narracją skupioną na pomocy, polepszaniu i rozwoju polega na tym, że przyświecają jej niewyrażone wprost założenia: po pierwsze, że Armenia jest w jakiś sposób niedorozwinięta, a po drugie że repatrianci już z samej racji obcego pochodzenia posiadają coś, co może te braki wypełnić. Jak zauważają Esther Van Leeuwen i Susanne Täuber, „sednem udanego pomagania jest założenie, że odbiorca pomocy nie posiada istotnego zasobu: pieniędzy, informacji lub umiejętności”<sup>27</sup>, dlatego też relacje te „zawsze są nierówne w swojej naturze, a pomagający posiada wyższy status niż ten, komu się pomaga”<sup>28</sup>.

W dodatku, im silniejszy etos poświęcenia i budowania, tym większa frustracja z powodu faktu, że lokalni Ormianie nie zawsze doceniają przynieszone przez *spjurkahai* propozycje zmian i nie zawsze się z nimi zgadzają. Jednak narracja o „sowieckiej Armenii” pozwala na szybkie zdyskredytowanie tego oporu, który łatwo można nazwać „zacofaniem” lub „intelektualnym zamknięciem”. W 2010 roku krótkie badania skupione na repatriantach przeprowadziła, urodzona w Berlinie, Anna Harutyunyan. Wypowiedzi jej rozmówców były podobne do tych, które usłyszałam podczas moich badań:

Przyjechaliśmy do Armenii z wiedzą zdobytą w naszych państwach. Staramy się użyć tej wiedzy tutaj, ale nie przystaje ona do lokalnego systemu prawnego,

---

<sup>27</sup> E. Van Leeuwen, S. Täuber, „Demonstrating Knowledge: The Effects of Group Status on Outgroup Helping”, *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 47, nr 1, 2011, s. 147.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

więc tkwimy gdzieś pomiędzy tym, co wiemy i tym, co możemy zrobić<sup>29</sup>

Sama autorka również określa to napięcie jako konflikt pomiędzy „wiedzą globalną” i „wiedzą lokalną” i, co zakłada strukturę hierarchiczną – „wiedza globalna” jest uniwersalna, nowoczesna, podczas gdy „wiedza lokalna” oznacza konserwatyzm, zacofanie. Nawiązanie do „wiedzy globalnej” repatriantów ma istotne implikacje, ponieważ podnosi status proponowanych przez nich praktyk do rangi rozwiązań światowych, przedstawiając lokalność jako nieprzystawalną do standardu, przez co w jakiś sposób „zacofaną”. Jak przyznaje Harutyunyan, jej rozmówcy określali to nawet jako kontrast pomiędzy „wiedzą” i „niewiedzą”<sup>30</sup>. Jednak, jak pokazałam w poprzednich fragmentach pracy, nie chodzi tutaj jedynie o wiedzę czysto zawodową, lecz również o przekonania dotyczące pewnych predyspozycji i umiejętności, różnice w wartościach i postawach życiowych.

### 7.3. Różnica i różnicowanie

W większości studiów nad migracją integracja jest opisywana jako „interaktywny proces zachodzący pomiędzy migrantami i społeczeństwem przyjmującym, relacja w której kultura większości ma więcej władzy i prestiżu”<sup>31</sup>. Jednak jak zauważa Sheila Croucher, migranci uprzywilejowani mają większy potencjał ekonomicznej i kulturowej dominacji w kraju przyjmującym<sup>32</sup>. Repatrianci określają kulturę lokalną jako nie tylko nazbyt konserwatywną, lecz wręcz zacofaną, czyli *de facto* mającą niższy status. Podczas gdy określenia takie, jak „przywiązany do tradycji” lub „ortodoksyjny” nie mają wyraźnego charakteru wartościującego, to mówiąc o zacofaniu wprost odnosimy się do nieprzystawalności do standardu. Nawet repatrianci pochodzący z bardzo konserwatywnych państw, takich jak Iran, chcą widzieć siebie w Armenii jako progresywnych, tak jak progresywne (deklaratywnie) są chrześcijańskie społeczności ormiańskie w krajach podporządkowanych ścisłym regułom islamu. Mówienie o różnicach

---

<sup>29</sup> A. Harutyunyan, „Diaspora Returnees, Transfer of Knowledge and a New Understanding of «Homeland»”, *Caucasus Analytical Digest*, nr 29, 2011, s. 6.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> F. Heckmann, *op. cit.*, s. 18.

<sup>32</sup> S. Croucher, *op. cit.*, s. 7.

kulturowych jest w takim przypadku, jak wskazuje Hommi Babha, skupieniem się na kwestii dwuznaczności autorytetu kulturowego jako rezultatu procesu różnicowania<sup>33</sup>. Guliaeva zauważa, że panuje też tendencja, by uznawać zachodnioormiańskie tradycje za „autentyczne”, a diaspora widzi siebie jako „strażnika tradycji”<sup>34</sup>. Narracja o „popsutej” kulturze przenosi akcent z różnic pomiędzy możliwymi realizacjami ormiańskości na kwestie autentyczności i jej braku. Jeśli *hajastansi* zostali w jakimś sposób „uszkodzeni”, to ich kulturę można też uważać za nieautentyczną, a to znaczy, że można ją zanegować bez jednoczesnej negacji własnej tożsamości. Innymi słowy, przy tak rozumianych różnicach ich doświadczanie nie musi w żaden sposób zachwiać tożsamością repatriantów i nie wymusza potrzeby kwestionowania lub przynajmniej krytycznego spojrzenia na dyskurs dotyczący ormiańskości kreowany przez diasporę.

Zetknęłam się też z innym, dość ortodoksyjnym wytłumaczeniem „ograniczenia intelektualnego” lokalnych Ormian. Opiera się ono na założeniu, że genocyd, któremu zostali poddani Ormianie w Armenii Zachodniej, stanowił rodzaj naturalnej selekcji – ci, którzy przetrwali, czyli najczęściej pradziadkowie dzisiejszych członków ormiańskich grup diasporycznych, musieli wykazać się pewnymi przymiotami, na przykład sprytem lub odwagą. Następnie przekazali oni te „pozytywne geny” swoim potomkom, co ma tłumaczyć liczne sukcesy odnoszone przez Ormian w diasporze. Jednocześnie, w ASRR tak rozumiana „selekcja naturalna” działała w odwrotnym kierunku – państwo represjonowało tych, którzy wykazywali się umiejętnością krytycznego myślenia i odwagą cywilną. Choć taka narracja jest marginalna i spotkałam się z nią jedynie dwa razy, to jednak przy różnych okazjach i w kontaktach z niepowiązanymi ze sobą, nieznanymi się osobami. Jej problematyczność wynika przede wszystkim z faktu, że tłumaczy ona różnice kulturowe czynnikami biologicznymi, w jakiś sposób, nieświadomie, wpisując się w nurt ewolucjonizmu społecznego.

Jak podkreślają King i Lulle, „tendencja do narzekania na zacofanie etnicznej ojczyzny jest powszechna, również wśród migrantów którzy się w niej urodzili”<sup>35</sup>, a podwójna rama odniesienia, charakterystyczna dla migracji powrotnej, jest dobrze rozpoznana i omówiona w literaturze. Na przykład opisywani przez Nowicką repatrianci z

---

<sup>33</sup> H. Babha, *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010, s. 20.

<sup>34</sup> E. Guliaeva, *op. cit.*, s. 202-203.

<sup>35</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 106.



Polski do Grecji uważali polskie zwyczaje za bardziej cywilizowane i progresywne<sup>36</sup>, podobnie jak badani przez Połecia polscy repatrianci z Francji:

Byli przekonani, że dzięki pobytowi we Francji reprezentują wyższy poziom rozwoju kulturowego, ponieważ byli nowocześni, bardziej kosmopolityczni (...) i lepiej wykwalifikowani niż Polacy ze Wschodu, którzy w większości byli chłopami „nie znającymi niczego poza rodzinną wioską”<sup>37</sup>.

Tym samym, większość opisanych w tej rozprawie zachowań i tendencji można by uznać za typowe dla migracji powrotnej. Jednak, jak trafnie zauważa Rojo,

nie każdy dyskurs może być tak samo wpływowy. Społeczna hierarchia dyskursów staje się niezwykle istotna, ponieważ pewne dyskursy mogą być zneutralizowane, podczas gdy inne stają się dominujące, prawomocne lub nawet narzucane, kończąc jako bardzo wydajny mechanizm dominacji<sup>38</sup>.

Lokalni intelektualiści, poza antropologami, niezwykle rzadko podejmują próby opisywania, analizowania i oceniania tego, czym jest kultura ormiańska w Armenii. Jednocześnie, repatrianci mają dużą potrzebę refleksji nad własnymi doświadczeniami, dlatego też piszą i publikują na ten temat znacznie więcej, są też bardziej krytyczni. Zdarza się, że publikują w ormiańskich czasopismach za granicą (skierowanych do diaspory), które niewątpliwie cenią opinie repatriantów. W związku z często niewystarczającą kompetencją językową *spjurkahai* w języku wschodnioormiańskim, czasopisma te, w których ukazują się artykuły o kwestiach ormiańskich po angielsku lub francusku, są niejednokrotnie naturalnym wyborem dla osób szukających odpowiednich środków przekazu. Refleksje dotyczące kultury Armenii można znaleźć też na stronach RepatArmenia, w mediach społecznościowych, blogach, lokalnych mediach anglojęzycznych oraz internetowych magazynach diaspory, takich jak *Armenian Weekly* i *Armenian Mirror-Spectator*. Jednak, jak słusznie zauważył Jacques Derrida, poznanie opiera się na różnicy i wynika z różnicy. Repatriacja stwarza możliwość konfrontacji wyobrażeń z doświadczeniami we współczesnej Armenii, a ponieważ bywają one czasami dość trudne, pojawia się potrzeba stworzenia narracji, która w spójny sposób wyjaśniłaby trudności adaptacyjne repatriantów. Narracja o „sowieckiej Armenii” zaspokaja tę

---

<sup>36</sup> E. Nowicka, „Identity of Greek Repatriates...”, s. 77.

<sup>37</sup> W. Połec, *op. cit.*, s. 142.

<sup>38</sup> L. M. Rojo, *op. cit.*, s. 62.

potrzebę.

Według Guetzkowa i Fast granice symboliczne są fundamentalnym wyróżnikiem nierówności społecznych<sup>39</sup>. Pierre Bourdieu dostrzega granice w klasach społecznych i nierównym dostępie do kapitału społecznego<sup>40</sup>, Michele Lamont w rasie, klasie społecznej i płci kulturowej<sup>41</sup>, Wimmer w etniczności<sup>42</sup>, King i Lulle w statusie migranta<sup>43</sup>, a ostatnie studia nad nacjonalizmem wskazują na takie czynniki, jak poczucie przynależności i identyfikacji<sup>44</sup>. Jeśli rozumie się identyfikację jako dynamiczny proces utożsamiania, trzeba rozważyć, z czym i w jaki sposób utożsamiają się repatrianci i jak postrzegają własny proces integracji. Często dystansują się wobec samej diaspory, krytykując ją za niewystarczające zrozumienie potrzeb dzisiejszej Armenii oraz nieadekwatne formy pomocy jej:

Myślę, że w diasporze wielu ludzi nie jest świadomych, czym jest Armenia dzisiaj i jakie są jej problemy, ponieważ to jest tak mały kraj i diaspora ma inne priorytety (...). Organizacji ormiańskich jest wiele i różnią się, niektóre bardziej skupiają się na Armenii. Ale myślę, że te naprawdę popularne są raczej zorientowane na rozpoznanie genocydu i Górski Karabach i to są najważniejsze obszary, na których skupia się uwagę. Na przykład niewiele się mówi o ANCA, Armenian National Committee of America. Oni mówią bardzo mało o wyborach [w Armenii – K.P.]. I to jest w porządku, ich celem nie jest informowanie o wyborach. Ale myślę, że powinno się mówić więcej o tym, co się tutaj dzieje. W konsekwencji my, jako Amerykanie ormiańskiego pochodzenia mieszkający tutaj, mamy możliwość dzielenia się informacjami, historiami i lekcjami z przyjaciółmi w domu i przyczyniania się do pozytywnego rozwoju (Edgar, męczyczna, USA, 27 l., 2012, wywiad).

I w tej wypowiedzi można zauważyć poczucie misji wypełniania braków, w tym wypadku luki informacyjnej pomiędzy diasporą a „przybraną” ojczyzną. Edgar sugeruje, że repatrianci, dzieląc się swoimi doświadczeniami w Armenii z członkami ormiańskiej diaspory, mogą przyczynić się do pozytywnych zmian. Inny rozmówca był bardziej krytyczny:

Napięcie? Absolutnie, w szczególności jeśli chodzi o bardziej niedojrzałą diasporę, która tu przyjeżdża. To ci, którzy przyjeżdżają i mówią „to jest

---

<sup>39</sup> J. Guetzkow, I. Fast, *op. cit.*, s. 150.

<sup>40</sup> P. Bourdieu, *Dystynkcja...*, s. 127-147.

<sup>41</sup> M. Lamont, V. Molnár, *op. cit.*, s. 167-197.

<sup>42</sup> A. Wimmer, *How (not) to Think...*, s. 3-30.

<sup>43</sup> R. King, A. Lulle, *op. cit.*, s. 34.

<sup>44</sup> R. Brubaker, „Ethnicity without Groups” ..., s. 163-186.

cudowne, Armenia może zrobić tak wiele” i jeśli sprawy nie idą lepiej, co mają? Mają amerykański paszport i wracają do Stanów. Podczas gdy *hajastansi* muszą z tym żyć, nie mają dokąd pójść, trudno im dostać wizy. (...) Jestem bardzo krytyczny wobec przedstawicieli diaspory, którzy nie wiedzą co się dzieje, ale przyjeżdżają tutaj i wygłaszają głośne opinie (Artur, mężczyzna, USA, 29 l., wywiad, 2012).

Co istotne, była to odpowiedź na pytanie o potencjalne napięcie pomiędzy lokalnymi Ormianami a repatriantami. Jednak rozmówca stwierdził jedynie, że problematyczni są nowo przybyli, którzy nie są jeszcze w pełni „zakorzenieni” w lokalnym kontekście społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Nawiązanie do mobilności przestrzennej repatriantów padło jeszcze w innych wypowiedziach:

Kara: Jest teraz trend polegający nie tylko na życiu tutaj, ale i partycypacji. Kiedy przyjeżdżasz... niewątpliwie jest podział pomiędzy lokalnymi mieszkańcami i tymi, którzy przyjechali. Nie jesteśmy postrzegani jak prawdziwi mieszkańcy, przede wszystkim dlatego, że jesteśmy w tranzycie. W każdej minucie mogę wrócić do Stanów. Przez lokalną populację nie jesteśmy postrzegani jak permanentni rezydenci (Kara, kobieta, USA, 55 l., wywiad, 2012).

Lusine: Zawsze mogę wrócić i myślę, że to jest ta najważniejsza różnica, której nie da się pogodzić. Mogę nigdy nie skorzystać z tej możliwości, ale zawsze ją mam (Lusine, kobieta, USA, 27 l., wywiad, 2017).

Zdaniem Kary i Lusine to właśnie mobilność, bądź jej brak, stanowią główną różnicę pomiędzy *hajastansi* i *spjurkahai*. Można dostrzec, że im dłuższy okres zamieszkiwania migrantów Armenii, tym bardziej czują się uprawnieni do krytykowania lokalnych realiów. Repatrianci, którzy żyją w Armenii od wielu lat, odnoszą się z dystansem do entuzjazmu nowo przybyłych, choć zazwyczaj chętnie służą im pomocą. Wielu z tych ostatnich opuszcza Armenię w ciągu pierwszego roku (dlatego też minimum roczna rezydencja była warunkiem uczestnictwa w badaniach). To właśnie pierwszy rok decyduje o sukcesie repatriacji, oddzielając osoby, które miały zbyt wygórowane oczekiwania lub zbyt mało cierpliwości, od „prawdziwych” repatriantów. Natomiast długi, wieloletni okres rezydencji jest w pewnym stopniu źródłem prestiżu, w domyśle oznacza, że pokonało się w tym czasie wiele trudności i udowodniło, iż traktuje się repatriację poważnie. Wynika to pośrednio z rozumienia migracji powrotnej w kategoriach poświęcenia, tzn. jeśli uważa się ją za duże wyzwanie, to każdy kolejny rok spędzony w Armenii można traktować jako osiągnięcie. Zdarza się, że jeśli *spjurkahai* chce wyrazić negatywną opinię o jakimś aspekcie lokalnych realiów, poprzedza ją wyliczeniem, które ma potwierdzić wysoki

stopień zakorzenienia, na przykład: „pracuję tu”, „wybudowałem dom”, „moje dzieci chodzą tu do szkoły”. Im silniejsze „zakorzenienie”, tym większe prawo do krytyki, ponieważ ta padająca z ust wieloletnich mieszkańców uważana jest za prawomocną i konstruktywną. To właśnie okres pobytu ma być miernikiem integracji, ponieważ w założeniu oznacza on dzielenie z lokalnymi Ormianami trudów życia codziennego, choć w praktyce może wiązać się z zupełnie innym stylem życia i nie opierać na budowaniu równych i głębokich więzi z *hajastansi*. Zdarza się że dla udowodnienia udanej repatriacji *spjurkahai* mówią: „pracuję na kierowniczym stanowisku” lub „prowadzę dobrze prosperującą firmę”, mimo że sukces ekonomiczny nie musi oznaczać integracji na innych poziomach.

Warto nadmienić, że pomimo wielu opisanych wyżej napięć, których intensyfikacji można by spodziewać się na bardziej konserwatywnej prowincji, repatrianci mają zazwyczaj bardzo pozytywne doświadczenia wyjeżdżając poza Erywań. Również w tym wypadku zauważalna jest potrzeba symbolicznego odróżnienia się od wyjeżdżających poza stolicę lokalnych Ormian; większość repatriantów z dumą podkreślała, że odwiedzali miejsca nieznane lub niepopularne wśród *hajastansi*. Wprawdzie podróżując po Armenii korzystają często z infrastruktury turystycznej stworzonej przez innych repatriantów, niemniej z sympatią mówią o „zwykłych ludziach” zamieszkujących prowincję, chwając ich pracowitość, lojalność, otwartość i gościnność – cnoty te są często odmawiane mieszkańcom stolicy. Jest tak być może dlatego, że migranci zakładają, iż ormiańska wieś jest bardziej przywiązana do tradycji, dlatego podchodzą do jej mieszkańców z innym nastawieniem i większą pobłażliwością. W grę wchodzić może również to, że spotykani przypadkowo podczas podróży ludzie nie są potencjalnymi współpracownikami lub przyjaciółmi. Interakcje z nimi mają inny charakter, dlatego też oczekiwania są inne. Należy też podkreślić, że lokalni Ormianie często próbują pokazać cudzoziemcom dobrą stronę Armenii i zapewnić pozytywne doświadczenie turystyczne, a niezależnie od tego jak repatrianci się definiują, na ormiańskiej wsi wciąż bywają postrzegani jako osoby z zagranicy. Jednocześnie repatrianci zakładają, że ludność wiejska nie była objęta sowietyzacją w takim samym stopniu, jak mieszkańcy miast, jest więc bardziej autentyczna, mniej skażona opresyjnym systemem, zatem bardziej reprezentuje to, czym Armenia jest w „swojej esencji”. Jest to niewątpliwie tendencja do romantyzacji ormiańskiej wsi i wyraz przekonania o tym, że prości ludzie są bardziej szczerzy i w jakimś stopniu niewinni. Co więcej, jak deklarowała Arev:

Myślę, że kiedy idę tutaj do kościoła, moje doświadczenie jest bardziej duchowe, z powodu ziemi, kamieni, światła, które pada, kiedy jedziesz do Tatev lub nawet kościołów tutaj. Czuję w tym coś więcej, historię, dla mnie to najbardziej duchowe doświadczenie jakie kiedykolwiek miałam (Arev, kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2017).

Podobne emocje przywoływali też inni repatrianci, opisując doświadczenia pobytu w starych, malowniczych ormiańskich kościołach lub spotkań z ormiańską przyrodą i były to zazwyczaj jedyne momenty, w których wykazywali pozytywną identyfikację, choć warto zauważyć, że *hajastansi* nie pojawiali się w tych wypowiedziach. Zapytani o to, z jakimi elementami lokalnej ormiańskiej kultury się identyfikują, *spjurkahai* wymieniali przede wszystkim artystów, takich jak Howaness Tumanian<sup>45</sup>, Komitas<sup>46</sup>, Aram Czaczaturian<sup>47</sup>. Twórczość Charlesa Aznavoura<sup>48</sup>, który urodził się i wychował we Francji, jest równie popularna w Armenii i wśród członków diaspory. Trzeba jednak podkreślić, że są to jednostki utożsamiane z kulturą wysoką, natomiast repatrianci zazwyczaj nie byli w stanie powiedzieć co, na poziomie kulturowym, łączy ich z lokalnymi Ormianami. Tak mówił o podobieństwach Edgar:

Ale wciąż myślę, że jest więcej wspólnego niż różnic. Wartości rodzinne, dobrobyt, wolność wypowiedzi, po prostu dobre życie to to, czego każdy chce. To nie jest amerykańskie lub ormiańskie (Edgar, mężczyzna, 28 l., USA, wywiad, 2012).

Jak widać, ten rozmówca odniósł się przede wszystkim do pewnych ludzkich wartości, które uważał za uniwersalne, tak właśnie najczęściej odpowiadali repatrianci zapytani o podobieństwa pomiędzy *spjurkahai* i *hajastansi*. Repatrianci z Ameryki Północnej i Europy czasami wyrażali przekonanie że *hajastansi* są bardziej lojalni i serdeczni w relacjach interpersonalnych, być może wypływające z niewyrażanego wprost założenia, że kultura zachodnia przeobraża więzi społeczne w bardziej pragmatyczne i chłodne. Dla większości to jednak nie wystarczało, by zawierać przyjaźnie z lokalnymi Ormianami, ponieważ decydujące okazywały się różnice kulturowe.

---

<sup>45</sup> Ormiański poeta (1968-1923).

<sup>46</sup> Ormiański kompozytor (1869-1835).

<sup>47</sup> Ormiański kompozytor i dyrygent (1903-1978).

<sup>48</sup> Francuski piosenkarz o pochodzeniu ormiańskim (1924-2018).

#### 7.4. „Ten kraj to nie jest kraj” vs. „to jest kraj z wielkim potencjałem”

Należy pamiętać o tym, że nieprzypadkowo sam termin „integracja” wyrósł na gruncie badań europejskich, gdzie polityka państw jest zasadniczo inkluzyjna i aktywnie dąży się do włączenia migrantów do społeczeństwa przyjmującego i jego instytucji. W praktyce akulturacja wciąż bywa warunkiem integracji, a instytucje społeczne częstokroć mają charakter wykluczający, uniemożliwiając mniejszościom dostęp do określonych zasobów tak długo, jak długo opierają się one asymilacji. Jednak opór wobec integracji może pochodzić nie tylko ze strony instytucji, ale też samych migrantów, zwłaszcza wtedy, gdy nie jest ona warunkiem mobilności społecznej. Jak zauważył Christopher Houtkamp, praca wspomnianego wcześniej Berry’ego była krytykowana przez część badaczy m.in. dlatego, że opierała się na założeniu, iż migranci dysponują sprawczością pozwalającą im na wybór strategii akulturacyjnych, w tym integracji<sup>49</sup>. Jest to uzasadniona krytyka, jednak moim zdaniem repatrianci w Armenii istotnie mają możliwość wyboru, decydują o tym w jakim stopniu będą uczestniczyć w różnych aspektach życia w etnicznej ojczyźnie.

Przywołane wcześniej opisy doświadczeń repatriantów, zaobserwowane sytuacje, napięcia i nieporozumienia, można tłumaczyć wielorako, na przykład jako skutek braku kompetencji kulturowych przybyszów, nadmiernego polegania na wiedzy przekazanej w środowisku diaspory, trudności z adaptacją do życia w kraju rozwijającym się. Sowiecka przeszłość Armenii i jej wpływ na społeczeństwo oraz instytucje państwowe jest niewątpliwie istotnym czynnikiem oddziałującym na proces integracji i często ją utrudniającym, jednak w narracji *spjurkahai* urasta ona do rangi kluczowej przyczyny problemów związanych z integracją. Alba, Reitz i Simon zwracają uwagę, że „większość kontrowersji otaczających problemy związane z migracją może być rozumiana jako konflikty wokół definiowania kluczowych norm i wartości”<sup>50</sup>. W istocie, najważniejszym elementem narracji o „sowieckiej Armenii” pojawiającym się w wypowiedziach repatriantów, jest kwestia wartości, rozumiana jako nieprzystawalność lokalnego ormiańskiego kodeksu moralnego do obrazu państwa nowoczesnego i do globalnego świata.

---

<sup>49</sup> Ch. Houtkamp, *op. cit.*, s. 76.

<sup>50</sup> R. Alba, J. G. Reitz, P. Simon, *op. cit.*, s. 44-61.

Jak zauważa Posern-Zieliński, pozytywna percepcja kultury większości jest istotnym czynnikiem wpływającym na procesy asymilacyjne<sup>51</sup>. Również Berry podkreśla, że akulturacja wymaga otwartości na kulturę przyjmującą<sup>52</sup>. Świadczenia publikowane na stronie RepatArmenia zakładają często, że udana integracja kulturowa przychodzi łatwo tym Ormianom, którzy zaangażowani byli w „kwesie ormiańskie” w kraju urodzenia. Jednak ponieważ system wartości lokalnych Ormian repatrianci oceniają dość nisko, asymilacja kulturowa jest traktowana jako wręcz niepożądana. Oznaczałaby w pewnym stopniu kapitulację, dostosowanie się do tego, co ma niższy status, ponieważ nie przystaje do wartości społeczeństwa nowoczesnego, tak jak je rozumieją repatrianci. Byłby to w istocie krok w tył, poddanie się prymatowi zacofanej kultury. Zdaniem Żelaznego bariera asymilacyjna powstaje tam, gdzie przedstawiciele mniejszości uważają, że „asymilacja niszczy ich tożsamość”<sup>53</sup>. Jak ujął to Sayer w opracowaniu dotyczącym grup dominujących, „pomimo tego, że posiadane przez nie przymioty są wysoko skontekstualizowane, to jednak powiązane z nimi wartości i normy uważa się za uniwersalnie aplikowalne i dobre dla każdego”<sup>54</sup>, co umożliwia dezaprobatę w stosunku do tych, którzy się z nimi nie identyfikują. Choć *spjurkahai* stanowią w Armenii mniejszość, to jednak mogą być traktowani jako grupa dominująca, ponieważ cieszą się większymi zasobami i prestiżem.

Ekonomistka Gilian Hart rozróżnia R-rozwoj i rozwój: pierwszy jest wynikiem celowych interwencji rozwojowych, drugi rezultatem nierówności związanych z kapitalizmem<sup>55</sup>. Choć do lat 70. to instytucje państwowe miały monopol na „zarządzanie” R-rozwojem, dziś proces ten kontrolowany jest przez wiele zaangażowanych stron, między innymi grupy diasporyczne. O ile diaspora ormiańska, poprzez sieć dobrze rozwiniętych instytucji, zaangażowana była przede wszystkim w R-rozwoj, to repatrianci, poprzez swoją indywidualną działalność w Armenii, próbują przyczynić się do rozwoju. Taką samą tendencję można zauważyć u Ormian z diaspery przyjeżdżających do Armenii na krótsze projekty w ramach Birthright Armenia. Według Darievy:

---

<sup>51</sup> A. Posern-Zieliński, *op. cit.*, s. 105.

<sup>52</sup> J. W. Berry, *op. cit.*, s. 11-12.

<sup>53</sup> W. Żelazny, *op. cit.*, s. 29.

<sup>54</sup> A. Sayer, *op. cit.*, s. 93.

<sup>55</sup> G. Hart, „Development Critiques in the 1990s: *culs de sac* and Promising Paths”, *Progress in Human Geography*, Vol. 5, nr 25, 2001, s. 649-658.

podróżowanie i projekty w ojczyźnie mają mniej wspólnego z nostalgicznym przywoływaniem przeszłości, oznaczają raczej podróż do przyszłości: kreatywny i w jakimś stopniu naiwny ideał kosmopolitycznego Weltverbesser (poprawiacza świata)<sup>56</sup>.

Nie można zapominać, że uczestnictwo w tych inicjatywach to często pierwszy moment, w którym potencjalni repatrianci zaczynają rozważać przeprowadzkę do Armenii i doświadczenie to niewątpliwie wpływa na jej późniejszą konceptualizację jako możliwej strategii życiowej. Jak repatrianci rozumieją rozwój Armenii? Wypowiedzi na ten temat są różnorodne. Na poziomie politycznym wymieniano wolne i demokratyczne wybory, eliminację korupcji, silne społeczeństwo obywatelskie i większą partycypację obywatelską oraz sprawnie działającą administrację państwa. Na poziomie społecznym – większy szacunek dla różnorodności, walkę z marginalizacją mniejszości, większą otwartość społeczeństwa na „inność”. Natomiast na poziomie ekonomicznym – wyższą płacę minimalną, wsparcie socjalne dla najuboższych i wykluczonych, powszechny system emerytalny i publiczną służbę zdrowia.

Wracając do terminu „kosmopolityzm diaspory”, wprowadzonego przez Dariewę, warto przyjrzeć się temu, jak rozumie ona słowo „kosmopolityczny”. W pewnym stopniu zakłada ono coś istniejącego ponad granicami państwowymi, o charakterze globalnym. Jednocześnie jednak, tendencje kosmopolityczne mają różnić się od tradycyjnego „zdalnego nacjonalizmu” przeniesieniem akcentu z „zachowania ojczyzny” na jej rozwój, czy też zachowania poprzez rozwój<sup>57</sup>, w tym wypadku zgodny z wizją demokratycznego państwa rozwiniętego, które w pełni wywiązuje się ze swoich powinności względem obywateli. Wizja ta zakłada, że istnieje tylko jedna ścieżka rozwoju państwa rozwijającego się. Dlatego też aksamitna rewolucja i „progresywne” przywództwo Pasziniana traktowane są przez wielu repatriantów jako pozytywna zmiana, dzięki której łatwiej jest popierać nowe elity polityczne, a nawet szukać zaangażowania politycznego w ich szeregach. Choć *spjurkahai* reprezentują różne orientacje polityczno-światopoglądowe (od skrajnie lewicowych po wręcz libertariańskie), można zauważyć tendencję do swoistej uniwersalizacji przekonań, w których słuszość wierzą; zakładają, że rozwiązania wypracowane w kraju urodzenia sprawdzą się również w Armenii. Jak zauważają Glick

---

<sup>56</sup> T. Dariewa, „Between Long-Distance Nationalism...”, s. 29. Zob. też: T. Dariewa, „Rethinking Homecomings...”, s. 492.

<sup>57</sup> T. Dariewa, „Rethinking Homecomings...”, s. 492.



Schiller, Darieva i Gruner-Domic, „diaspora przyczynia się dziś do zmian społecznych i ekonomicznych w krajach «Trzeciego Świata» poprzez agitację na rzecz rozwoju zrównoważonego, równości płci i wzmacniania społeczeństwa obywatelskiego”<sup>58</sup>. Autorki widzą te praktyki jako próbę, poprzez rozwój i modernizację, „ponownego połączenia danego terytorium z resztą świata”<sup>59</sup>. Innymi słowy, repatrianci przejawiają założenie, że Armenia nie tylko powinna stać się państwem podobnym do innych, ale też, musi spełnić standardy niezbędne, by stać się państwem, z którym można się identyfikować, państwem „w pełni”.

Co interesujące, Ayten Burcu Bayram pokazuje, że nacjonalizm i kosmopolityzm nie muszą być rozłączne, a jednostki często łączą te dwie orientacje<sup>60</sup>. Natomiast Maria Koinova zaznacza, że zaangażowanie grup diasporycznych w demokratyzację etnicznej ojczyzny to kwestia bardziej złożona. Jej zdaniem, ich wysiłki w celu polepszenia standardów demokratycznych (pluralizm polityczny, rotacyjność władzy, transparentność procesów wyborczych) w ojczyźnie mają często charakter instrumentalny. Ponieważ wpisują się w dyskurs respektowany na arenie międzynarodowej, mogą wspomóc procesy autonomizacji kraju i podnieść jego prestiż w relacjach geopolitycznych, lecz niekoniecznie przynieść liberalizację na poziomie społecznym (np. równouprawnienie kobiet czy środowisk LGBT)<sup>61</sup>. Innymi słowy, narracja o autonomii musi być dziś wyrażana w języku demokratyzacji. Stało się to szczególnie widoczne podczas II wojny karabaskiej, kiedy próbując pozyskać wsparcie międzynarodowe dla Armenii zaatakowanej przez Azerbejdżan, Ormianie używali m.in. argumentu, że jest to konflikt państwa demokratycznego z autorytarnym.

Jak patrzą na Armenię lokalni Ormianie? Bardzo często w rozmowach z nimi, gdy próbowałam lepiej zrozumieć ich stosunek do ojczyzny, słyszałam frazę: „ten kraj to nie jest kraj”. Warto przypomnieć, że od upadku Związku Radzieckiego obywatele Armenii doświadczyli wielu trudności i traum będących skutkiem klęski naturalnej, wojny, załamania gospodarki, niekontrolowanej prywatyzacji, wyłonienia się skorumpowanych

---

<sup>58</sup> N. Glick Schiller, T. Darieva, S. Gruner-Domic, „Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age. An Introduction”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 3, 2011, s. 407.

<sup>59</sup> *Ibidem*. Zob. też: T. Darieva, „Rethinking Homecomings...”, s. 496.

<sup>60</sup> A. Burcu Bayram, „National Cosmopolitanism: The Psychology of Cosmopolitanism, National Identity, and Going to War for the Country”, *Nations and Nationalism*, Vol. 25, nr 3, 2018, s. 1-25.

<sup>61</sup> M. Koinova, „Diasporas and International Politics...”, s. 155-156.

elit politycznych i wyborów, których legalność niejednokrotnie podważano. Tutejsze elity finansowe uważa się za oderwane od rzeczywistości, mało zainteresowane działaniami na rzecz społeczności i eksploatujące nierówności społeczne. Nieefektywność instytucji rządowych i niemalże nieobecność państwa w sferze socjalnej do pewnego stopnia wyjaśnia powszechne wśród lokalnych Ormian, skrajnie pesymistyczne spojrzenie na Armenię jako państwo i może tłumaczyć ich małe zaangażowanie obywatelskie. W istocie, wielu z nich nie wierzy w możliwość poprawy sytuacji w kraju i stara się raczej zapewnić lepszy byt i możliwości sobie oraz swojej rodzinie. Według sondażu przywołanego w 2011 roku przez Hofmann, jedynie 42% Ormian deklarowało bezwarunkową lojalność wobec ojczyzny i zaledwie 48% zaznaczało, że silnie się z nią identyfikują<sup>62</sup>. Były to najniższe wskaźniki na obszarze Kaukazu Południowego. Wielu lokalnych Ormian wybiera emigrację<sup>63</sup>, a liczni uważają, że nie mają względem Armenii żadnych powinności, przede wszystkim dlatego, że państwo wielokrotnie ich zawiodło. Problem ten trafnie zdiagnozował jeden z rozmówców Hofmann:

Konsensus był taki, że elity oligarchiczne były w stanie przeforsować wszystko, co tylko chciały. Większość Ormian nie jest dumnych z ojczyzny i ma niewiele nadziei na przyszłość. Ich sny o progresywnej Armenii zostały już zaprzepaszczone. Jako że większość z nich, jeśli nie wszyscy, nie angażuje się w walkę o progresywne i demokratyczne społeczeństwo, skupiają się raczej na problemach i kwestiach osobistych niż społecznych. Nie jest też zaskoczeniem, że tak wielu z nich opuszcza kraj<sup>64</sup>.

Co uderzające, wiele razy słyszałam repatriantów reagujących na wypowiedź: „ten kraj to nie jest kraj” z irytacją, a nawet ze złością i wrogością. Zdaniem wielu z nich wskazuje ona na niemożność lub niechęć lokalnych Ormian, by wziąć większą odpowiedzialność za ojczyznę. Świadczy o egoizmie, przedkładaniu własnej rodziny nad społeczność lokalną i społeczeństwo ormiańskie. Postrzegali ją jako dowód niepatriotycznej postawy i przeciwstawiali innej wizji Armenii, ujmowanej we frazie: „to jest kraj z wielkim potencjałem”. *Spjurkahai*, z którymi miałam okazję rozmawiać, wielokrotnie tłumaczyli

---

<sup>62</sup> Gallup Exclusive: *Conflict in the Caucasus, New Survey on Azerbaijan-Armenia*, cyt. za: T. Hofmann, *op. cit.*, s. 72. Niestety badaczka nie informuje, z którego roku pochodzą dane, a podany link jest już nieaktywny. Ostatnie wejście na stronę miało miejsce w 2010 r., dlatego też sondaż musiał być przeprowadzony wcześniej.

<sup>63</sup> Według wyżej wymienionego sondażu jedynie 45% Ormian deklarowało, że mając możliwość wyjazdu pozostałoby w Armenii (*ibidem*).

<sup>64</sup> *Ibidem*.

mi, jak wielkie możliwości rozwoju posiada Armenia. Czynili to z entuzjazmem, który rzadko można zaobserwować u lokalnych Ormian. Jest to potencjał wciąż nieureczywistniony, który jednak może być urealniony dzięki odpowiedniej wizji i umiejętnościom, dwóm czynnikom, których ich zdaniem brakuje *hajastansi*. Lokalnych Ormian traktuje się w tych narracjach z pewnym paternalizmem, jednocześnie usprawiedliwiają ich rzekome braki latami obcej dominacji i eksploatacją przez elity rządzące.

Fraza głosząca potencjał kraju, często powtarzana jak mantra, pozwala zbudować pomost pomiędzy Armenią jako ojczyzną wyobrażoną i współczesną etniczną ojczyzną. Paradoksalnie, takie uproszczenie pomaga osiągnąć pewną spójność narracji. Zamiast przyznać, że pewne elementy ormiańskiej kultury nie są dla repatriantów akceptowalne, łatwiej jest mówić o „popsutej” kulturze, ponieważ narracja obcego wpływu niejako oddziela lokalnych Ormian od tego, co mówią i robią, usprawiedliwiają ich strategie i postawy. Jeśli przyjmiemy że repatriacja konfrontuje migrantów z wyżej opisanymi różnicami w wartościach i stylach życia, narracja „uszkodzonego” narodu pozwala zniwelować potencjalny konflikt wewnętrzny: przedefiniować związek z przeszłością bez jednoczesnego zaprzeczenia ormiańskiemu dziedzictwu. Co więcej, kraj z potencjałem to kraj podatny na zmiany, w nieokreślonej przyszłości może stać się on ojczyzną, z którą repatrianci będą mogli się utożsamić.

Według Alba, Reitz i Simona, „koncept integracji powinien dotyczyć nie tylko pytania o równą partycypację, ale także poczucia zaangażowania i przynależności do społeczeństwa przyjmującego, ze względu na troskę o ogólną spójność społeczną (*social cohesion*)”<sup>65</sup>. Jak twierdził Fittante:

Jednocześnie jednak, choć większość rozmówców podkreślała że ich zaangażowanie w budowanie i promowanie ojczyzny wynikało z silnego poczucia więzi z tym krajem, większość również potwierdzała poczucie wyłączenia z lokalnych problemów i [życia – K.P.] ludzi, wielu czuło więź bez takiej formy zaangażowania<sup>66</sup>. (...) To właśnie narracja budowania/promowania pozwala na pogodzenie widocznego paradoksu więzi bez zaangażowania<sup>67</sup>.

Mimo, że badacz zauważa istotną tendencję, moim zdaniem w badanym przypadku mamy

---

<sup>65</sup> R. Alba, J. G., Reitz, P. Simon, *op. cit.*, s. 58.

<sup>66</sup> D. Fittante, *op. cit.*, s. 149.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 161.

raczej do czynienia raczej z zaangażowaniem bez poczucia więzi, co dość dosadnie stwierdził jeden z moich rozmówców: „nie przyjechałem tutaj po to, żeby się integrować, ale po to, żeby coś zmienić” (Hrant, mężczyzna, 37 l., Kanada, wywiad, 2012). Jeśli integracji nie postrzega się jako głównego celu repatriantów, brak łączności z lokalnym środowiskiem przestaje być problemem. Co więcej, narracja „zacofania” byłej sowieckiej republiki nie tylko usprawiedliwia znikomą integrację społeczną i kulturową repatriantów, ale też niejako uzasadnia ich misję w Armenii. Kraj z potencjałem to kraj uwikłany w sieć ograniczeń, które należy pokonać, w tym wypadku dzięki zaangażowaniu repatriantów. Jednocześnie, opór lokalnych Ormian wobec proponowanych zmian może być negowany albo wręcz uważany za niepatriotyczny:

Lokalni Ormianie nie mają nadziei, nie dbają o wiele rzeczy, podczas gdy wielu *spjurkahai* mówi: „musimy to zrobić dla Armenii”. W tym samym czasie wielu *hajastansi* powiedziałyby: „odczep się, to jest nasz kraj”. Zdecydowanie jest pewna animozja po obydwu stronach (Edgar, mężczyzna, 27 l., USA, wywiad, 2012).

Animozja zauważona przez Edgara jest jak najbardziej obecna i czasami wyrażana przez obydwie strony. Wielu *hajastansi* uważa zmiany proponowane przez repatriantów za zbyt pochopne, niezgodne z lokalną kulturą, nieadekwatne. Nie zawsze akceptują ich wizję urzeczywistnienia potencjału Armenii, stając niejako na jej przeszkodzie. Edgar dodaje:

Jeśli diaspora czuje się tutaj marginalizowana, nie można w pełni winić za to lokalnych Ormian. Jeśli Ormianie z diaspory przyjeżdżają tutaj i są bardzo krytyczni, bardzo oceniający, myślą, że wiedzą wszystko lepiej, wtedy marginalizują też lokalne społeczeństwo swoimi osądami i krytyką. I wtedy lokalni Ormianie mogą powiedzieć: „nie przyjeżdżajcie tutaj, żeby nam mówić, że jesteśmy ignorantami, niczego nie wiemy, wszystko tutaj jest złe, wszystko jest zacofane”. Ten związek jest obopólny. Wszystko można powiedzieć w bardziej łagodny i delikatny sposób, i można się tutaj wiele nauczyć (Edgar, mężczyzna, 27 l., USA, wywiad, 2012).

Choć Edgar nie w pełni zdystansował się od popularnych wśród repatriantów osądów, lecz raczej od formy, w jakiej są one wyrażane, był to jeden z niewielu głosów przyznających, że dyskurs taki może być dla lokalnych Ormian problematyczny oraz powodujący napięcia. Jednocześnie, podtrzymując wizję repatriacji jako poświęcenia, *spjurkahai* wyrażają frustrację nie tylko wtedy, gdy ich wysiłki modernizujące nie spotykają się z aprobatą, ale także wówczas, gdy osobiście napotykają na bariery instytucjonalne:



Źródło: Facebook, Armenian Repatriate Network, 2021.

Autorka posta starała się o specjalną kartę rezydenta, jednak jego aplikacja została odrzucona pomimo świadectwa chrztu w Ormiańskim Kościele Apostolskim. Frustracja wyrażona w taki sposób jest dość częsta, szczególnie wśród nowo przybyłych, których szokują opisane już wcześniej skomplikowane procedury związane z legalizacją pobytu lub też konieczność przedstawiania dokumentów potwierdzających tożsamość. Słowa „Do diabła z tobą, Armenio!!! Nie zasługujesz na mnie”, pokazują jednak, że autorka tej wypowiedzi czuła się w jakimś stopniu niedoceniona lub też, że oczekiwała cieplejszego przyjęcia. Jeśli repatriacja traktowana jest jako poświęcenie, a tak wydaje się ją rozumieć ta młoda kobieta, to oczekuje się wdzięczności i uznania. Istotnie, wielu repatriantów, nawet tych mieszkających w etnicznej ojczyźnie od wielu lat, miało skłonność do mówienia o problemach, z którymi spotkali się w Armenii, w kategoriach „niewdzięczności”, nawet jeśli dotyczyły one np. trudności w załatwieniu sprawy bankowej/urzędowej lub też konfliktu z sąsiadami. Przykładem jest inny post zamieszczony na Armenian Repatriate Network:

There should have been a swearing in!  
But, I keep smiling.  
I moved to live in Armenia, 8 years ago, to  
contribute to the development of the country  
and make it stronger.  
Strongly lost in the quality of my life.  
I am teaching at the University to raise a new  
generation of Armenians!  
But since I moved, I'm renting an apartment.  
Because even getting a mortgage in Armenia is  
a quest! Because "no one owes me anything" for  
my move and it's my choice and I pay a "genetic  
tax" (Dad, Mom - thank you for the upbringing)  
Hello Israel - you're cool! Today, for the first time,  
I realized that I would really like to be born a  
Jew! (I've been saying this for a long time, but  
now it's sharper).  
Today the landlord of my apartment called and  
said that the cost of renting a house from 400\$  
becomes 700\$. Since now the Russians have  
arrived and she can rent more expensive.  
And I don't have a choice, now I can't find  
anything, everything was taken down.  
But, the Russians will leave!  
But, I'm going too!  
I'm done paying "genetic tax" on my own part.  
No return guarantee.

Źródło: Facebook, Armenian Repatriate Network, 2022

Ta repatriantka doświadczyła negatywnych konsekwencji kryzysu na rynku mieszkaniowym w 2022 roku, kiedy ceny wynajmu wzrosły nawet trzykrotnie w związku z nagłą migracją Rosjan do Armenii po inwazji Rosji na Ukrainę. I w tej krótkiej narracji pojawiają się wspomniane wcześniej elementy – autorka podkreśla, że jej praca ma pozytywny wkład w rozwój Armenii, więc tym bardziej zabolęła ją, że właścicielka jej mieszkania woli wynająć je Rosjanom, skłonny zapłacić znacznie więcej. Problemy napotkane w Armenii określa ona jako *genetic tax* (podatek od genów) – emocjonalny koszt repatriacji, który do tej pory płaciła z racji bycia repatriantką. Co istotne, ówczesne problemy z cenami najmu dotknęły większość osób wynajmujących mieszkania, a wielu moich lokalnych znajomych znalazło się z tego powodu w trudnej sytuacji finansowej (również mój czynsz wzrósł o 70%). Jednak w przypadku *spjurkhai* problemy te trafiły na inną ramę odniesienia. Zwyczajne trudności doświadczone w tym kraju rozumiane były nie jako element codziennego życia, lecz wyraz braku wsparcia ze strony państwa i społeczeństwa, nierozumiejących poświęcenia repatriantów w pełnionej przez nich misji.

## 7.5. Straty i zyski. Jaki typ migrantów?

Pomimo iż repatrianci mówią o swojej rezydencji w Armenii jako o poświęceniu, warto pamiętać, że migracja zawsze niesie za sobą nadzieję na uzyskanie czegoś, czego nie ma w domu. Z biegiem czasu *spjurkahai* nabywają nieruchomości, otwierają przedsiębiorstwa, zakładają rodziny, zakorzeniając się w Armenii coraz bardziej. Oznacza to, że pomimo wielu deklarowanych trudności znajdują w etnicznej ojczyźnie coś, co rekompensuje im opisywane wyżej problemy. Jak deklarowała Arev:

Myszę, że to co tutaj znajdujemy [Arev i jej mąż – K.P.] to to, że nasza praca jest dla nas bardziej wartościowa, nie tylko dlatego, że pomaga naszemu krajowi i naszym ludziom, ale też dlatego, że to jest taki mały kraj i społeczność, że możesz naprawdę coś zmienić na lepsze. Oboje czuliśmy, że możemy mieć wpływ, na różnych polach (...). Zawsze czułam, że moja praca tutaj jest bardziej wartościowa i bardziej dla mnie interesująca. Nigdy nie chciałam pracować na polu zdrowia publicznego w kraju rozwiniętym (kobieta, 27 l., USA, wywiad, 2012).

W istocie, w tak małym kraju efekty pracy na jakimkolwiek polu, szczególnie pracy społecznej, są szybko zauważalne, a nawet jeśli nie zawsze spotykają się z oczekiwaną wdzięcznością lokalnych Ormian, niewątpliwie zyskują uznanie innych repatriantów oraz członków diaspory. Jak słusznie zauważają Van Leeuwen i Täuber, pomaganie innym daje jednostce poczucie znaczenia i sensu działań<sup>68</sup> i rzeczywiście, dla wielu repatriantów działania uważane za przyczynianie się do rozwoju Armenii nabierają podwójnej wagi – nie służą jedynie konkretnym osobom lub społeczności, lecz całemu krajowi. Idee humanitarne łączą się więc, w tym wypadku, z patriotycznymi. Takie połączenie daje repatriantom poczucie „bycia na miejscu”, pomimo różnic pomiędzy ich rozumieniem kultury ormiańskiej, a społeczną i kulturową rzeczywistością Armenii.

Kasbarian nazywa *spjurkahai* „przychodniami” (*sojourners*) podkreślając, że wielu z nich w końcu opuszcza etniczną ojczyznę, nawet po kilku lub kilkunastu latach pobytu<sup>69</sup>. W istocie, kilkoro znajomych repatriantów opuściło Armenię w ciągu ostatnich lat. Arev wyjechała po rozwodzie i mieszka dziś w Londynie, a Lusine i jej mąż wrócili do USA

---

<sup>68</sup> E. Van Leeuwen, R. Täuber, *op. cit.*, s. 147.

<sup>69</sup> S. Kasbarian, „The Myth and Reality...”, s. 370.

kilka lat temu, tłumacząc, że wyczerpali możliwości dalszego rozwoju w Armenii. Artur ożenił się z repatriantką z Iranu – dziś mieszkają pracując w Berlinie, natomiast pochodząca z Londynu Hera wyszła za mąż za Australijczyka i wyjechała z nim do Perth, gdzie dziś wychowują dziecko. Jednak znaczącą większość znanych mi repatriantów wciąż spotykam na ulicach Erywania pomimo iż od moich pierwszych poświęconych temu tematowi badań minęło już niespełna dziesięć lat.

Jako kategoria analityczna użyteczna do opisanie i wyjaśnienia strategii integracyjnych migrantów, w pewnym stopniu przydatne jest pojęcie migrantów transnarodowych, przede wszystkim jeśli zwróci się uwagę na umiejscowienie repatriantów pomiędzy krajem urodzenia a Armenią oraz to, że klasyczne kategorie, których używa się pisząc o migracji, takie jak podział na dobrze znane, w założeniu, państwo wysyłające i obce państwo przyjmujące, są w tym wypadku dość rozmyte. Jednak, jak zauważa Vertovec, transnarodowość „niesie ze sobą szereg różnych znaczeń”<sup>70</sup>. Joanna Książek rozumie praktyki transnarodowe jako „przekraczanie państwowych, politycznych i narodowych ograniczeń w kreowaniu własnego życia, obejmującego nie jedno, ale kilka uniwersów kulturowych, mentalnych, a także miejsc i społeczności”<sup>71</sup>. Tożsamości repatriantów zdecydowanie „konfigurowane są w relacji do więcej niż jednego państwa”<sup>72</sup>, tak też rozumieją transnarodowość Glick Schiller, Basch i Szanton Blanc, jednak nie we wszystkich wypadkach można zaobserwować trwale (*ongoing*) i ciągłe (*continous*) powiązania pomiędzy przynajmniej dwoma krajami, element konstytuujący definicję sformułowaną przez te badaczki<sup>73</sup>. Również Vertovec zwraca uwagę na ciągłą wymianę pomiędzy podmiotami niepaństwowymi, będącą, jego zdaniem, wpisana w praktyki transnarodowe<sup>74</sup>. Problemem jest tutaj interpretacja tego, co można rozumieć jako „trwale” i „ciągłe”. Dlatego też Heckmann i jego współpracownicy pokazują, że jeśli przyjmujemy restrykcyjną definicję praktyk transnarodowych, transmigranci stanowią tylko niewielki odsetek migrantów<sup>75</sup>, natomiast Horolets zauważa, że wyraźna kategoryzacja migrantów może być czasami niemożliwa<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> S. Vertovec, *op. cit.*, s. 13.

<sup>71</sup> J. Książek, *op. cit.*, s. 26.

<sup>72</sup> N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton Blanc, „From Immigrant...”, s. 48.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> S. Vertovec, *op. cit.*, s. 3.

<sup>75</sup> F. Heckmann, *op. cit.*, s. 14.

<sup>76</sup> A. Horolets, „Mobilność turystyczna...”, s. 201-221.



Vertovec wyszczególnia sześć ujęć transnarodowości. Pierwsze z nich to transnarodowość jako „morfologia społeczna”, rozumiana jako sieć powiązań pomiędzy grupami diasporycznymi i ojczyzną<sup>77</sup>. W takim ujęciu repatrianci ormiańscy, podtrzymujący intensywne relacje z członkami diaspory pozostawionymi w kraju urodzenia, wciąż należą do „transnarodowej społeczności” złożonej z członków ormiańskich grup diasporycznych na całym świecie. Większość codziennych praktyk transnarodowych *spjurkahai* związana jest właśnie z komunikacją z rodziną i przyjaciółmi, co umożliwia powszechny dostęp do internetu. Z kolei „transnarodowość jako rodzaj świadomości” wykazują osoby, które identyfikują się z więcej niż jedną kulturą<sup>78</sup>, do tej grupy również można zaliczyć *spjurkahai*. Transnarodowość „w formie reprodukcji kulturowej” łączy się z takimi praktykami, które tworzą „dyskurs kulturowej specyfiki i różnicy, serwowany w celu transnarodowej konsumpcji”<sup>79</sup>. Jak wspominałam wcześniej, *spjurkahai* dzielą się swoimi refleksjami na temat Armenii za pośrednictwem dostępnych im mediów, również na łamach pism diaspory ormiańskiej w USA, Australii i Europie. Tym samym, dając świadectwo swojemu doświadczeniu różnicy, biorą udział w budowaniu obrazu etnicznej ojczyzny wśród członków diaspory. Następnym aspektem wyróżnionym przez Vertoveca, „transnarodowość jako droga przepływu kapitału”<sup>80</sup>, odnosi się m.in. do przekazów pieniężnych przesyłanych przez krewnych repatriantom z państw rozwiniętych oraz wsparcia finansowego *spjurkahai* dla rodzin pozostawionych w Libanie i Iranie. Takie rozumienie transnarodowości obejmuje również inwestycje bezpośrednie. W każdym przypadku, w którym repatrianci zainwestowali w Armenii kapitał wypracowany poza nią, lub też gdy pobierają wynagrodzenie z zagranicy, można mówić o międzynarodowym przepływie kapitału. Natomiast transnarodowość rozumiana jako „miejsce, w którym lokuje się polityczne zaangażowanie”<sup>81</sup> łączy się z różnymi formami partycypacji politycznej. Zaangażowanie *spjurkahai* w politykę kraju urodzenia jest zróżnicowane – niektórzy wciąż brali udział w wyborach, nawet pomimo długiego pobytu w Armenii, jednak inni całkowicie dystansowali się od tych problemów i skupiali na ormiańskiej scenie politycznej lub też deklarowali światopogląd apolityczny. Ważne jest,

---

<sup>77</sup> S. Vertovec, *op. cit.*, s. 5-6.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 6-7.

<sup>79</sup> G. Spivak, cyt. za: S. Vertovec, *op. cit.*, s. 8.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 8-11.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 11-13.

że częstokroć angażowali się w różnorakie formy agitacji politycznej w Armenii. Natomiast ostatnie ujęcie transnarodowości jako (re)konstrukcji „miejsca” lub lokalności<sup>82</sup> można odnieść, do przypadku ormiańskich repatriantów, do praktyk mających na celu niejako przeniesienie pewnych elementów kultury ormiańskiej kultywowanej w diasporze, lub tej charakterystycznej dla kraju urodzenia, na grunt Armenii. Do takich działań można zaliczyć np. otwieranie w Erywaniu restauracji serwujących potrawy zachodnioormiańskie lub dołączenie Ormian przybyłych z Ameryki Południowej do zespołu grającego muzykę latynoamerykańską.

Dla kilkorga repatriantów, których poznałam, praktyki transnarodowe były częścią pracy zawodowej. Dla wielu wynikały one z pragmatycznego podejścia do towarów i usług. Część *spjurkahai* zachowała konta bankowe w kraju urodzenia, używając ich głównie do transakcji międzynarodowych, ponieważ ormiańskie banki nie mają numerów SWIFT i takie przelewy bywają utrudnione. Niektórzy wciąż polegali na służbie zdrowia za granicą – o ile w Armenii proces diagnostyczny jest stosunkowo dostępny i tani, a większość badań specjalistycznych można zrobić szybko i w przystępnej cenie, to jednak panowała powszechna opinia, że lokalni lekarze nie wykazują się wysokimi kwalifikacjami, dlatego też w przypadku poważniejszych problemów zdrowotnych lepiej szukać pomocy poza krajem. Panuje też przekonanie, że pewne towary, np. urządzenia elektroniczne, są w Armenii bardzo drogie, dlatego też wielu preferowało kupowanie ich za granicą. Istnieje dziś bogata oferta firm, które specjalizują się w sprowadzaniu wielorakich dóbr z zagranicy, są one popularne zarówno wśród *spjurkahai* jak i zamożniejszych *hajastansi*.

Częstotliwość i forma praktyk transnarodowych repatriantów nie wynikała jedynie z chęci, lecz była zależna także od indywidualnych zasobów finansowych i możliwości instytucjonalnych. Na przykład koszt i czas podróży do kraju urodzenia determinował ich częstotliwość, a nie wszyscy mogli głosować z zagranicy<sup>83</sup>. Choć, jak wspominałam wcześniej, intensywność tych praktyk różniła się u poszczególnych *spjurkahai*, to generalnie można je określić jako transnarodowe we wszystkich ujęciach wyróżnionych przez Vertoveca, co pokazuje, że repatriacji Ormian towarzyszą strategie i działania

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 13-14.

<sup>83</sup> Na przykład libański odłam AFR w Libanie, gdzie partia ta ma reprezentację w parlamencie, w czasie wyborów opłacał bilet lotniczy wszystkim pochodzącym z Libanu Ormianom, umożliwiając im wzięcie udziału w głosowaniu.

obejmujące swoim zasięgiem więcej niż jedno państwo i często łączące etniczną ojczyznę z krajem urodzenia. Niejednokrotnie wynikały one z wysokiego kapitału ekonomicznego, społecznego, kulturowego i symbolicznego *spjurkahai* i umożliwiały dalsze powiększanie wszystkich form kapitału.

Jak wydaje się, repatriantom w Armenii blisko do tego, co Michaela Benson i Karen O'Reilly nazywają „migracją stylu życia” (*lifestyle migration*). Jest to „migracja stosunkowo zamożnych jednostek, przenoszących się do miejsc, które z różnych powodów są dla nich istotne z punktu widzenia jakości życia”<sup>84</sup>. Kate Torkington wymienia długą listę czynników, które mogą przyciągać migrantów: przywilej ekonomiczny wynikający z niższych cen lokalnych i niższych kosztów życia, lepszy klimat, wolniejsze tempo życia, zdrowa dieta, większa równowaga pomiędzy życiem zawodowym i osobistym<sup>85</sup>. Wszystkie te aspekty, jak pisałam wcześniej, pojawiały się w narracjach repatriantów i obserwacjach, jednak migracja stylu życia z definicji nie jest motywowana kwestiami etnicznymi czy narodowymi, wręcz przeciwnie, jest możliwa dzięki swoistemu im zaprzeczeniu, jest zamianą własnego kontekstu kulturowego na rzecz innego, obiecującego bardziej satysfakcjonujący sposób życia. Jak podkreśla Anthony Giddens, można dziś zauważyć rosnącą grupę ludzi, dla których kultura i tradycje kraju pochodzenia nie są już kluczowymi czynnikami definiującymi ich tożsamość<sup>86</sup>. Zatem wydawać by się mogło, że repatrianci nie mieszczą się w opisanej wyżej kategorii, ponieważ migracja do etnicznej ojczyzny wynika raczej z przywiązania do kategorii danych, a nie ich odrzucenia. Co więcej, jest ona uzasadniana przez nich przede wszystkim w kategoriach *stricte* etnicznych. Jednak wcześniejsze rozważania pokazują, że w rzeczywistości kwestia ta jest o wiele bardziej złożona, a motywy pragmatyczne nie mogą być ignorowane. Repatriacja nie przynosi utożsamienia z kulturą przodków, lecz raczej konfrontację z krajem obcym kulturowo, a identyfikacja z nim bywa dla repatriantów problematyczna. Niemniej, co już nieraz podkreślałam, idea powrotu, by budować i wspierać ojczyznę, niesie za sobą odniesienie do służby i poświęcenia a potencjalne korzyści (nie tylko ekonomiczne) prawie

---

<sup>84</sup> M. Benson, K. O'Reilly, „Migration and the Search for a Better Life: a Critical Exploration of a Lifestyle Migration”, *The Sociological Review*, Vol. 57, nr 4, 2009, s. 608.

<sup>85</sup> K. Torkington, *op. cit.*, s. 103.

<sup>86</sup> A. Giddens, „Living in a Post-Traditional Society”, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1994, s. 81

nigdy nie są wspomniane. Panuje, by użyć terminu Pierra Bourdieu, „tabu kalkulacji”<sup>87</sup> w narracji częstokroć pomijającej kwestię potencjalnych zysków lub poprawy jakości życia, a „prawda ekonomiczna jest biernie ukrywana, czy też pozostawiana w niedopowiedzeniu”<sup>88</sup>. Tylko zaprzeczając zyskom ekonomicznym repatrianci mogą oczekiwać wdzięczności i uznania oraz, tym samym, nadawać głębszy sens swojemu pobytowi w Armenii.

Dystansuję się jednak od takiego rozumienia migracji, jakie proponuje ekonomia neoklasyczna, zakładająca, że migrantami kieruje przede wszystkim chęć maksymalizacji korzyści finansowych<sup>89</sup>. Jak wskazywałam wcześniej, repatriacja oferuje wiele korzyści utożsamianych z poprawą jakości życia, takich jak wśród wielu innych – dużo możliwości spędzania czasu na świeżym powietrzu, większa równowaga pomiędzy życiem prywatnym i zawodowym, czy żywność znacznie zdrowsza niż w Europie i Stanach Zjednoczonych.

## 7.6. Idea powrotu

Badania nad diasporą, a szczególnie nad jej członkami powracającymi do etnicznej ojczyzny, dotyczą też zagadnień związanych z ideą powrotu, ponieważ repatriacja może być uważana za „naturalne” zamknięcie procesów diasporycznych. Na przykład utworzenie państwa Izrael przyniosło pytanie o to, czy istnieje dla Żydów miejsce, do którego mogą „wrócić” i czy diaspora żydowska może przestać istnieć<sup>90</sup>. Niemniej niewielu badaczy przywiązywało wagę do tej końcowej fazy, w której możliwości trwania diaspory pozornie się wyczerpują, tak jakby każda jej definicja zakładała, że grupy diasporyczne wprawdzie chciałyby, ale nie mogą powrócić<sup>91</sup>. Co więcej, jak twierdzi Darieva, „niektórzy badacze definiują powrót jako niepostępowy, bardziej jako możliwość deglobalizacji i koniec migracji, a nawet jako ruch przeciwny do transnarodowego”<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 143.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>89</sup> Po dokładniejsze wyjaśnienie wpływu ekonomii neoklasycznej na studia dotyczące migracji powrotnej odsyłam do tekstu: J.-P. Cassarino, „Theorising Return Migration. A Revisited Conceptual Approach to Return Migration”, *International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 6, nr 2, 2004, s. 255.

<sup>90</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 84.

<sup>91</sup> R. King, A. Christou, „Diaspora, Migration...”, s. 181.

<sup>92</sup> T. Darieva, „Between Long-Distance Nationalism...”, s. 31-32.

Jean-Pierre Cassarino zauważa, że wielu socjologów i ekonomistów uważa migrację powrotną za migrację nieudaną<sup>93</sup>. King i Christou słusznie zwracają uwagę na problematyczność tego terminu w odniesieniu do powracających członków diaspory:

znaczenie powrotu, znaczenie tego terminu zostało wyraźnie rozciągnięte jeśli bierzemy pod uwagę osoby, które przeprowadzają się do miejsca w którym nigdy nie żyły, nawet jeśli odwiedzały je często w przeszłości<sup>94</sup>.

Stuart Hall podkreśla, że tożsamość diaspory jest konstruowana w oparciu o „wspomnienie, fantazję, narrację i mit”<sup>95</sup> i nie stanowi „określonego punktu początku, do którego jednostka może ostatecznie i w sposób absolutny wrócić”<sup>96</sup>. W pierwszych dekadach po genocydzie Ormian idea powrotu była, być może, w pewnym stopniu bliska temu, co pisze Safran w odniesieniu do diaspory żydowskiej:

Podsumowując, zarówno świadomość diaspory, jak i wykorzystywanie mitu ojczyzny przez samą ojczyznę znajdują odzwierciedlenie nie tyle w działaniach instrumentalnych, co ekspresyjnych. Jest to mechanizm obronny przed agresją państwa przyjmującego wobec mniejszości, ale nie prowadzi – i nie ma celu prowadzić jej członków – do przygotowania się do faktycznego wyjazdu do ojczyzny. Powrót większości diaspor może być zatem w dużej mierze postrzegany jako koncepcja głównie eschatologiczna: służy do uczynienia życia bardziej znośnym poprzez trzymanie się utopii (...), która kontrastuje z postrzeganą dystopią, w której toczy się rzeczywiste życie<sup>97</sup>

Jak zauważa ten autor, mit powrotu nabrał realnego znaczenia dla wielu amerykańskich Żydów po II wojnie światowej, po części dlatego, że pomagał im przezwyciężyć poczucie winy za być może niedostateczne zaangażowanie w pomoc rodakom żyjącym w europejskiej diasporze<sup>98</sup>. Co więcej, mit ten pomagał konsolidować świadomość etniczną i solidarność wewnątrzgrupową, kiedy „religia nie mogła już pełnić takiej roli, spójność lokalnych społeczności rozluźniała się, a tradycyjna rodzina ulegała dezintegracji”<sup>99</sup>.

Jak pisałam wcześniej, Ormiańskie Ministerstwo Diaspory często posługiwało się

---

<sup>93</sup> J.-P. Cassarino, *op. cit.*, s. 255.

<sup>94</sup> R. King, A. Christou, „Diaspora, Migration...”, s. 169.

<sup>95</sup> S. Hall, „Cultural Identity and Diaspora”, w: J. Rutherford (red.), *Identity, Community, Cultural Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, s. 226.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 95.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

konceptem „powrotu”, aby wzmacniać zdalny nacjonalizm diaspory, choć na poziomie pragmatycznym nigdy do powrotu nie zachęcało. Natomiast organizacje diasporyczne nie poświęcają tej idei wiele uwagi, ich działania skierowane są bowiem, z definicji, do środowisk diasporycznych. Jeden z moich rozmówców przywołał doświadczenie sprzed wielu lat, kiedy to uczestniczył w spotkaniu francuskiego oddziału AFR, skierowanym do młodych ludzi. Kiedy padło pytanie o repatriację, odpowiedź organizatorów była jednoznaczna: lepiej pozostać na miejscu i wspierać Armenię „zdalnie”. Mimo że dla wielu środowisk diasporycznych powrót jest dziś możliwy, to jednak ich członkowie, tak jak na przykład wielu opisywanych przez Jade Erciyes Czerkiesów, często wolą dziś pielęgnować samą ideę powrotu, zamiast dokonywania aktu migracji<sup>100</sup>. Peggy Levitt i Mary C. Waters, choć nie mówią konkretnie o przykładzie ormiańskim, zauważają, iż „obecny trend sugeruje, że typowa forma powrotu do domu jako migracji powrotnej i repatriacji traci potencjał przyciągania drugiego i trzeciego pokolenia [członków – K.P.] diaspory<sup>101</sup>. Podobnie, jak stwierdza Anna Harutyunyan, „dla wielu [Ormian w diasporze – K.P.] Republika Armenii reprezentuje formalną, mało bliską i nie-emocjonalną ojczyznę, która ma niewiele wspólnego ze znaczeniem słowa dom”<sup>102</sup>.

King i Christou słusznie zauważają, że „powrót może być – często jest – chimera, a *status quo* nie istnieje; może to być podróż głębokiego rozczarowania”<sup>103</sup>. Dom jest, w istocie, konceptem relatywnym. Zdaniem tych badaczy „powrót do domu jest doświadczeniem naznaczonym różnorodnością, złożonością i ambiwalencją”<sup>104</sup>. Ponadto Safran sugeruje, że tak naprawdę „nie ma ojczyzny, do której można wrócić, choć może ona istnieć, nie jest to zapraszające miejsce, z którym mogą [członkowie diaspory – K.P.] identyfikować się politycznie, ideologicznie i społecznie”<sup>105</sup>. Jak stwierdziła jedna z rozmówczyń Anny Harutyunyan:

Dla diaspory marzenia o ojczyźnie to jak bycie zakochanym w kimś, kogo się nie zna. Bawisz się wyobraźnią, pielęgnujesz to, możesz to kontrolować. Kiedy zobaczyliśmy Armenię, poznaliśmy ją lepiej. Nie było już miejsca na wyobraźnię i to była najtrudniejsza część: zmierzyć się z rzeczywistością.

---

<sup>100</sup> J. C. Erciyes, *op. cit.*, s. 345.

<sup>101</sup> P. Levitt, M. Waters, *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, cyt. za: T. Darieva, „Between Long-Distance Nationalism...”, s. 32.

<sup>102</sup> A. Harutyunyan, *op. cit.*, s. 5.

<sup>103</sup> R. King, A. Christou, „Of Counter-Diaspora...”, s. 4.

<sup>104</sup> R. King, A. Christou, „Diaspora, Migration...”, s. 175.

<sup>105</sup> W. Safran, *op. cit.*, s. 94

Cieszymy się, że ona istnieje, ale to nie jest nasza rzeczywistość<sup>106</sup>.

Jak podkreśla Bourdieu, to co „najbliżej” stanowi największe wyzwanie dla tożsamości grupowej<sup>107</sup>. Jednocześnie, Sayer zauważa, że tendencja do budowania wartościujących dychotomii jest szczególnie silna w grupach, które obawiają się o swoją pozycję, są wrażliwe na to, jak są postrzegane „z góry”, i boją się spadnięcia w hierarchii społecznej do grup, którymi pogardzają<sup>108</sup>. Uświadamiając sobie głębię różnic pomiędzy repatriantami i lokalnymi Ormianami, *spjurkahai* wykazują potrzebę nakreślenia granic. Nie chcą być zaliczani do tej samej kategorii, co lokalni Ormianie, których uważają za kulturowo „uboższych”.

Paleczny zwraca uwagę na koncepcję Wolfganga Weischa, według którego tożsamość nie jest stanem świadomości, lecz instrumentem dostosowywania się do świata<sup>109</sup>. Stuart Hall zakłada, że tożsamości są procesualne i wciąż zmieniają się w sekwencji reinterpretacji doświadczeń<sup>110</sup>. Są one konstruowane dyskursywnie poprzez różnicę w relacji do Innych<sup>111</sup>. Badacz ten podkreśla, że identyfikacja kulturowa jest nie tyle kwestią „bycia”, co raczej „stawania się”, a niestabilne „punkty identyfikacji” (*points of identification*) podlegają wpływom historii, kultury i dominacji, zamiast być zakorzenione w podtrzymaniu przeszłości<sup>112</sup>.

Można uznać, że procesy kategoryzacji to część szerszej walki o pozycję i prestiż pomiędzy grupami różniącymi się wizjami podziałów świata społecznego. Jak zauważa Wimmer, „jednostki i grupy mają tendencję do rywalizacji o to, komu pozwala się kategoryzować, których kategorii należy użyć, jakie znaczenie należy zastosować i jakie konsekwencje ma to przynieść”<sup>113</sup>. Alan Chun pisze:

Tożsamość jest mniej faktem, a bardziej percepcją faktów. Ponieważ mamy do czynienia z percepcją, należy podkreślić że jest ona selektywna i strategiczna w swojej naturze. Decydując się na identyfikację, jednostki mają do czynienia z apriorycznymi kategoriami tego, kim powinny być i w jaki sposób powinny

---

<sup>106</sup> A. Harutyunyan, *op. cit.*, s. 5.

<sup>107</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny...*, s. 189.

<sup>108</sup> A. Sayer, *op. cit.*, s. 93.

<sup>109</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 22.

<sup>110</sup> S. Hall, „Introduction. Who Needs Identity?”, w: S. Hall, P. Du Gay (red.), *Questions of Cultural Identity* London, Sage, 1996, s. 1-17.

<sup>111</sup> U. Ziemer, „Tackling Tensions...”, s. 690.

<sup>112</sup> S. Hall, „Cultural Identity...”, s. 225.

<sup>113</sup> A. Wimmer, *How (Not) to Think...*, s. 11.

odnosić się do innych grup<sup>114</sup>. (...) Zamiast pytać o to, jak tożsamość jest konstytuowana, można również zapytać o to, dlaczego i kiedy jest przywoływana. Bardziej interesujące niż wiedza, że ludzie mają tożsamości jest może to, dlaczego ludzie mają kryzysy percepcji z których rodzą się nowe tożsamości<sup>115</sup>.

Zdaniem Bourdieu, przestrzeń społeczna jest budowana w taki sposób, że agensi lub grupy są rozdzielani w zależności od swojej pozycji według dwóch zasad różnicowania: kapitału ekonomicznego i kapitału kulturowego<sup>116</sup>. Różnice w posiadanych kapitałach są jednymi z najważniejszych czynników konstytuujących granicę pomiędzy tymi dwoma kategoriami Ormian. Nie chodzi o to, by zaprzeczać wkładowi *spjurkahai*, lecz by zauważyć, że repatriacji towarzyszy potencjalnie wyłanianie się nowych elit ormiańskich, które nie identyfikują się ani z ormiańską diasporą, ani z lokalnymi Ormianami. W ormiańskiej przestrzeni społecznej repatrianci rzadko dołączają do istniejących już grup, szukają raczej własnej przestrzeni dla odmiennych stylów życia i tworzą niejako nową jakość. Od ormiańskich intelektualistów dzieli ich często przepaść ekonomiczna, a od ormiańskiej klasy średniej różnice gustów i przekonań. Czasami znajdują wspólny język z lokalnymi aktywistami i przedstawicielami wolnych zawodów, niekiedy z przedsiębiorcami, ale najczęściej również z nimi konkurują. Taką tendencję do tworzenia „baniek” towarzyskich i kulturowych Ercyies postrzega (niebezpiecznie) jako przedłużenie praktyk diasporycznych<sup>117</sup>.

Choć *spjurkahai* w niewielkim stopniu identyfikują się z Armenią, oddani są wizji jej przyszłości, w której etniczna ojczyzna zostanie wyzwolona od sowieckiego dziedzictwa. Anders H. Stefansson, choć nie odnosi się do przykładu ormiańskich repatriantów, wspomina o „powrocie” jako „projekcie” skupionym nie na próbie doświadczenia przeszłości, lecz budowaniu lepszej przyszłości<sup>118</sup>. Narracja budowania nowej Armeni pozwala *spjurkahai*, najczęściej w sposób nieuświadomiany, zostawić za

---

<sup>114</sup> A. Chun, „Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity and Culture and Identity”, *Boundary 2*, Vol. 23, nr 2, 1996, s. 126.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>116</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny...*, s. 12.

<sup>117</sup> J. C. Erciyas, *op. cit.*, s. 358. Podobną tendencję zauważyła też Lisa Anteby-Yemini w przypadku żydowskich repatriantów z Etiopii i Rosji w Izraelu. Patrz: L. Anteby-Yemini, „Ethiopian Jews, New Migration Models in Israel and Diaspora Studies”, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Vol. 15, 2004, s. 69.

<sup>118</sup> A. H. Stefansson, “Homecomings to the Future. From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return”, w: F. Markowitz, A. H. Stefansson (red.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham, Lexington Books, 2004, s. 3.



sobą traumę genocydu. Koncentrując się na przyszłości Armenii uwalniają się również od skupionego na historii dyskursu diaspory, a repatriacja umożliwia im znalezienie swojego miejsca, jako Ormian, w nowej konfiguracji, gdzieś pomiędzy diasporą a lokalnymi Ormianami.

Warto podkreślić, że zauważona przez wielu badaczy oraz samych Ormian, charakterystyczna dla nich mentalność przetrwania, zapoczątkowana przez genocyd, jest jednak wciąż obecna<sup>119</sup>, a pomoc etnicznej ojczyźnie wpisuje się w ten trend, jest w istocie walką o jej przetrwanie. Dystansując się od kategorii „prawdziwości” w rozumieniu *hajastansi*, *spjurkahai* sugerują, że prawdziwy Ormianin to ktoś, kto dba o Armenię i jej przyszłość, nie jedynie deklaratywnie, lecz na poziomie codziennych praktyk oraz wyborów życiowych. Z tej perspektywy troska o Armenię, którą wykazują, lub też jej brak, o który większość repatriantów oskarża lokalnych Ormian, staje się dla nich najważniejszym czynnikiem konstytuującym granicę pomiędzy tymi grupami. Jednocześnie, paralelne strategie „zawężające” można zauważyć u lokalnych Ormian – świadczy o tym ich potrzeba utworzenia kategorii „prawdziwego” Ormianina i natarczywe próby kontroli społecznej poprzez przywoływanie kategorii *amot*.

Konkludując, można odnieść się do propozycji Nowickiej, która wyróżniła cztery sposoby ujęcia tożsamości. Pierwszy opiera się tym, jak jednostki „klasyfikują same siebie, mówią i myślą o sobie, jak manifestują swoją auto-identyfikację”<sup>120</sup> w kontaktach z innymi. Repatrianci w Armenii niezaprzeczalnie deklarują ormiańską tożsamość, jednak wyraźnie podkreślają swoje zachodnioormiańskie i diasporyczne pochodzenie, symbolicznie oddzielając się od lokalnych Ormian. Zgodnie z drugim rozumieniem tożsamości, jest ona interpretowana w oparciu o to, jak migranci są postrzegani przez szeroko rozumianych Innych<sup>121</sup>. W tym wypadku można dostrzec tendencję *hajastansi* do podważania „prawdziwości” repatriantów jako Ormian. Trzeci aspekt tożsamości to rodzaj „odbicia stereotypu” – wyobrażenie o tym, jak jest się postrzeganym. *Spjurkahai* częstokroć narzekają na wykazywany przez lokalnych Ormian brak zrozumienia wobec „inności” Ormian z diaspory i z związku z tym nieraz przyjmują postawę defensywną w kontaktach z nimi, spodziewając się konfrontacji. Natomiast ostatnie ujęcie tożsamości

---

<sup>119</sup> D. Chernobrov, L. Wilmers, „Diaspora Identity...”, s. 17.

<sup>120</sup> E. Nowicka, „Identity of Greek Repatriates...”, s. 65.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

odnosi się do posiadania lub braku odpowiednich kompetencji kulturowych<sup>122</sup>. Jeśli rozpatruje się ten aspekt tożsamości, można zauważyć, że repatriantom niewątpliwie brakuje zrozumienia kodów kulturowych właściwych społeczeństwu Republiki Armenii. Niedostatki te są jednak interpretowane przez *spjurkhai* w ramach dychotomii pomiędzy „oryginalną” i „popsutą” kulturą – w tej narracji nie stanowią one problemu, ponieważ migranci zazwyczaj dobrze znają historyczną kulturę Armenii Zachodniej, a tę uważa się za lepszą. Analizując ich integrację można zauważyć wiele strategii i praktyk odnotowanych w grupach diasporycznych – tendencję do tworzenia baniek towarzyskich, poleganie na kapitale społecznym i relacjach z innymi migrantami we wzmacnianiu kapitału ekonomicznego, wykorzystywanie pozycji pomiędzy krajem urodzenia i zamieszkania. Jednocześnie, są oni w Armenii, jak być może określiłaby to Erciyes, diasporą z diaspory<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>123</sup> J. C. Erciyes, *op. cit.*, s. 340.

## Zakończenie

Celem niniejszej rozprawy było przedstawienie wyników moich badań nad procesami integracji Ormian z diasporą – repatriantów w Armenii, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii budowania granic symbolicznych pomiędzy nimi a lokalnymi Ormianami. Podjęłam ten temat niemalże dziesięć lat temu, kiedy podczas pobytu w Erywanii zaintrygowały mnie duża mobilność społeczna i wysoki poziom życia repatriantów. Z czasem zauważyłam, iż społeczno-ekonomicznym przywilejom *spjurkakai* towarzyszy stosunkowo uproszczone postrzeganie Armenii i jej mieszkańców. Kiedy sięgnęłam do literatury przedmiotu, by lepiej zrozumieć to zagadnienie, uświadomiłam sobie też, że analiza procesów integracji następujących w wyniku migracji do „ziemi przodków”, zazwyczaj wymagająca długiego pobytu w terenie, stanowi niewielki odsetek badań migracyjnych. Ponadto, badacze najczęściej bezrefleksyjnie przyjmują, że ten rodzaj repatriacji wynika bezpośrednio z pobudek sentymentalnych – poczucia więzi członków diasporą z ojczyzną. Chociaż tak tłumaczyli decyzję o przeprowadzce również znani mi ormiańscy repatrianci, to jednak przypuszczałam, że długotrwała obserwacja ich strategii integracyjnych, przy wzięciu pod uwagę różnych poziomów integracji, może wyłonić pełniejszy obraz nie tylko życia *spjurkakai* w etnicznej ojczyźnie, ale też, potencjalnie, motywów, które skłoniły ich do przeprowadzki do Armenii. Zdecydowałam się na wieloletni pobyt w Erywanii, który pozwolił na obserwowanie różnorodnych interakcji pomiędzy repatriantami i lokalnymi Ormianami oraz, przede wszystkim, na uchwycenie przebiegu procesów integracyjnych i dynamiki zmian poglądów i praktyk *spjurkakai*. Przyglądałam się, jak rozwijają oni kariery zawodowe, zawierają przyjaźnie, zakładają rodziny, podejmują decyzje w życiowych momentach granicznych. W międzyczasie Armenia również przechodziła gruntowne zmiany i głębokie kryzysy – protesty antyrządowe, aksamitną rewolucję, II wojnę o Górski Karabach. Interesowało mnie to, jak repatrianci postrzegają te przemiany oraz w jakim stopniu się w nie angażują. W

międzyczasie, moje życie również podlegało zmianom – budowałam przyjaźnie, rozwijałam się zawodowo jako antropolożka i nauczycielka nauk społecznych, zmagając się z wyzwaniami nierozzerwalnie związanymi z życiem w Armenii. Jednocześnie, moje doświadczenie tego kraju znacznie różniło się od tego wyrażanego w narracjach repatriantów.

W ostatnich latach niektóre z założeń dotyczących diaspor zostały zakwestionowane. Pomimo globalnych procesów dekolonizacyjnych i demokratyzujących, repatriacja do etnicznej ojczyzny wciąż nie jest zjawiskiem powszechnym, a krok ten zazwyczaj podejmują nieliczni członkowie diaspor. Grupy diasporyczne, pomimo deklarowanych więzi z ojczyzną, okazały się bardziej „zakorzenione” w krajach zamieszkania niż początkowo przypuszczano. Po niepowodzeniu pierwszych fal repatriacji do Armenii i w związku z niemożnością reemigracji na rodzime tereny Wyżyny Ormiańskiej, powrót stał się jedynie ideą, a diaspora ormiańska preferuje obecnie „zdalne” formy interakcji z etniczną ojczyzną. Podczas gdy rząd Republiki Armenii wykazuje małe zainteresowanie repatriacją, aktywne na tym polu są organizacje założone w środowisku diaspor. Projekty takie, jak te koordynowane przez Birthright Armenia, dla większości uczestników są pierwszą okazją do kilkumiesięcznego pobytu w Armenii i często uświadamiają im, że repatriacja jest możliwą strategią życiową. Tym samym, organizacje tego rodzaju mają większy udział w zachęcaniu do powrotu do etnicznej ojczyzny niż instytucje rządowe odpowiedzialne za relacje z ormiańskimi grupami diasporycznymi.

W każdej ze społeczności diasporycznych, kształtowanych w odmiennych okolicznościach historycznych, politycznych, społecznych i kulturowych, bycie Ormianinem rozumie się inaczej. Można jednak wyszczególnić pewne cechy wspólne dla większości ormiańskich grup diasporycznych: dobrze rozwinięte organizacje, duża rola Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w podtrzymywaniu tożsamości, znaczne zaangażowanie polityczne, częstokroć w formie agitacji na rzecz międzynarodowego uznania genocydu Ormian i przeciwko tureckim elitom politycznym.

Specyfika repatriacji Ormian wynika z faktu, że terytorium Republiki Armenii nie pokrywa się z obszarem, który dla pradziadków i dziadków dzisiejszych repatriantów stanowił etniczną ojczyznę. Choć w literaturze odnotowuje się przypadki repatriacji na inne terytorium niż to, z którego wywodzą się przodkowie (na przykład w wyniku przesunięcia granic państwowych), to jednak rzadko zdarza się, by repatriacja była *de facto* migracją do zupełnie innego kraju. Kultura ormiańska od pokoleń kultywowana w grupach

diasporycznych to najczęściej ta, która była charakterystyczna dla Ormian zamieszkujących Wyżynę Ormiańską we Wschodniej Anatolii do początku XX wieku. Już wówczas różnice pomiędzy Ormianami w Imperium Osmańskim i tymi zamieszkującymi Imperium Rosyjskie były znaczne, a pogłębiły się po utworzeniu Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Odtąd Ormianie w ASRR byli poddawani intensywnej sowietyzacji, natomiast w następstwie genocydu, diaspora ormiańska znacznie się powiększyła i skonsolidowała, głównie dzięki wysiłkom organizacji diasporycznych. Zaczęła tworzyć własne instytucje i mechanizmy podtrzymywania tożsamości narodowej wśród młodych członków diaspory, niezależnie od etnicznej ojczyzny. Przez następne lata relacje pomiędzy diasporą i ASSR, a później Republiką Armenii były problematyczne i czasami antagonistyczne, a podział ten znajduje odzwierciedlenie m.in. w odrębnych instytucjach, przywództwie religijnym i celach politycznych. Choć członkowie ormiańskich grup diasporycznych podejmują wiele działań w stosunku do Armenii, jest ona raczej ojczyzną wyobrażoną i w pewnym stopniu mitologizowaną.

W efekcie, *spjurkahai* zastają w etnicznej ojczyźnie kraj obcy kulturowo – od lokalnych Ormian różni ich wiele, m.in. język, poglądy na temat ról genderowych, ubiór, preferencje kulinarne, przekonania polityczne czy rozumienie patriotyzmu. Idea „powrotu do domu” inspirowane wiele pytań związanych z tożsamością, odnotowywanych również w innych pracach dotyczących repatriacji i reemigracji. Dla większości repatriantów doświadczenie różnicy pomiędzy wyobrażeniem i rzeczywistością, lub też pomiędzy rozumieniem kultury ormiańskiej wyniesionym ze środowiska diaspory a „namacalną” kulturą mieszkańców Republiki Armenii, przynosi swoiste napięcie. Częstokroć towarzyszy mu poczucie nieprzystawalności i nieadekwatności własnych kompetencji kulturowych. Wbrew narracjom promowanym przez RepatArmenia okazuje się, że nawet pomimo lat spędzonych w ormiańskiej szkole lub intensywnego zaangażowania w życie społeczności ormiańskiej w kraju urodzenia, zdobyte kompetencje nie przystają do rzeczywistości etnicznej ojczyzny.

Sami repatrianci nie zawsze używają czasownika „powracać”. Chociaż większość *spjurkahai* była przed przeprowadzką świadoma różnic kulturowych pomiędzy nimi a lokalnymi Ormianami, to jednak nie w pełni antycypowała ich skalę. Dlatego też ów „powrót” łączy się z intensywnym doświadczaniem różnicy. Rozbieżności w kapitale kulturowym stają się czynnikami konstytuującymi granicę symboliczną między *spjurkahai* i *hajastansi*. Procesom identyfikowania się repatriantów towarzyszy różnicowanie,

ustanawianie autorytetu kulturowego. Różnice kulturowe są interpretowane przez repatriantów w sposób wartościujący i dychotomiczny – jako przepaść pomiędzy „oryginalną” kulturą ormiańską, której nośnikiem pozostaje diaspora, i jej „popsutym”, zrusyfikowanym i zsovietyzowanym wariantem lokalnym. Zdaniem wielu *spjurkahai*, kompetencji kulturowych brakuje w istocie nie repatriantom, lecz lokalnym Ormianom, którzy zaprzepaścili oryginalną kulturę ormiańską lub też nigdy jej nie reprezentowali.

Pomimo różnic w strategiach politycznych, zarówno organizacje diasporyczne, jak i rząd republiki Armenii promują ideologię panormiańską, podkreślającą podobieństwa pomiędzy wszystkimi Ormianami. Jednak podczas gdy repatrianci mówią o „typowości” lokalnych Ormian, oceniając ją negatywnie, ci drudzy często wymagają od *spjurkahai* niejako „udowodnienia” przynależności etnicznej. Tym samym staje się ona polem nieustannych negocjacji. Zarówno *spjurkahai*, jak i *hajastansi* bezsprzecznie wykazują tendencję do wzajemnej stereotypizacji.

Na repatriację decydują się najczęściej te jednostki, dla których ormiańskie pochodzenie stanowi ważny czynnik konstytuujący tożsamość, wynoszące ze swojej wspólnoty diasporycznej własne rozumienie tego, co znaczy być Ormianinem. Wielu *spjurkahai* było wcześniej związanych z Kościołem, ormiańską szkołą lub jakąś organizacją diasporyczną. Jako członkowie mniejszości etnicznej w kraju urodzenia, repatrianci reprezentują przekonanie, że etniczność to coś, co należy świadomie realizować, wprowadzać w życie, a relacja z krajem pochodzenia przodków nie jest dana raz na zawsze, lecz musi być budowana i wzmacniana.

Tymczasem lokalni Ormianie, zanurzeni w rzeczywistości Republiki Armenii i jej problemach, skupiają się raczej na pokonywaniu codziennych trudności oraz, czując się opuszczeni i zapomnieni przez państwo, wkładają energię głównie w zapewnienie jak najlepszego bytu sobie i swojej rodzinie. Pojawia się więc napięcie wokół rozumienia powinności wynikających z przynależności etnicznej, stanowiące istotny element granicy symbolicznej. Dostarczana Armenii przez diasporę pomoc najczęściej ogranicza się do wsparcia finansowego, którego efektywność bywa dziś kwestionowana. Bezpośrednie zaangażowanie w rozwój Armenii, które symbolizuje repatriacja, ma dystansować *spjurkahai* od mało skutecznych wysiłków diasporę na rzecz rozwoju ojczyzny oraz od samych lokalnych Ormian, którzy, w narracji repatriantów, nie dbają dostatecznie o jej [ojczyzny] dobrobyt. Według *spjurkahai*, bycie-w-świecie „typowego” Ormianina jest ograniczone do tego, co mu najbliższe; nie angażuje się on w politycznie i nie zastanawia

się nad konsekwencjami swoich działań dla Armenii. Tymczasem repatrianci deklarują zaangażowanie na poziomie narodowym, podkreślają, że dążą do modernizacji ojczyzny, zgodnie z przyjętym powszechnie na Zachodzie rozumieniem państwa rozwiniętego – inkluzyjnego społecznie, ekonomicznie i politycznie kraju demokratycznego. Dążenia te mają uczynić z Armenii kraj liczący się na arenie międzynarodowej. Narracja repatriacji jako „remedium na sowietyzm” pozwala nadać głębszy sens przeprowadzce i życiu repatriantów w Armenii oraz zdyskredytować opór lokalnych Ormian wobec proponowanych zmian.

Na poziomie politycznym, przykład repatriacji Ormian pokazuje, że migranci mogą wykazywać wysoki poziom aktywizmu politycznego przy znikomym zainteresowaniu pozyskaniem obywatelstwa, częstokroć traktowanym w studiach migracyjnych jako jeden z istotnych czynników mierzących integrację systemową. Do niedawna postrzeganie lokalnych elit politycznych jako skażonych sowieckością skutecznie zniechęcało repatriantów do wysiłków na rzecz pozyskania czynnego i biernego prawa wyborczego. Chociaż reprezentacja *spjurkahai* w rządzie ormiańskim i parlamencie zwiększyła się po aksamitnej rewolucji, to jednak po II wojnie karabaskiej rząd Nikoła Pasziniana jest naznaczony kontrowersjami dotyczącymi planów normalizacji stosunków z Turcją i Azerbejdżanem, nawet za cenę Górskiego Karabachu. Wydarzenia ostatnich dwóch lat polaryzują ormiańską opinię publiczną i repatrianci również nie są zgodni w ocenie tego, jak ormiańskie elity polityczne radzą sobie z kryzysem. Jednak z reguły wykazują bardziej bezkompromisowe stanowisko w kwestii relacji Armenii z sąsiadami. Ponadto, po 2020 roku wiadomo już, że w wypadku kolejnej eskalacji konfliktu zbrojnego i powszechnej mobilizacji ormiańscy obywatele płci męskiej mogą zostać powołani do wojska. Dlatego też *spjurkahai* pochodzący z krajów rozwiniętych widzą niewiele korzyści w posiadaniu ormiańskiego paszportu, starają się o niego natomiast Ormianie z Syrii i Iranu, liczący na ułatwiony wyjazd za granicę. Co istotne, wysoki poziom zaangażowania politycznego repatriantów, choć zazwyczaj jedynie w formie agitacji politycznej, przeciwstawiany jest przez nich pasywności politycznej lokalnych Ormian; ma dowodzić, że *spjurkahai* bardziej dbają o dobrobyt Armenii niż *hajastansi*, co wzmacnia granicę symboliczną pomiędzy tymi dwoma kategoriami Ormian.

Zastanawiając się nad przebiegiem integracji ekonomicznej, trzeba podkreślić, że granica między repatriantami i lokalnymi Ormianami wynika ze znacznych różnic w posiadanych zasobach. Pokażny kapitał ekonomiczny niewątpliwie pomaga *spjurkahai* w

udanej integracji ekonomicznej i pozwala im na poziom życia częstokroć niemożliwy do osiągnięcia w kraju urodzenia. Wysoka pozycja społeczno-ekonomiczna repatriantów jest efektem nie tylko ich zasobów finansowych, lecz posiadanego przez nich kapitału we wszystkich jego postaciach. Analizując mobilność społeczną *spjurkahai* można zauważyć, że wszystkie rodzaje kapitału są w tym przypadku ściśle ze sobą powiązane, a rozdzielenie ich na potrzeby analizy było niezwykle trudne. Co najważniejsze, ich kapitał symboliczny, wynikający z globalnych nierówności w percepcji prestiżu państw pochodzenia migrantów, pomaga umacniać i powiększać kapitał w jego pozostałych postaciach. Tym samym, można wnioskować, że migracja jednostek stosunkowo uprzywilejowanych wymaga innych ujęć teoretycznych niż te stosowane najczęściej na gruncie badań migracyjnych.

Repatrianci wydają się stosunkowo dobrze zintegrowani ekonomicznie, jednak nie zawsze jest to równoznaczne z partycypacją w lokalnej gospodarce, lecz jedynie z awansem społecznym i sukcesem finansowym. Jak sądzę, duży kapitał ekonomiczny *spjurkahai* nie pomaga, a przeciwnie – stoi na przeszkodzie integracji społecznej, kulturowej i tożsamościowej. Integracja w tych trzech aspektach jest bardzo powolna i problematyczna, a repatrianci stanowią w Armenii „diasporę z diaspory”. Pokażne zasoby pozwalają im na zminimalizowanie kontaktów z lokalnymi Ormianami i ograniczenie głębszych relacji osobistych do innych repatriantów. *Spjurkahai* rzadko postrzegają *hajastansi* jako równych sobie partnerów i uzasadniają swoją uprzywilejowaną pozycję na ormiańskim rynku pracy większymi kompetencjami i tym, że reprezentują „wiedzę globalną” oraz wyższy poziom profesjonalizmu niż lokalni Ormianie, opisywani najczęściej w kategoriach „braku” i „niedostateczności”. Jest to kolejny element granicy symbolicznej. Charakteryzująca repatriantów negatywna percepcja ormiańskiego społeczeństwa, oparta na esencjalizacji i stereotypizacji, stanowi ramę odniesienia, zgodnie z którą interpretowane są zachowania nowo poznanych lokalnych Ormian. Większość repatriantów nie szuka, a wielu świadomie unika zawierania znajomości z *hajastansi*, postrzeganymi jako kulturowo „ubożsi” (a nieliczne wyjątki mają potwierdzać regułę). Ponadto repatrianci wykazywali silną potrzebę symbolicznego oddzielenia się od lokalnych Ormian. Często podkreślali obce pochodzenie i wyraźnie nie chcieli być zaliczani do tej samej kategorii społecznej, co *hajastansi*, oznaczałoby to bowiem swoistą degradację.

Przykład repatriacji Ormian pokazuje też, że sukces ekonomiczny migrantów bywa możliwy pomimo braku odpowiednich kompetencji kulturowych (na przykład znajomości



języka) oraz bliższych relacji z członkami społeczeństwa przyjmującego, jeśli migranci posiadają odpowiedni kapitał ekonomiczny, społeczny, kulturowy i symboliczny. Jednocześnie, repatrianci opisywali swoją migrację przede wszystkim w kategoriach poświęcenia, jako motywowaną pobudkami *stricte* patriotycznymi. Choć niektóre pozytywne aspekty życia w Armenii pojawiały się w wypowiedziach *spjurkahai*, to jednak nie poświęcano im wiele uwagi i rzadko wymieniano jako motywy repatriacji. Niemniej, analiza okoliczności poprzedzających przeprowadzkę do etnicznej ojczyzny pokazuje, że decyzję tę często podejmowano w granicznych momentach życiowych i w odpowiedzi na różnorakie czynniki wypychające repatriantów z kraju urodzenia.

Myszę, że – paradoksalnie – pomimo mojego nieormiańskiego pochodzenia, adaptacja do życia w Armenii była dla mnie znacznie łatwiejsza niż dla znanych mi repatriantów. Po części wynikało to z faktu, że jest to trzeci kraj byłego Związku Radzieckiego, w którym mieszkam, a jako Polka lepiej rozumiem pewne aspekty postsowieckiej rzeczywistości. Jako antropolożka staram się też wykazywać otwartą i nieoceniającą postawę wobec inności, a doświadczane różnice kulturowe są dla mnie stymulujące poznawczo; traktuję je jako okazję do lepszego zrozumienia nie tylko Innych, ale też siebie. Dlatego też uważam, że najważniejsza różnica pomiędzy mną i *spjurkahai* wynika z nieobecności, w moim przypadku, problemów związanych z tożsamością. Jako nie-Ormianka mogłam podejść do kultury mieszkańców Republiki Armenii bez wcześniejszych oczekiwań, byłam więc wolna od napięć wynikających z rozbieżności pomiędzy wcześniejszymi wyobrażeniami a doświadczeniami.

Podsumowując, problematyczny „powrót do domu” jest dla repatriantów naznaczony ambiwalencją, towarzyszy mu intensywny proces budowania granic symbolicznych pomiędzy nimi a lokalnymi Ormianami. Nawet jeśli repatrianci deklarowali, że identyfikują się z Armenią, to jednak ich inne wypowiedzi oraz praktyki pokazywały raczej niewielki poziom utożsamiania się, a wyraźny podział na „My” i „Oni” był zawsze obecny w narracjach i interakcjach. *Spjurkahai* nie identyfikują się ani z krajem, ani z jego historią, ani z polityką, ani z kulturą i, co najważniejsze, z ludźmi. Jednocześnie wykazują duże zaangażowanie w „polepszanie” Republiki Armenii, deklarując, że działają w interesie jej mieszkańców. Jednocześnie, tym samym, nie tyle oddanie dzisiejszej Armenii, co raczej jej (zapewne utopijnej) wizji, którą chcieliby wprowadzać w życie, przy aprobacie *hajastansi* lub też bez niej. Armenia mogłaby stać się „domem” repatriantów w przyszłości, lecz ten potencjał pozostaje nieurzeczywistniony, a

jego realizację według nich umożliwiłaby nie adaptacja kulturowa i integracja, lecz raczej zmiana i dopasowanie lokalnych warunków do wizji i oczekiwań *spjurkahai*. „Powrotowi do domu” towarzyszy poczucie misji, jest on projektem nie tylko osobistym, ale też narodowym czy nawet globalnym. Tak rozumiana repatriacja wpisuje się w narrację badaczy i publicystów wykazujących tendencję to romantyzowania wpływu migracji powrotnej na ojczyznę, przy jednoczesnym pozostawianiu korzyści czerpanych przez repatriantów w niedopowiedzeniu.

Jak pokazałam, w opisywanym przeze mnie przypadku tradycyjne rozumienie migracji jako osiedlania się w kraju obcym kulturowo jest wyraźnie niewystarczające. Jednak dopiero podejmując temat migracji powrotnej można uświadomić sobie, że przyzwyczajeni jesteśmy, jako badacze, do myślenia o procesach integracji towarzyszących migracji jako zachodzących pomiędzy dwoma zupełnie obcymi kulturowo grupami, a nie zawsze tak jest. Z drugiej strony, różnica społeczno-kulturowa może być znacząca pomimo braku wyraźnej granicy etnicznej. Sądzę, że analiza zawarta w niniejszej rozprawie zasygnalizowała potrzebę pracy w kierunku wypracowania nowych ujęć teoretycznych użytecznych do opisanie i lepszego zrozumienia różnych wariantów repatriacji do etnicznej ojczyzny.

Podjęty temat wciąż pozostawia wiele obszarów otwartych na dalszą eksplorację. W celu jeszcze lepszego uchwycenia dynamiki relacji pomiędzy *hajastansi* i *spjurkahai* należałoby przeprowadzić pogłębione badania etnograficzne wśród lokalnych Ormian. Pozwoliłoby to na pełniejsze zrozumienie ich stosunku do repatriantów, który niewątpliwie znacząco wpływa na wzajemne relacje. Interesujące jest też zagadnienie oddziaływania repatriacji na gospodarkę Armenii, zarówno z perspektywy mikro-, jak i makroekonomicznej. Co więcej, ostatnie półtora roku to okres intensywnej imigracji Rosjan, opuszczających Federację Rosyjską po jej agresji na Ukrainę. Część z nich wybrała Armenię ze względu na swoje ormiańskie pochodzenie, mając nadzieję na uproszczone procedury legalizacji pobytu i nabywania obywatelstwa. Jednocześnie, jak wielu Ormian żyjących w Rosji, niewiele wiedzą o swoim dziedzictwie kulturowym i identyfikują się przede wszystkim jako Rosjanie. Interesujące byłoby przyjrzenie się ich strategiom integracyjnym i porównanie z przedstawionymi w niniejszej pracy. Należy także przypomnieć, że efekty migracji można trafnie ocenić dopiero patrząc na praktyki i strategie migrantów w drugim pokoleniu. Repatrianci zakładają rodziny i przychodzą na świat dzieci, których doświadczenie tego kraju będzie z pewnością inne niż ich rodziców.

Mam nadzieję podjąć te tematy w przyszłych badaniach.

## Bibliografia

- Aadrians, R., *Time and Image of the Armenian World. An Ethnography of Non-Recognition*, praca doktorska, Budapest, Central European University, 2018, [www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf](http://www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf), 03.02.2022.
- Agadjanian, V., Sevoyan, A., „Male Migration, Women Left Behind and Sexually Transmitted Diseases in Armenia”, *The International Migration Review*, Vol. 44, nr 2, 2010, s. 354-375.
- Agunias, D. R., Newland, K., *Developing a Road Map for Engaging Diasporas in Development. A Handbook for Policymakers and Practitioners in Home and Host Countries*, Geneva, International Organization for Migration & Migration Policy Institute, 2013, [www.publications.iom.int/books/developing-road-map-engaging-diasporas-development-handbook-policymakers-and-practitioners](http://www.publications.iom.int/books/developing-road-map-engaging-diasporas-development-handbook-policymakers-and-practitioners), 16.10.2022.
- Akgönül, S., „The Armenian Community of France and Turkey. Propaganda and Lobbyism”, *Review of Armenian Studies*, Vol. 1, nr 3, 2013, [www.eraren.org/index.php?Lisan=en&Page=DergiIcerik&IcerikNo=111](http://www.eraren.org/index.php?Lisan=en&Page=DergiIcerik&IcerikNo=111), 02.03.2022.
- Alba, R., Nee, V., *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, wyd. 2, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- Alba, R., Reitz J. G., Simon, P., „National Conceptions of Assimilation, Integration and Social Cohesion”, w: M. Craul, J. Mollenkopf (red.), *The Changing Face of World Cities. Young Adult Children of Migrants in Europe and in the United States*, New York, Russel Sage Publications, 2012, s. 44-61.
- Alexander, B. F., *Armenian Americans. The Changing Face of Ethnic Identity and Diaspora Nationalism 1915-1955*, praca doktorska, New York, The City University of New York, 2005, [www.citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.114.4050&rep=rep1&type=pdf](http://www.citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.114.4050&rep=rep1&type=pdf), 02.03.2021.
- Alibašić, H., Feldman, D. L., „The Remarkable 2018 «Velvet Revolution»: Armenia’s Experiment against Government Corruption”, *Public Integrity*, Vol. 22, nr 6, 2019, s. 3-4.
- Ammassari, S., „From Nation-Building to Entrepreneurship: The Impact of Élite Return Migrants in Côte d’Ivoire and Ghana”, *Population, Space and Place*, Vol. 10, nr 2, s. 133-154.
- Anderson, B., *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, London, Verso, 1998.

Anderson, B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Demokracja, Filozofia i Praktyka, tłum. S. Amsterdamski, Kraków, Znak, 1997.

Andits, P., „Possible Homecomings. Australian-Hungarians' Attempts of Reintegration in Hungary”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 235-250.

Anteby-Yemini, L., „Ethiopian Jews, New Migration Models in Israel and Diaspora Studies”, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Vol. 15, 2004, s. 60-71.

Antonnen, M., „The Politicization of the Concepts of Identity. An Example from Northern Norway”, *Pro Etnologia*, Vol. 15, 2003, s. 49-65.

Appadurai, A., „Global Ethnospaces: Notes and Queries for a Transnational Anthropology”, w: R. Fox (red.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, s. 48-65.

Appadurai, A., *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Public Worlds Books, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Aprahamian, S., „Armenian Identity: Memory, Ethnoscapes, Narratives of Belonging in the Context of the Recent Emerging Notions of Globalization and Its Effects on Time and Space”, *Feminist Studies in Aotearoa Journal*, nr 66, 1999, b.s., [www.spectrum.library.concordia.ca/id/eprint/36063/4/aprahamian-article.pdf](http://www.spectrum.library.concordia.ca/id/eprint/36063/4/aprahamian-article.pdf), 05.03.2023.

Ardener, E. A., „Tożsamość i utożsamienie”, w: Z. Mach, A. K. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Kraków, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MXXIX, 1992, s. 21-43.

Babha, H., *Miejsca kultury*, tłum. T. Dobrogoszcz, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

Babiński, G., „Return Migration Revisited”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 21-29.

Bakalian, A., *Armenian Americans: From Being to Feeling Armenian*, wyd. 2, New York, Transaction Publishers, 1993.

Barker, C., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown and Company, 1969.

Bartram, D., „Migration, Methods and Innovation: A Reconsideration of Variation and Conceptualisation in Research on Foreign Workers”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012,

s. 50-68.

Basch, L., Glick Schiller, N., Szanton Blanc, C., *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicament and Deterritorialized Nation-States*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1993.

Bauböck, R., „Cold Constellations and Hot Identities: Political Theory Questions About Transnationalism and Diaspora”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 295-321.

Benedict, R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1999.

Benson, M., O'Reilly, K., „Migration and the Search for a Better Life: a Critical Exploration of a Lifestyle Migration”, *The Sociological Review*, Vol. 57, nr 4, 2009, s. 608-625.

Berger, P. L. Luckmann, L., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, Biblioteka Socjologiczna, tłum. J. Niżnik, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

Berry, J. W., „Immigration, Acculturation, Adaptation”, *Applied Psychology: An International Review*, Vol. 46, nr 1, 1997, s. 5-68.

Beukian, S., „Motherhood as Armenianness. Expressions of Feminity in the Making of Armenian National Identity”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 14, nr 2, 2014, s. 247-269.

Bielecka-Prus, J., „Metodologiczne implikacje założeń antropologii interpretatywnej”, w: A. Szafranski (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretatywnej*, Lublin, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2011, s. 25-40.

Bogosian, E., *Operation Nemesis. The Assassination Plot that Avenged the Armenian Genocide*, New York, Little, Brown and Company, 2015.

Bossak-Herbst, B., „The Changing Image of Gdańsk – From Regained Homeland to Multicultural City”, w: E. Nowicka, H. Firouzabakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 165-181.

Bosswick, W., Heckmann, F., *Integration of Migrants. Contribution to Local and Regional Authorities*, Bamberg, European Forum for Migration Studies, 2006, [www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef\\_publication/field\\_ef\\_document/ef0622en.pdf](http://www.eurofound.europa.eu/sites/default/files/ef_publication/field_ef_document/ef0622en.pdf), 26.10.2022.

Bourdieu, P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Humanistyka Europejska, tłum. P. Biłos, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.

- Bourdieu, P., *In Other Words. Essays Towards Reflexive Sociology*, tłum. M. Adamson, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Bourdieu, P., *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Skrzypczyk, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Bourdieu, P., „The Forms of Capital”, w: J. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, Greenwood, 1986, s. 241-258.
- Bourdieu, P., *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- Bournoutian, G. A., *The Concise History of Armenians. From Ancient Times till Present*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2006.
- Bournoutian, G. A., „The Ethnic Composition, and the Socioeconomic Condition of Eastern Armenia in the First Half of the Nineteenth Century”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 69-86.
- Bowskill, M., Lyons, E., Cole, A., „A Rhetoric of Acculturation: When Integration Means Assimilation”, *British Journal of Social Psychology*, Vol. 46, nr 4, s. 793-813.
- Brazier, J., E., Manur, A., *Nation, Migration Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies*, w: J. E. Brazier, A. Manur (red.), *Theorizing Diaspora. A Reader*, wyd. 2, Malden, Blackwell Publishing, 2008, s. 1-22.
- Brettell, C. B., „Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities and Globalscapes”, w: C. B. Brettell, J. F. Hollifield (red.), *Migration Theory. Talking across Disciplines*, wyd. 2, New York, London, Routledge, 2014, s. 113-159.
- Brubaker, R., „«Diaspora» diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, nr 1, 2005, s. 1-19.
- Brubaker, R., „Ethnicity without Groups”, *Cambridge Journals*, Vol. 43, nr 2, 2002, s. 163-189.
- Brubaker, R., *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w Nowej Europie, Zmieniająca się Europa*, tłum. J. Łuczyński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.
- Bruneau, M., „Diasporas, Transnational Spaces and Communities”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 35-49.

- Brzozowska, A., „Mixed Marriages in a Super Diverse Society. The Case of Polish-British Couples in the Cities of West Midlands”, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, Vol. 166, nr 4, s. 13-35.
- Budyta-Budzyńska, M., „Adaptacja, integracja, asymilacja – próba ujęcia teoretycznego”, w: M. Budyta-Budzyńska (red.), *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci na Islandii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2011, s. 44-65.
- Burcu Bayram, A., „National Cosmopolitanism: The Psychology of Cosmopolitanism, National Identity, and Going to War for the Country”, *Nations and Nationalism*, Vol. 25, nr 3, 2018, 1-25.
- Cassarino, J.-P., „Theorising Return Migration. A Revisited Conceptual Approach to Return Migration”, *International Journal on Multicultural Societies*, Vol. 6, nr 2, 2004, s. 253-279.
- Castles, S., „Understanding the Relationship Between Methodology and Methods”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 7-25.
- Cavoukian, K., „Soviet Mentality? The Role of Shared Political Culture in Relations between the Armenian State and Russia’s Armenian Diaspora”, *Nationalities Papers*, Vol. 41, nr 5, s. 709-729.
- Charratian, H., „Rodzinne opowieści, narodowa tragedia: historia pamięci o ludobójstwie Ormian”, w: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.), *Armenia. Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*, tłum. J. Ozimek, Warszawa, Wydawnictwo DiG, 2014, s. 81-94.
- Chernobrov, D., Wilmers, L., „Diaspora Identity and a New Generation: Armenian Diaspora Youth on the Genocide and the Karabakh War”, *Nationalities Papers*, Vol. 48, nr 5, 2019, s. 915-930.
- Chernobrov, D., Wilmers L., „Growing up with a Long-Awaited Nation State. Personal Struggles with the Homeland among Young Diasporic Armenians”, *Ethnicities*, Vol. 20, nr 3, 2020, s. 530-543.
- Chobanyan, H., *Return Migration and Reintegration Issues: Armenia*, CARIM-East Research Report 2013/03, 2013, [www.cadmus.eui.eu/handle/1814/21574](http://www.cadmus.eui.eu/handle/1814/21574), 06.03.2021.
- Chun, A., „Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity and Culture and Identity”, *Boundary 2*, Vol. 23, nr 2, 1996, s. 111-138.
- Clifford, J., „O autorytecie etnograficznym”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, Vol. 49, nr 3-4, 1995, s. 19-31.
- Clifford, J., *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Cohen, N., „Israel’s Return Migration Industry”, *Journal of Ethnic and Migration*



*Studies*, Vol. 47, nr 17, 2020, s. 4001-4017.

Cohen, Robin, „Diasporas and the State: From Victims to Challengers” *International Affairs*, Vol. 72, nr 3, 1996, s. 507-520.

Cohen, Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, wyd. 2, New York, Routledge, 2008.

Cohen, Ronald, „Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, 1978, s. 379-403.

Coughlan, R. M., Eller, E. D., „The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, nr 2, 1993, s. 183-202.

Croucher, S., „Privileged Mobility in an Age of Globality”, *Societies*, Vol. 2, 2012, s. 1-13.

Czyżewski, M., „Teorie dyskursu i dyskursy teorii”, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 57, nr 2, 2013, s. 1-25.

Dahinden, J., „The Dynamics of Migrants’ Transnational Formations”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 51-71.

Darieva, T., „Between Long-Distance Nationalism and «Rooted» Cosmopolitanism? Armenian-American Engagement with Their Homeland”, w: U. Ziemer, S. P. Roberts (red.), *East European Diasporas, Migration and Cosmopolitanism*, Oxon, Routledge, 2013, s. 25-40.

Darieva, T., „Come to Move Mountains. Diaspora and Development in a Transnational Age”, *Caucasus Analytical Digest*, nr 19, 2011, s. 1-9.

Darieva, T., *Homeland Tourism. Long-Distance Nationalism and Production of a New Diasporic Identity (Armenian Case)*, 2012, s. 28-39,  
[www.web.cla.kobeu.ac.jp/group/IReC/pdf/2012\\_darieva.pdf](http://www.web.cla.kobeu.ac.jp/group/IReC/pdf/2012_darieva.pdf), 08.08.2020.

Darieva, T., „Journey to the Future: Imaginaries and Motivations for Homeland Trips among Diasporic Armenians”, *Global Networks*, Vol. 17, nr 3, 2017, s. 423-440.

Darieva T., „Rethinking Homecomings: Diasporic Cosmopolitanism in Post-Soviet Armenia”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 3, 2011, s. 490-508.

Davis, K., „The Migration of Human Populations”, *Scientific American*, Vol. 3, nr 231, 1974, s. 93-102.

Denzin, N. K., *Interpretative Interactionism*, wyd 2, London, Sage Publications, 2001.

De Waal, T., *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War*, New York, New York University Press, 2014.

Dukeyev, B., *Ethnic Return Migration in Kazakhstan: Shifting State Dynamics, Changing Media Discourses*, b.m., CAP Papers 183, Central Asia Fellowship Program, 2017, s. 1-11.

Duranti, A., Goodwin, Ch., *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, wyd. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Durham, W. H., „Conflict, Migration, and Ethnicity: A Summary”, w: N. Gonzalez, C. S. McCommon (red.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder, Westview Press, 1989, s. 138-146.

Duvell, F., Jordan, B., *Migration: The Boundaries of Equality and Justice*, Cambridge, Polity Press, 2009.

Epstein, F., „Tinkerbells and Pinups: The Construction and Deconstruction of Gender Boundaries at Work”, w: M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, s. 232-256.

Erciyas, J. C., „Diaspora of the Diaspora: Adyge-Abkhaz Returnees in the Ancestral Homeland”, *Diaspora*, Vol. 17, nr 3, 2008, s. 340-361.

Eriksen, T. H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.

Eriksen, T. H., „Place, Kinship and the Case for Non-ethnic Nations”, *Nations and Nationalism*, Vol. 10, nr 1/2, 2004, s. 49-62.

Faist, T., „Diaspora and Transnationalism. What Kind of Dance Partners?”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 9-34.

Fedorowicz, K., *Transformacja ustrojowa w Armenii w latach 1995-2016*, Poznań, Instytut Wschodni UAM, 2017.

Féron, É., Lefort, B., „Diasporas and Conflict – Understanding the Nexus”, *Diaspora Studies*, Vol. 12, nr 1, 2019, s. 34-51.

Fertaly, K., „Khash, History and Armenian National Identity: Reconsidering Post-Socialist Gender, Food Practices and the Domestic”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 19, nr 1, 2012, s. 81-102.

Filip, M., *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Poznań, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2012.

Fittante, D., „Connecton without Engagement: Paradoxes of North American Return Migration”, *Diaspora*, Vol. 2-3, nr 19, 2017, s. 147-169.

Foucault, M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa, De Agostini Altaya, 2002.

Freinkman, L., Minoian, V., „Armenia: What Drives the First Movers and How Their Efforts Could be Scaled Up?”, w: Y. Kuznetsov (red.), *Diaspora Networks and the International Migration of Skills. How Countries Can Draw on Their Talent Abroad*, Washington DC, The World Bank, 2006, s. 129-149.

Galkina, T., „Contemporary Migration and Transnational Diasporas in Russia: The Case of Armenians in Moscow”, *Migracijskie i etničke teme*, Vol. 22, nr 1-2, 2006, s. 181-193.

Gans, H. J., „Discussion Article. Acculturation, Assimilation, Mobility”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 30, nr 1, 2007, s. 152-164.

Gans, H. J., „Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America”, w: H. J. Gans (red.), *On the Making of Americans: Essays in Honor of David Riesman*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979, s. 193-220.

Garding, S. E., *Courting the Nation Abroad. Diaspora Political Incorporation after Communism*, praca doktorska, Berkeley, California University Press, 2013, [www.digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Garding\\_berkeley\\_0028E\\_13434.pdf](http://www.digitalassets.lib.berkeley.edu/etd/ucb/text/Garding_berkeley_0028E_13434.pdf), 16.10.2022.

Geertz, C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

Geertz, C., „The Integrative Revolutions. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, w: Geertz C., *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, London, Free Press of Glencoe, 1963, s. 105-157.

Gellner, E., *Narody i nacjonalizm*, wyd. 2, tłum. T. Hołówka, A. Grzybek, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 2009.

Geotev, G., „EU Loses Armenia to Russia’s Custom Union”, *Euractiv*, 2013, [www.euractiv.com/section/armenia/news/eu-loses-armenia-to-russia-s-customs-union/](http://www.euractiv.com/section/armenia/news/eu-loses-armenia-to-russia-s-customs-union/), 04.09.2013.

Ghaffar-Kucher, A., „Assimilation, Integration, or Isolation? (Re)Framing the Education of Immigrants. Editorial Introduction”, *Current Issues in Comparative Education*, Vol. 9, nr 1, 2006, s. 3-7.

Gharakhanyan, W. M., *The Number and Reintegration of Armenian Migrants Returned to Homeland from the United States of America: 1991-2008*, Yerevan, Caucasus Research Resource Centers – Armenia, 2009, [www.crrc.am/blog/the-number-and-reintegration-of-armenian-migrants/](http://www.crrc.am/blog/the-number-and-reintegration-of-armenian-migrants/), 27.10.2018.

Giddens, A., „Living in a Post-Traditional Society”, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1994, s. 56-109.

Giddens, A., *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuralism*, Cambridge, Polity Press, 1984.

Glick Schiller, N., „A Global Perspective on Transnational Migration: Theorizing Migration Without Methodological Nationalism”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 109 – 130.

Glick Schiller, N., „Transnational Social Fields and Imperialism. Bringing a Theory of Power to Transnational Studies”, *Anthropological Theory*, Vol. 5, nr 4, 2005, s. 439-161.

Glick Schiller, N., Basch, L., Szanton Blanc, C., „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, nr 1, 1995, s. 48-68.

Glick Schiller, N., Darieva, T., Gruner-Domic, S., „Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age. An Introduction”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 3, 2011, s. 399-418.

Golubović, Z., „An Anthropological Conceptualization of Identity”, *Synthesis Philosophica*, Vol. 55, nr 1, 2011, s. 25-43.

Gordon, M., *Assimilation in the American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

Gorunović, G., Spasić, I., „Fieldwork Philosophy: Geertz and Bourdieu in Dialogue”, *Sociologija*, Vol. 54, nr 3, 2012, s. 401-422.

Gregg, H. S., *Divided They Conquer. The Success of Armenian Ethnic Lobbies in the United States*, The Rosemarie Rogers Working Paper Series 13, Center for International Studies, MIT, 2002, [www.dspace.mit.edu/handle/1721.1/97604](http://www.dspace.mit.edu/handle/1721.1/97604), 03.02.2021.

Guarnizo, L. E., „The Emergence of Transnational Social Formation and the Mirage of Return Migration among Dominican Transmigrants”, *Identities*, Vol. 4, 1997, s. 281-322.

Guetzkow, J., Fast, I., „How Symbolic Boundaries Shape the Experiences of Social Exclusion: A Case of Comparison of Arab Palestinian Citizens and Ethiopian Jews in Israel”, *American Behavioral Scientists*, Vol. 16, nr 2, 2016, s. 150-171.

Guliaeva, E., „The Formation of Stereotypes about the Cuisine of the Armenian Diaspora among Armenians Who Live in Armenia”, w: J. Fernandez (red.), *Diasporas: Critical and Inter-Disciplinary Perspectives*, Oxford, Inter-Disciplinary Press, 2009, s. 195-204.

Halbwachs, M., *Społeczne ramy pamięci*, Biblioteka Socjologiczna, tłum. M. Król, Warszawa, PWN, 2008.

Hall, J. R., „The Capital(s) of Cultures: A Nonholistic Approach to Status Situations, Class, Gender and Ethnicity”, w: M. Lamont, M. Fournier (red.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, s. 257-285.

- Hall, S., „Cultural Identity and Diaspora”, w: J. Rutherford (red.), *Identity, Community, Cultural Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, s. 220-237.
- Hall, S. „Introduction. Who Needs Identity?”, w: S. Hall, P. Du Gay (red.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996, s. 1-17.
- Haller, W., Huang, W-J., Ramshaw, G. P., „Diaspora Tourism and Homeland Attachment: An Explanatory Analysis”, *Tourism Analysis*, Vol. 18, nr 3, 2013, s. 285-296.
- Hammersley, M., Atkinson, P., *Metody badań terenowych*, tłum. S. Dymczyk, Poznań, Zysk i Spółka, 2000.
- Hannerz, U., *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996.
- Hart, G., „Development Critiques in the 1990s: *culs de sac* and Promising Paths”, *Progress in Human Geography*, Vol. 5, nr 25, 2001, s. 649-658.
- Harutyunyan, A., „Diaspora Returnees, Transfer of Knowledge, and a New Understanding of «Homeland»”, *Caucasus Analytical Digest*, nr 29, 2011, s. 5-7.
- Hastings, A., *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Hauer, N., „A Diaspora in Reverse: Armenian Americans Return to the Homeland”, *Los Angeles Times*, 2020, [www.latimes.com/world-nation/story/2020-04-23/armenian-american-journey-back-to-the-homeland](http://www.latimes.com/world-nation/story/2020-04-23/armenian-american-journey-back-to-the-homeland), 23.05.2020.
- Hayes, M., Pérez-Gañán, R., „North-South Migration and the Asymmetric Expulsion of the Capitalism: Global Inequality, Arbitrage and New Dynamics of North-South Transnationalism”, *Migration Studies*, Vol. 5, nr 1, 2017, s. 116-135.
- Heckmann, F. (red.), *Integration, and Integration Policies. IMISCOE Network and Feasibility Studies*, Bamberg, International Forum for Migration Studies, 2006, [www.efms.uni-bamberg.de/pdf/INTPOL%20Final%20Paper.pdf](http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/INTPOL%20Final%20Paper.pdf), 26.10.2020.
- Hergyan, S., „Number of Tourists to Armenia up to 12%. Most Are Diaspora Armenians”, *Hetq*, 2019, [www.Hetq.am/en/article/107046](http://www.Hetq.am/en/article/107046), 06.09.2019.
- Herzig, E., Kurkchian, M., „Armenia and the Armenians”, w: E. Herzig, M. Kurkchian (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity*, London, Routledge Curzon, 2005, s. 1-25.
- Hirsch, F., *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, London, Cornell University Press, 2005.
- Hirsch, M., *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press, 2012.

- Hobsbawm, E., Ranger, T. (red.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hofmann, T., *One Nation – Three Sub-Ethnic Groups. The Case of Armenia in Her Diaspora*, Yerevan, Institute of Sociology and Law of the National Academy of Sociology, 2011.
- Horolets, A., *Migrants' Leisure and Integration*, Warszawa, Instytut Spraw Publicznych, 2012, [www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/pdf/Horolets.pdf](http://www.isp.org.pl/uploads/drive/oldfiles/pdf/Horolets.pdf), 30.11.2022.
- Horolets, A., „Mobilność turystyczna i migracyjna – powiązania”, *Prace Etnograficzne*, Vol. 43, nr 3, 2015, s. 201-212.
- Horolets, A., Sodolska, M., Peters, K., „Natural Environments and Leisure among Rural-to-Urban Immigrants: An Application of Bourdieu's Concepts of Habitus, Social and Cultural Capital, and Field”, *Leisure Sciences. An Interdisciplinary Journal*, Vol. 41, nr 3, 2018, s. 1-17.
- Houtkamp, Ch., „Beyond Assimilation and Integration: The Shift to «National» and «Transnational» Inclusion”, *European and Regional Studies*, Vol. 8, nr 1, 2015, s. 73-87.
- Hroch, M., *Male narody Europy. Perspektywa historyczna*, tłum. G. Pańko, Wrocław, Ossolineum, 2003.
- Huang, W-J., Ramshaw, G. P., Norman, W. C., „Homecoming or Tourism? Diaspora Tourism Experience of Second-Generation Immigrants”, *An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, Vol. 18, nr 1, 2016, s. 59-79.
- Hut, P., „Repatriacja z państw byłego ZSRR i proces adaptacji repatriantów w Polsce”, *Studia BAS*, Vol. 40, nr 4, 2014, s. 175-196.
- Ingold, T., *Anthropology. Why It Matters*, Why It Matters Series, Cambridge, Polity Press, 2018.
- Iosifides, T., „Migration Research Between Positivist Scientism and Relativism: A Critical Realist Way Out”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 26-49.
- Isahakyan, A., „Diaspora and Global Civil Society: The Impact of Transnational Civic Activism on Armenia's Post-Soviet Transition”, w: T. Atabaki, S. Mehendale (red.), *Central Asia and the Caucasus: Transnationalism and Diaspora*, London, Routledge, 2005, s. 113-139.
- Isajiw, W. W., „Definition and Dimensions of Ethnicity. A Theoretical Framework”, w: G. J. Goldman *et al.* (red.), *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality: Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1993, s. 407-410.

- Iskandaryan, G., „The Armenian Community in Iran: Issues and Emigration”, *Global Campus Journal*, Vol. 3, nr 1, 2019, s. 127-140.
- Jacobson, F. M., *Special Sorrows. The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Jakoubek J., „Return Migration to Armenia: Motivations and Prospects Guiding Return and the Role of Different Organizations”, w: G. Rasuly-Paleczek, M. Six-Hohenbalken (red.), *Migration and Its Impact on Armenia. A Field Study*, Vienna, Austrian Studies of Social Anthropology, 2017, s. 114-128.
- Jetten, J. *et al.*, „Discrimination Constrained and Justified: Variable Effects of Group Variability and In-Group Identification”, *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 36, nr 4, 2000, s. 329-356.
- Joireman, S., *Nationalism and Political Identity*, New York, Continuum, 2003.
- Jusdanis, G., „Greek Americans and the Diaspora”, *Diaspora*, Vol. 1, nr 2, 1991, s. 209-223.
- Kahn, K. *et al.*, „The Space Between Us and Them: Perceptions of Status Difference”, *Group Processes and Intergroup Relations*, Vol. 12, nr 5, 2009, s. 591-604.
- Karamanian, A. S., „«He Wasn't Able to Understand What I Was Saying». The Experiences of Returnees Speaking Western Armenian in «Eastern» Armenia”, *Portal. Journal of Multidisciplinary and International Studies*, Vol. 16, nr 1/2, s. 120-140.
- Kasbarian, S., „Political Engagement. Genocide Recognition and the Development of Armenia and Artsakh are Unifying Goals”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey. 2018 Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 25-28, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021.
- Kasbarian, S., „The Istanbul Armenians”, w: R. Bryant (red.), *Post-Ottoman Coexistence. Shaping Space in the Shadow of Conflict*, New York, Berghahn, 2016, s. 207-237.
- Kasbarian, S., „The Myth and Reality of «Return» – Diaspora in the Homeland”, *Diaspora*, Vol. 3, nr 18, 2009, s. 358-381.
- Kenny, K., *Diaspora. A Very Short Introduction*, Very Short Introductions, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Khachatourian, A., „Diaspora”, *Asbarez*, 2019, [www.asbarez.com/177080/diaspora-ministry-to-be-or-not-to-be/](http://www.asbarez.com/177080/diaspora-ministry-to-be-or-not-to-be/), 01.08.2019
- Kibria, N., „Of Blood, Belonging and Homeland Trips: Transnationalism and Identity among Second-Generation Chinese and Korean Americans”, w: P. Levitt, M. C. Waters (red.), *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, New York, Russel Sage, 2002, s. 295-311.

King, R., Christou, A., „Diaspora, Migration and Transnationalism: Insights from the Study of Second Generation «Returnees»”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 167-183.

King, R., Christou, A., „Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: «Return» Mobilities to and from the Ancestral Homeland”, w: R. King, A. Christou, P. Levitt (red.), *Links to the Diasporic Homeland. Second Generation and Ancestral “Return” Mobilities*, Oxon, Routledge, 2014, s. 1-16.

King, R., Lulle, A., *Research and Migration: Realities and Maximizing Opportunities. A Policy Review*, Brussels, Directorate General for Research and Innovation, European Commission, 2016, [www.hdl.handle.net/2134/13079600.v1](http://www.hdl.handle.net/2134/13079600.v1), 20.10.2019.

Kłoskowska, A., *Społeczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*, Warszawa, PWN, 1972.

Kofta M., „Kilka uwag o naturze i ewolucji nurtu poznania społecznego”, w: M. Kossakowska, S. Śpiewak, M. Śmieja (red.), *Społeczne ścieżki poznania*, Sopot, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005, s. 215-229.

Koinova, M., „Diasporas and Democratization in the Post-Communist World”, *Communist and Post-Communist Studies*, Vol. 42, nr 1, 2009, s. 48-59.

Koinova, M., „Diasporas and International Politics: Utilising the Universalistic Creed of Liberalism for Particularistic and National Purposes”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 149-165.

Koinova, M., „Diasporas and Secessionist Conflicts: The Mobilisation of the Armenian, Albanian and Chechen Diasporas”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 34, nr 2, 2011, s. 333-356.

Kopalyan, N., „The Elimination of the Diaspora Ministry Has Nothing to do with the Diaspora”, *EVN Report*, 2019, [www.evnreport.com/opinion/the-elimination-of-the-diaspora-ministry-has-nothing-to-do-with-the-diaspora](http://www.evnreport.com/opinion/the-elimination-of-the-diaspora-ministry-has-nothing-to-do-with-the-diaspora), 01.17.2019.

Kosiek, T., „When «the Other» Becomes Someone Close... Ethnological Self-reflection on Functioning in a Ukrainian Community in Biały Bór”, w: M. Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*, Berlin, Peter Lang, 2019, s. 339-360.

Kotler, Ch., *Neutralität als wirksamer Mythos: Eine Analyse expliziter und impliziter Positionen Thomas de Waals zum Karabach-Konflikt*, praca doktorska, Leipzig, Universität Leipzig, 2015, [www.eufoa.org/wp-content/uploads/2016/12/C.Kolter\\_deWaal\\_Black Garden\\_DEfulltext-1.pdf](http://www.eufoa.org/wp-content/uploads/2016/12/C.Kolter_deWaal_Black Garden_DEfulltext-1.pdf), 03.05.2021, streszczenie w języku angielskim: [www.medium.com/seeing-through-de-waal/neutrality-as-an-effective-myth-an-analysis-of-thomas-de-waal-black-garden-part](https://www.medium.com/seeing-through-de-waal/neutrality-as-an-effective-myth-an-analysis-of-thomas-de-waal-black-garden-part)



2-da49f6e19640, 02.05.2021.

Kowalski, M., „«Aussiedler» Group from Silesia. A Return to Homeland?”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 155-164.

Król-Mazur, R., „Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim”, w: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii - religijne uwarunkowania polityki*, Zielona Góra, Wydawnictwo Morpho, 2017, s. 217-228.

Król-Mazur, R., „Przemiany społeczności ormiańskiej w Polsce pod wpływem unii ze Stolicą Apostolską”, *Krakowskie Pismo Kresowe*, Vol. 8, 2016, s. 15-64.

Kruszelnicki, W., „Pojęcie refleksyjności we współczesnej teorii antropologicznej”, *Barbarzyńca*, Vol. 14, nr 1, 2009, s. 64-72.

Kruszelnicki, W., „Praktyka antropologicznej refleksyjności. Wokół etnografii Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyera”, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, Vol. 16, nr 1, 2012, s. 55-62.

Książek, J., „Transnarodowość repatriantów z Kazachstanu – kłopoty z urzeczywistnieniem potencjału”, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 65, nr 4, 2021, s. 3-30.

Kuznetsov, Y., „Leveraging Diasporas of Talent. Towards New Policy Agendas”, w: Y. Kuznetsov (red.), *Diaspora Networks and the International Migration of Skills. How Countries Can Draw on Their Talent Abroad*, Washington DC., The World Bank Group Publications, 2006, s. 221-237.

LaCapra, D., *Writing History. Writing Trauma*, wyd. 2, Baltimore, John Hopkins University Press, 2014.

Laguerre, M., „The Transglobal Network Nation: Diaspora, Homeland, and Hostland”, w: E. Ben-Rafael *et al.* (red.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of the New (Dis)order*, Leiden, Brill, 2009, s. 195-210.

Lamont, M., Molnár, V., „The Study of Boundaries in the Social Sciences”, *Annual Review of Sociology*, nr 28, 2002, s. 167-195.

Lardiés, R., „Migration and Tourism Entrepreneurship: North-European Immigrants in Cataluña and Languedoc”, *International Journal of Population Geography*, Vol. 5, nr 6, 1999, s. 477-491.

Latour, B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków, Universitas, 2010.

Laycock, J., „Survivor or Soviet Stories? Repatriate Narratives in Armenian Histories. Memories and Identities”, *History and Memory*, Vol. 28, nr 2, 2016, s. 123-151.

Lehmann, M., „A Different Kind of Brothers: Exclusion and Partial Integration after

- Repatriation to a Soviet «Homeland», *Ab Imperio*, Vol. 3, 2012, s. 171-211.
- Libardian, G. J., „Revolution and Liberation in the 1892 and 1907 Programs of Dashnaksutsutiun” w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 187-198.
- Lockwood, D., „Social Integration and System Integration”, w: G. K. Zollschan, W. Hirsch (red.), *Social Change: Explorations, Diagnoses, and Conjectures*, Cambridge, Schenkman Books Inc, 1976, s. 370-383.
- Lu, Y., Ruan, D., Lai, G., „Social Capital and Economic Integration of Migrants in Urban China”, *Social Networks*, Vol. 35, nr 3, 2013, s. 357-369.
- Macková, L., Harmáček, J., „The Motivations and Reality of Return Migration to Armenia”, *Central and Eastern European Migration Review*, Vol. 8, nr 2, 2019, s. 145-160.
- Malešević, S., *The Sociology of Ethnicity*, London, Sage Publications, 2004.
- Manaseryan, T., *Diaspora: The Comparative Advantage for Armenia*, Working Paper 04/14, Armenia International Research Policy Research Group, 2004, [www.pdc.ceu.hu/archive/00002659/01/Tatul\\_Manaserian.pdf](http://www.pdc.ceu.hu/archive/00002659/01/Tatul_Manaserian.pdf), 03.02.2021.
- Manasyan, H., Pogosyan, G., *Social Impact of Emigration and Rural-Urban Migration in Central and Eastern Europe. Final Country Report Armenia*, European Commission, 2012, s. 1, [www.ec.europa.eu > social > BlobServlet](http://www.ec.europa.eu/social/BlobServlet), 05.06.2021.
- Mandel, R., „Ethnicity and Identity Among Migrant Guestworkers in West Berlin”, w: N. Gonzalez, C. S. McCommon (red.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder, CO: Western Press, 1989, s. 60-74.
- Mandel, R., „Shifting Centers and Emergent Identities: Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter”, w: D. F. Eickelman, J. Piscatori (red.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, University of California Press, 1990, s. 153-171.
- Martín Rojo, L., „New Developments in Discourse Analysis: Discourse as a Social Practice”, *Folia Linguistica*, Vol. 1-2, nr 35, 2001, s. 41-78.
- Martin, T., *Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union*, London, Cornell University Press, 2001.
- Martirosyan, S., „Armenia”, w: A. Oliinyk (red.), *Open Access to the KGB Archives in Eastern Partnership*, Kyiv, Center for Research on the Liberation Movement, 2017, s. 11-16.
- McDowell, L., Rootham, E., Hardgrove, A., „Diaspora Youth and British Young Men of Colour”, w: N. Sigona *et al.* (red.), *Diasporas Reimagined Spaces, Practices and Belonging*, Oxford, Oxford Diasporas Programme, 2015, s. 74-77,

[www.compas.ox.ac.uk/wpcontent/uploads/Diasporas\\_reimagined\\_Spaces\\_practices\\_an.pdf](http://www.compas.ox.ac.uk/wpcontent/uploads/Diasporas_reimagined_Spaces_practices_an.pdf), 12.04.2023.

McKay, J., „An Explanatory Synthesis of Primordial and Mobilizationist Approaches to Ethnic Phenomena”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 5, nr 4, 1982, s. 395-420.

Mejlumyan, A., „Armenia to Test Teenage Girls for Fertility”, *Eurasianet*, 2020, [www.eurasianet.org/armenia-to-test-teenaged-girls-for-infertility](http://www.eurasianet.org/armenia-to-test-teenaged-girls-for-infertility), 09.05.2020.

Melchior, M., „Returns to the Mythical Homeland. The Jewish Case”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 211-210.

Mnatsakanyan, A., „Armenian Jerusalem. What Does Artsakh Mean for Armenians”, *La Regionisto*, Vol. 3, 2020, s. 19-20.

Mollica, M., Hakobyan, A., *Syrian Armenians and the Turkish Factor: Kessab, Aleppo and Deir ez-Zor in the Syrian War*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021.

Mroczkowska, J., „Our Food: Foodways and Identity of Polish Temporary Migrants Returning from the United States”, *The Americanist: Warsaw Journal for the Study of the United States*, Vol. 29, 2014, s. 139-158.

Nazarian, G., „Is Pashinyan Still a Democrat?”, *EVN Report*, 2021, [www.evnreport.com/opinion/is-pashinyan-still-a-democrat?fbclid=IwAR0ggYcTzHPGxoWY0Jmco9rWLJHHDOxK0Bu9jaj13xeooLsDuzGTLW\\_ukIQ](http://www.evnreport.com/opinion/is-pashinyan-still-a-democrat?fbclid=IwAR0ggYcTzHPGxoWY0Jmco9rWLJHHDOxK0Bu9jaj13xeooLsDuzGTLW_ukIQ), 02.03.2021.

Nieczuja-Ostrowski, P., „Political Factors of Changes of the Armenian Diaspora in Modern-Day World”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 86-102.

Nieczuja-Ostrowski, P., Raczyński, R., „Modern Diasporas from a Political Science Perspective: The Case of Armenian Diaspora”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 11-34.

Nowicka, E., „Identity of Greek Repatriates from Poland. Return Home or New Migration?”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 59-78.

Nowicka, E., „Introduction. The Study of Return Migrations”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 9-20.

Oldmeadow, J., Fiske, S. T., „System-Justifying Moderate Status = Competence Stereotypes. Roles of Belief in a Just World and Social Dominance Orientation”, *European Journal of Social Psychology*, Vol. 37, nr 6, 2007, s. 1135-1148.

Okamura, J. Y., „Situational Ethnicity”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 4, nr 4, 1981, s. 452-465.

Opiniano, J. M., „Filipinos Doing Diaspora Philanthropy: The Development Potential of Transnational Migration”, *Asia and Pacific Migration Journal*, Vol. 14, nr 1-2, 2005, s. 225-241.

Ormianan, M., *The Church of Armenia. Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*, tłum. G. M. Gregory, Yerevan, Ankyunacar Publishing, 2011.

Oussatcheva, M., *Institutions in Diaspora. The Case of Armenian Community in Russia*, Transnational Communities Programme, Working Papers, WPTC-01-09, 2009, [www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-09%20Marina.doc.pdf](http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-09%20Marina.doc.pdf), 01.04.2021.

Palczyński, T., „Międzykulturowe typy tożsamości – pomiędzy integracją a asymilacją”, *Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations*, Vol. 5, nr 1, 2019, s. 11-33.

Panossian, R., „Post-Soviet Armenia. Nationalism and Its (Dis)contents”, w: L. W. Barrington (red.), *After Independence. Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, s. 225-247.

Panossian, R., *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*, London, Hurts & Company, 2006.

Papazian, T., „Armenian Diasporas and Armenia: Issues of Identity and Mobilisation. An Interview with Khachig Tölölyan”, *Études Armeniennes contemporaines*, nr 3, 2014, [www.journals.openedition.org/eac/565](http://www.journals.openedition.org/eac/565), 28.09.2020.

Pattie, S. P., „Armenians in Diaspora” w: E. Herzig, M. Kurkchyan (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity*, London, Routledge Curzon, 2005, s. 126-146.

Pattie, S. P., „From the Centers to the Periphery. «Repatriation» to an Armenian Homeland in the Twentieth Century”, w: F. Markowitz, A. H. Stefansson (red.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham, Lexington Books, 2004, s. 110-121.

Pattie, S. P., „Identity. Many Ways of Being and Feeling Armenian”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 11-14, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021.

Pattie S. P., „Longing and Belonging: Issues of Homeland in the Armenian Diaspora”, *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 22, nr 1, 2008, s. 80-92.

Pattie, S. P., Tchilingrian, H., „Introduction. Time to Ask and Listen to the Diaspora”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 1-3, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 14.04.2022.

- Pawłowska, K., „Ethnic Return of Armenian Americans: Perspectives”, *Anthropological Notebooks*, Vol. 23, nr 1, 2017, s. 93-109.
- Payaslian, S., „Imagining Armenia”, w: A. Gal, A. S. Leoussi, A. D Smith (red.), *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalism, Past and Present*, Leiden, Brill, 2010, s. 105-138.
- Pelczyński, G., Pomieciński, A., *Mały słownik mniejszości narodowych w Polsce*, Toruń, Oficyna Wydawnicza Kucharski, 2021.
- Phillips, J., Potter, R. B., „Both Black and Symbolically White: The «Bajan-Brit» Return Migrant as Post-Colonial Hybrid”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 29, nr 5, 2006, s. 901-927.
- Pisowicz, A., „Armenia”, w: *Nazewnictwo geograficzne świata. Zeszyt 5: Azja Środkowa i Zakaukazie*, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2005, s. 35–42.
- Pisowicz, A., „O polskiej pisowni nazwisk ormiańskich”, *Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego*, nr 60/61, 2010, s. 39-42.
- Połeć, W., „The French or the Pole – Polish Returnees from France”, w: E. Nowicka, H. Firouzbakch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 139-154.
- Pomieciński, A. et al., *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*, Gdańsk, Instytut Badań nad Polityką Europejską, 2022.
- Pomieciński, A., „Obcy we własnej ojczyźnie? Syryjscy Ormianie w Armenii”, *Prace Etnograficzne*, Vol. 45, nr 1, s. 15-33.
- Pomieciński, A., „Od pamięci stłamszonej do pamięci odzyskanej: Pomnik i Muzeum Ludobójstwa Ormian w Erywaniu”, *Our Europe – Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture*, Vol. 16, 2017, s. 7-14.
- Pomieciński, A., „Syrian Armenians in Armenia. Adaptation – Reintegration – Diaspora”, w: W. Bejda, P. Nieczuja-Ostrowski (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*, Gdańsk, Research Institute for European Policy, 2020, s. 70-85.
- Ponterotto, J. G., „Brief Note on the Origins, Evolution and Meaning of the Qualitative Research Concept «Thick Description»”, *The Qualitative Report*, Vol. 11, nr 3, 2006, s. 538-549.
- Portes, A., Haller, W. J., Guarnizo, L. E., „Transnational Entrepreneurs: An Alternative Form of Immigrant Economic Adaptation”, *American Sociological Review*, Vol. 67, nr 2, s. 278-298.
- Portes, A., Rumbaut, R. G., *Immigrant America. A Portrait*, wyd. 2, Berkeley,

University of California Press, 1996.

Portes, A., Zhou, M., „The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 530, 1993, s. 74-95.

Posern-Zieliński, A., „Adaptacja kulturowa”, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań, PWN, 1987, s. 14-16.

Posern-Zieliński, A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 2005.

Proshansky, H. M., Fabian, A. K., Kaminoff, R., „Place-Identity: Physical World Socialization of the Self”, *Journal of Environmental Psychology*, Vol. 3, nr 1, 1983, s. 57-83.

Putnam, R. D., „Bowling Alone: America's Declining Social Capital”, *Journal of Democracy*, Vol. 6, nr 1, 1995, s. 65-78.

Rabinow, P., *Reflections on the Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Raj, A., *Diaspora Inquiry: Search of a Method*, IMDS Working Papers Series, Working Paper No. 28-30, 2010.

Rapley, T., *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*, tłum. A. Gęsior-Niemiec, Warszawa, PWN, 2013.

Redfield, R., Linton, R., Herskovits, M. J., „Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, Vol. 38, nr 1, 1936, s. 149-152.

Romaniszyn, K., „Migration Networks and Return Migration, w: E. Nowicka, H. Firouzabakhch (red.), *Homecoming. An Anthropology of Return Migration*, Kraków, Zakład Wydawniczy NOMOS, 2008, s. 31-44.

Roth, A., „He's Not a Populist, He's Popular: Nikol Pashinyan Becomes Armenian PM”, *The Guardian*, 2018, [www.theguardian.com/world/2018/may/08/hes-not-a-populist-hes-popular-nikol-pashinyan-becomes-armenian-pm](http://www.theguardian.com/world/2018/may/08/hes-not-a-populist-hes-popular-nikol-pashinyan-becomes-armenian-pm), 08.05.2018.

Russell, J., „Formation of Armenian Nation”, w: R. Hovhannisyan (red.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times. The Dynastic Periods from Antiquity to the Fourteenth Century*, New York, Pallgrave McMillan, 2014, s. 19-36.

Safran, W., „Diasporas in the Modern Societies. Myths of Homeland and Return”, *Diaspora*, Vol. 1, nr 1, 1991, s. 83-99.

Safrastyan, R., *Ottoman Empire: The Genesis of the Program of Genocide (1876-1920)*, Yerevan, Zangak-97, 2011.

Sahakyan, V., „Identity. Family, Language and Culture are Defining Constituents of Hyphenated Armenians”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2019*, London, Armenian Policy Institute, 2019, s. 11-12, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 21.11.2022.

Sahakyan, V., „Language and Culture. Armenian Schools and Cultural Education Continue to Play Important Role in the Diaspora”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 21-22, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 03.03.2023.

Sahakyan, V., „Language and Culture. Majority of Armenians Keep Language and Culture Vital, High-Quality Armenian High Schools Are in Demand”, w: H. Tchilingrian (red.) *Armenian Diaspora Survey 2019*, London, Armenian Institute, 2019, s. 23-28, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 03.03.2023.

Salazar, N. J., „Mobility”, *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Vol. 27, nr 57, 2019, s. 13-24.

Sánchez-Ayala, L., „Interviewing Techniques for Migrant Minority Groups”, w: C. Vargas-Silva (red.), *Handbook of Research Methods in Migration Studies*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012, s. 117-136.

Sasoon, S. *et al*, „Does Talgit-Birthright Israel Foster Long-Distance Nationalism?”, *Nationalism and Ethnic Policies*, Vol. 20, s. 438-439.

Sassounian, H., „It's not Wise for Armenian Authorities and Catholicos to be in Conflict”, *Asbarez*, 2020, [www.asbarez.com/193686/it-is-not-wise-for-armenian-officials-catholicos-to-be-in-conflict/](http://www.asbarez.com/193686/it-is-not-wise-for-armenian-officials-catholicos-to-be-in-conflict/), 20.05.2020.

Sayer, A., „Class, Moral Worth and Recognition”, w: T. Lovell (red.), *Mis(recognition), Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2007, s. 88-102.

Schneider, J., Crul, M., „New Insights into Assimilation and Integration Theory”, w: J. Schneider, M. Crul (red.), *Theorizing Integration and Assimilation*, London, Routledge, London 2012, s. 1-5.

Shahnazarian, N., Ziemer, U., „Emotions, Loss and Change: Armenian Women and Post-Socialist Transformations in Nagorny Karabakh”, *Caucasus Survey*, Vol. 2, nr 1-2, 2014, s. 27-40.

Shils, E., „Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 8, nr 2, 1957, s. 130-145.

Smith, A. D., *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London, Routledge, 1998.

Smith, A. D., *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tłum. E. Chomicka, Warszawa, Sic!, 2007.

- Smogulova, J., „Early Socialization and Language Shift. Kazakh as a Baby Talk”, *Journal of Sociolinguistics*, Vol. 18, nr 3, 2014, s. 370-387.
- Smootha, S., Kraus, V., „Ethnicity as a Factor in Status Attainment in Israel”, *Research in Social Stratification and Mobility*, Vol. 4., 1985, s. 151-175.
- Staszczak, Z., „Asymilacja kulturowa”, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, PWN, 1987, s. 45-47.
- Stefansson, A. H., „Homecomings to the Future. From Diasporic Mythographies to Social Projects of Return”, w: F. Markowitz, A. H. Stefansson (red.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham, Lexington Books, 2004, s. 2-19.
- Stein, R., Nemeroff, C. J., „Moral Overtones of Food: Judgements of Others Based on What They Eat”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 21, nr 5, 1995, s. 480-490.
- Stepanian, A., „Armenia: od ojczyzny mitycznej do rzeczywistej”, w: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.), *Armenia. Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*, tłum. J. Ozimek, Warszawa, Wydawnictwo DiG, 2014, s. 35-50.
- Stepick, A., Dutton Stepick, C., „The Complexities and Confusions of Segmented Assimilation”, w: J. Schneider, M. Crul (red.), *Theorizing Integration and Assimilation*, London, Routledge, 2012, s. 7-24.
- Straczuk, J., „Kwestia smaku. O klasowym wymiarze upodobań kulinarnych, alternatywnych systemach wartości i legitymizacji nierówności społecznych”, *Studia Socjologiczne*, Vol. 245, nr 2, 2022, s. 33-57.
- Suny, R. G., *Looking Towards Ararat. Armenia in Modern History*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Tadlock, B., „From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 47, nr 1, 1991, s. 68-94.
- Tchilingrian, H., „Diaspora Connections with Armenia. Homeland and State are Critical Elements of Armenian Identity”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot Project*, London, Armenian Institute, 2018, s. 27-29, [www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 05.09.2021.
- Tchilingrian, H., „Religion, Church, Spirituality. Wide Spectrum of Perceptions Provides More Nuanced Views on Armenian Christianity and Church”, w: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2019*, 2019, s. 17-22, [www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2019-survey), 21.11.2022.
- Tchilingrian, H., „Religion, Spirituality, Church. Church as an Important Part of Armenian Identity”, w: H. Tchilingrian (red.) *Armenian Diaspora Survey 2018. Pilot*



- Project, London, Armenian Institute, 2018, s. 15-19,  
[www.armeniandiasporasurvey.com/2018](http://www.armeniandiasporasurvey.com/2018), 02.03.2021.
- Ter Minassian, A., „Nationalism and Socialism in the Armenian Revolutionary Movement”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 141-186.
- Thomson, R. W., „The Origins of the Caucasian Civilization. Christian Component”, w: R. G. Suny (red.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Michigan, The University of Michigan Press, 1997, s. 25-44.
- Tölölyan, K., *Diaspora Studies. Past, Present and Promise*, Oxford Diasporas Program Working Papers 55, International Migration Institute, 2012,  
[www.WP55%20Diaspora%20studies.pdf](http://www.WP55%20Diaspora%20studies.pdf), s. 4-14, 09.10.2022.
- Tölölyan, K., „The Armenian Diaspora and the Karabakh Conflict Since 1988”, w: H. Smith, P. Stares (red.), *Diasporas in Conflict: Peace-makers or Peace-wreckers?*, New York, United Nations University Press, 2007, s. 106-128.
- Tölölyan, K., *The Armenian Diaspora as a Transnational Actor and as a Potential Contributor to Conflict Resolution*, Toronto, University of Peace, 2006,  
[www.upeace.org/pages/peace-and-conflict-publications](http://www.upeace.org/pages/peace-and-conflict-publications), 10.10.2022.
- Torkington, K., „Defining Lifestyle Migration”, *Dos Algraves*, nr 19, 2010, s. 99-111.
- Tsuda, T., *Strangers in the Ethnic Homeland. Japanese Brazilian Return Migration in the Transnational Perspective*, Columbia University Press, New York, 2003.
- Tsuda, T., „Why Does Ethnic Diaspora Return Home? The Causes of Ethnic Migration”, w: K. R. Silbereisen, P. F. Titzmann, Y. Shavit (red.), *The Challenges of Diaspora Migration. Interdisciplinary Perspectives on Germany and Israel*, London, Routledge, 2016, s. 27-44.
- Turowicz, J., „Pamięć i rodowód”, *Tygodnik Powszechny*, nr 45, 1993.
- Urbański, M., „Comparing Push and Pull Factors Affecting Migration”, *Economics*, Vol. 10, nr 21, 2022, s. 1-15.
- Van den Berghe, P. L., *The Ethnic Phenomenon*, wyd. 2, London, Praeger, 1987.
- Van Heelsum, A., Garcés-Mascareñas, B., „Introduction”, w: A. Van Heelsum, B. Garcés-Mascareñas (red.), *Migration and Integration Research Filling in Penninx's Heuristic Model*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2013, s. 7-9.
- Van Leeuwen, E., Täuber, S., „Demonstrating Knowledge: The Effects of Group Status on Outgroup Helping”, *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 47, nr 1, 2011, s. 147-156.

Van Lint, T. M., „The Formation of Armenian Identity in the First Millennium”, w: R. T. Haar Romeny (red.), *Religious Origins of Nations? The Christian Minorities of the Middle East*, Leiden, Brill, 2010, s. 251-278.

Van Meijl, T., „Culture and Identity in Anthropology: Reflections on «Unity» and «Uncertainty» in the Dialogical Self”, *International Journal for Dialogical Science*, Vol 3, nr 1, 2008, s. 165-190.

Verba, S., Nie, N. H., *Participation in America. Political Democracy and Social Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Vertovec, S., *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.

Volkan, V. D., *Ghosts in the Human Psyche. The Story of a Muslim Armenian*, Bicester, Phoenix Publishing House, 2019.

Volkan, V. D., *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*, Northvale, James Anderson, 1988.

Waldinger, R., „Foreword”, w: S. Dufoix, *Diasporas*, tłum. W. Rodamor, Berkeley, University of California Press, 2008, s. I-XXI.

Weber, M., *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. E. Lachowska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Weinar, A., „Instrumentalising Diasporas for Development. International and European Policy Discourses”, w: R. Bauböck, T. Faist (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, s. 73-90.

Werner, C. A., Emmelhainz, E., Barcus, H., „Privileged Exclusion in Post-Soviet Kazakhstan: Ethnic Return Migration, Citizenship, and the Politics of (Not) Belonging”, *Europe-Asia Studies*, Vol. 69, nr 10, 2017, s. 1557-1583.

Wessendorf, S., „«Roots Migrants»: Transnationalism and «Return» among Second Generation Italians in Switzerland”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 33, nr 7, 2007, s. 1083-1102.

Wimmer, A., *How (not) to Think about Ethnicity in Immigrant Societies. Toward a Boundary-Making Perspective*, Oxford, ESRC Centre on Migration, Policy and Society, 2007, s. 9-11, [www.cultural-capital.net](http://www.cultural-capital.net), 20.09.2020.

Wimmer, A., „The Making and Unmaking of Social Boundaries: A Multilevel Process Theory”, *American Journal of Sociology*, Vol. 113, nr 4, 2008, s. 970-1022.

Zanabazar, A., Kho, N. S., Jigjiddorj, S., „The Push and Pull Factors Affecting the Migration of Mongolians to the Republic of South Korea”, *SHS Web of Conferences*, Vol. 90, 2021, s. 1-9, [www.shs-](http://www.shs-)

conferences.org/articles/shsconf/pdf/2021/01/shsconf\_eccw\_2020\_01023.pdf,  
12.03.2022.

Zekiyani, B. L., „Christianity to Modernity”, w: E. Herzig, M. Kurkchyan (red.), *The Armenians. Past and Present in the Making of National Identity*, Oxon, Routledge, 2005, s. 41-65.

Ziemer, U., „Belonging and Longing. Armenian Youth and Diasporic Nationalism in Contemporary Russia”, *Studies of Ethnicity and Nationalism*, Vol. 10, nr 2, 2010, s. 290-303.

Ziemer, U., „Tackling Tensions and Ambivalences: Armenian Girls' Diasporic Identities in Russia”, *Nationalities Papers*, Vol. 38, nr 5, 2010, s. 689-703.

Ziemer, U., „Unsettled Identity Negotiations: The Armenian Diaspora in Krasnodar Krai”, w: K. Siekierski, S. Thobst (red.), *Armenians in Post-socialist Europe*, Weimar, Böhlau Verlag, 2016, s. 39-53.

Ziółkowski, M., „Kapitał społeczny, kulturowy i materialny i ich wzajemne konwersje”, *Studia Edukacyjne*, nr 20, 2020, s. 7-27.

Żelazny, W., *Etniczność. Ład. Konflikt. Sprawiedliwość*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2004.

### **Źródła internetowe:**

„AGBU Virtual College Hosted More Than 1000 Participants”, Armenian Virtual College, 2013, [www.agbu.am/en/yp-yerevan-3/306-content/project/educational-13/avc-13/pr-13-avc/1823-avc-ari-tun](http://www.agbu.am/en/yp-yerevan-3/306-content/project/educational-13/avc-13/pr-13-avc/1823-avc-ari-tun), 09.10.2020.

All-Armenian Fund, [www.armeniasfund.org](http://www.armeniasfund.org), 05.03.2015.

„ARF-D Repat's Advisory Office: Zareh Sinanyan Accepts That He Has Failed His Mission”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/576038.html](http://www.news.am/eng/news/576038.html), 02.05.2020.

„Ari Tun Program Participants Learn About Online Armenian Education”, Armenian Virtual College, 2017, [www.avc-agbu.org/en/show\\_media/news/N1063.html](http://www.avc-agbu.org/en/show_media/news/N1063.html), 25.08.2017.

*Armenia Average Pension Size*, CEIC, 2020, [www.ceicdata.com/en/armenia/pension-statistics/average-pension-size](http://www.ceicdata.com/en/armenia/pension-statistics/average-pension-size), 23.02.2022.

*Armenian Average Nominal Wages*, Trading Economics, 2021, [www.tradingeconomics.com/armenia/wages](http://www.tradingeconomics.com/armenia/wages), 05.07.2021.

*Armenia-Diaspora Relations. 20 Years since Independence*, Policy Forum Diaspora, 2010, [www.pf-armenia.org/document/armenia-diaspora-relations-20-years-independence](http://www.pf-armenia.org/document/armenia-diaspora-relations-20-years-independence),

05.02.2020

Armenian Diaspora, Russia, Office of the High Commissioner for Diaspora Affairs, [www.diaspora.gov.am/en/pages/15/russia](http://www.diaspora.gov.am/en/pages/15/russia), 13.11.2022.

„Armenia Hosts 170 Participants of Ari Tun Program”, *Armpress*, 2014, [www.armenpress.am/eng/news/768483/armenia-hosts-170-participants-of-ari-tun-program.html](http://www.armenpress.am/eng/news/768483/armenia-hosts-170-participants-of-ari-tun-program.html), 07.07.2014.

Armenian General Benevolent Union, [www.agbu.org](http://www.agbu.org), 02.06.2015.

„Armenia PM: Certain and Very Beloved Armenian Diaspora Organisations Are the Very Source of Disappointment”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/573704.html](http://www.news.am/eng/news/573704.html), 08.05.2021.

Armenians Protest Against Joining Russia-Led Customs Union”, *Radio Free Europe*, 2013, [www.rferl.org/a/armenia-customs-union/25094560.html](http://www.rferl.org/a/armenia-customs-union/25094560.html), 03.09.2023.

*Armenian Statistical Yearbook 2017*, Armenia National Statistical Office, [www.armstat.am/en/?nid=586&year=2017](http://www.armstat.am/en/?nid=586&year=2017), 05.06.2017.

Armenian Tree Project, [www.armeniatree.org/en/mission](http://www.armeniatree.org/en/mission), 02.05.2020.

Armenian Volunteer Corps, [www.armenianvolunteer.org/about-us/](http://www.armenianvolunteer.org/about-us/), 02.05.2020.

*Armenia Unemployment Rate*, Trading Economics, 2021, [www.tradingeconomics.com/armenia/unemployment-rate](http://www.tradingeconomics.com/armenia/unemployment-rate), 23.02.2022

*Bilateral Relations. Russia*, Ministry of the Foreign Affairs of the Republic of Armenia, [www.mfa.am/en/bilateral-relations/ru](http://www.mfa.am/en/bilateral-relations/ru), 08.09.2023

Buyarmenian, [buyarmenian.com](http://buyarmenian.com), 26.10.2021.

„Commissioner for Diaspora: Armenia Not Ready for Large-Scale Repatriation”, *News.am*, 2020, [www.news.am/eng/news/575786.html](http://www.news.am/eng/news/575786.html), 30.04.2020.

*Demographics*, The Government of the Republic of Armenia, [www.gov.am/en/demographics/](http://www.gov.am/en/demographics/), 27.10.2022.

Hamazkayin Forum, [www.hamazkayinforum.org/forum-history](http://www.hamazkayinforum.org/forum-history), 02.05.2020.

Homentemen, [www.homentemen.net](http://www.homentemen.net), 05.02.2020.

Hriar and Anna Hovhanean Foundation, [www.hovnaneanfoundation.am/history/biography-of-hirair-hovnanean/](http://www.hovnaneanfoundation.am/history/biography-of-hirair-hovnanean/), 02.05.2020.

iGorts, Office of the High Commissioner for Diaspora Affairs, [www.diaspora.gov.am/en/programs/25/fellowship#b963](http://www.diaspora.gov.am/en/programs/25/fellowship#b963), 15.01.2023.

*International Elections Observations. Republic of Armenia — Parliamentary Elections, 6 May 2012*, OSCE, 2012, [www.osce.org/odihr/elections/Armenia/2012](http://www.osce.org/odihr/elections/Armenia/2012), 14.07.2021.

*Migration and Development. Armenia Country Study*, Yerevan, International Labor Organization, 2009, [www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---sro-moscow/documents/publication/wcms\\_308849.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---europe/---ro-geneva/---sro-moscow/documents/publication/wcms_308849.pdf), 03.03.2022.

*Military Expenditures – Armenia*, Trading Economics, 2020, [www.tradingeconomics.com/armenia/military-expenditure-percent-of-gdp-wb-data.html](http://www.tradingeconomics.com/armenia/military-expenditure-percent-of-gdp-wb-data.html), 13.07.2021.

Ministry of Diaspora, Armenia, [www.mindiaspora.am/en/](http://www.mindiaspora.am/en/), 06.05.2020.

*Personal Remittances Received – Armenia 2021*, World Bank, 2021, [www.data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS](http://www.data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS), 05.10.2021.

Poverty Headcount Ratio at National Poverty Lines, World Bank, 2018, [www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC?name\\_desc=false&locations=AM](http://www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC?name_desc=false&locations=AM), 05.07.2021.

„RA NA President Ara Babloyan Visits Ari Tun Participants”, National Assembly of Armenia, 2017, [www.parliament.am/news.php?cat\\_id=2&NewsID=9372&year=2017&month=07&day=08&lang=eng](http://www.parliament.am/news.php?cat_id=2&NewsID=9372&year=2017&month=07&day=08&lang=eng), 08.07.2017.

Regional Studies Center, [www.regional-studies.org/](http://www.regional-studies.org/), 27.10.2019.

RepatArmenia, [www.repatarmenia.org](http://www.repatarmenia.org), 23.02.2022.

*State of Industry Report. Information on Information and Telecommunication Technologies Sector in Armenia*, Yerevan, Enterprise Incubator Foundation, 2018, [www.eif.am/en/researches/report-on-the-state-of-the-industry/](http://www.eif.am/en/researches/report-on-the-state-of-the-industry/), 05.07.2021.

The Armenian Church, [www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=16769&pid=1&lng=en](http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=16769&pid=1&lng=en), 13.11.2022

„The Policy of Working with the Diaspora Should Be More Effective – PM Recieved Zareh Sinanyan”, The Prime Minister of the Republic of Armenia, 2019, [www.primeminister.am/en/press-release/item/2019/06/14/Nikol-Pashinyan-Zareh-Sinanyan/](http://www.primeminister.am/en/press-release/item/2019/06/14/Nikol-Pashinyan-Zareh-Sinanyan/), 30.06.2019.

UNHCR Publication for CIS Conference (Displacement in CIS) – Conflicts in the Caucasus, UNHCR, 1996, [www.unhcr.org/publications/refugeemag/3b5583fd4/unhcr-publications-cis-conference-displacement-cis-conflicts-caucasus.html](http://www.unhcr.org/publications/refugeemag/3b5583fd4/unhcr-publications-cis-conference-displacement-cis-conflicts-caucasus.html), 23.02.2022.

*Where Does Armenia Export To?*, OEC, 2017, [www.oec.world/en/visualize/tree\\_map/hs92/export/arm/show/all/2017/](http://www.oec.world/en/visualize/tree_map/hs92/export/arm/show/all/2017/), 08.09.2017.

„Why Armenia. Hrayr Borsumian”,

[www.repatarmenia.org/en/engage/community/a/why-armenia---hrayr-barsoumian](http://www.repatarmenia.org/en/engage/community/a/why-armenia---hrayr-barsoumian),  
05.05.2020.

Yerevan Impact Hub, [www.yerevan.impacthub.net/](http://www.yerevan.impacthub.net/), 13.04.2022.

*Velvet Revolution and Political Developments in Armenia. Briefing Book*, Eurasia  
Partnership Foundation, 2018,  
[www.hkdepo.am/up/docs/Armenia\\_Briefing\\_Book\\_Velvet\\_Revolution\\_and\\_Political\\_Developments\\_September%2013\\_2018.pdf](http://www.hkdepo.am/up/docs/Armenia_Briefing_Book_Velvet_Revolution_and_Political_Developments_September%202013_2018.pdf), 26.03.2022.

**OŚWIADCZENIE**

**Ja, niżej podpisana**

**KAROLINA PAWŁOWSKA**

---

**Przedkładam rozprawę doktorską**

pt. **POWRÓT DO DOMU?**  
**GRANICA SYMBOLICZNA A PROCES INTEGRACJI**  
**ORMIAN Z DIASPORY W ARMENII**

COMING HOME? SYMBOLIC BOUNDARY IN THE PROCESS OF  
ARMENIAN DIASPORA INTEGRATION IN ARMENIA

---

**na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i oświadczam,  
że napisałam ją samodzielnie.**

Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałam z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałam opracowania rozprawy lub jej istotnych części innym osobom, ani nie odpisywałam tej rozprawy lub jej istotnych części od innych osób.

Jednocześnie, przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o wydaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

*Erywań 10.05.2023*  
.....  
(miejscowość i data)

*Karolina Pawłowska*  
.....  
(czytelny podpis)