

Klaudia Koscińska

**Codziennosc między granicami.  
Mobilność i praktyki translokalne  
w południowo-wschodniej Gruzji**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem  
dr hab. Karoliny Bielenin-Lenczowskiej

INSTYTUT SLAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK

Warszawa 2023

## Spis treści

|  |            |
|--|------------|
| <b>1. Wstęp</b> .....  | <b>4</b>   |
| 1.1 Wprowadzenie do terenu .....   | 4          |
| 1.2 Gruzja i region Kwemo Kartli w badaniach humanistycznych i społecznych .....         | 11         |
| 1.3 Cel badań, stawiane pytania i ramy teoretyczne.....                                  | 15         |
| 1.4 Metodologia i wybór obszaru badań.....   | 18         |
| 1.5 Kryteria doboru rozmówców .....  | 27         |
| 1.6 Moje usytuowanie społeczne w terenie .....   | 28         |
| <b>2. Mniejszość etniczna a państwo narodowe</b> .....                                   | <b>40</b>  |
| 2.1 Kształtowanie się mniejszości azerbejdżańskiej (w) Gruzji.....                       | 40         |
| 2.2 Polityka narodowościowa na terenie Gruzji .....                                      | 45         |
| 2.3 Sytuacja mniejszości narodowych w Gruzji i w regionie Kwemo Kartli u schyłku ZSRR .. | 51         |
| 2.4 Mniejszość azerbejdżańska wobec własnego pochodzenia i wobec Gruzji .....            | 57         |
| 2.5 Wykluczenie, dyskryminacja i strategie radzenia sobie z nimi .....                   | 67         |
| <b>3. Migracje w doświadczeniach Azerbejdżan z Gruzji</b> .....                          | <b>71</b>  |
| 3.1 Wprowadzenie do migracji na terenie Gruzji .....                                     | 71         |
| 3.2 Migracje w regionie Kwemo Kartlii.....   | 75         |
| 3.3 Etapy migracji Azerbejdżan między Gruzją a Azerbejdżanem .....                       | 77         |
| 3.4 W poszukiwaniu przyczyn wyjazdów z Gruzji .....                                      | 80         |
| <b>4. Mobilność i powiązane z nią praktyki translokacyjne</b> .....                      | <b>91</b>  |
| 4.1 Problemy badań nad zjawiskiem mobilności, transnarodowości .....                     | 91         |
| i translokacyjności .....  | 91         |
| 4.2 Wymiary mobilności Azerbejdżan (w) Gruzji. Osadzenie w translokacyjności .....       | 98         |
| 4.2.1 Uroczystości i powroty .....   | 100        |
| 4.2.2 Translokacyjne rodziny .....   | 109        |
| 4.2.3 Wymiary i ograniczenia mobilności ze względu na płeć.....                          | 115        |
| 4.2.4 Pośmiertne praktyki mobilności, mobilność rytuałów i translokacyjna pamięć .....   | 119        |
| 4.3 Różne sposoby wyrażania translokacyjnej przynależności i translokacyjnego bycia..... | 123        |
| <b>5. Wyznaczanie granic</b> .....   | <b>130</b> |
| 5.1 Sfery materialności i efemeryczność. Uwidocznienie granicy .....                     | 130        |

|           |   |            |
|-----------|---|------------|
| 5.1.1     | Pandemia COVID-19 – zamknięcie granicy .....                                | 137        |
| 5.1.2     | Granica otwarta nie dla wszystkich .....                                    | 146        |
| 5.2       | Granice językowe: ideologie, polityki i praktyki.....                       | 150        |
| 5.2.1     | Zróżnicowanie językowe Gruzji i sytuacja po odzyskaniu niepodległości ..... | 150        |
| 5.2.2     | Ideologie i wybory językowe.....  | 153        |
| 5.2.3     | Tworzenie niewidzialnych granic w przestrzeni ze względu na język .....     | 168        |
| 5.2.4     | Lokalny krajobraz językowy .....  | 171        |
| 5.3.      | Granice etniczne: konflikt i wieloetniczne sąsiedztwo.....                  | 179        |
| <b>6.</b> | <b>Zakończenie.....</b>   | <b>187</b> |
| <b>7.</b> | <b>Bibliografia .....</b>   | <b>190</b> |

# 1. Wstęp

## 1.1 Wprowadzenie do terenu

Po ponad półrocznym poznawaniu okolic Szulaweri<sup>1</sup> zapisałam w dzienniku terenowym:

“Przy drodze przecinającej Szulaweri<sup>2</sup> znajdują się sklepy i punkty usługowe – pełni ona funkcję miejsca zakupów, spotkań i dla niektórych również spędzania czasu wolnego. Jest to główna trasa prowadząca na południowy wschód kraju w stronę granicy z Armenią, ale i Azerbejdżanem, który jest celem migracji i wyjazdów w poszukiwaniu pracy i kontaktów z rodziną dla azerbejdżańskiej społeczności. Przechodzę przez ulicę w stronę kolejnego sklepu spożywczego. Są ich tutaj teraz trzy – dwa prowadzone przez Azerbejdżan, jeden przez Ormianina, a także jeden warzywniak, dwa mięsne, kantor, przydomowy sklep z używaną odzieżą prowadzony przez starszą Gruzinkę, uchodźczynię z Abchazji, zakład fotograficzny, sklep AGD i weterynaryjny. Tuż przy zejściu w stronę stacji kolejowej znajduje się dom prywatny pełniący funkcję przestrzeni handlowej, przy którym stoi magazyn z mąką, cukrem i solą sprzedawanymi hurtem. Obok jest miejsce postoju taksówek, którymi za jedno lari (około 1,50-2 zł) można dostać się do jedyne go miasta powiatu, Marneuli, a stamtąd do Tbilisi za dwa lari<sup>3</sup>. Wzdłuż drogi rozstawionych jest kilka stoisk bezpośrednio na ziemi, przy których dwie starsze kobiety, przy swoich oddzielnych stanowiskach – Azerbejdżanka i Ormianka – sprzedają obuwie codzienne, ubrania i drobne przedmioty dla domu. Nieco dalej, idąc pod górę w stronę szkoły gruzińskiej, znajduje się pijalnia herbaty, nazywana czajhaną (Dziennik terenowy, Szulaweri, 1.02.2019).

---

<sup>1</sup> W pracy stosuję transkrypcję nazw własnych zgodnie z zasadami latynizacji opracowanymi przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej, dostępnymi na stronie <https://www.gov.pl/web/ksng/zasady-latynizacji> (dostęp: 20.11.2022).

<sup>2</sup> Jest to główna trasa prowadząca do dwóch granic – wspomnianego wyżej przejścia granicznego z Azerbejdżanem w miejscowości Citeli hidi – Czerwony Most oraz przejścia granicznego z Armenią w pobliżu zamieszkaanej przez Azerbejdżan miejscowości Sadachlo i wsi Tsopi zamieszkaanej przez Ormian i Azerbejdżan.

<sup>3</sup> Od 2019 roku ceny podniosły się dwa razy. Obecnie za podróż do i z Tbilisi należy zapłacić 3 lari (ok. 5 zł), a z Marneuli do Szulaweri 2 lari (ok. 3,50 zł). Podróż w obie strony wynosi więc 10 lari.

Położona między dwoma pasmami gór kaukaskich Gruzja przez wieki przyciągała najróżniejsze grupy ludności, między innymi Azerbejdżan, Ormian, Greków, Osetyjczyków (znanych też jako Alanie), Żydów, Asyryjczyków, Romów, Kurdów, Kistów, Jezydów, Niemców, Ukraińców, Polaków czy Rosjan. Wielu z nich osiedlało się w różnych miejscach w Gruzji, a ich języków nie dało się objąć jedną kategorią, podobnie jak praktykowanych religii. Zamieszkują tu między innymi użytkownicy języków północnokaukaskich: Kistowie, Czeczeni, Lakowie, Udyni, Kabardowie, Czerkiesi i inni (Tabatadze, Gabunia, Odzeli 2008). Należy wziąć pod uwagę także zróżnicowane regionalnie gruzińskie grupy etniczne – z zachodu pochodzą Megrele, Raczyńcy, Imeretyjczycy, Guryjcy i Adżarowie, z północnego wschodu Chewsury, Pszawi i Tusze, z południa Meschowie, na wschodzie Kachetyjczycy, a także grupy etniczne będące autochtonami na obszarze Gruzji, takie jak Abchazowie, lud kaukaski innej etniczności i języka niż Gruzini (adygo-abchaskim), jednak związany z nimi przez wiekowe współistnienie. Zamieszkują oni północny zachód Gruzji, od 2008 roku wyłączony spod kontroli władz gruzińskich. W południowo-wschodniej części Gruzji przeważają Azerbejdżanie i Ormianie, mieszkańcy terenów pogranicznych z Armenią i Azerbejdżanem. Ci drudzy stanowią współcześnie największą mniejszość na terenie kraju, zamieszkując przede wszystkim południowo-wschodni region o nazwie Kwemo Kartli<sup>4</sup>, a także Kachetię, Szida Kartlię i Tbilisi.

Niezwykła mozaika narodowościowa decydowała o charakterze tego terenu, który był punktem styku najróżniejszych kultur poprzez transmisję międzykulturową i kontakty handlowe (między innymi dzięki starożytnej drodze prowadzącej do Europy z Chin przez Kaukaz – nazywanej Jedwabnym Szlakiem) i skupiał w sobie odmienne etnosy. Południowo-wschodnia część Gruzji jest do dzisiaj jedną z najbardziej zróżnicowanych w Gruzji, reprezentując dziedzictwo kilku największych w kraju grup narodowościowych, należące m.in. do Azerbejdżan<sup>5</sup>, Gruzinów, Ormian i Greków. Do 1991 roku obszar był

---

<sup>4</sup> Spis z 2002 roku podaje, że największą grupę mniejszościową Gruzji stanowią Ormianie, po nich Rosjanie, a Azerbejdżanie zostają wymienieni jako trzecia grupa pod względem liczebności. Spis z 2014 roku pokazuje, że ta tendencja się zmieniła na przewagę Azerbejdżan.

<sup>5</sup> W pracy posługuję się, za badaczami zajmującymi się podobną tematyką (por. Shirin Akiner 1983, Przemysław Adamczewski 2015, Bartłomiej Krzysztań 2021), tradycją polskiej tzw. literatury orientalistycznej, terminami „Azerbejdżanie” i „azerbejdżański” w odniesieniu do przedstawicieli mniejszości narodowej oraz używanego przez nich języka, podobnie jak wobec przedstawicieli grupy narodowościowej zamieszkującej państwo Azerbejdżan.

zamieszkiwany również przez Niemców i Rosjan, którzy w przeważającej większości – podobnie jak znaczna liczba Greków i Ormian – opuścili kraj po upadku ZSRR, a do niektórych z pozostawionych przez nich domów wprowadzili się nowi mieszkańcy. Zróżnicowanie etniczne i językowe częściowo wynika z historii tego terytorium, który służył z różnych gałęzi produkcji. Od XIX wieku znacznie rozwijała się jego wieloetniczność, a Gruzini stanowili mniejszość (Voell i in. 2016). Działo się tak ze względu na to, że rozwój przemysłu przyciągał kolejnych ludzi, co spowodowało jeszcze większe zróżnicowanie. Następnie, na początku XX wieku, Kaukaz Południowy doświadczył wielokrotnych zmian władzy i związanej z tym niestabilności. W 1918 roku Gruzini uzyskali niepodległość i powołali do władzy mienszewików, którzy utworzyli pierwszy na świecie socjaldemokratyczny rząd Demokratycznej Republiki Gruzji. Pomimo niespokojnych lat i braku stabilności, trzyletni okres budowy niezależnego państwa obfitował w wiele istotnych reform i tworzenia publicznych instytucji<sup>6</sup>, jednak ówczesne warunki polityczne nie pozwoliły mu na przetrwanie – w 1921 roku zostało podbite przez wojsko radzieckiej Rosji. Nowa władza wprowadziła w kraju odmienny system polityczny, narzuciła planowe inwestycje, i jak pisze historyk Andrzej Furier, przyczyniło się to do intensywnego rozwoju gospodarczego (2020). Dodatkowo, znacznie zwiększyła się liczba mieszkańców, co tylko częściowo wynikało z przyrostu naturalnego. Ważnym czynnikiem były też migracje, które nasiliły się po 1926 roku, a ich przyczyna tkwiła w zapotrzebowaniu na pracowników i specjalistów, którzy przyjeżdżali z innych rejonów Kaukazu, a także terenów pozostałych republik (Furier 2020). Ze względu na sąsiedztwo z granicami Armenii i Azerbejdżanu, a tym samym biorąc pod uwagę położenie na jednym z najważniejszych szlaków komunikacyjnych, szczególnie ważnym ośrodkiem przemysłowym stał się powiat Marneuli, jeden z wiodących obszarów rolniczych gruzińskiej SSR. W lokalnych sowchozach uprawiano tytoń, zboże, różne warzywa i owoce, w tym winorośl. Hodowla zwierząt była również dobrze rozwiniętym sektorem gospodarki, a pasterze mieli dostęp do rozległych pastwisk zimowych w górach Jalgudża<sup>7</sup> i Babakar oraz pastwisk letnich w charakterystycznej z górzystego

---

<sup>6</sup> W 1919 roku powstał m.in. pierwszy na Kaukazie Państwowy Uniwersytet Tbiliski.

<sup>7</sup> Według jednego z rozmówców Aleksandre Kvakhadze (2020), pasterze nie mają już swobodnego dostępu do pastwisk letnich, bo zostały one sprywatyzowane przez Zazę Lashkhi, byłego miejscowego urzędnika. Dawniej góra Jalgudża była preferowana na pastwiska zimowe, natomiast obszar powiatów Dmanisi i Tsalki na wypas letni.

krajobrazu Armenii. W regionie funkcjonowały też różne pomniejsze fabryki tekstyliów, lodów, wina i materiałów budowlanych (Kvakhadze 2021). Marneuli miało również dobrze rozwinięty przemysł, a wśród kluczowych obiektów tego typu znajdowały się magazyny ropy i zboża w mieście Marneuli, magazyn przemysłowy w Kiziladźlo, kamieniołom marmuru i wapienia w Tsopi, a także fabryka wełny w Szulaweri (Giyasbayli i in. 2019; Kvakhadze 2021; Romashov 2022), które poza tym słynęło też z manufaktur tytoniu i przemysłu spożywczego. To właśnie Szulaweri stało się miejscem moim badań terenowych. Można je traktować, używając słów Waldemara Kuligowskiego, zarówno jako „wiejskie miasteczko”, jak i „wielką wieś” (Polouček 2020: 13, za Kuligowski: 2022), po gruzińsku nazywane *daba*<sup>8</sup>. Historycznie, jest to wczesna osada rolnicza znajdująca się na obszarze neolitycznej kultury Szulaweri-Szomu, istniejącej od 6 tys. p.n.e do początku 4 tysiąclecia p.n.e (Munchaev 1975). Miejscowość wraz z sąsiadującymi wsiami tworzyła konglomerat skupiony wokół kilku manufaktur i ich infrastruktury przy stacji kolejowej na trasie Tbilisi-Giumri, prowadzącej do Armenii<sup>9</sup>. Ze względu na to, że największa z kilku manufaktur była głównym dostarczycielem pracy w rejonie, należałoby rozważyć nazywanie Szulaweri monomiastem. Położone na trasie do Armenii i Azerbejdżanu, w I połowie XX wieku przeżywało intensywną industrializację, stając się celem intensywnego planowania i rozwoju osadnictwa; przyciągało też specjalistów z innych republik radzieckich (Giyasbayli i in. 2019). Poza fabrykami wybudowano wówczas urząd gminy wiejskiej (*sielsowiet*), dom kultury, szkołę, zbiornik wodny, sklepy oraz budynki mieszkalne położone przy stacji kolejowej. Na obszarze przyfabrycznym i przy domu kultury znajdował się plac z pomnikiem Lenina, targ, pijalnia herbaty – *czajhana*, i zakład fotograficzny. Szulaweri i przyległe jej wsie posiadały też kanały irygacyjne<sup>10</sup>. O kierunku rozwoju tego obszaru może świadczyć również to, że na niektórych budynkach wciąż można znaleźć datę budowy, radziecką gwiazdę czy symbol sierpa i młota. W przeciwieństwie do sąsiedniego Szaumiani o

---

<sup>8</sup> W gruzińskiej nomenklaturze jednostka podziału administracyjnego oznaczająca formę pośrednią między miastem a wsią, inaczej tzw. osiedle typu miejskiego (Pirveli 2017).

<sup>9</sup> Do 1925 roku dzisiejsze Szaumiani nazywało się Szulaweri, następnie zostało wydzielone pod nową nazwą (która pochodziła od nazwiska ormiańskiego rewolucjonisty Stiepana Szaumiana, dowódcy komuny bakijskiej. Daba Szaumiani, dawniej również Szulaweri, położona jest kilka kilometrów od dzisiejszego Szulaweri, więc ze względu na ten fakt, inny układ przestrzenny, architekturę miejscowości i skład etniczny zdecydowałam się potraktować te miejsca jako oddzielne.

<sup>10</sup> Niemniej dostęp do wody pitnej wciąż stanowi problem w Szulaweri.

architekturze sięgającej XIX wieku, obecnie istniejąca zabudowa pochodzi głównie z okresu ZSRR, brakuje więc śladów i informacji dotyczących wcześniej istniejących obiektów religijnych. Ideologia komunistyczna zabraniała ich budowy, a podstawową identyfikacją mieszkańców miała być przynależność do klasy robotniczej. Radzieckie przedsiębiorstwa rolnicze i przemysłowe założone na tym obszarze zapewniały miejscowej ludności miejsca pracy, stwarzając poczucie wspólnoty i "kolektywizmu", które jednoczyło ludzi różnych narodowości w ich miejscach pracy i poza nimi (Giyasbayli i in. 2019). Mieszkańcy mieli pracę na miejscu, opiekę zdrowotną, sprawnie działającą szkołę rosyjskojęzyczną i transport publiczny, a także program kulturalny, który był tworzony m.in. przez mężczyznę zapamiętanego przez miejscową społeczność jako Walentyn (Kosicińska 2021). Mieszkaniec jednej ze wsi sąsiadującej z Szulaweri, Ali, wspomina klub filmowy, który w czasach jego dzieciństwa znajdował się w budynku przy stacji kolejowej. Dzięki Walentynowi miał okazję po raz pierwszy zobaczyć film *King Kong* czy produkcje kina indyjskiego. Jak wspomina, wszyscy w okolicy żyli ze sobą w dobrych relacjach, spędzali wspólnie czas, każdy porozumiewał się w kilku językach, a on sam wciąż pamięta nauczony wtedy język ormiański (Ali, M45, temi Kulari, 2021<sup>11</sup>). Czas wolny był organizowany w odległej o kilka kilometrów wsi Kulari na zabawach tanecznych, gdzie poza większym domem kultury znajdowała się też ferma koni – nazywana *kon-zawod* (obecnie sprywatyzowana). W miejscowości panuje opinia, że oczyszczalnia sierści (nazywana *sierst-zawodem* lub *POSZ-zawodem* – od rosyjskiej nazwy *perewicznaja obrabotka szersti*) była drugą co do wielkości fabryką tego typu w ZSRR. Futro i skóry zwierzęce, które trafiały do Szulaweri m.in. z Australii, Brazylii czy Argentyny, czyszczono, następnie ładowano do wagonów na stacji kolejowej i wysyłano pociągiem na kolejne etapy produkcji w Rosji<sup>12</sup>. Inne przetwórnice o statucie sowchozów i kołchozów zajmowały się wyrobem olejków z miejscowych kwiatów geranium, uprawą winogron, segregowaniem tytoniu czy wyrobem jedwabiu. Pracę w nich mogły znaleźć setki osób z różnych części ówczesnych republik. Po 1991 roku, kiedy ustrój został zmieniony, a lokalne fabryki, z przeciętym związkiem z pozostałymi republikami i ich gospodarką, zaczęły być zamykane, wiele z tych osób znalazło się bez pracy, co skutkowało

---

<sup>11</sup> W pracy stosuję następujące oznaczenia rozmów: imię (zmienione), płeć "M" lub "K" i wiek, miejsce zamieszkania i datę rozmowy.

<sup>12</sup> Informacje uzyskane od byłych pracowników manufaktury.



masowymi migracjami do krajów sąsiednich i za dalszą granicę. Miejscowość Szulaweri w 2014 roku liczyła 1551 osób. Infrastruktura fabryczna stopniowo popada w ruinę i niepamięć, ale wciąż żyją ludzie, których wiążą z nimi wspomnienia pracy i relacji, jakie nawiązywali i którzy są chętni o tym opowiedzieć. Jak pisze Tim Edensor, ruiny są przestrzeniami przecięcia się widzialnego i niewidzialnego, materialnego i niematerialnego. Obecność i nieobecność ludzi, którzy projektowali budynki, tworzyli je, mieszkali, przechodzili przez nie, a w pewnym momencie zdecydowali wyjechać lub zostali zmuszeni do ich opuszczenia, manifestuje się poprzez ślady, strzępy i dyskretną materialność, która pozostaje w obiektach, na wpeł przez nas rozpoznawanych lub wyobrażanych (Edensor 2005: 154).

W Gruzji region Kwemo Kartli postrzegany jest jako miejsce na uboczu, pogranicze zazwyczaj pomijane w planach zarówno naukowych, jak i podróżniczych czy jako obszar projektów rozwojowych. Wyłamuje się z obrazu tworzonego przez gruziński dyskurs narodowy i foldery turystyczne. W promowanym korpusie kultury gruzińskiej nie ma miejsca na reprezentatywność wszystkich grup etnicznych, a ich głosy są pomijane lub wyciszane (Ardener 2005). Agnieszka Pasięka zwracała uwagę na występowanie zjawiska hierarchiczności w pozornym pluralizmie, odnosząc się do badań wśród grup religijnych południowo-wschodniej Polski w środowisku wieloetnicznym i religijnie zróżnicowanym (Pasięka 2013, 2015). Badacze Gruzji często powielają ten schemat, nie problematyzując pojęcia państwa narodowego i mniejszości. Uznaje się, że jakakolwiek publikacja dotycząca Gruzji automatycznie odnosi się do narodu tytularnego, co można nazwać metodologicznym nacjonalizmem (zob. m.in. Glick-Schiller, Salazar 2014). Podobna tendencja występuje na obszarze wielu działań. Również w świadomości przeciętnego mieszkańca Gruzji nie ma jeszcze miejsca na namysł nad jej południowo-wschodnimi granicami. Wydaje się, że jedynie administracyjnie i – okazjonalnie – historycznie<sup>13</sup>, terytorium Kwemo Kartli jest podporządkowane Tbilisi. Znajduje się blisko stolicy, odległość to niecałe pięćdziesiąt kilometrów, ale rzeczywista przepaść jest o wiele większa, wypełniona licznymi wyobrażeniami i wzajemnymi uprzedzeniami. Mówi się, że rejon “karmi” całą republikę, bo jest głównym dostawcą warzyw w kraju. Tutaj mieszkańcy gruzińskojęzyczni swój

---

<sup>13</sup> Region jest kojarzony z istotnymi w dziejach Gruzji bitwami, takimi jak m.in. wygrana bitwa pod Didgori w 1121 roku, kończąca seldżuckie rządy w Tbilisi.

kraj nazywają *Sakartvelo*, azerbejdżańskojęzyczni – *Gürcüstan*, a ormiańskojęzyczni – *Vrastan* (Kosicińska 2021)<sup>14</sup>.

Miejscem, które stanowi centralny punkt moich badań, jest położona w powiecie Marneuli pofabryczna miejscowość Szulaweri i skupione wokół niej wsie. Podczas każdego pobytu terenowego zatrzymywałam się u tej samej azerbejdżańskiej rodziny we wsi przyległej do Szulaweri. Wieś jest zamieszkiwana w większości przez rodziny azerbejdżańskie i kilka rodzin ormiańskich<sup>15</sup>. Każda z miejscowości, w których prowadziłam badania, znajduje się w bliskiej odległości od Szulaweri, od którego, jako obszaru wyznaczającego komunikacyjne i administracyjne centrum, jest zależna ekonomicznie. Niektóre dzieli odległość dziesięciu minut pieszo, inne dziesięć minut drogi samochodem lub autobusem. Od granicy z Azerbejdżanem, zarówno jak od głównego miasta powiatu, miejscowości te dzieli pół godziny drogi samochodem<sup>16</sup>. Planowałam realizować moje badania również na terenie Azerbejdżanu, ale ze względu na trwające w czasie pandemii zamknięcie granicy między Gruzją a Azerbejdżanem, ostatecznie nie mogłam wyjechać do Baku. Moi partnerzy badawczy wskazują na jeszcze inne miejsca jako ważne dla nich z różnych powodów. Wśród nich znajdują się również zamieszkane przez Azerbejdżan miejscowości w Iranie, Turcji, Rosji i Turkmenistanie, z których niektóre z nich zostaną wspomniane przy okazji wypowiedzi rozmówców w kolejnych rozdziałach, ale ze względu na ograniczenia pracy, nie poświęcam im tak dużo uwagi, jak wymienionym na początku. Jednym z równie istotnych powodów jest to, że nie prowadziłam w nich badań, znam je więc z perspektywy osób, z którymi rozmawiałam w Gruzji i w Azerbejdżanie, przez co zapośredniczam ich obraz, który i dla mnie stał się w pewien sposób „wyobrazony”. Przez pojawianie się tych miejscowości w opowieściach rozmówców uznałam, że należy wytłumaczyć, co ich z nimi łączy. One również wchodzą w obszar strategii różnego rodzaju mobilności, jednak różne formy migracji między Gruzją a Azerbejdżanem stały się istotną częścią życia mieszkańców, dlatego to na nich skupiam się w tej pracy.

---

<sup>14</sup> Część przytoczonego fragmentu została w 2021 r. opublikowana na stronie projektu “Podróżuj z antropologią”. Link <https://podroze.etnograficzna.pl/spotkania-z-inna-gruzja/> (dostęp: 10.01.2023).

<sup>15</sup> Według spisu powszechnego z 2014 r. wieś była zamieszkiwana przez 883 rodziny (Geostat 2014).

<sup>16</sup> Jest to około 20 kilometrów.

## 1.2 Gruzja i region Kwemo Kartli w badaniach humanistycznych i społecznych

Znajdująca się na Kaukazie Południowym Gruzja od ostatnich kilku lat staje się miejscem, którego popularność wzrasta w wielu dziedzinach, również naukowej. Mimo że między Polską a Gruzją istnieje coraz regularniej nawiązywana współpraca naukowa na polu historycznym czy archeologicznym, nie jest to jeszcze obszar badań popularny wśród antropologów i antropolożek w naszym kraju. Badania społeczne nad Gruzją i Kaukazem Południowym poza kilkoma wyjątkami wciąż są rzadkie, dodatkowo w żadnym z polskich ośrodków akademickich nie funkcjonują wydziały z kierunkami studiów skupionymi tylko na studiach nad Kaukazem<sup>17</sup>. Może to dziwić biorąc pod uwagę prace polskich badaczy takich jak, między innymi, historycy Bohdan i Krzysztof Baranowscy, Andrzej Wierzbicki, Andrzej Woźniak, Tadeusz Świętochowski, Wojciech Materski, Andrzej Szabaciuk, Dariusz Tarasiuk, Jerzy Rohoziński, Przemysław Adamczewski czy politolodzy Bartłomiej Krzysztan i Anna Pająk. Analizując badania antropologiczne nad Gruzją w Polsce po 1991 roku, należy wspomnieć o aktywności warszawskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, której rezultatem była m.in. praca zbiorowa „Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne” pod redakcją Macieja Ząbka i Iwony Kaliszewskiej, wydana w 2010 roku, a także o Katarzynie Król, która prowadziła badania nad praktykami wokół gruzińskich manufaktur herbaty w zachodniej Gruzji (2020). Na osobne wspomnienie zasługują publikacje Andrzeja Furiera, dotyczące kształtowania się narodu i państwa Gruzji na przestrzeni ostatnich trzech wieków, wyzwań związanych z transformacją, również społeczną oraz rolą mniejszości Gruzji w tych procesach<sup>18</sup> (Furier 2020).

Jednymi z najaktywniejszych europejskich ośrodków skupionych na studiach nad Kaukazem są natomiast Uniwersytet im. Friedricha Schillera w Jenie i Uniwersytet w Malmö. Pomimo to, poza dziedziną archeologii, region Kwemo Kartli nie jest popularnym obszarem badań naukowych (Voell i in. 2016). Podobnie migracje Azerbejdżan w Gruzji, zarówno jak i

---

<sup>17</sup> Porównania dokonuję biorąc pod uwagę dużą popularność w ośrodkach akademickich w Polsce studiów z innych obszarów, takich jak bałkanistyka, sinologia czy iberystyka.

<sup>18</sup> Niestety pomimo wielu zalet w pozycji brakuje aktualnych informacji dotyczących mniejszości azerbejdżańskiej, co szczególnie wyróżnia się na tle fragmentu dotyczącego podobnej liczebnie mniejszości ormiańskiej, której autor poświęcił znacznie więcej uwagi.

pogłębione badania nad tą mniejszością, nie były jak dotąd częstym obiektem zainteresowań naukowych wśród współczesnych badaczy gruzińskich<sup>19</sup>. Wyjątkiem mogą być badania Mamuki Komakhii (2004, 2008), a wśród badaczy spoza Gruzji prace Sergeya Rumyanstseva (2012) i Maxima Tabachnika (2019). Warto również zwrócić uwagę na antropologów, którzy zajmowali się migracjami w Gruzji, a wśród nich Teonę Mataradze (2015), która zajmowała się między innymi wpływem migracji na poczucie przynależności w Imeretii, Tamar i Tinatin Zurabishvili badające migracje kobiet z Gruzji (2010), Floriana Mühlfrieda piszącego o migracjach wewnętrznych gruzińskich pasterzy z Tuszetii (2014) oraz Toma Trierera i Medei Turashvili (2007), a także Sopiko Rostiashvili (2022), którzy pisali o gruzińskich migrantach środowiskowych ze Swanetii. Wśród prac dotyczących migracji Gruzinów poza granice państwowe warto wspomnieć o badaniach Weroniki Zmiejewski i Floriana Mühlfrieda, którzy przyglądali się nadziejom i nieufności Gruzinek migrujących do Grecji w celach ekonomicznych (Mühlfried, Zmiejewski 2022).

Nie sposób wymienić wszystkich badaczy, którzy zajmowali się zagadnieniami etnicznymi w Gruzji, a byli to m.in. Ronald Grigor Suny (zob. m.in. 1994), Revaz Gachechiladze (1995), Gia Nodia (2009), Oliver Reisner (2010), Tamta Khalvashi i Nutsa Batiashvili (2009), Stephen Voell (2016) czy Natalia Sabanadze (2014). Jedną ze współczesnych prac dotyczących etniczno-religijnego nacjonalizmu napisanych przez gruzińską badaczkę Bellę Tateshvili została opublikowana w Polsce (2020).

Jeśli chodzi o mniejszość azerbejdzańską w Gruzji, o jej historii pisał między innymi Halladyn Ibragimli w publikacji wydanej w Moskwie (Ibragimli 2005), w której skupia się na okresie począwszy od lat 80. XX wieku. Praca, chociaż nie reprezentuje pełnej wartości naukowej ze względu na stronniczość w prezentowanych tezach, stanowi ważne źródło. Turekojęzyczną społecznością zajmował się też Vugar Kerimli (Kerimli 2011). Zagadnienie historii tej społeczności nie doczekało się jak dotąd kompleksowego i prezentującego naukowy dystans opracowania. Aliagha Mammadli zwraca uwagę na to, że jedną ze specyfik azerbejdzańskiej etnografii w czasach radzieckich była praktyczna nieobecność badań, które

---

<sup>19</sup> Warto wspomnieć, że jest to też związane z tym, że tematy stricte "gruzińskie" i po latach reżimu, a następnie destabilizacji kraju, wreszcie mogą być swobodnie odkrywane i badane i to one przyciągają głównie młode pokolenie badaczy społecznych. Wśród nich dominują etniczni Gruzini, czego nie da się przecenić dla znaczenia podejmowania pewnych zagadnień badawczych (zob. m.in. SovLab). Istotne są też problemy ze wsparciem finansowym młodych badaczy przez instytucje naukowe.

porównywałyby cechy etniczno-kulturowe między poszczególnymi grupami etnicznymi na obszarze republiki (Mammadli 2012). Być może w pewnej mierze przyczyniło się to do braku badań nad Azerbejdżanami w regionie Kwemo Kartli. Nie znalazłam ich również w tradycji gruzińskiej etnografii. Zjawiska społeczne związane z obecnością tak istotnej mniejszości jak dotąd traktowane były dość pobieżnie i opisywane głównie z perspektywy macro i polityki integracyjnej oraz problemu asymilacji (Wheatley 2009; Kosicińska 2017). Jednak, co podkreślają niektórzy z autorów, zagadnienia związane z mniejszością azerbejdżańską, poza kilkoma stronami w opisanej wyżej pracy Furiera, nie były jak dotąd obiektem częstych badań naukowych (Freni 2011; Tabachnik 2019). W literaturze opublikowanej przez część badaczy, która dotyczy mniejszości azerbejdżańskiej, główny akcent położony jest na kwestii integracji, geopolityce i bezpieczeństwie regionu oraz konfliktach etnicznych, jak np. u badaczy takich jak: Ilham Abbasov, Julia Delihuseyinoglu, Mariam Pipia, Sergey Rumyansev, Emil Sanamyan (2016); Laurence Broers (2008); Svante Cornell (2001, 2002, 2009); Sophie Zviadadze, Davit Jishkariani (2018). Niektórzy badacze szczególnie skupiali się na statusie mniejszości azerbejdżańskiej w społeczeństwie Gruzji. Ograniczę się do wymienienia tylko kilku nazwisk, takich jak Jonathan Wheatley (2005a, 2005b, 2009), Jesse Driscoll, Christofer Berglund i Timothy Blauvelt (2016), Ruslan Baramidze (2012), Christofer Berglund (2016), Karli Storm (2016, 2017, 2019, 2020), Maxim Tabachnik (2019) i Aleksandre Kvakhadze (2020, 2021, 2022). Z kolei prace politologiczne autorstwa badaczy takich jak Gia Nodia (2009), Laurence Broers (2004, 2008), Julie George (2009) były dla mnie niezwykle pomocne podczas pracy, chociaż skupiają uwagę na procesach występujących głównie w Tbilisi i nie poświęcają zbyt dużo uwagi Azerbejdżanom w interesującym z punktu widzenia celu mojej pracy regionie Kwemo Kartli.

Oprócz badań naukowych na temat mniejszości w Gruzji, w tym Azerbejdżan, publikowane są raporty organizacji pozarządowych i rządowych, takich jak m.in. Caucasus Institute for Peace, Democracy, and Development (2002), European Centre for Minority Issues (2007, 2009, 2012) czy International Crisis Group (2006). Raporty te, podobnie jak te publikowane przez organizacje pozarządowe, biorą pod uwagę głównie politykę rządu i szanse na potencjalną integrację mniejszości.

Na szczególną uwagę zasługują badania realizowane od kilku lat przez samych gruzińskich Azerbejdżan – wśród nich znajduje się przeprowadzona przez Shalalę Amirjanową analiza programów edukacyjnych dla mniejszości w Gruzji, zarówno rządowych, jak i oddolnych, mających na celu integrację Azerbejdżan (2022) oraz etnograficzna dokumentacja lokalnego dziedzictwa azerbejdżańskiego, takiego jak wytwarzanie dywanów borchalińskich czy badanie cmentarzy i meczetów, które są prowadzone przez organizację pozarządową Salam, Solidarity Movement i tzw. Accessible Library. Badania te zostały podjęte z inicjatywy Elnura Alijewa i Kamrana Mammadlego. Drugi z wymienionych analizuje też systemowe warunki wykluczenia mniejszości w Gruzji, zajmuje się również stosunkiem Azerbejdżan w Gruzji do wojny w Górskim Karabachu<sup>20</sup>. Z kolei Vadim Romashov (2019, 2022) w kontekście wspomnianej wojny oprócz Azerbejdżanom przypatrywał się też mniejszości ormiańskiej, analizując, jak te dwie społeczności komunikują się ze sobą w azerbejdżańsko-ormiańskich wsiach Gruzji jeszcze przed wybuchem drugiej fazy konfliktu w 2020 roku. Prowadził również obserwacje etnograficzne z badaczkami Mariną Danoyan i Hamidą Giyasbayli (2019). Sevil Huseynova i Sergey Rumyanstev (2018) natomiast podjęli temat pamięci i migracji w azerbejdżańskiej wsi na pograniczu z Armenią, która przed pierwszą wojną karabachską, która wybuchła na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, była zamieszkiwana również przez Ormian.

Dokonując podsumowania badań nad Azerbejdżanami w Gruzji, zaryzykuję stwierdzenie, że zdecydowanie więcej prac naukowych powstaje na temat innych grup mniejszościowych w Gruzji. Przykładem, między innymi, mogą być badania przeprowadzone przez Inę Popovaite (2014) oraz Tamty Khalvashi i Sophie Zviadadze (2018) nad tożsamością gruzińskich muzułmanek i muzułmanów w regionie Adżarii, badania Mamuki Komachii nad grecką społecznością Gruzji (2005) czy wspomniane już Niki Loladze (2021) nad migracjami Greków w regionie Kwemo Kartli. Warto wymienić również prace Conchy Marii Höfler, która pisała o zagadnieniach etniczno-językowych Greków w Gruzji (2019) czy Judith Hin –

---

<sup>20</sup> Rezultaty badań znajdują się w procesie publikacji, podobnie jak dotyczące grantu badawczego “Azerbaijanis and Armenians in Georgia: Uncertain Peace and Conflict Mobility in the Context of the 2020 Nagorno-Karabakh War”, prowadzonego w latach 2021-2022 ze środków NAWA Granty Interwencyjne przez Annę Cieślowską i Klaudię Kosicińską (nr umowy: BPN/GIN/2021/1/00062). Grant był afiliowany przy Instytucie Sławistyki PAN.

piszącej o Ormianach w Gruzji (2003)<sup>21</sup>, Mariam Shalvashvili natomiast pracuje nad pracą doktorską poświęconą zjawisku braku zaufania do państwa (*mistrust*) wśród gruzińskich Czechenów z Pankisi, nazywanych Kistami (2020), o których pisała też Ketevan Khutsishvili (2016). Osetyjczykami w Gruzji zajmował się natomiast Giorgi Sordia (2009). Polski badacz Artur Rodziewicz w swoich badaniach analizował z kolei tbiliską mniejszość jezydzką (Rodziewicz 2018).

### 1.3 Cel badań, stawiane pytania i ramy teoretyczne

Głównym celem badań jest rozpoznanie i analiza fenomenu mobilności i praktyk translokalnych wśród azerbejdżańskiej społeczności w rejonie Marneuli w Gruzji. Interesuje mnie, w jaki sposób te zjawiska wpływają na życie społeczne badanych – na ich relacje z fizycznymi i wyobrażonymi przestrzeniami, które zamieszkują (Gupta 1995) oraz kształtowanie społeczności. Przypatruję się charakterowi wytwarzanej przez nich „niecodziennej codzienności” (Sulima 2000) i temu, jak jest ona postrzegana (i czy jest zauważana) przez mieszkańców tego rejonu, obszaru na pograniczu podlegającego nieustannym zmianom (Pelkmans 2006; Aivazashvili-Gehne 2022). Istotny wydał mi się fenomen granicy i tego, w jakich kontekstach się manifestuje i z(a)nika – zarówno granicy rozumianej jako przeszkoda, która pojawiła się (choć nadal jest negocjowana i kwestionowana) i zmaterializowała między państwami – *borders*, jak i granic między społecznościami – *boundaries* (Obrębski 1936; Barth 1969), takie jak językowe, etniczne, społeczne i ekonomiczne, które wpływają na codzienne praktyki ludzi. Podstawowym zagadnieniem badawczym w tej pracy jest więc to, jak życie codzienne Azerbejdżan między granicami w wieloetnicznej społeczności południowo-wschodniej Gruzji jest organizowane poprzez praktyki mobilności i translokacyjności między Gruzją a Azerbejdżanem oraz innymi krajami, a także jak wpływa na nie życie w wieloetnicznym sąsiedztwie.

Granica między Gruzją a Azerbejdżanem po wybuchu najpierw pandemii, a następnie wojny w Górskim Karabachu w 2020 roku nagle stała się znów obecna, materialna i trudna, a dla większości niemożliwa do przekroczenia. Społeczności po raz kolejny w historii zostały

---

<sup>21</sup> Judith Hin w swojej pracy nie uwzględnia jednak sytuacji Ormian w regionie Kwemo Kartli, w którym prowadzi badania.

przecięte i rozdzielone. W pracy staram się badać współczesne mobilności Azerbejdżan z Gruzji do Azerbejdżanu w kontekście ekonomiczno-politycznym, praktyki translokalne między Marneuli a Azerbejdżanem i transnarodowe między Gruzją a Azerbejdżanem oraz skupiam się na procesie konstruowania granicy między tymi dwoma państwami w wymiarze materialnym, społecznym i symbolicznym.

Mobilność rozumiem jako zjawisko zarazem cielesne i wyobrażone (Sheller, Urry 2006), które przejawia się poprzez mobilizację lokalności i reorganizację materialności miejsc (Sheller 2004). Interesuje mnie zbadanie powiązań transgranicznych (Józwiak 2017) i tworzenia powiązań opartych na transnarodowych sieciach krewniczych jako układu relacji pomiędzy jej członkami (Osipowicz 2002; Loladze 2021). Badacze mobilności i migracji zwracają uwagę na sieci migracyjne jako układ transnarodowych, interpersonalnych więzi, łączących migrantów, byłych migrantów i nie-migrantów pokrewieństwem, wspólnym pochodzeniem i relacjami przyjacielskimi (Massey i in. 1993). Z tego powodu warto zastanowienia w kontekście moich badań wydaje mi się prześledzenie tych powiązań i zrozumienie tego, jak działają w danym terenie.

W badaniach opisuję też specyfikę dawnych regularnych podróży między Gruzją a Azerbejdżanem i to, jak zostały one ograniczone i przemienione przez wybuch pandemii COVID-19. Biorę pod uwagę charakter i częstotliwość tych wyjazdów, stosunek mieszkańców do tego rodzaju praktyk, motywacje, jakimi się kierują, a także wpływ, jaki wywierają one na życie ich rodzin i na otoczenie w środowisku, w którym żyją. Transnarodowość mieszkańców przestrzeni przygranicznej, mniejszości azerbejdżańskiej, jest czynnikiem sprzyjającym jej mobilności (Levitt, Glick-Schiller 2004). Mobilność oddziałuje na społeczne więzi, relacje rodzinne i sąsiedzkie oraz stosunek do państwa. Jest ona również związana z rozwiniętymi sieciami kontaktów i więziami krewniczymi między Azerbejdżanami Gruzji a Azerbejdżanem. Podczas badań interesowała mnie przede wszystkim sytuacja rodzin, w których istnieją utrwalone strategie mobilności, przez co chciałam zanalizować, w jaki sposób się one przejawiają i jak są postrzegane (i czy zauważane) przez moich rozmówców.

Do obszaru wymienionych przeze mnie praktyk translokalnych należą codzienne wzorce zachowań mające na celu utrzymanie kontaktów z rodziną mieszkającą w Azerbejdżanie,



symboliczne działania mające podkreślić związek z danym miejscem czy transgraniczne praktyki ekonomiczne. Próbowałam je zrozumieć poprzez obserwację i poznawanie indywidualnych doświadczeń mieszkańców dotyczących tych zjawisk, zwracając też uwagę na narracje o tożsamości i wybory dotyczące używanego języka, a także jego wpływu na mobilność. W trakcie badań zwracałam więc uwagę na to, jak moi rozmówcy komunikowali się w danych sytuacjach i sprawdzałam, jakie ideologie językowe oraz polityki obecne są w terenie.

W mojej pracy chciałabym przeanalizować zmianę wzorców mobilności wśród mniejszości azerbejdżańskiej w południowo-wschodniej Gruzji po tym, kiedy granica lądowa między Gruzją a Azerbejdżanem została zamknięta w 2020 roku. Wydarzenie to wpłynęło na praktyki translokalne Azerbejdżan w Gruzji oparte na mobilności, w tym na utrzymywanie translokalnych więzi rodzinnych. Mam zamiar przyjrzeć się następującym zagadnieniom: Jak granica “zmaterializowała się” i jak zmieniły się praktyki mobilności po wybuchu pandemii COVID-19? Na jakich warunkach (i dla kogo) granica jest otwarta? Jakiego rodzaju strategie stosują mieszkańcy, których mobilność między dwoma krajami została ograniczona?

Pozostałe, bardziej szczegółowe pytania badawcze to:

Jak wyglądają translokalne praktyki Azerbejdżan w Gruzji, zwłaszcza ekonomiczne oraz utrzymywania więzi rodzinnych?

Na ile wyjazdy do Azerbejdżanu są motywowane przynależnością etniczną i kompetencjami językowymi moich partnerów badawczych i są głównymi motywami wyjazdów do Azerbejdżanu, a w jakim stopniu mobilność ta wpisana jest w szersze zjawisko związane z dyskryminacją mniejszości i sytuacją społeczno-ekonomiczną w Gruzji?

Jak współczesne praktyki mobilności wiążą się z dawnymi i obecnymi politykami (ZSRR i Gruzji), w tym przymusowymi wyjazdami w latach 90. i powszechną mobilnością wewnątrz ZSRR?

Wreszcie, jak granica “zmaterializowała się” i jak zmieniły się praktyki mobilności po wybuchu pandemii COVID-19 i wojny w GK?

## 1.4 Metodologia i wybór obszaru badań

Podstawową metodą zbierania materiału były badania etnograficzne (Hammersley, Atkinson 2000). Korzystałam przede wszystkim z obserwacji uczestniczącej i nieuczestniczącej (Angrosino 2010) oraz możliwości prowadzenia swobodnych rozmów i pogłębionych wywiadów (Hastrup 2006). Przede wszystkim przebywałam z ludźmi i współdziałałam ich codzienne doświadczenia. Regularnie prowadziłam też dziennik, zapisywałam notatki terenowe z zasłyszanych opinii i rozmów, a także tworzyłam dokumentację fotograficzną, która pomogła mi w analizie materiału.

Łączny czas prowadzenia badań terenowych wyniósł prawie dwanaście miesięcy w ciągu prawie pięciu lat mieszkania w Gruzji. Najdłuższy pobyt badawczy – realizacja badań wstępnych – liczył trzy miesiące, ale później na kolejnych etapach prowadzenia badań moje wyjazdy trwały od dwóch dni do dwóch tygodni. Badania terenowe prowadziłam głównie w rejonie Marneuli, co było spowodowane stworzoną przeze mnie kilka lat wcześniej siecią kontaktów, ale rozmawiałam również dodatkowo z osobami z powiatów Bolnisi, Dmanisi i Gardabani i okolic Tbilisi. Poza Marneuli miejscem prowadzenia rozmów było też Tbilisi. Zazwyczaj przebywałam w bezpośrednim, fizycznym terenie badań podczas jednego cyklu wyjazdowego dwa tygodnie, natomiast najkrótszy pobyt liczył jeden dzień. Było to spowodowane tym, że niewielka odległość od Tbilisi, w którym mieszkam, pozwalała mi na wyjazdy także wtedy, kiedy nie mogłam zostać dłużej niż dzień lub dwa dni, a z powodu istotnego dla społeczności wydarzenia wiedziałam, że muszę być na miejscu. Pięcioletni okres zamieszkiwania w Gruzji spowodował, że nawet nie realizując bezpośrednich pobytów terenowych mogłam przebywać w podobnym środowisku społecznym do tego, które zamieszkują moi partnerzy badawczy. Dzięki temu wzbogaciłam swoją wiedzę o perspektywę mieszkanki tego samego kraju, która mogła na co dzień obserwować specyfikę krajobrazu społeczno-politycznego Gruzji i odnosić ją do sytuacji moich rozmówców. Dodatkowym atutem było też to, że do bezpośredniego miejsca prowadzonych badań mogłam dostać się z Tbilisi w ciągu półtorej godziny. Dzięki temu nie tylko mogłam korzystać z częstych wyjazdów terenowych i poszerzać swój materiał badawczy zdobyty drogą obserwacji uczestniczącej, ale i w prostszy, i czasem naturalniejszy sposób, on sam “przychodził” do mnie poprzez wspólne kanały komunikacji oraz okazjonalne, fizyczne

przecinanie się dróg moich i rozmówców. Podczas badań do podtrzymywania kontaktu i rozmów z poznanymi osobami, a także pośredniego uczestniczenia w ich życiu i śledzenia ich medialnego oraz internetowego środowiska, używałam komunikatorów takich jak Facebook, WhatsApp i Instagram (Kozinets 2012; Dołowy-Rybińska 2016; Zadrożna 2021)<sup>22</sup>. Pozwoliło mi to realizować ideę “spotkań na odległość” i kontynuowania relacji, a mój teren nie ograniczał się tylko do mojej fizycznej w nim obecności (Bielenin-Lenczowska 2011a), co dawało mi również możliwość dopytywania rozmówców o pewne kwestie i doprecyzowywanie ich rozumienia (Bielenin-Lenczowska 2011b). Moim terenem były więc te przestrzenie, które posiadały znaczenie dla moich rozmówców, ale miałam też świadomość, że teren badań jako “relacje i procesy uruchomione przez praktykę etnograficzną, w wielu wypadkach są przez nią także przekształcane” (Buliński, Posern-Zieliński 2021:11). Miałam też szansę na “przedłużenie” terenu, kiedy jeszcze w trakcie rozmowy “zapraszaliśmy się do znajomych”, a także orientację w aktualnych wydarzeniach z życia badanych. Czasami umożliwiała interwencję w przypadku problemów lub pomoc, np. drobną finansową czy sprawdzenie danej informacji, zwłaszcza w okresie pandemii, ale i po niej. Tomasz Rakowski teren badawczy nazywa skupiskami interakcji, za którymi należy podążać (za: Fornalczyk 2019). Dostępnymi skupiskami interakcji niektórych z moich rozmówców były między innymi ich profile społecznościowe, relacje na Whatsapie i Facebook’owe “ściany”, na których, poprzez komentarze, odbywały się przeróżne dyskusje.

W 2014 roku przyjechałam do Gruzji po raz pierwszy na dziesięć dni. Uczestniczyłam w programie studenckim organizowanym przez Uniwersytet Warszawski i Państwowy Uniwersytet w Tbilisi. Rok później, po intensywnych poszukiwaniach możliwości ponownego przyjazdu do Gruzji, znalazłam się w roli współautorki i współkoordynatorki polskiego projektu rozwojowego<sup>23</sup>, który odbywał się we współpracy z samorządem powiatu

---

<sup>22</sup> Moje rozmówczynie rzadko używają Facebooka (a rozmówcy płci męskiej też używają go w ograniczonym zakresie), a do komunikacji online służy im głównie WhatsApp (korzystają też z funkcji “24-godzinne relacje”, w których informują o ważnych wydarzeniach i momentach ze swojego życia; czasami w ten sposób prowadzona jest też sprzedaż różnych rzeczy domowych, ubrań itd.), o czym piszę więcej w dalszej części pracy.

<sup>23</sup> Był to projekt realizowany przez warszawską Fundację Inna Przestrzeń w latach 2015-2017 finansowany ze środków Funduszu Solidarności Międzynarodowej działającego w ramach programu Wsparcie demokracji Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Na moje późniejsze badania wpłynęło to w ten sposób, że trudno mi było uwolnić się od łatki pracowniczki organizacji pozarządowej, chociaż projekt głównie był realizowany w mieście Marneuli. Do Szulaweri projekt nie dotarł do szerokiej grupy mieszkańców.

Marneuli w regionie Kwemo Kartli<sup>24</sup>. Wprowadzanie metod budżetu partycypacyjnego w powiecie polegało na współpracy z wielonarodową społecznością rejonu – wizytach w kilkudziesięciu miejscowościach, spotkaniami z władzami i mieszkańcami gmin, zapoznawaniu się z problemami, z którymi się zmagają, organizowaniu spotkań informacyjnych, negocjowaniu oraz realizacji kolejnych etapów harmonogramu projektowego, czyli na tym, na czym często opierają się projekty nazywane rozwojowymi. Jednocześnie, specyfika terenu – jego wyjątkowa różnorodność religijna i etniczna oraz funkcjonowanie czterech języków używanych przez mieszkańców tworzyły wyzwania i narzucały częste zmiany zakładanego planu, jeśli zależało nam na tym, aby projekt został zrealizowany. Pod koniec, w trakcie jego ewaluacji, zaczęłam myśleć o przeprowadzeniu krytycznej analizy działań, traktując go jako temat mojej drugiej pracy magisterskiej<sup>25</sup>. Po konfrontacji z sytuacją w rejonie po zakończeniu projektu, zaczęłam wątpić w to, czy jestem w stanie obrać krytyczne i neutralne stanowisko wobec tej problematyki. Potrzebowałam też zmiany i oderwania od dotychczasowej funkcji w terenie, w czym pomocny był pierwszy przyjazd do miejscowości Szulaweri, do której zaprosiła mnie znajoma, Azerbejdżanka, którą poznałam w Marneuli podczas pracy. W tym miejscu, prawie dwadzieścia kilometrów od głównego miasta powiatu, projekt nie miał większego znaczenia dla mieszkańców, niewielu z nich nawet o nim wiedziało, co mocno naruszało wizję jego autorów i pozwalało spojrzeć na działania organizacji z innej strony. Nowego podejścia uczyłam się poprzez teren – to on kształtował moje podejście do spotykanych osób i podyktował temat badań (Reed-Danahay 2015: 202). Wtedy jednak weszłam w kolejną rolę – w ramach społecznego projektu zaczęłam prowadzić bezpłatne zajęcia z języka angielskiego dla kilku dziewczynek, więc powód mojej obecności we wsi często sprowadzano do nauczania<sup>26</sup>. Całkiem dobrze

---

<sup>24</sup> „Kwemo Kartli” tłumaczy się jako „Dolna Kartlia”.

<sup>25</sup> Tytuł jednej z prac to „Polityka Gruzji wobec azerbejdżańskiej mniejszości narodowej po 1991 roku”, została obroniona na kierunku Studia Wschodnie w zakresie specjalizacji: Kaukaz i Azja Środkowa na Uniwersytecie Warszawskim w 2017 roku.

<sup>26</sup> Zajęcia były częścią projektu wspomnianej wyżej znajomej Azerbejdżanki, byłej mieszkanki wsi, zaangażowanej w działalność społeczną na terenie powiatu Marneuli. Organizatorka była zdania, że muszą one odbywać się w grupach jednopłciowych ze względu na specyfikę relacji między płciami na tym konkretnym terenie, więc ostatecznie z bezpłatnych lekcji angielskiego mogły skorzystać tylko dziewczynki. Miałam pełną dowolność wyboru tematów i ułożenia harmonogramu. Autorka projektu od wizyty w czerwcu podczas rekrutacji uczestniczek nie pojawiała się już we wsi, ponieważ była zaangażowana jeszcze w kilka innych projektów w mieście Marneuli. Od czasu do czasu wysyłałam jej przez media społecznościowe zdjęcia z zajęć, aby była pewna, że odbywają się według naszej nieformalnej umowy.

odnalazłam się w tej roli, ponieważ oznaczało to zajęcie określonego miejsca w społeczności, otrzymałam więc etykietkę nauczycielki (Hastrup 2008: 27-29). Dodatkowo pomagało mi też to, że miałam kilkuletnie doświadczenie pracy z dziećmi i prowadzenia korepetycji z języka polskiego. Często nazywano mnie po prostu słowem *müəllim*, oznaczającym po azerbejdżańsku „nauczycielkę”, co wskazywało na pewną zdefiniowaną osobowość w świecie badanych (Hastrup 2008: 143-144) i pozwalało na zdobycie zaufania. Mimo że po zakończeniu projektu nie ukrywałam przed partnerami badawczymi chęci pozostania we wsi w celu prowadzenia badań, wiedziałam, że nie będzie to jedyny powód moich przyjazdów. Kiedy wybrałam obszar badawczy, który stał się następnie tematem tej rozprawy, czyli mobilność i translokacyjne praktyki azerbejdżańskiej społeczności, na jakiś czas porzuciłam pierwotny cel badań. Z perspektywy poza-projektowej codzienności mieszkańców, którą zaczęłam dostrzegać, nowy temat okazał się być znacznie ważniejszy, bardziej aktualny, długotrwały i osadzony w terenie. Nie zmienia to tego, że początkowym kilku miesiącom wolontariatu, a następnie pracy w organizacji pozarządowej zawdzięczam początek moich przyjazdów do Marneuli. Stopniowo poznawałam lokalne obyczaje i język. Pierwszym wydarzeniem, które zacieśniło moje relacje z jedną z rodzin i uświadomiło mi, że mogę liczyć na wsparcie społeczności wsi, było włamanie do domu i kradzież kilku moich rzeczy pod moją kilkudniową nieobecność<sup>27</sup>. Mieszkałam sama i w ciągu dnia udzielałam w nim lekcji. Członkinie wspomnianej rodziny<sup>28</sup> – do której należały głównie kobiety – udzieliły mi wtedy pomocy z przechowaniem moich rzeczy osobistych, które musiałam jak najszybciej przenieść w inne miejsce, bo ze względu na okoliczności nie mogłam dłużej przebywać w tym samym domu<sup>29</sup>. Kobiety przechowały moje rzeczy do czasu, aż mogłam je odebrać. Cieszyły się, że historia skończyła się tylko na kradzieży, ponieważ wyobrażały sobie, że "coś strasznego", jak mówiły, mogłoby się stać, gdybym w chwili włamania znajdowała w domu. Ta forma rodzącej się relacji odbiegała od tego, co znałam z dotychczasowych spotkań

---

<sup>27</sup> Podjęłam w tym czasie pracę w turystyce, więc w chwili włamania przebywałam w innej części Gruzji.

<sup>28</sup> Z rodziny tej pochodziła jedna z dziewczynek, która przychodziła na lekcje angielskiego do domu, w którym mieszkałam.

<sup>29</sup> Kobiety wierzyły, że nie jestem odpowiedzialna za to, co zaszło – wbrew przypisywanej mi przez organizatorkę projektu winy i nieprzychylniej opinii, jaka spadła na mnie i moje działania. Fakt włamania kojarzyła z tym, że musiałam popełnić błąd z relacją ze społecznością, więc kradzież była rodzajem "kary". Matka kobiety uważała, że na rodzinę spadł skandal. Następnie kontakt z organizatorką projektu został zerwany. Po tym incydencie i konflikcie, jaki wywołał, obawiałam się, że nie będę już mogła wrócić do wsi i kontynuować znajomości z niektórymi z mieszkańców.

przy herbacie, stanowiących nieodłączny element sąsiedzkich kontaktów we wsi. Odczułam troskę z ich strony. Dzięki temu, że stałam się mieszkanką wsi, udało mi się pozbyć myślenia w kategoriach dyskursu integracyjnego i rozwojowego. Stopniowo poznawałam świat badanych i zrozumiałam, że do nauczenia się jest więcej, a wiedza ta będzie wykraczać poza treść raportów przedstawiających problem wykluczenia mniejszości w Gruzji. Zwracając uwagę na sprawczość dotyczącą wyboru strategii przetrwania i sieci kontaktów pomiędzy Gruzją a Azerbejdżanem, chciałam pokazać wybrane społeczności w szeroko zakrojonym kontekście społecznym, jednocześnie oddając głos indywidualnemu doświadczeniu moich rozmówców na tle przeszłych i aktualnie trwających procesów politycznych. W swojej pracy rozpatrywałam więc czynniki wpływające na charakter praktyk badanych. Źródła wiedzy poszukiwałam przede wszystkim w doświadczeniach ludzkich, które posłużyły mi do opisanego przemian społecznych, mających przyczynę w falach migracji, zapoczątkowanych od lat 90. XX wieku, z których część przeobraziła się następnie w stałą translokálną mobilność. Jest to próba określenia związków między doświadczeniami osób pochodzących z azerbejdżańskiej społeczności, wyznaczonymi okresem po upadku ZSRR do czasów obecnych a tymi aspektami ich codziennych, społecznych praktyk, które odnoszą się do życia w przestrzeni transnarodowej i korzystania ze strategii mobilności powodującej szereg interesujących mnie w badaniach praktyk translokálnych (np. wytwarzanie pola społecznego i wspólnych praktyk z krewnymi po drugiej stronie granicy, życie w związku małżeńskim z osobą posiadającą inne obywatelstwo, posiadanie lub budowa czy remont domu za jedną z granic). Poprzez podążanie za indywidualnymi biografiami poszczególnych osób, moich rozmówców, obserwowałam codzienne życie i strategie przetrwania w relacji do miejsca zamieszkania, kontaktów rodzinnych i sąsiedzkich po jednej i po drugiej stronie granicy. Praca skupia uwagę na fenomenie migracji i mobilności, wypełnia więc niszę, czerpiąc z metod badawczych dotychczas nieużywanych na omawianym terenie. Stanowi wkład w wiedzę w obszarze studiów nad translokálnością, mobilnością i migracjami mieszkańców byłych republik ZSRR w obszarze studiów nad translokálnością, mobilnością i migracjami mieszkańców byłych republik ZSRR (por. Sahadeo 2019; Fehlings 2018; Kalir 2018). Badania wykorzystują wielostanowiskową etnografię (Guha 2015), która polega nie tylko na wielu miejscach obserwacji w sensie fizycznym, ale jest również związana z ludzkim doświadczeniem migracji, translokálności i globalizacji (Greiner, Sakdapolrak 2013).

Koncepcja etnografii translokacyjnej jest również o tyle istotna, że różni aktorzy i działania, istotne w mojej pracy, są ze sobą powiązane i wchodzi w interakcje jednocześnie na wielu polach (Hannerz 2003). Korzystając z metody etnograficznej i wiedzy z zakresu antropologii starałam się dotrzeć do translokacyjnych praktyk ludności zamieszkującej stosunkowo niewielki, ale istotny i minimalnie obecny w dyskursie publicznym w Gruzji i w studiach akademickich z zakresu badań nad Kaukazem obszar przygraniczny należący do rejonu Marneuli. Chciałam przedstawić go w relacji do stosunków społecznych, pokazując mobilność jako stały element praktykowanej strategii przetrwania mieszkańców oraz to, jak oddziałuje one na sytuację ich rodzin i otoczenia. Zamiast powtarzać argumenty i refleksje, oparte na jednowymiarowym dyskursie problemu braku integracji mniejszości, moim celem było raczej ukazanie Azerbejdżan Gruzji w lokalnym-translokacyjnym środowisku, analizując czynniki, które tworzą te społeczności. Za Niną Glick Schiller i Ayse Çağlar uważam, że tego rodzaju procesom i społecznym relacjom powinniśmy się przyglądać jako zjawiskom ważnym samym w sobie. Zazwyczaj dominujące uwagę badaczy mniejszości czynniki, takie jak kultura, tożsamość czy przestrzeń integracji wewnątrz granic danego państwa narodowego, nie muszą być uwzględniane jako podstawowy zakres antropologicznej uwagi (Glick Schiller, Çağlar 2008: 41-60).

Na początku prowadzenia badań nie mogłam pozwolić sobie na dłuższy pobyt w Szulaweri, dającego mi szansę na realizację klasycznego modelu prowadzenia badań etnograficznych<sup>30</sup>. Po pewnym czasie zrozumiałam, że nie chcę ograniczać okresu prowadzenia badań do roku, a badania rozciągnięte w czasie, realizowane poprzez powtarzalne cykle/wyjazdy/pobyty badawcze, mogą przynieść równie ciekawe wyniki. Mogą też dać interesującą perspektywę związaną z przywilejem współuczestnictwa w życiu społeczności i notowania charakteru oraz dynamiki zmian, które zachodzą na przestrzeni kilku lat. Z badanymi utrzymywałam i wciąż utrzymuję kontakt, również zdalny. W czas prowadzenia badań mogę więc też wliczyć nie tylko zaplanowane wyjazdy badawcze, ale również te krótkie, okazjonalne spotkania i rozmowy przez różne kanały komunikacji. Najważniejsze w moich badaniach, co pozwoliło mi doświadczyć życia badanych, było “bycie tam” (Krzyworzeka 2014: 18-19). Charakter różnego rodzaju pobytów w terenie – głównie tych fizycznych – określały i wypełniały odwiedziny sąsiedzkie i wyjazdy do krewnych, podróże po zakupy, spacer, uczestnictwo w

---

<sup>30</sup> Było to związane z brakiem środków na finansowanie badań terenowych.

weselach, wydarzeniach religijnych i kulturowych<sup>31</sup>, świętowanie urodzin, gotowanie i wspólne spożywanie posiłków, picie herbaty, oglądanie telewizji oraz wszelkie inne formy wspólnych aktywności, które przyczyniły się do zbudowania relacji i pozwoliły mi na ucieleśnione współbycie i współdoświadczenie z partnerami i partnerkami moich badań (Rakowski 2018; Bloch 2021; Trzeszczyńska 2021) – a także obserwację mnie samej i moich reakcji – w rutynowych, codziennych aktywnościach i kontekstach. Dzieliliśmy się nawzajem dobrymi wydarzeniami, ale też i tymi powodującymi smutek. Mogłam dzięki temu poczuć “sens spontanicznych ekspresji potocznych, zrozumieć mikrohistorie diagnozujące ukryte (niejawne) znaczenia rytuałów życia codziennego” (Sulima 2000).

W badaniach podążałam za moimi rozmówcami, starając się przebywać w tych samych przestrzeniach społecznych, ekonomicznych i materialnych, w których oni przebywają. Poprzez tego typu działania przyglądałam się ich codziennym praktykom i relacjom, jednocześnie zmieniając razem z nimi miejsca. Dbałam o uczestniczenie w ich życiu codziennym, czasami włączałam się w prace domowe i okołodomowe pomagając np. zbierać owoce z drzew czy robić zakupy<sup>32</sup>, często w ten sposób poznając moich kolejnych rozmówców z kręgu znajomych moich gospodarzy podczas domowych wizyt sąsiedzkich. Dzięki temu miałam możliwość obserwacji i tworzenia gęstego od znaczeń opisu (Geertz 1973) jako relacji z terenu w moim dzienniku. Z tego powodu istotna część materiału badawczego, na którym oparta jest praca, ma postać notatek w dzienniku terenowym. Po spisaniu większości z nich ich jako standardowego tekstu komputerowego otrzymałam ponad około 150 stron notatek.

Poza staraniami, aby przebywać w towarzystwie rozmówców, często praktykowanym sposobem poznawania innych mieszkańców i ważnych miejsc we wsi były piesze wędrówki, spacery po Szulaweri i okolicach – w towarzystwie kogoś z mieszkańców, a czasami samotne. Wspólne spacerowanie pozwala lepiej zrozumieć funkcjonowanie danych osób w

---

<sup>31</sup> Pisząc o świętach mam na myśli zarówno wydarzenia religijne takie jak Kurban Bajram, Meherrem (Aszura) i Ramazan, jak i niereligijne – Nowruz, Nowy Rok czy inne.

<sup>32</sup> Warte wspomnienia jest to, że im dłużej przebywałam domu moich gospodarzy, tym na więcej mi pozwalano.



konkretnej przestrzeni, a także postrzeganie jej przez nich, prowokuje też opowieści<sup>33</sup>, a uczestnicząc w “wyjściach” z partnerami badawczymi, np. na lokalny bazar i towarzyszenie im w tego rodzaju codziennych, ale także mniej codziennych czynnościach badają “strumień doświadczeń i praktyk swoich badanych, kiedy poruszają się i wchodzą w interakcje z ich fizycznymi i społecznymi środowiskami”, co Margarethe Kusenbach nazywa metodą *go-along* (Kusenbach 2003: 463). W wypadku mojego terenu badawczego tego rodzaju “bezcelowy” spacer może również niepokoić i zadziwiać obserwujących, jak również zostać zrozumianym na różne sposoby, a nawet prowokować<sup>34</sup>. Nie nagrywałam rozmów z tych spacerów, ale starałam się robić zdjęcia i notatki w dzienniku terenowym jeszcze tego samego dnia wieczorem. Podobnie jak Amanda Krzyworzeka (2014) uważam, że chociaż część rozmów i zasłyszanych informacji uleciała z mojej pamięci, zostały w niej jednak “wyczucie terenu” i zrozumienie mieszkańców. Dodatkowo, znów jak przytaczana autorka, do rozmów zarówno rejestrowanych na dyktafonie jak i spisywanych w formie notatek w trakcie rozmowy lub po niej, nie używałam kwestionariusza, z tego powodu uzyskanego materiału badawczego nie nazywam wywiadami, a rozmowami (Krzyworzeka 2014). Podaję nazwę gminy, w której została przeprowadzona rozmowa, zmieniam też imiona moich rozmówców w celu ochrony ich anonimowości – z wyjątkiem osób, które są aktywne publicznie. W trakcie umawiania się na rozmowy czasami spotykałam się z sytuacją podobną do opisanej przez badaczkę greckiej społeczności w Gruzji, Conchę Marię Höfler – kiedy rozmówca zapowiadał, że ma czas w bardzo ograniczonym przedziale czasowym lub też z góry zapowiadał, że ma, na przykład, tylko godzinę, a ja nie byłam pewna, czy tak krótki czas wystarczy. Jednak często zdarzało się, że pomimo tych wcześniejszych uprzedzeń rozmowa trwała dłużej lub wykraczała poza wcześniej zapowiadaną dyspozycyjność (Höfler 2019: 87). Interpretowałam to jako mechanizm zabezpieczający na wypadek, jeśli spotkanie okazałoby się niekomfortowe dla rozmówcy. Zdarzało się, że miewałam sytuacje odwrotne,

---

<sup>33</sup> Zob. też definicję spaceru etnograficznego Pracowni Etnograficznej jako sytuację, w której badaczka towarzyszy osobie lub grupie w poruszaniu się po pewnej przestrzeni <https://etnograficzna.pl/oferta/badania-etnograficzne/metody-badawcze/>

<sup>34</sup> Nie wiem, na ile jest to specyficzne dla mojego terenu badawczego, ale skojarzenia były budzone nie tylko wśród moich towarzyszy spacerów, ale również przez przypadkowych obserwatorów, uważających, że tego rodzaju błądzenie bez zajęcia nie przystoi młodym kobietom. Często w odniesieniu do siebie (i innych osób) słyszałam dwuznaczne rosyjskie “*guljajesz*”, azerbejdżańskie “*gezirsen*” od bezokolicznika spacerować – “*gezmek*”, co może oznaczać zarówno zwykły spacer w wolnym czasie, dobrze spędzany czas, jak i posiadać bardzo negatywne konotacje, o czym piszę więcej w kolejnym podrozdziale.

kiedy nie mogłam być pewna, o której uda mi się spotkać z daną osobą, co sprawiało, że nie mogłam dokładnie zaplanować dnia, a zamieszkiwanie we wsi i moja niemal stała w niej obecność dodatkowo, w moim odczuciu, demotywoowało moich partnerów do rozmów. Wyjaśniałam to sobie różniącym się od mojego podejściem do traktowania czasu. Jak pisała Kimberly Huisman, czas to kategoria kulturowa, a jego postrzeganie jest zależne od norm funkcjonujących w danym środowisku (Huisman 2008: 384). Jedną z takich sytuacji opisałam w dzienniku terenowym:

“Często dochodzi też do nieporozumień komunikacyjnych i nie wiem, czy chodzi o język czy o inny styl życia. Na przykład Sima zapraszała mnie na poniedziałek, więc poprosiłam ją o wiadomość, aby napisała, kiedy wróci z Baku lub po prostu kiedy będzie już w domu. W końcu przychodzę do niej (zapowiadając wizytę w SMSie) późnym wieczorem i dowiaduję się, że czekała na mnie, ale nie przyszłam, więc poszła do sąsiadów. Nie myśli jednak o tym, że byłam gdzie indziej, aby też wypełnić czas, bo kiedy przyszłam wcześniej około 12, to nie było jej jeszcze w domu. Tutaj kwestie organizacji czasu wyglądają zupełnie inaczej niż w mieście, ja też muszę nauczyć się być bardziej stanowcza i nie zgadzać się na wszystko. Póki co udało mi się odmówić nauczania angielskiego jej dzieci u niej w domu.” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 17.07.2018)

Za istotną część badań – doświadczania czasu i codzienności mieszkańców powiatu Marneuli – uznaję też wszelkiego rodzaju przemieszczanie się w terenie oparte na lokalnych środkach transportu, takich jak minibusy i taksówki. Pozwoliło mi to zrozumieć praktyki mobilności w obrębie Marneuli, poznać możliwości i ograniczenia, jakie funkcjonują, a także nauczyć się poruszania w tej przestrzeni i wyczuwania jej. Dało mi to również nowe spojrzenie na sposoby pojmowania przestrzeni, postrzegania odległości, a także poznanie nowych osób.

Chociaż rodzaju prowadzonych przeze mnie rozmów nie mogę nazwać biograficznymi (Schütze 1990), bardzo bliska była mi jedna z zasad, która leży u ich podłoża, postulująca osiągnięcie narracji, nie przerywanej zbyt często narzucanymi pytaniami, często rodzącymi wątpliwości etyczne (Kaźmierska 2014). Staralam się podążać za kategoriami używanymi przez moich rozmówców, wsłuchując się – w zgodzie z zasadą emicznego podejścia – w to, jak badane przeze mnie zjawiska są przez nich nazywane i określane. Jednak mieszkając

razem z badanymi, dzieląc z nimi czas i fizyczną przestrzeń, w których znajdują się i dzieci, niemal niemożliwe jest „wyłączenie” uwagi i ignorowanie tego, w jaką wiedzę badaczka wyposaża się również dzięki nim. Nie zmienia to jednak tego, że w przypadku brak zgody autorów wypowiedzi żadna z informacji nie została zawarta w publikacji i włączona do analizowanego materiału. Przede wszystkim zależało mi na zaufaniu i lojalności wobec społeczności, w której wiele osób stało się dla mnie bardzo bliskimi, dlatego szczególny nacisk kładłam na wyzwania etyczne, które spotykałam na każdym etapie procesu badawczego. Starłam się też być świadoma relacji władzy, jakie panują pomiędzy badaczem a badanymi (Gallagher 2008) oraz nie zapominać o tym, że reprezentowane w danym układzie czy na danym etapie badań role nie posiadają takiej samej formy przez cały okres badania, ale ewoluują w miarę postępowania projektu (Råheim i in. 2016), o czym piszę więcej w części poświęconej mojemu usytuowaniu społecznemu w terenie.

W badaniach korzystałam również z materiału wizualnego w postaci zdjęć (Pink 2009). Fotografie posłużyły mi do dokumentacji oraz interpretacji, ale również do pokazania osobie postronnej niektórych ze zjawisk i artefaktów, które opisuję. Wykorzystanie zdjęć przedstawiających ludzi odbyło się za zgodą osób na nich przedstawionych<sup>35</sup>. Narzędziami badawczymi był notatnik, długopis, dziennik terenowy, aparat fotograficzny i rejestrator dźwięku.

## **1.5 Kryteria doboru rozmówców**

Badana przeze mnie grupa to osoby identyfikujące się jako przedstawiciele azerbejdżańskojęzycznej mniejszości, przede wszystkim osoby posiadające obywatelstwo gruzińskie. Wśród rozmówców były też osoby, które urodziły się lub mieszkają na terenie Gruzji, ich krewni są obywatelami Gruzji, ale oni sami z różnych powodów mogą mieć

---

<sup>35</sup> Podczas prywatnej rozmowy z dr Tamar Haupt-Khutsishvili w Jenie na początku 2023 roku doszłam do wniosku, że, podobnie jak w jej przypadku, fakt posiadania przeze mnie aparatu fotograficznego i możliwość fotografowania mieszkańców często otwierał drzwi do kolejnych rozmówców i pozwalał na pierwsze zapoznanie się. Chętne osoby otrzymywały zdjęcia wydrukowane albo przesłane przez WhatsApp. Jednocześnie niektórzy obawiali się mnie z tego powodu i prosili, abym nie udostępniała zdjęć “w Internecie”, czego oczywiście nie robiłam. Czasami był to też mój atrybut rozpoznawczy, zwracająca uwagę niektórych osób na moją obecność, co czasami było potrzebne, ale nie nosiłam ze sobą aparatu, kiedy mógł stanowić barierę w kontakcie. Pewnego razu w 2022 roku doszła do mnie informacja, że ktoś ze znajomych chciał zaprosić mnie na wesele osoby, której nie znałam, ale jej krewni odmówili z obawy o to, że będę robić zdjęcia.

obywatelstwo azerbejdżańskie i zamieszkiwać w Azerbejdżanie. Są to przede wszystkim mieszkańcy kilku wsi rejonu Marneuli, które są zamieszkiwane głównie przez tę mniejszość – Szulaweri, Dasztapa, Kwemo i Zemo Sarali, Araplo. Docierałam do nich dzięki nawiązanym wcześniej miejscowym relacjom, czyli głównie poprzez krewnych i sąsiadów moich gospodyni, a także kontakty, które zdobywałam metodą “kuli śnieżnej” oraz podczas mojej aktywności naukowej w Tbilisi. W analizowanym materiale znalazły się rozmowy z ponad czterdziestoma osobami, kobietami i mężczyznami w wieku od dwudziestu do siedemdziesięciu pięciu lat, z którymi rozmawiałam najczęściej po rosyjsku, ale kilka rozmów odbyłam też w językach azerbejdżańskim, gruzińskim i angielskim. Do wielu rozmówców powracałam wielokrotnie. Wśród nich znaleźli się sprzedawcy, rolnicy, drobni przedsiębiorcy, badacze i aktywiści. Wszystkie osoby łączy doświadczenie mobilności, konstruowanie praktyk translokalnych i status etnicznych Azerbejdżan posiadających relacje z Gruzją i Azerbejdżanem. Zależało mi na analizie ich doświadczeń oraz dotarciu do zbiorowej i indywidualnej pamięci wydarzeń od lat 90. XX wieku do współczesności.

## **1.6 Moje usytuowanie społeczne w terenie**

Wcześniejsza obecność w Marneuli podczas pracy w projekcie rozwojowym między 2015 a 2017 rokiem pozwoliła mi poczuć pewną swobodę w podjęciu decyzji o zamieszkaniu właśnie w tym miejscu. Była ona też związana z potrzebą wejścia głębiej w społeczność, co z kolei wynikało z poczucia niespełnienia po prowadzeniu niepogłębionego, powierzchownego projektu rozwojowego. Jednocześnie, ta pozorna znajomość miejsca była dość złudna i myląca, bo nie wiedziałam o terenie tak dużo, jak myślałam na początku. Po jakimś czasie częściowo go zrozumiałam, mogłam też swobodniej zachowywać się w terenie i świadomie korzystać z możliwości wspólnie spędzanego czasu, również wolnego, nie tylko z kobietami, ale również z mężczyznami (w towarzystwie kobiet lub w miejscach publicznych i otwartych, np. w herbaciarni – czajhanie), do czego “uprawniał” mnie mój status osoby niezamężnej, a także pozycja osoby reprezentującej uczelnię (Bloch 2021), którą wykorzystywałam w sytuacjach kontaktu z mężczyznami starszymi ode mnie lub reprezentującymi władzę. Mogłam mieć mniej obaw niż na początku, bo zaczęłam być świadoma swojego względnie bezpiecznego położenia wynikającego z posiadania

pogłębionych relacji ze społecznością<sup>36</sup>, a także dzięki ochronie mojego “dobrego imienia”, czego gwarantem była moja gospodyni, Zehra, którą mogę nazwać patronką – osoba bardzo szanowana w Szulaweri i o rozbudowanej sieci kontaktów. Jednocześnie, potrafiła też komentować (wydawało mi się, że zawsze z lekką nutką zazdrości, jako że sama, wydawało mi się, nie przystawała do reguł panujących we wsi) moje częste spacerunki po wsi, chodzenie w odwiedziny do wielu domów, co kwitowała dwuznacznym rosyjskim słowem “guljaj”. Oznaczało to pewne przyzwolenie na wychodzenie z domu, ale niezależnie od tego, jak często bym tego nie robiła czy była poza domem akurat wtedy, gdy gospodyni chciała mnie z kimś zapoznać lub wracała później niż wypada (co oznaczało godzinę 23 lub najdalej północ, kiedy któreś ze spotkań przeciągnęło się) nigdy nie wpłynęło to na jej nieco matczyne stosunek do mnie i ochronę, co było dla mnie bardzo pomocne i pozwalało zaznać poczucia stabilności. Widziałam też, że czasami dzięki mojej obecności w jej domu mogli pojawić się dawno nie widziane osoby, co ją cieszyło. Po pewnym czasie nasza relacja zaczęła prowadzić do drobnych nieporozumień<sup>37</sup>, podobnych do tych, które w jednym ze swoich artykułów opisywała Renata Hryciuk (Hryciuk 2008), kiedy zaczęłam decydować się na bardziej niezależne podejmowanie decyzji o tym, kogo wybieram na swoich rozmówców i z kim spędzam czas. Jeśli byli to krewni albo posiadała do nich jakąś “sprawę”, na przykład dług do oddania, wtedy Zehra oczekiwała, że albo pomogę jej w odzyskaniu pieniędzy i poproszę o to “wierzycielkę” bezpośrednio albo chociaż jasno opowiem się po którejś ze stron w sytuacji konfliktu. Na szczęście, pomimo tych trudności i nacisku na to, nigdy nie doszło do zerwania kontaktu.

---

<sup>36</sup> Jednocześnie, wciąż musiała trzymać się pewnych zasad, np. dotyczących tego, że jako kobieta nie powinienam być palić w towarzystwie (nie znałam też żadnej kobiety, która by to robiła – a przynajmniej otwarcie).

<sup>37</sup> Im dłużej się znałyśmy, tym bardziej odczuwałam, że jest wobec mnie swobodniejsze, “nie dba co mnie” tak intensywnie jak wcześniej, nie traktując już jak gościa, z czym było mi lżej i świadczyło o moim statusie czasowej “domownicy”, ale prowadziło też do unikania wyżywiania mnie, np. już nie otwierała specjalnie dla mnie swoich przetworów, zachowując je częściej dla “specjalnych” gości albo na handel wymienny. Związane było to też z jej nawarstwiającymi się problemami finansowymi po pandemii (sąsiedzi z rzadka kupowali w jej domowym sklepie i to najczęściej na kredyt), oczekiwaniami finansowymi jej syna odbywającego sześcioletni wyrok w więzieniu, komplikacjami zdrowotnymi (niedawno skończyła 77 lat) oraz odrzuceniem przez drugiego męża, a potem jego śmiercią. Przez to miałam wrażenie, że jest ciągle przygnębiona. Staralam się jej pomagać finansowo, płacąc za pobyt i robiąc zakupy, ale oczywiście nie byłam w stanie rozwiązać wszystkich problemów, dodatkowo wspomagałam też jej krewną i jej nastoletnie dzieci. Wiosną 2023 roku znalazła sposób na reparację domowego budżetu – po tym, kiedy jej krewna z dziećmi przeprowadziła się do innego domu, postanowiła wynająć dwa pokoje robotnikom z okolicznych wsi, a sama zamieszkać w przybudówce. Kiedy zadzwoniła do mnie na początku czerwca 2023 roku, wyczułam w jej głosie zupełnie inne wibracje niż w ciągu ostatnich dwóch lat. Powiedziała, że mieszkają u niej lokatorzy i wszystko idzie bardzo dobrze.

Ambiwalencja związana z postrzeganiem mojego “włóczenia się” mogła też być związana z funkcjonującym w społeczności negatywnym obrazem młodych kobiet, które chodzą “bez celu” po wsi jako “szukających romansu”, a jeśli są mężatkami – jako “złych gospodyń”. Stosunek do mojego ciągłego chodzenia po wsi był zauważany i komentowany nie tylko przez Zehrę, ale również przez inne kobiety we wsi. Niektóre zresztą mi zazdrościły, że mogę „gulać do woli”, a one nie mogą sobie na to pozwolić. Jednocześnie, spotkanie mężczyzn i rozmowy z nimi jako kobieta niezamężna, a przede wszystkim mój samotny pobyt w terenie prowadziły czasem do nieporozumień, podejrzliwości i dwuznacznych sytuacji. Po jakimś czasie powoli zaczęłam dążyć do zachowywania się jak “kulturowy mężczyzna” (Hryciuk 2008; Bloch 2021) – starałam się mówić w zdecydowany sposób i ubierać tak, aby nie podkreślać swojej kobiecości. Ubiór nie zawsze działał, więc po pewnym czasie przestałam zwracać na to tak dużą uwagę jak wcześniej.

Dzięki regularnemu prowadzeniu dziennika terenowego mogłam zobaczyć, jak dynamiczne były moje początki w Szulaweri, co dostrzegłam dopiero po kilku latach podczas pisania tej pracy. Nie byłam odpowiednio przygotowana do bycia samej we wsi, w której nikogo nie znałam, nie znałam też wtedy osób<sup>38</sup>, z którymi mogłabym konsultować wątpliwości etyczne i analizować moje obserwacje, także różne sytuacje, które mi się “przytrafiały”. Starałam się spełniać oczekiwania wobec mnie i jak najmniej rzucać się w oczy<sup>39</sup>, a kiedy to mi się nie udawało, potrafiłam wpaść w poczucie winy, niepokój i nawet złość, co było wyrażane w niekiedy pesymistycznych zapiskach.

Na początku badań intensywnie troszczono się o mnie i oczekiwano wypełniania pewnych ról. W pewnym sensie byłam traktowana jak osoba w stanie przejściowym (Turner 1987), ktoś o statusie pomiędzy nieświadomą dziewczyną, ale jeszcze nie “w pełni” kobietą, którą trzeba

---

<sup>38</sup> Warto podkreślić, że kiedy zaczęłam przyjeżdżać do wsi, był to jeszcze czas przed pandemią, która zmieniła nasze myślenie o sposobach kontaktowania się i przyzwyczaiła do “współobecności” online. Przed 2020 rokiem unikałam rozmów przez kamerę internetową i nie wyobrażałam sobie, że komunikacja tego rodzaju stanie się tak istotną częścią mojej pracy.

<sup>39</sup> Poza tym moja “odźwierna” (Emmel i in. 2007) w terenie Sabina przygotowywała mnie do pobytu we wsi, ostrzegając przed kontaktem z jakimikolwiek osobami płci męskiej. Nie pozwalała mi też organizować lekcji angielskiego dla chłopców, uważała bowiem, że to odstraszy rodziców uczestniczek zajęć płci żeńskiej (pomimo szkół mieszanych płciowo). Rozumiałam to tak, że nieformalny status moich działań wymagał większej ostrożności i nabierania zaufania wśród społeczności, a także stworzenia komfortowej przestrzeni dla dziewczynek. Z drugiej strony, przestrogi organizatorki projektu i jej nieobecność powodowały, że wprowadzony reżim był dla mnie dość stresujący.

chronić przed ludźmi ocenianymi jako potencjalnie dla mnie groźni i mogący przysporzyć kłopotów. Świadczą o tym wybrane fragmenty dziennika terenowego:

“Podczas mojej wizyty w jego sklepie Amin poprosił mnie, abym nie zadawała się z chłopakami, ale uzupełnił za chwilę, że chodzi mu o takich starszych niż 18 lat, bo pojawiła się we wsi wieść, że jestem sama i różni ludzie mogą pomyśleć o mnie, według jego słów, «złe rzeczy». Radził, abym najlepiej trzymała się blisko niego i jego żony, aby ludzie widzieli, że mam tu przyjaciół” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 15.07.2018).

Rady powtarzały się podczas każdego spotkania, a sprzedawca wykorzystywał to, że Sabina, która zaprosiła mnie do wsi, nas z sobą zapoznała, co oznaczało, że mogę go uważać za godnego zaufania. Nakazywał, aby nie zbliżać się do niektórych rodzin, a wśród nich była też ta, z której pochodziła jedna z dziewczyn, którą uczyłam angielskiego. Byłam często zapraszana do jej domu i pozostawałam z nimi w koleżeńskich relacjach<sup>40</sup>. Jako argument wykorzystywał to, że jej ojciec pali marihuanę. Był to zresztą częsty zarzut wobec wielu młodych mężczyzn we wsi.

Często oczekiwano ode mnie, że z pewnymi ludźmi nie będę rozmawiać, co wiązało się z nadaną mi rolą „córki”, którą należy chronić (Hryciuk 2008). Wiedziałam też, że pewnych oczekiwań nie mogę uniknąć, jeśli chcę stworzyć relację z konkretną rodziną, więc świadomie się na nie zgadzałam. Z czasem miałam poczucie zyskiwania coraz więcej sprawczości i samodzielności. Niemniej, pomimo moich starań, wciąż próbowano przestrzec mnie przed niektórymi osobami, o których słyszałam różne krążące we wsi plotki. Tak stało się na przykład w przypadku imama wsi, w której mieszkałam, z którym po okresie mojego dystansu do religijnych liderów (wynikającego z małej jeszcze wtedy wiedzy o islamie) chciałam porozmawiać, ale “zrażono” mnie do niego tak sugestywnie, że zrezygnowałam z

---

<sup>40</sup> Po jakimś czasie zaczęłam utrzymywać bliższe stosunki z kobietą, u której znalazłam bardziej odpowiadające mi miejsce do stałego zatrzymywania się niż w rodzinie, która zaoferowała mi to jako pierwsza, do czego z różnych powodów nie byłam przekonana, wiedząc też, że w gruncie rzeczy gospodarzom zależało na tym, abym uczyła angielskiego, a nie zamierzałam kontynuować zajęć dłużej niż do końca lata. Dodatkowo, kiedy w pierwszym roku badań odkryłam, że moja nowa gospodyni jest z nimi w pewnym konflikcie na gruncie jej słabszej pozycji finansowej, ze względu na lojalność wobec niej przestałam często ich odwiedzać. Ich dom znajdował się po drugiej stronie wsi, więc i tak nie zawsze było to proste i postanowiłam skupić się na innych miejscach. Po jakimś czasie chciałam wznović naszą relację, ale rodzice mojej uczennicy zaczęli wyjeżdżać do pracy do Polski, więc rzadko pojawiali się we wsi. Czasami pytali mnie o pewne sprawy związane np. z biletami Wizzair. Dostałam nawet propozycję poprowadzenia z nimi wspólnego biznesu polegającego na rekrutacji pracowników sezonowych z Gruzji do Polski, ale uprzejmie odmówiłam.

tego na jakiś czas. Jednak sprawiło mi przyjemność, kiedy osobiście zwrócił się do mnie podczas publicznego przemówienia w czasie obchodów szyckiego Meherrem (Aszury) w sierpniu 2022 roku. Pochwalił moją obecność na uroczystości, mówiąc, że jestem gościem z Polski, który pomimo innej religii interesuje się Azerbejdżanami, ich tradycjami i islamem. Miałam wrażenie, że przysporzył mi tym pewną aprobatę wśród mieszkańców, szczególnie kobiet, z których wiele widziałam wtedy po raz pierwszy.

W analizie materiału chciałam uniknąć nadinterpretacji znaczeń, starając się opierać głównie na głosach osób, z którymi rozmawiałam i z którymi łączyła mnie relacja zażyłości (Clifford 2000: 50-51) i wykorzystywać ich postrzeganie badanych przeze mnie zjawisk. Mam jednocześnie świadomość, że sama już interpretacja bez wprowadzenia uważnego opisu kontekstu uważnej kontekstualizacji może prowadzić do nieumyślnego wykrzywienia obrazu społeczności. Podczas pisania towarzyszyła mi świadomość odpowiedzialności przed rozmówcami, nie tylko spowodowanej ich zainteresowaniem – i często też zdziwieniem – tym, o czym piszę. Być może w przyszłości ktoś z badanych poprosi mnie o dostęp do tej pracy i przetłumaczenie niektórych fragmentów, na co mam wielką nadzieję. Czasami podczas swobodnych rozmów, poza opowiedzeniem o celu badań, których wyniki i analiza pozwolą mi uzyskać tytuł doktora, wyrażałam przed badanymi nadzieję, że moja praca polegająca na opisywaniu historii ludzi może stać się dokumentacją życia, które podlega szybkim przeobrażeniom. Często powątpiewano jednak w to, że zapis wydarzeń społecznych w Szulaweri może być traktowany jako “prawdziwa” historia. Co więcej, podczas badań miałam dość gorzką świadomość, że to mnie ostatecznie badania przysłużą się w największym stopniu, ponieważ pozwolą mi ubiegać się o tytuł naukowy. Nie mogłam pozbyć się poczucia “wykorzystywania” badanych w celu osiągnięcia sukcesu akademickiego, a jednocześnie wiedziałam, że moja relacja z nimi nie jest oparta na jednostronnej pomocy. Podzielałam więc wątpliwości Vadima Romashowa związane z pozycją badacza i “interesowności” rozmów z mieszkańcami (Romashov 2022). Podobnie jak Kimberly Huisman, wiedziałam, że “nie byliśmy «na tej samej płaszczyźnie»; relacja z moimi rozmówcami była raczej asymetryczna. To, co miałam zyskać – stopień doktora – wydawało się przewyższać wszelkie korzyści, jakie mogliby uzyskać. Tak więc, mimo że czułam więź z uczestnikami na linii klasy społecznej (rzeczywistej lub wyobrażonej), prowadziłam te badania, aby poprawić swoją pozycję klasową” (Huisman 2008: 381). Jednak



w przeciwieństwie do deklaracji autorki, nie planuję zakończyć relacji z terenem wraz z zakończeniem badań. Poza tym, że wierzę w to, że moja praca może być w jakimś sensie przydatna, stając się subiektywnym, etnograficznym zapisem z życia społeczności Szulaweri, to również, mam nadzieję, przyczyni się do przyszłych działań, które będziemy mogli – już na bardziej “demokratycznej” płaszczyźnie – wspólnie realizować. Podczas badań często towarzyszyły mi wątpliwości wyrażone przez Kirsten Hastrup (2008). Na ile jestem w stanie zrozumieć doświadczenie moich rozmówców i czy w ogóle mam prawo podjęcia tej próby? Spędzając większość z mojego dotychczasowego życia w innym kraju na ile mogę przybliżyć się do tego, co przeżywają? Wydaje mi się, że moja decyzja, aby pomimo tych pytań kontynuować badania i próbować przekuć je w antropologiczny tekst wynika z uznania, że podjęty przeze mnie temat jest ważny, ale zdaję sobie sprawę z tego, że to tylko moja interpretacja zjawisk, nie roszcząca sobie praw do bycia jedyną.

Po kilku latach znajomości z badanymi poczułam większą swobodę w mówieniu także o sobie, odpowiadając na liczne, czasami również bardzo prywatne pytania, kiedy tego ode mnie oczekiwano. Podobnie jak Amanda Krzyworzecka (2014) myślę, że wspólnie spędzony czas i zamieszkiwanie (czasami też dzielenie łóżka z gospodynią lub jej nastoletnią krewną – szczególnie w okresie zimowym, kiedy tylko jeden pokój w domu był ogrzewany) spowodował, że stałyśmy się sobie bardzo bliskie, a ja byłam postrzegana niemal jak kolejna członkini rodziny. W pewien sposób stałam się osobą będącą “pomiędzy” pozycją insiderki i outsiderki (zob. Trzeszczyńska 2021). Z wymienionych przez Patrycję Trzeszczyńską czynników, na których zasadzała się jej pozycja jako badaczki, ja też mogę uznać, że znajomość lokalnego kontekstu była bardzo przydatna w budowaniu relacji z badanymi. W pewien sposób istotne było też moje doświadczenie życia w Gruzji i praktykowana przeze mnie translokalność, co również wpływało na sposób prowadzonych przeze mnie badań (Norman 2000: 139). Ważny jest też pewien zasób doświadczeń zdobytych poprzez relacje z moją własną rodziną i robotniczą klasą społeczną, z której pochodzę, co pomogło mi zrozumieć sytuację ekonomiczną i poczucie ograniczeń niektórych z rozmówców. Kiedy przebywałam w domu “terenowej rodziny”, miałam specyficzne poczucie swojskości, ponieważ przypominał mi on o doświadczeniach wyniesionych z mojego domu rodzinnego (Huisman 2008: 380).

Wydaje mi się, że wszystkie te czynniki pomogły mi wynegocjować pozycję częściowej insiderki pomimo, między innymi, odmiennego kraju urodzenia, etniczności czy religii. Podzielałam z nimi za to inne kwestie, które bywały dla nich ważniejsze, takie jak płeć, wspólne zainteresowania, wiek czy status społeczny, czy nawet, co może wydawać się nieistotne, ale znacznie pomagało mi podczas badań – upodobanie do pewnych zwyczajów i praktyk jedzeniowych<sup>41</sup>. Zgadzam się więc z badaczami postulującymi odrzucenie „soczewek etnicznych” (zob. Obrębski 1936; Barth 1976; Amelina, Faist 2012; Brubaker 2004; Glick Schiller, Çağlar 2009; Trzszczyńska 2021), ale jednocześnie, wciąż byłam osobą z innego kraju, rozumiejącą niektóre wartości odmiennie niż moi rozmówcy, mimo że po jakimś czasie zrozumiałam, że podobne doświadczenia mogłabym odnieść do relacji z moimi krewnymi, którzy w wielu kwestiach wydawali mi się kiedyś w jakiś sposób “obcy”, a ich poglądy sprzeczne z moimi (Bloch 2011: 212). Uczestnictwo w życiu badanych, zanurzenie się w ich rzeczywistości pozwoliło mi zrozumieć nie tylko wartości, jakimi kierują się w życiu, ale również dowiedzieć się czegoś nowego o samej sobie. O codzienności mieszkańców najwięcej mogłam nauczyć się i zrozumieć obserwując, uczestnicząc w ich życiu i wsłuchując się w mimochodem rzucone uwagi (Krzyworzeka 2014). Przebywanie tak blisko prywatnego życia rodziny prowadziło niekiedy do wątpliwości etycznych związanych z dostępem do dużej ilości informacji, moim usytuowaniem społecznym i zadawaniem sobie pytania o to, czy jeszcze jestem postrzegana jako badaczka i osoba, przy której trzeba “kontrolować” swoje zachowanie? I czy kiedykolwiek byłam? Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie. Niemniej pozostałam osobą z zewnątrz, którą mimo wszystko nazywano najpierw nauczycielką, a następnie “siostrą” albo “córką”, a w moim poczuciu rodzina mojej gospodyni stała się moją drugą rodziną. Z większością osób wciąż utrzymuję kontakt – mam okazję spotykać się z nimi ponownie i obserwować, jakie są dalsze koleje ich życia (Urbańska 2021: 98).

---

<sup>41</sup> Praktyki jedzeniowe były jednak niejednokrotnie przeze mnie negocjowane w terenie, choćby dlatego, że nie jem mięsa. Powodowało to czasem zdziwienie, czasem niezrozumienie.

Czasami informacja o moim pochodzeniu z Polski mogła powodować obdarzanie mnie większą sympatią w terenie<sup>42</sup>, ale niekiedy prowokowała sytuacje, które wymagały ode mnie zrozumienia dla pewnych niezależnych ode mnie wyobrażeń na mój temat. Niektórzy mogli oczekiwać, że mieszkam w warunkach o bardzo wysokim standardzie, a jedna z moich rozmówczyń nie ukrywała zdziwienia, kiedy okazało się, że w jej oczach tak nie jest. Kiedy zaprosiłam ją i jej córkę do wynajmowanego przeze mnie mieszkania w Tbilisi, usłyszałam, że moja gościni miała nieco inne wyobrażenia co do wystroju wnętrza, ale zracjonalizowała to przede mną, mówiąc, że widocznie “lubię taki stary styl” (Dziennik terenowy, Tbilisi, wrzesień 2021).

Inne sytuacje, wymagające negocjowania mojej pozycji i powstrzymywania emocji objawiały się poprzez nastroje społeczne po ataku Rosji na Ukrainę w 2022 roku, a następnie po wznowieniu lotów z Rosji do Gruzji i zniesieniu wiz dla jej obywateli rok później. Jednego dnia znalazłam się w sytuacji spotkania z krewnym mojej gospodyni, który odwiedził ją razem z żoną, Rosjanką oraz dorastającym synem. Podczas rozmowy przy stole odnosiłam wrażenie, że moje pochodzenie dodatkowo wyznacza kierunki rozmowy i wzmacnia antyukraińską narrację. Z drugiej strony, cieszyłam się, że dzięki temu zostały poruszone wątki, podjęte przez moich rozmówców, które w innej sytuacji mogłyby nie zostać rozpoczęte.

Poza tym wyczuwałam czasem niechęć do rozmowy na niektóre tematy, w tym dotyczące mobilności, a także obawy o to, że szukam czegoś podejrzanego, czasami formułowane w postaci oskarżeń o to, że niczym szpieg, pracuję dla władzy i próbuję znaleźć coś, co może zaszkodzić lokalnej społeczności (Bloch 2021). Chciałam myśleć, że to, co robię, jest wartościowe i potrzebne, że moje badania są ważne, ale przez długi czas nie czułam, aby

---

<sup>42</sup> Jednocześnie, czasami moje pochodzenie w pewien sposób “ograniczało”, jak wtedy, kiedy w 2018 roku otrzymałam zaproszenie na wesele nowo poznanej koleżanki, ale nie poszłam na nie, bo myślałam, że to z jej strony zwykła kurtuazja – odczuwałam dysonans związany z tym, że w Polsce nie zaprasza się na takie wydarzenie przypadkowych osób. Niezwykle trudno mi było później wyjaśnić, dlaczego nie przyszłam, tym bardziej, że okazało się, że w końcu trafiłam na drugi dzień tego wesela, które odbywało się w domu pana młodego. Według tradycji pierwszy dzień odbywa się w domu panny młodej, drugi w domu pana młodego. Usłyszawszy muzykę we wsi, pokierowałam się nieśmiało w jej stronę i okazało się, że panną młodą jest znajoma, na której weselu nie planowałam być i myślałam, że już minęło.

były tak postrzegane<sup>43</sup>. Długo wchodziłam w teren, co umożliwił mi czas badań i warunki, jakie do nich miałam. Widzę to jako szczególny przywilej w obecnej, neoliberalnej, akademii. Aby znaleźć balans pomiędzy tym, co mnie jako antropolożce wydawało się istotne a tym, co było ważne dla moich rozmówców, którzy codziennie walczyli o lepsze warunki życia, postanowiłam pomóc niektórym z osób w szczególnie trudnej sytuacji (Huisman 2008: 382). Dzięki pomocy znajomych w Gruzji i w Polsce udało nam się zdobyć środki na hospitalizację jednej z kobiet, która uległa wypadkowi podczas (niezarejestrowanej) pracy chwilę przed wybuchem pandemii, a także wizyty kontrolne w szpitalu w Tbilisi, lekarstwa, żywność i prezenty dla jej trojga wnucząt. Jednocześnie oczekiwano ode mnie pomocy związanej z rolą, jaką przyjął na początku, tj. nauczycielki angielskiego. Pod koniec lata 2018 roku i prowadzenia zajęć stale spotykałam we wsi kogoś, kto chciał dopisać swoje dziecko do mojej grupy. Sprawiało mi to problem nie tylko komunikacyjny, kiedy dziecko znało tylko azerbejdżański, ale również związany z innym wiekiem czy poziomem znajomości angielskiego, który dezorganizował lekcję innym dzieciom. W końcu jedna z kolejnych podobnych sytuacji sprawiła, że w zdecydowany sposób odmówiłam dopisania kolejnych dzieci, co spowodowało duże rozżalenie matki jednego z nich i straszenie mnie policją.

Dochodziło też do sytuacji, w których obsesyjnie wręcz nie chciałam sprowadzać na siebie uwagi, ale czasami było to spowodowane nieśmiałością, tak jak wtedy, kiedy, aby poprosić kierowcę o zatrzymanie na moim przystanku, musiałam publicznie zabrać głos i nie wiedziałam, w jakim języku powinnam to zrobić, a po azerbejdżańsku potrafiłam mówić jeszcze słabiej niż po gruzińsku:

“Lubię tutaj tę bezpośredniość, inny rodzaj dystansu cielesnego, chociaż często przeszkadza mi wywieranie fizycznego nacisku na inne ciała, kiedy ktoś chce sobie utworować drogę. Wtedy brakuje mi odpowiedniego słowa sprzeciwu. I w autobusie źle oceniłam miejsce, w którym powinnam była wysiąść. Może spowodował to ten stres mówienia po gruzińsku, związany z zatrzymaniem autobusu w języku, który, jak mi się wydawało, musiał zwracać uwagę, chociaż w tym miejscu żyją i Gruzini. Nie wiem dlaczego, ale bałam się też trochę

---

<sup>43</sup> Dopiero od kilku lat można zaobserwować duże zainteresowanie badaniami dotyczącymi Azerbejdżan w Gruzji, ale wciąż nie jest to tematyka interesująca szerokie środowisko naukowe i kulturalne w Gruzji, podobnie jak władz lokalnych czy reprezentantów mediów, tym bardziej w przypadku mojego tematu. Być może, gdyby badania dotyczyły dziedzictwa, np. muzyki czy architektury, miałyby więcej uwagi.

oskarżeń o udawanie Gruzinki, że niby wchodzę w nie swoją skórą, miałam syndrom oszusta itd. (zamiast np. mówić szerzej tutaj zrozumiałym rosyjskim). Byłam jednak bardzo ciekawa, czy kierowca zrozumie, czy ludzie rozumieją, czy zwrócą uwagę, czy ktoś przetłumaczy. Prawdą okazało się to ostatnie, przetłumaczono kierowcy moje nerwowe słowa po gruzińsku” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 10.07.2018).

Chciałam stać się jak najmniej zauważalna (Rabinow 2010), co rzecz jasna wymagało czasu i było w rzeczywistości niemożliwe do zrealizowania. Nie spodziewałam się, jak niewidoczne dla mnie elementy mojego zachowania i szczegóły dotyczące na przykład mojego wyglądu są rejestrowane przez osoby, z którymi dzieliłam czas i miejsce, a także jakie wnioski, tak odmienne od tego, czego mogłam oczekiwać, są wyciągane. Niezbyt komfortowo znosiłam częste komentowanie mojego wyglądu. Czasami prowadziło to do zabawnych i przyjemnych sytuacji, czasami – wręcz przeciwnie. Jeden z zaskakujących komentarzy, który usłyszałam, a który okazała się być korzystny dla mojego usytuowania w terenie, był uwagą o tym, że się postarzałam, kiedy Ajsel, jedna z najbliższych mi osób w terenie, zauważyła, że mam więcej niż zwykle siwych włosów. Byłam już przyzwyczajona do głośno dawanych uwag na temat mojego ciała, ale pięć lat wcześniej nie znosiłam ich zbyt dobrze.

W związku z tym uwagą o siwych włosach, po początkowym zaskoczeniu, przyjąłam z ulgą i zadowoleniem. Dostrzegłam uznanie w oczach mojej rozmówczynie, akceptację mojej osoby w kręgu miejscowych kobiet. Doszło do sytuacji, że po jakimś czasie podświadomie oczekiwałam uwag na powitanie, najczęściej o tym, że albo schudłam albo przytyłam, traktując je jako pewien wyznacznik postrzegania (i być może również realnego stanu) mojej kondycji fizycznej.

Na pewnym etapie badań rozwinęłam ponadto pewną funkcję, która niekoniecznie była przeze mnie zamierzona i pożądana. Mianowicie, zaczęłam odczuwać, że przypisywana jest mi rola dostarczycielki informacji o tym, co dzieje się w Gruzji – „informatorki”. Podczas wizyty w trakcie wyborów prezydenckich w Gruzji w 2018 roku zanotowałam<sup>44</sup>:

---

<sup>44</sup> Tekst dotyczący pandemii i mojej relacji na odległość z terenem w zmienionej formie pojawił się jako część artykułu mojego autorstwa (2020).

„W Gruzji wybory prezydenckie, przyjeżdżam do wsi na jeden dzień i jedną noc. Kobiety pytają – *co mówią w Tbilisi, kto wygra?* Wieczorem proszą o sprawdzenie wyników wyborów w moim telefonie, w którym mam dostęp do internetu, bo w domu odbiera im tylko azerbejdżańska i rosyjska telewizja” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 28.10.2018).

W przytoczonym fragmencie można odnaleźć pierwszy ślad kształtowania się mojego statusu jako osoby „przywożającej” wiadomości ze stolicy. Stawałam się pośredniczką w przekazywaniu informacji, której dodatkowo wyznaczono funkcję tłumaczki procesów politycznych zachodzących w kraju. Wyjaśniałam to sobie nie tyle swego rodzaju wykluczeniem informacyjnym, w której przebywały moje rozmówczynie z powodu nieznajomości języka gruzińskiego. Wydaje mi się, że przypisana mi przypadkowa rola szczególnie ugruntowała się i zyskała na znaczeniu podczas ostatniego z pobytów przed pandemią.

Warto też wspomnieć, że poza wymianą wiedzy, która przebiegała między mną i moimi rozmówcami, zachodziła również między nami wymiana materialna. Po kilkunastu miesiącach znajomości starałam się nie przyjeżdżać bez drobnych podarunków: ubrań, rzeczy do domu, zabawek dla dzieci czy słodczy. Poza produktami spożywczymi, prezentów tych raczej nie kupowałam – były to raczej przedmioty, które dostałam od kogoś dla siebie albo specjalnie dla kogoś w potrzebie. Kiedy je wręczałam, za każdym razem tłumaczyłam, że otrzymałam je od znajomych lub rodziny w Polsce i jest to zwykła wymiana w kręgu znajomych. Zdążyłam wcześniej zauważyć, że tego rodzaju obieg przedmiotów wpisuje się w lokalne zwyczaje, obdarowywanie moich rozmówców było więc czymś mieszczącym się w lokalnych praktykach. Były to równocześnie praktyki znane mi z Warszawy, naturalne i zrozumiałe więc i dla mnie. Ja też otrzymywałam dary, czasami kupowałam coś nowego wśród rzeczy, które moja gospodyni miała na sprzedaż, nabywane przez nią od lokalnych komiwojażerów, z Marneuli z domowej hurtowni czy przekazywane albo kupowane od sąsiadek. Pewnego razu narzekała, że jej znajoma z Turcji przysłała jej tureckie buty na sprzedaż zamiast podarować je jej. W sytuacji ciągłego niedostatku każda możliwość dodatkowego zarobku była postrzegana jako szansa, z której należy skorzystać. Jak w relacji o społecznej funkcji daru Marcela Maussa (1973), i mnie czasami wydawało się, że

uczestniczę w podobnym obiegu i wywoływaniu wspólnotowego ducha (*hau*), co mocno wiązało się też z poczuciem konieczności odwzajemniania się (*reciprocity*).

Pomimo pewnych wątpliwości etycznych, częściowo związanych z obawą o uzależnianie moich rozmówców od pomocy i prezentów oraz pomimo pewnego dyskomfortu wynikającego ze świadomości, iż mogę być w związku z tym postrzegana w niechciany przeze mnie sposób, nie potrafiłam zaniechać tej praktyki. Być może dlatego, że miałam świadomość przydatności rzeczy, które przywożę; wiedziałam, że łatają jakąś dziurę w niekończącym się niedostatku dóbr odczuwanym przez moich rozmówców i obserwowanym przeze mnie. Kiedy zostawałam na noc lub kilka dni, starałam się kupować na miejscu produkty spożywcze lub dawać pieniądze (najczęściej jedno i drugie), co często na początku spotykało się z protestem, a później stało się praktyką akceptowalną, a nawet oczekiwaną przez moją gospodynię. Niełatwe było to, że moje decyzje dotyczące zakupów, również w ramach własnych potrzeb, nie zawsze spotykały się ze zrozumieniem. Czasami, kiedy chciałam kupić produkt nieco droższy, ale, w moim rozumieniu, lepszej jakości, gospodyni protestowała i nieśmiało proponowała zastąpienie go tańszym odpowiednikiem, który można dzięki niższej cenie nabyć w większej ilości lub zakupić coś dodatkowego. Z tego powodu czasami starałam się robić zakupy samotnie albo z nastoletnią krewną gospodyni. W zamian za wspomniane podarunki korzystałam z noclegu oraz energii elektrycznej (szczególnie dlatego, że notatki po dniu badań spisywałam najczęściej w nocy), byłam częstowana domowymi posiłkami, obdarowywana przetworami, jedzeniem „na wynos” i, co najważniejsze, poświęconym mi czasem.

## 2. Mniejszość etniczna a państwo narodowe

### 2.1 Kształtowanie się mniejszości azerbejdżańskiej (w) Gruzji

Azerbejdżanie w Gruzji prawnie uznani są za mniejszość etniczną obejmującą 6,3% społeczeństwa (233 000 osób)<sup>45</sup>. Rząd Gruzji zaczął dostrzegać kwestie mniejszości wraz z ratyfikacją „Europejskiej Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych” Rady Europy w 2005 roku. W jej ramach za mniejszość etniczną państwo uznaje obywateli gruzińskich, odróżniających się od większości językiem, kulturą i tożsamością etniczną, którzy zamieszkują kraj od dłuższego czasu w osiedlach skupionych na jego terenie (European Centre for Minority Issues)<sup>46</sup>. Następnie została przyjęta Krajowa Koncepcja i Plan Działania na rzecz Tolerancji i Integracji Obywatelskiej w 2009 roku (Sordia 2009, Minority Rights Groups International 2009), która zadbała o poszerzenie dostępu do informacji publicznej i mediów dla mniejszości etnicznych. Została wprowadzona nowelizacja w ustawie o radiofonii i telewizji, zobowiązująca publicznego nadawcę Gruzji do tworzenia programów w co najmniej czterech językach mniejszościowych oraz informowania na temat mniejszości. Istotnym elementem polityki mniejszościowej było otwarcie biura terytorialnego Rzecznika Praw Obywatelskich (tzw. Ombudsmana) w kilku rejonach Gruzji, między innymi w regionie Kwemo Kartli, w którym biuro funkcjonuje od 2009 roku.

Podczas spisu powszechnego przeprowadzonego w 2014 roku prawie 42% mieszkańców regionu Kwemo Kartli przy pytaniu o narodowość odpowiedziało, że są Azerbejdżanami.<sup>47</sup> W samym powiecie Marneuli procent ten wynosił 86,4% (ponad 90 000 osób), co sytuuje tę mniejszość na pozycji lokalnej większości (National Statistics Office of Georgia 2016).

---

<sup>45</sup> Biorąc pod uwagę wątpliwości związane z wyborem klasyfikacji Azerbejdżan jako mniejszości etnicznej czy narodowej oraz definicje tych określeń funkcjonujące w Polsce, w pracy postanowiłam posługiwać się odpowiednikiem terminu używanego w spisie powszechnym Gruzji (ostatni został przeprowadzony w 2014 roku) – *etnikuri umciresoba*.

<sup>46</sup> W gruzińskiej terminologii określenie „mniejszość narodowa” stosowane jest zamiennie z „mniejszością etniczną”.

<sup>47</sup> W ankiecie używanej podczas spisu nie ma możliwości wyboru przynależności do więcej niż jednej narodowości.



Pozostali mieszkańcy to Gruzini (51,25%), Ormianie (5,07%), Grecy (0,62%) i Rosjanie (0,49%)<sup>48</sup>. Choć stolicą regionu jest miasto Rustawi, dla Azerbejdżan główny ośrodek stanowi miasto Marneuli wraz z gminą o tej samej nazwie graniczącą z Azerbejdżanem i Armenią. Obszar też jest uważany za centrum Azerbejdżan w Gruzji, chociaż zamieszkują go też Ormianie, Gruzini i niewielki odsetek innych grup etnicznych. Innym najliczniej przez Azerbejdżan zamieszkanym powiatem jest Gardabani, w gminie o tej samej nazwie oraz Bolnisi i Dmanisi.

Tabela nr 2: Mniejszości narodowe i grupy etniczne w Gruzji według spisu z 2014 roku

| Mniejszość etniczna/narodowa | Razem ( w tys. ) | Udział procentowy |
|------------------------------|------------------|-------------------|
| Wszyscy                      | 3 713,80         | 100,00            |
| Gruzini                      | 3 224,60         | 86,80             |
| Azerbejdżanie                | 233,00           | 6,30              |
| Ormianie                     | 168,10           | 4,50              |
| Rosjanie                     | 26,50            | 0,70              |
| Osetyjczycy                  | 14,40            | 0,40              |
| Jezydzi                      | 12,20            | 0,30              |
| Ukraińcy                     | 6,00             | 0,20              |
| Kistowie                     | 5,70             | 0,20              |
| Grecy                        | 5,50             | 0,10              |
| Asyryjczycy                  | 2,40             | 0,10              |
| Inni                         | 14,30            | 0,40              |
| Odmowa deklaracji            | 0,60             | 0,00              |
| Nieokreślona                 | 0,50             | 0,00              |

<sup>48</sup> Geostat (2016).

Azerbejdżanie są narodem, który posługuje się językiem należącym do grupy turkijskiej, z tego powodu w ramach poszukiwań swojej etnogenezy odwołują się do historii grup posługujących się podobnym językiem i zamieszkujących Gruzję lub tereny jej przyległe. Zróżnicowanie etniczne w południowo-wschodniej Gruzji ma swoje korzenie w średniowiecznych migracjach, kiedy wielka migracja ludności turkijskiej z terenów Azji Środkowej na obszar Kaukazu i Persji w znaczący sposób wpłynęła na reorganizację dotychczasowej struktury etnicznej. Wiąże się to z jedną z dominujących teorii dotyczących pochodzenia Azerbejdżan w Gruzji, która mówi o tym, że przybyli oni z terenów Altaju. Grupy turkijskie zaczęły migrować na tereny wschodniej części Kaukazu Południowego już w IV wieku, po inwazji Hunów (Shnirelman 2001: 79). Migracje tej wspólnoty następowały w kilku etapach. Część ludności zaczęła zamieszkiwać na terenie (dzisiejszej) Gruzji między VII a XII wiekiem<sup>49</sup>, przy czym od początku XI wieku możemy mówić o okresie najintensywniejszym pod względem zasiedlania nowych ziem przez grupy turkijskie (tamże 2001). Liczna migracja zakończyła dominację wpływów irańskich na tym obszarze. Osadnictwo wzrosło szczególnie w II połowie XI wieku, kiedy Seldżuci – zachodni odłam Oguzów, wyemigrowali z prowincji Chorasán, znajdującej się na terenie dzisiejszego północno-wschodniego Iranu (Baranowski, Baranowski 1987), a następnie osiedlili się na terenie dzisiejszego północnego Azerbejdżanu i Dagestanu, czyli starożytnej Albanii Kaukaskiej (Coene 2010). Według Marka Dziekana stała za tym decyzja władcy związanego z perskim rodem Gaznawidów (Dziekan 2007). Zajmowanie nowych terenów stawało się coraz bardziej ekspansywne, aż w końcu koczownicze grupy pod wodzą ich charyzmatycznego przywódcy Togruł-Beka wyzwoliły się spod władzy dynastii i zaczęły posuwać na zachód, dochodząc do granic Iranu (Rohoziński 2016). Na początku XII wieku Seldżuci podporządkowali sobie Gaznawidów, co umożliwiło dalszą migrację ludności turkijskiej i napływ w kierunku północnym, w stronę granic Gruzji (Dziekan 2007). Według Tadeusza Świętochowskiego to głównie dzięki temu wydarzeniu na Kaukazie pojawiła się znaczna grupa ludności turkijskiej (Świętochowski 2006). Dla miejscowej populacji było to nowym i nie zawsze łatwym doświadczeniem, ponieważ, jak wyjaśnia Jerzy Rohoziński, po

---

<sup>49</sup> Między VII a XII w. Gruzja znajdowała się pod arabskim panowaniem.

raz pierwszy spotkali się z tak intensywnym zasiedlaniem ziem rolniczych, jakiej dokonywali Seldżukowie (Rohoziński 2016). Jak zauważa historyk Roin Metreveli, pasterska gospodarka nie przystawała do systemu gospodarczego Gruzji, opartego na rolnictwie, sadownictwie i uprawie wina, natomiast po osiedleniu się nowych mieszkańców część terenów została zamieniona na pastwiska, co wywarło bardzo istotny wpływ na dezunifikację i decentralizację tamtejszych ziem (Metreveli 2010). Jerzy Rohoziński dodaje, że konsekwencje dotyczyły też kwestii kulturowych – przecięcia dawnych więzi irańsko-kaukaskich (Rohoziński 2016). Historyk Jan Kawtaradze uważał, że to wspólnota uczestnictwa w kulturze Bliskiego Wschodu przybliżała Gruzję do Persji. Pisał:

O ile życie religijne Gruzji ukształtowało się pod wpływem chrześcijańskiego Zachodu, to świeckie i umysłowe życie powstało i rozwinęło się pod wpływem Wschodu arabsko-irańskiego<sup>50</sup>. Arabsko-irańska kultura, nauka i literatura znalazły zwolenników w Gruzji i gruzińskie świeckie społeczeństwo znało je i ceniło (Kawtaradze 1929: 52).

Z kolei dla Cesarstwa Bizantyjskiego Gruzja stała się terenem buforowym, oddzielającym je od Seldżuków i częściowo chroniącym przed dalszą ekspansją, co też ona sama okupiła latami najazdów i znacznymi stratami. W gruzińskiej historiografii czas ten nazywany jest *didi turkoba* („wielkim turczeniem”). Okres ten został bogato upamiętniony w gruzińskim folklorze oraz w różnego rodzaju źródłach pisanych (Baranowski, Baranowski 1987)<sup>51</sup>.

Ze strony Gruzji reakcja na ekspansję grup turkijskich pojawiła się kilkadziesiąt lat później, w 1089 roku, kiedy tron gruziński objął król Davit, któremu ze względu na zasługi nadano następnie przydomek Agmaszenebeli – dosłownie „Budowniczy” lub „Odnowiciel” (Materski 2000). Udało mu się ponownie zjednoczyć kraj oraz powstrzymać najazdy innych grup ludności, korzystając z pomocy Kipczaków<sup>52</sup>. Przyczynili się oni do sukcesu gruzińskiej

---

<sup>50</sup> Według Andrzeja Furiera, charakterystyczne dla Gruzynów jest eksponowanie obu źródeł kultury narodowej – wschodniego i zachodniego (2010).

<sup>51</sup> Jednym z przykładów może być określenie „Ludzie Oguzy” w stosunku do szczególnego rodzaju „straszliwych istot” występujących w folklorze gruzińskim.

<sup>52</sup> Po gruzińsku grupa ta jest określana *ყოვხაკები ტომი* (*kiwchakhebi tomi*), po azerbejdżańsku *Qıpçaqlar tayfa*.

armii w bitwie pod Didgori w 1121 roku, która pozwoliła wyprzeć Turków seldżuckich z Gruzji, po czym otrzymali zgodę na stałe osiedlenie na terenach pod panowaniem Królestwa Gruzji. Jak sugeruje Jean-Paul Roux, badacz ludów turkijskich, Kipczaczy (nazywani też Połowcami lub Kumanami) pierwotnie odróżniali się wyglądem od innych grup turkijskich (Roux 2013). Zdaniem niektórych badaczy, byli to przedstawiciele ludów koczowniczych spokrewnionych z Oguzami, z których jedna z grup (zachodnia) odłączyła się w wieku XI, aby rozpocząć swoją wędrówkę razem z Seldżukami. W celu wzmocnienia obronności kraju i powstrzymania najazdów grup atakujących teren Gruzji, król Davit Agmaszenebeli sprowadził około 40 tys. Kipczaków (Furier 2010; Skinner 2014: 116). Ludność ta pochodziła z terenów zza północnej granicy Gruzji, będących we władaniu konfederacji kumańsko-kipczackiej. Król pozwolił im osiedlić się na terenie kraju, ale warunkiem był wymóg, aby każda rodzina w czasie wojny przekazała armii jednego żołnierza i konia (Suny 1989; Coene 2010). W zamian za służbę wojskową otrzymali prawa do zasiedlenia ziem we wschodniej i centralnej Gruzji oraz zimowych pastwisk. Kipczaczy zostali wraz z rodzinami osiedleni w “wygodnych dla nich miejscach”, jak podaje gruzińska kronika “Kartlis Cchowreba”. Ze względu na to, że grupa ta najprawdopodobniej zamieszkała na terenach współcześnie zaludnionych częściowo przez mniejszość azerbejdżańską, a także występujące na nich ślady wierzeń szamańskich, istnieje prawdopodobieństwo, że jej część stanowić mogła protoplastów dzisiejszych Azerbejdżan z Kwemo Kartli. Wciąż jednak pewien ich odłam mógł ulec asymilacji z miejscową ludnością, jak by wynikało z informacji podanej w “Kartlis Cchowreba”, według której król Dawid jeszcze przed sprowadzeniem Kipczaków ożenił się z córką kipczackiego dowódcy, co wzmocniło więzi polityczne, a wielu innych przedstawicieli tej ludności zajęło wysokie pozycje w administracji królewskiej (Rohoziński 2016). Historyczka Mariam Lordkipanidze dodaje, podążając za tą teorią, że ich asymilacja przebiegała szybko, na co wskazuje rezygnacja z szamanizmu na rzecz przyjęcia chrześcijaństwa oraz stopniowe przechodzenie na osiadły tryb życia (Lordkipanidze 1974). Wskazuje na to również historyk Zaza Anchabadze, zauważając, że o ile jeszcze w XII – XIII wieku Kipczaczy stanowili odrębną etnicznie grupę, już począwszy od XIV wieku znikają z kronik gruzińskich (1959).

## 2.2 Polityka narodowościowa na terenie Gruzji

Istnieje jeszcze inna teoria częściowo wyjaśniająca przyczyny pojawienia się Azerbejdżan na krańcach dzisiejszej Gruzji. Związana jest ona z wydarzeniami z przełomu XVI i XVII wieku, kiedy na południowo-wschodnie granice ówczesnego gruzińskiego Królestwa Kartlii, zależnego wówczas od Persji, z rozkazu perskiego władcy szacha Abasa I, przesiedlona została ludność pochodzenia muzułmańskiego z terenów dzisiejszego Iranu (Rayfield 2013). Byli to głównie potomkowie plemion Kizil Basz deportowanych na gruzińskie krańce imperium safawidzkiej Persji. Zdaniem niektórych badaczy, ludność ta również mogła stanowić protoplastów dzisiejszych Azerbejdżan (Balci, Motika 2007: 340)

Według azerbejdżańskiej historyczki Irady Aliewej XVIII wiek można uznać za najbardziej uderzający okres w historii Boreczalo. W I połowie XVIII wieku doszło do znaczących zmian administracyjnych wywołanych konfliktami o władzę wśród lokalnych rodów i perskim szachem. Wiele rodzin opuściło wtedy te tereny i przenieśli się do Imperium Osmańskiego i Iranu (Alieva b.d). Pod koniec XVIII wieku w granice ówczesnego Królestwa Kartlii i Kachetii wchodziły również jej azerbejdżańskie (nazywane wówczas tatarskimi) prowincje: Bambak, Kazach i Szamszadil (Arkhipova 2016). Był to okres, kiedy sytuacja wewnętrzna kraju, osłabionego najazdami ze strony Persji i Imperium Osmańskiego stała się wyjątkowo niestabilna. Kształt granic królestwa zależał od stosunków gruzińskich królestw z tymi państwami (Arkhipova 2016; Furier 2020). Z tego powodu ówczesne gruzińskie Królestwo Kartlii i Kachetii (obejmującej obszar wschodniej Gruzji po rozbiciu dzielnicowym dokonany w XV wieku) zdecydowało się na podjęcie bezkompromisowego kroku w kierunku nawiązania relacji z Imperium Rosyjskim. W 1783 roku pomiędzy przedstawicielami Królestwa Kartlii i Kachetii a wysłannikami Imperium Rosyjskiego został podpisany Traktat Gieorgijewski, w wyniku którego Królestwo Gruzji i Kachetii zostało wzięte pod protektorat rosyjski, a następnie zaanektowane przez rosyjskiego imperatora w 1801 roku wbrew postanowieniom traktatu. Było to jedno z pierwszych wydarzeń, które miały odegrać znaczący wpływ na kształtowanie się lokalnych tożsamości. Idąc za tą myślą, uważam, że tym, co dodatkowo mogło wpłynąć na wykształcenie się etnosu azerbejdżańskiego, ale także na zbudowanie poczucia odrębności gruzińskich Azerbejdżan było przyłączenie północnej części terenów zamieszkałych przez etnos azerbejdżański

(dzisiejszego Azerbejdżanu) do Imperium Rosyjskiego na mocy traktatu z Persją w Turkmanczaju w 1828 roku, co odcięło ich od historycznie przypisywanej *terra mater*. Niecałe dwadzieścia lat później istotną rolę odegrały zmiany administracyjne zainicjowane przez namiestnika Kaukazu, księcia Michaiła Woroncowa. Jego główna reforma przeprowadzona została pod koniec 1846 roku. W znacznym stopniu wpłynęła na zmiany demograficzne oraz reorganizację struktury narodowościowej i administracyjnej na terenie Gruzji (Rohoziński 2016), czego wynikiem są też liczby pierwszego spisu powszechnego ludności Imperium Rosyjskiego z 1897 roku. Wskazuje on na to, że gubernię tyfliską zamieszkiwało ponad 106 tys. ludności tatarskiej, z czego większość znajdowała się w ujeździe borczalińskim<sup>53</sup> – carskiej jednostce administracyjnej, która została następnie zastąpiona rejonami. Obejmował południowo-wschodnie tereny Gruzji zamieszkiwane przez dzisiejszych Azerbejdżan<sup>54</sup>. Drugim pod względem liczebności obszarem był teren ujezdu zakatałskiego z liczbą niemal 30 tys. ludności muzułmańskiej oraz znaczną liczbą ludności pochodzenia gruzińskiego, który na mocy decyzji władz radzieckich w 1922 roku wyłączono z terenu gruzińskiej SSR, przyłączając do azerbejdżańskiej SSR. Przyczyniło się to do zerwania jedności terytorialnej ludności tatarskiej zamieszkującej pogranicze gruzińsko-azerbejdżańskie. Ludność ta – późniejsi Azerbejdżanie – była wówczas czwartą, po Gruzinach, Ormianach i Rosjanach, największą liczebnie grupą etniczną w Gruzji. Dodatkowo, w latach 20. i 30. XX wieku grupy Azerbejdżan przybyły z Iranu z okolic Tebrizu znajdującego się niedaleko dzisiejszej granicy z Azerbejdżanem, a ówczesnej granicy

---

<sup>53</sup> Historycznie obszar ten obejmował część dzisiejszego regionu Kwemo Kartli. Azerbejdżanie do dziś używają nazwy „Borczalo”/„Borczali”/„Borczaly” na określenie terenu głównie zamieszkanego przez Azerbejdżan w Gruzji, który w nomenklaturze rosyjskiej nazywany był ujezdem borczalińskim. Nazwa ta została zmieniona w I połowie XX wieku. Borczalo w przeszłości obejmowało część terenu Kwemo Kartli oraz ziemie należące obecnie do Armenii (Lori) położone w jej północnej części oraz fragment ziem należących do Azerbejdżanu położonych na północno-zachodnim terenie kraju. Terytoria te zostały włączone do Demokratycznej Republiki Gruzji, która istniała w latach 1918-1921, choć prawa do nich rościł sobie każdy z trzech podmiotów w okresie istnienia niepodległych państw Kaukazu Południowego. Ostatecznie po aneksji Gruzji w 1921 r., decyzją bolszewików, większa część została przyłączona do Gruzji i Armenii, natomiast niewielka część wschodnia przypadła Azerbejdżanowi, na rzecz którego z kolei Gruzja utraciła w 1922 r. dawny obwód zakatałski. To spowodowało, że na terytorium Azerbejdżanu znalazła się duża grupa osób pochodzenia gruzińskiego, zwanych Ingiloi lub Saingilo.

<sup>54</sup> Pierwszy spis powszechny ludności Imperium Rosyjskiego, 1897 r. Szczegółowe dane – 106 543 tys., w tym: ujezd tyfliski 13 764 tys., ujezd achalkalakijski 6 572 tys., achalcychski 12 370 tys., borczaliński 37 742 tys., signachski 5 272 tys., telawijski 1 873 tys., zakatałski 28 950 tys. Badacze i administracja carska, którzy nadali tym grupom klasyfikację, posługiwali się etnonimami „Zakaukascy Tatarzy” albo „Kaukascy Tatarzy” w odniesieniu do tych muzułmanów, którzy komunikowali się w językach turkijskich. Historycznie, byli znani jako Irańscy Turcy, Kaukascy Tatarzy, Azerbejdżanie, Azerscy Turcy (Yolacan 2019: 44).

ZSRR i osiedliły się w Gruzji<sup>55</sup>. Zrobiły to, zanim granica między ZSRR a Iranem została zamknięta, stając się nieprzekraczalna.

W okresie kształtowania się radzieckich republik na Kaukazie część terenów zamieszkiwanych przez ludność muzułmańską znalazła się w granicach Gruzjińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Aby uniemożliwić poczucie identyfikacji kaukaskich muzułmanów pochodzenia turkijskiego z ruchem panturkizmu, postrzeganym jako zagrożenie dla stabilności ZSRR, władze radzieckie starały się wzmacniać wśród części z nich przynależność do narodu azerbejdżańskiego, a wśród azerbejdżańskiej mniejszości w Gruzji szczególnie – dbać o budowanie więzi z *kin-state*. W odniesieniu do Azerbejdżan z Gruzji dotyczyło to powiązań z Azerbejdżańską Socjalistyczną Republiką Radziecką. Natalia Volkova pisała, że pomimo życia w bliskim sąsiedztwie chrześcijan – Gruzynów, Ormian, Greków i Rosjan – Azerbejdżanom w Gruzji udało się zachować odrębną tożsamość, opartą na innym języku i odmiennej religii (1978), co łączyło ich z mieszkańcami Azerbejdżanu, ale pozwoliło też zachować poczucie specyficzności. Wpłynęło na to wiele czynników, o których będę pisać w dalszej części pracy<sup>56</sup>.

W czasach istnienia Związku Radzieckiego Gruzja poniosła straty terytorialne i materialne. Na rzecz Azerbejdżanu utraciła znaczną część terytorium znajdującego się na południowym wschodzie kraju (ujezd zakatałski), na rzecz Turcji znaczną część ziem znajdujących się przy granicy tureckiej (m.in. obszar historycznego Tao-Klardżeti). Dopełnieniem obrazu zmian stosunków narodowościowych były masowe ruchy ludności aktywne w czasach ZSRR oraz po zmianie systemu – wysiedlenia i migracje. Istotnym wydarzeniem były deportacje Azerbejdżan do Kazachstanu razem z meschetyńskimi

---

<sup>55</sup> Jeden z moich rozmówców używa terminu autorepatriacja, uważając, że część ludności wyemigrowała z terenu Borczalo do Iranu w XVIII w.

<sup>56</sup> Jednym z czynników była polityka narodowościowa ZSRR, znana jako korienizacja (*korenizatsiia*), określana także jako autochtonizacja, zakorzenienie lub natywizacja na obszarach nierosyjskich, w sektorach społeczno-kulturowych, gospodarczych i politycznych oraz tworzenie narodowych kadr i instytucji. Nadawała określone przywileje tytułarnym grupom etnicznym w republikach ZSRR i promowała awans miejscowych działaczy na stanowiska regionalne (Furier 2020), jakkolwiek nie we wszystkich w takim samym wymiarze (zob. m.in. Suny 1989; Altstadt 2016). Oficjalnie wprowadzona została na XII Zjeździe Rosyjskiej Komunistycznej Partii bolszewików wiosną 1923 r.

Turkami, rozpoczęte w 1944 roku<sup>57</sup>. Nie jest znana dokładna liczba Azerbejdżan przesiedlonych do Azji Centralnej, wiadomo tylko, że w ramach tzw. polityki repatriacji w latach 1958-1968 ok. 40 tys. osób wcześniej wysiedlonych z pogranicza gruzińsko-tureckiego otrzymało pozwolenie na powrót na Kaukaz Południowy pod warunkiem osiedlenia się w Azerbejdżanie (Tournon 2007). Następnie, po upadku ZSRR, w konsekwencji przegranej wojny w Abchazji i tzw. Osetii Południowej, Gruzja utraciła kontrolę nad tymi terenami, aby w 2008 roku zupełnie stracić je w rezultacie separatyzmu, który był wspierany przez Rosję.

Jak pisze Judith Hin, sowiecka polityka narodowościowa od 1923 roku przybrała formę etnonacjonalistyczną (Hin 2003: 42-43). Wytworzony mit polityczny, aby mógł zostać wprowadzony w życie, wymagał z kolei szczególnych przedsięwzięć, które Valery Tishkov nazywa inżynierią społeczną (Tishkov 1997: 30).

Podejście do kwestii narodowościowych, które narodziło się w latach 20. XX wieku, jest kluczowe dla zrozumienia współczesnego statusu Azerbejdżan w Gruzji. Według Tamty Mikeladze i Nargizy Arjevanidze, kwestia mniejszości etnicznych, gruziński nacjonalizm etniczny oraz postrzeganie niektórych narodów i kultur etnicznych jako „rozwinętych” lub „zacofanych” są po części wypadkową sowieckiej polityki narodowościowej i ustalonych norm organizacji narodowej (Mikeladze, Arjevanidze 2020). ZSRR miał być wspólnotą, której obywatele swoją przynależność państwową określali *nacjonalost*, składającą się z obszarów – republik związkowych, do których przypisane były określone grupy danej *narodnosti*. Gruzja stała w obliczu sowieckiego systemu „podwójnej przynależności”, w którym terminem narodowym określano jednostki według przynależności etniczno-narodowej, natomiast obywatelstwo oznaczało przynależność do polityk terytorialnych (Brubaker 1994; Mataradze 2015). Chociaż granice terytorialne nie pokrywały się ze składem etniczno-kulturowym w większości republik radzieckich, polityka ta stworzyła nierówność między narodowościami „tytularnymi” i „nietytularnymi”. Poza tymi nierównościami, które później przerodziły się w konflikty etniczne wewnątrz i między sowieckimi następcami państw, przynależność państwowa lub narodowa była zróżnicowana, nawet dla członków

---

<sup>57</sup> [https://azerhistoriy.com/?p=32421&ysclid=laflekvrvv406240531&fbclid=IwAR2sbJqkq6MnVwxhq\\_gj9KHwQZN2eyD9Z5pYLTarpp2-TgqOoiNjxrDmtXw](https://azerhistoriy.com/?p=32421&ysclid=laflekvrvv406240531&fbclid=IwAR2sbJqkq6MnVwxhq_gj9KHwQZN2eyD9Z5pYLTarpp2-TgqOoiNjxrDmtXw) (dostęp: 11.04.2023).



„tytularnych” narodów (Mataradze 2015: 117). Kategoria “etniczności” nie była istotna, nie wszystkie grupy etniczne zostały uznane za narody, przez co doszło do ich hierarchizacji (Hin 2003). Na nietytularne narody zamieszkujące Gruzję wpłynęło to w ten sposób, że z większą niż kiedykolwiek intensywnością zaczęto przypisywać ich do ich państwa narodowego, w przypadku Azerbejdżan – do Azerbejdżanu. Przypisana narodowość stała się obowiązkową kategorią prawną, kluczowym elementem statusu prawnego jednostki. Była zapisywana w legitymacjach szkolnych, paszportach wewnętrznych<sup>58</sup> i innych dokumentach osobistych, przekazywana przez pochodzenie i rejestrowana w niemal każdym obszarze życia społecznego (Brubaker 1994: 53). W ten też sposób wyznaczała limity mobilności przestrzennej, określała dostęp do miejsc pracy i warunkowała kariery partyjne (Tishkov 1997, Chazanow 1995). W Gruzińskiej SRR była ona również zapisywana na tytułach własności i w ten sposób określała dostęp do mieszkań i ziemi (Mühfried 2014: 113). Oficjalnie, ideologia komunistyczna nie dbała o przynależność narodową, ale w praktyce wyglądało to nieco inaczej (Slezkine 1994). Według Teony Mataradze, obywatelstwo oznacza przynależność do państwa, podczas gdy narodowość jest przynależnością do narodu – pobudzony nacjonalizm etniczny może stać się powodem dyskryminacji obywateli nienarodowych (Mataradze 2015), których można określić też jako “nietytularnych”. Florian Mühlfried zaznacza także, że w okresie istnienia ZSRR każdy obywatel tego państwa był zobowiązany określić swoją przynależność terytorialną w odniesieniu do narodowości. Zauważa, że restrykcyjne przepisy meldunkowe (*propiska*) dodatkowo przyczyniały się do przestrzennego dyscyplinowania obywateli ZSRR (Mühfried 2014: 113-114). Według Judith Hin, można przyjąć, że instytucjonalizacja etniczności jako "narodowości" w pewien sposób doprowadziła do oddzielenia pojęcia narodowości od obywatelstwa (2003). Jak pisze Anton Vatcharadze, ZSRR podporządkował sobie na swoim terytorium heterogeniczne narody i od samego początku dążył do włączenia wszystkich tych ludów w jeden naród polityczny (2020). W latach 20. reżim radziecki we wszystkich republikach związkowych wprowadził również tzw. politykę korienizacji czy autochtoynizacji, która miała za zadanie wspieranie w rozwoju lokalnych, nierosyjskich grup etnicznych (Vatcharadze 2020; zob też: Hirsch 2005; Slezkine 1994), co w Gruzji przyczyniło się do wypracowania korpusu kultury gruzińskiej i

---

<sup>58</sup> Podstawowy dokument tożsamości obywatela ZSRR, przyznawany od 16 r.ż. Do wyjazdu za granicę Związku Radzieckiego niezbędne było posiadanie dodatkowego paszportu, zagranicznego.

promowania go na poziomie państwowym<sup>59</sup>. George Tarkhan-Mouravi zwraca uwagę na to, że polityka narodowościowa ZSRR przyczyniła się do konsolidacji narodu gruzińskiego i szerzenia się idei nacjonalizmu (peryferyjnego i etnicznego) wśród ludności gruzińskiej (Tarkhan-Mouravi 2006: 7). Jak stwierdził Rogers Brubaker, naród rdzenny jest rozumiany jako prawowity, odróżniający się od odmiennej grupy etnokulturowej „właściciel” państwa, które jest pojmowane jako „własność” narodu rdzennego i przeznaczone przede wszystkim dla niego (Brubaker 1996: 5). Narodowość etniczna kształtowała szanse życiowe tytułowych narodowości, ponieważ korzystały z preferencyjnego traktowania (Geukjian 2012: 80). W wypadku Gruzji, polityka ta opierała się też na preferowaniu etnicznych Gruzinów przy przydzielaniu stanowisk w administracji cywilnej i na stanowiskach rządowych (Scott 2016). Argumentacją dla tych działań była m.in. tradycja posiadania oddzielnego państwa gruzińskiego, ale równocześnie doszło do bardzo dalekiego odejścia od idei narodu wypracowanej przez XIX-wiecznego myśliciela, pisarza i polityka, Ilię Czawczawadze<sup>60</sup>, który naród gruziński, bardziej niż przywiązanie do triady języka, ziemi i religijności, definiował poprzez wspólnotę doświadczenia historycznego (Kończak 2022: 80-81).

Wprowadzony federalizm etniczny nadawał terytoriom narodowym różny stopień autonomii. Na szczycie tej hierarchii znajdowały się Republiki Związkowe – do których należała Gruzja – noszące nazwę określonej grupy narodowej, tzw. grupy tytularnej – Gruzinów (Hin 2003). Grupy tytularne miały uprzywilejowaną pozycję w ramach „swojej” republiki, opierając się na idei, że „warunkiem koniecznym dla trwania i rozwoju narodu było istnienie grupy etnicznej uznanej za «rdzenny naród» w ramach «własnej» państwowości” (Tishkov 1997: 29). Doprowadzało to do sytuacji, w której inne grupy etniczne w tych republikach były uważane za „grupy nierodzime” (Hin 2003). Jednocześnie, nastąpiło wzmocnienie znaczenia gruzińskiej etniczności, co dało Gruzinom dominującą rolę, pomimo ograniczeń związanych

---

<sup>59</sup> Na początku lat 30. XX wieku komunistyczna partia ZSRR zmodyfikowała tę politykę, a następnie przeprowadzała represje wobec swoich czynnych zwolenników. Chociaż polityka ta zaczęła kłaść nacisk na rusyfikację opartą na zasadzie „przyjaźni narodów”, która objęła również sferę oświaty (Vatcharadze 2020), według niektórych historyków pracujących w Gruzji, w gruzińskiej SSR została ona nieoficjalnie podtrzymana. Jednocześnie, na co zwraca uwagę Anton Vatcharadze, warto podkreślić pewną zmianę nastawienia do „tytularnych Gruzinów” po śmierci Stalina w 1953 roku i przemówieniu Chruszczowa w 1956 roku.

<sup>60</sup> Ilija Czawczawadze (1837-1907) jest nazywany „ojcem narodu gruzińskiego”. Został zastrzelony prawdopodobnie na zlecenie caratu, przez Gruzijną Cerkiew Prawosławną został uznany za świętego. Jego idee i działalność były i wciąż są wykorzystywane również na poparcie inicjatyw daleko odchodzących od jego zamysłów.

z systemem totalitarnym i jego centralizacją. Szczególna pozycja kulturowa i polityczna Gruzji, w połączeniu z dziedzictwem polityki korienizacji, a zwłaszcza z sowiecką polityką narodowościową, była jasnym komunikatem, że władze ZSRR faworyzowały tytularnych Gruzinów (zob. m.in. Suny 1994: 281; Hin 2003; Scott 2016).

W wyniku tego wzmocnienia gruzińskiej etniczności i gruzińskiej dominacji w Gruzji, mniejszości w Gruzji były coraz silniej marginalizowane (zob. m.in. Hin 2003: 44). Doprowadziło to do niezadowolenia i coraz usilniejszego domagania się należnych praw. Były to jedne z przyczyn, dla których mniejszości narodowe rzadko stawały się podmiotem badań naukowych. Wiązało się to nie tylko z opisaną polityką narodowościową, ale także z tym, że nie wszyscy mogli swobodnie wyrażać swoją tożsamość, a jej zakres był wyznaczany odgórnie i ograniczony. Przemiany, jakie zaszły w Gruzji pod koniec istnienia Związku Radzieckiego oraz po 1991 roku, w istotnym stopniu wpłynęły na zmianę stosunku władz do mniejszości narodowych. Wraz ze zmianami rządu, zmieniała się też polityka narodowościowa władz wobec mniejszości. Wśród samych przedstawicieli mniejszości wyzwoiliły one również pewne nowe formy zaangażowania i odwoływania się do wspólnoty, opartej na różnych czynnikach.

### **2.3 Sytuacja mniejszości narodowych w Gruzji i w regionie Kwemo Kartli u schyłku ZSRR**

Ostatni spis powszechny Gruzjińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej z roku 1989 podawał, że 30 proc. ludności stanowią mniejszości narodowe. Do istotnej zmiany struktury etnicznej Gruzji doszło po otrzymaniu przez nią niepodległości, co ukazał spis powszechny z 2002 roku, w którym zawartą informację, że 16% społeczeństwa stanowią mniejszości etniczne, czyli niemal dwukrotnie mniej niż w 1989 roku. Wyniki te potwierdziły ogólną tendencję charakterystyczną dla państw obszaru byłego Związku Radzieckiego – wyraźnie zmniejszyła się liczebność narodowości napływowych, szczególnie Rosjan i Żydów na rzecz zwiększenia procentowego udziału osób należących do tzw. narodu tytularnego, większościowego (gruzińskiego). Ostatni jak dotąd spis powszechny z roku 2014 mówi natomiast o liczbie 13,2 proc. mniejszości narodowych.

Tabela nr 1: Porównanie liczby mniejszości narodowych w Gruzji według spisu z 1989 i 2002 roku (opracowanie własne na podstawie danych Geostatu).

|               | 2002      | 1989      | Udział w społeczeństwie ( w % ) |        |
|---------------|-----------|-----------|---------------------------------|--------|
|               |           |           | 2002                            | 1989   |
| Razem         | 4 371 535 | 5 400 841 | 100,00                          | 100,00 |
| Gruzini       | 3 661 173 | 3 787 393 | 83,80                           | 70,13  |
| Azerbejdżanie | 284 761   | 307 556   | 6,50                            | 5,69   |
| Ormianie      | 248 929   | 437 211   | 5,70                            | 8,10   |
| Rosjanie      | 67 671    | 341 172   | 1,50                            | 6,32   |
| Osetyjczycy   | 38 028    | 164 055   | 0,90                            | 3,04   |
| Abchazowie    | 3 527     | 95 853    | 0,10                            | 1,77   |
| Jazydzi       | 18 329    | 0         | 0,40                            | 0,00   |
| Grecy         | 15 166    | 100 324   | 0,30                            | 1,86   |
| Kistowie      | 7 110     | 0         | 0,20                            | 0,00   |
| Ukraińcy      | 7 039     | 52 443    | 0,20                            | 0,97   |
| Uzbecy        | 81        | 1 305     | 0,00                            | 0,02   |
| Niemcy        | 651       | 1 546     | 0,00                            | 0,03   |
| Tatarzy       | 455       | 4 099     | 0,00                            | 0,08   |
| Białorusini   | 542       | 8 595     | 0,00                            | 0,16   |
| Koreańczycy   | 22        | 242       | 0,00                            | 0,00   |
| Turcy         | 441       | 1 375     | 0,00                            | 0,03   |
| Polacy        | 870       | 2 014     | 0,00                            | 0,04   |
| Kurdowie      | 2 514     | 33 331    | 0,10                            | 0,62   |
| Kazachowie    | 70        | 2 631     | 0,00                            | 0,05   |
| Czeczeni      | 1 271     | 609       | 0,00                            | 0,01   |
| Tadźycy       | 15        | 1 193     | 0,00                            | 0,02   |
| Baszkirzy     | 36        | 379       | 0,00                            | 0,01   |
| Mołdawianie   | 864       | 2 842     | 0,00                            | 0,05   |
| Ingusze       | 9         | 170       | 0,00                            | 0,00   |
| Mordwini      | 19        | 415       | 0,00                            | 0,01   |

|                    |       |        |      |      |
|--------------------|-------|--------|------|------|
| Czuwasze           | 28    | 542    | 0,00 | 0,01 |
| Kirgizi            | 113   | 225    | 0,00 | 0,00 |
| Udmurtowie         | 13    | 209    | 0,00 | 0,00 |
| Litwini            | 134   | 977    | 0,00 | 0,02 |
| Bułgarzy           | 138   | 671    | 0,00 | 0,01 |
| Żydzi              | 3 772 | 24 720 | 0,09 | 0,46 |
| Mari               | 10    | 424    | 0,00 | 0,01 |
| Romowie            | 472   | 1 744  | 0,00 | 0,03 |
| Lezgini            | 44    | 720    | 0,00 | 0,01 |
| Chińczycy          | 47    | 110    | 0,00 | 0,00 |
| Irańczycy          | 46    | 123    | 0,00 | 0,00 |
| Turcy Meschetyjscy | 53    | 0      | 0,00 | 0,00 |
| Estończycy         | 59    | 2 316  | 0,00 | 0,04 |
| Łotysze            | 91    | 530    | 0,00 | 0,01 |
| Turkmeni           | 74    | 361    | 0,00 | 0,01 |
| Awarowie           | 1 996 | 4 230  | 0,10 | 0,08 |
| Tatarzy Krymscy    | 15    | 615    | 0,00 | 0,01 |
| Amerykanie         | 27    | 41     | 0,00 | 0,00 |
| Arabowie           | 44    | 76     | 0,00 | 0,00 |
| Asyryjczycy        | 3 299 | 6 206  | 0,10 | 0,11 |
| Afgańczycy         | 52    | 28     | 0,00 | 0,00 |
| Czerkiesi          | 22    | 185    | 0,00 | 0,00 |
| Hiszpanie          | 78    | 91     | 0,00 | 0,00 |
| Francuzi           | 40    | 43     | 0,00 | 0,00 |
| Gagauzi            | 32    | 206    | 0,00 | 0,00 |
| Holendrzy          | 105   | 28     | 0,00 | 0,00 |
| Brytyjczycy        | 25    | 5      | 0,00 | 0,00 |
| Włosi              | 31    | 24     | 0,00 | 0,00 |
| Luki               | 210   | 426    | 0,00 | 0,01 |
| Rumuni             | 22    | 62     | 0,00 | 0,00 |
| Udini              | 203   | 93     | 0,00 | 0,00 |
| Węgrzy             | 32    | 244    | 0,00 | 0,00 |
| Kabardyni          | 23    | 293    | 0,00 | 0,01 |

|        |     |       |      |      |
|--------|-----|-------|------|------|
| Kumycy | 42  | 155   | 0,00 | 0,00 |
| Czesi  | 46  | 101   | 0,00 | 0,00 |
| Inne   | 504 | 7 264 | 0,01 | 0,13 |

Za Conchą Marią Höfler przyjmuję, że koniec ZSRR był punktem zwrotnym w życiu moich badanych (Höfler 2019: 173). Zgadzam się z kategorią przytoczoną przez autorkę, że traktowanie tego okresu jako stanu liminalnego (zob. Turner 1987) tłumaczy nie tylko trudność w mówieniu o doświadczeniach tego czasu, ale wyjaśnia też współczesne sposoby identyfikacji i przynależności (Höfler 2019). Lech Mróz pisał, że polityka wobec przedstawicieli różnych etnosów w ZSRR – prześladowania, groźenie oskarżeniami o nacjonalizm, ograniczanie roli języków narodowych mogła spowodować, że poczucie wspólnoty międzyetnicznej osłabło lub przestało funkcjonować w ogóle, popadając w stan uśpienia przełamany zmianami, które zaszły w latach 90. i charakterystycznym dla nich przebudzeniem etnicznym (Mróz 2004). Nie można jednak tego stwierdzenia traktować jako adekwatnego dla sytuacji w Gruzji u przełomu lat 80. i 90., biorąc pod uwagę wzajemne relacje międzyetniczne czy pozycję języka gruzińskiego w porównaniu do pozycji języków narodowych w innych republikach (Ornstein 1959). Andrzej Furier podkreśla, że już w latach 70. na terenie Gruzji powstał „Ruch Borczaliński”, walczący o wydzielenie obszaru zamieszkiwanego przez Azerbejdżan jako autonomicznego. Władze wyraziły zgodę i doszło do realizacji żądań protestujących, co pozwoliło na uspokojenie sytuacji na kilka lat. Jednocześnie wciąż piętnowane były wszelkie formy nacjonalizmów. Dotyczyło to zarówno ZSRR, jak i innych państw komunistycznych.

W październiku 1988 roku odbyły się demonstracje, które były miernikiem nastrojów społecznych. Pretekstem była nieustabilizowana sytuacja związana z obecnością poligonu wojskowego na terenie starożytnego klasztoru Davit Garedża, będącego dla Gruzji jednym z

symboli jej tożsamości (Beissinger 2004)<sup>61</sup>. Około 10 000 osób demonstrowało w Tbilisi, a nieco wcześniej w tym samym miesiącu przez społeczeństwo przetoczyła się informacja o rzekomej dyskryminacji miejscowej ludności gruzińskiej w okręgu Marneuli. Oba te wydarzenia, zapewne powiązane ze sobą, spowodowały, że przywódcy organizacji "Czwarta Grupa", która wyodrębniła się, pod przywódctwem późniejszego prezydenta Zwiada Gamsachurdii (Kończak 2022: 86-87), z Towarzystwa im. Ilii Czawczawadzego jako jej radykalne skrzydło (a następnie przemianowała na Towarzystwo Świętego Ilii Sprawiedliwego), zdecydowanie włączyli się do akcji, chcąc wykorzystać tę okazję do skoncentrowania pretensji do Moskwy i zmobilizowania nastrojów separatystycznych (Beissinger 2004). Pomagała im nieudolna polityka władz republiki, które w reakcji na te wydarzenia ograniczyły się do wzywania gruzińskojęzycznych mieszkańców do nauki języka azerbejdżańskiego, co wpływało na pogorszenie sytuacji. Demonstracje organizowane przez stowarzyszenie "Czwarta Grupa" w Marneuli i Tbilisi, w których brało udział do trzech tysięcy osób, opowiadały się za zamknięciem azerbejdżańskich szkół w regionie i wzywały do ochrony miejscowej ludności gruzińskiej, łącząc te kwestie z postulatami odłączenia się od ZSRR (Beissinger 2004: 180). Już w listopadzie 1988 roku do stu tysięcy osób wzięło udział w proteście zorganizowanym przez Towarzystwo im. Ilii Czawczawadzego, Partię Narodowo-Demokratyczną i "Czwartą Grupę" w celu zaprotestowania przeciwko poprawkom do konstytucji ZSRR. Pod flagą niepodległej Gruzji grupy te skupiły swoją krytykę na "rusyfikacji" republiki, podając jako przykład nowo opublikowany projekt konstytucji i łącząc to z wezwaniami do zaprzestania "kolonizacji" okręgu marneulskiego przez Azerbejdżan (Beissinger 2004). Wraz z upadającym Związkiem Radzieckim, w całym ZSRR gwałtownie wzrósł wskaźnik przestępczości. W regionie Kwemo Kartli zbiegło się to z napływem ludności ze Swanetii, Dochodziło do kradzieży i napadów, a w rezultacie do napadów frustracji, które przeradzały się w napięcia etniczne. W czerwcu 1989 roku w Marneuli doszło do kolejnego konfliktu między Gruzinem – etnicznym Swanem a Azerbejdżanem (Beissinger 2004: 88; Trier, Turashvili 2007: 42-44). Doszło do bójki, następnie ataków obu stron na siebie nawzajem (Azerbejdżanie w odwecie zrobili najazd na

---

<sup>61</sup> Według Ekateriny Arkhipovej, zgodnie z Deklaracją z Ałma-Aty i Kartą WNP z 1991 roku granice administracyjne z czasów sowieckich powinny służyć jako punkt wyjścia do delimitacji granic w erze postsowieckiej. Pod władzą radziecką zasady delimitacji granic przeszły przez kilka etapów, o czym autorka pisze w jednym ze swoich artykułów (zob. Arkhipova 2005).

mieszkania należące do Swanów). Wywołało to demonstrację około 100 000 Azerbejdżan w Marneuli, którzy zaczęli żądać autonomii dla rejonu i zastąpienia gruzińskich urzędników azerbejdżańskimi (Trier, Turashvili 2007: 42-44). Do tego wątku jeszcze wrócę, ponieważ stanowi on ważny element w narracjach moich partnerów badawczych o przeszłości.

Lata rządów byłego Ministra Spraw Zagranicznych ZSRR Eduarda Szewardnadze (1993-2003) charakteryzowały się pomijaniem czynnika etnicznego w prowadzonej polityce. Uległa ona złagodzeniu (Mataradze 2015), ale w zasadzie nie istniała żadna oficjalna polityka odnosząca się do mniejszości narodowych i etnicznych. Stosunki międzyetniczne poprawiły się na tyle, że nie dochodziło do brutalnych konfrontacji, chociaż w niektórych powiatach, np. Gardabani, ludność azerbejdżańska wciąż cierpiała z powodu rabunków dokonywanych przez Swanów (Trier, Turashvili 2007). Prezydentowi zależało przede wszystkim na stabilizacji kraju poprzez ostudzenie konfliktów etnicznych (Szabaciuk 2018). Odrzucił retorykę swojego poprzednika, co jednak nie spowodowało zniknięcia tendencji migracyjnych wśród mniejszości (Policy Research Group Ethnic Minorities Program 2008: 7), spowodowanych też trudnościami ekonomicznymi i polityką językową. Jak pisze Teona Mataradze, „język gruziński stał się obowiązującym językiem we wszystkich organizacjach państwowych i tym samym stał się jedną z przeszkód do pokonania przez mniejszości etniczne” (Mataradze 2015). Nie stanowiło jednak przeszkody, aby azerbejdżańska mniejszość narodowa w przeważającej mierze jednomyślnie poparła go w wyborach prezydenckich w 1995 roku, do czego mogło przyczynić się to, że podczas kampanii wyborczej w czasie jego wystąpień telewizyjnych językami komunikacji były także języki dwóch największych mniejszości Gruzji – azerbejdżański i ormiański – oraz rosyjski. Jak pisze Andrzej Furier, ukazywało to jego wyczucie specyfiki oraz wielonarodowej istoty kraju (2000). Warto też odnotować, że właśnie w okresie pierwszych lat niepodległości został powołany organ zajmujący się przeciwdziałaniem łamaniu praw mniejszości – Komitet ds. Praw Człowieka (Szabaciuk 2012: 225), a także nowa konstytucja nadająca prawa mniejszościom. Ciekawym przykładem może być powołanie „Związku Chrześcijańskich i Muzułmańskich Demokratów” w Tbilisi w 1997 roku z inicjatywy gruzińskiej Partii Narodowo-Demokratycznej, której głównym celem było zapewnienie równych praw



mniejszościom narodowym w Gruzji (Furier 2000: 168-169)<sup>62</sup>. Według Andrzej Furiera powstawaniu tego rodzaju inicjatyw pomagała polityka współpracy i przyjaznych stosunków z Azerbejdżanem promowana przez rząd (2000)<sup>63</sup>.

Gwałtowna zmiana nastąpiła po "Rewolucji róż" Zjednoczonego Ruchu Narodowego w 2003 roku, gdy postanowiono rozpocząć starania włączenia Gruzji w krąg polityki europejskiej, a jednym z elementów nowych tendencji było aktywne zabieganie o poparcie społeczności azerbejdżańskiej. Już w listopadzie 2003 roku przedstawiciele partii Saakaszwilego zaczęli pojawiać się w ignorowanych dotąd rejonach południowo-wschodniej Gruzji (Komakhia 2004: 193). Jeszcze wcześniej doszło do istotnej zmiany w stylu politycznej aktywności Azerbejdżan w Gruzji. Jak pisałam wyżej, w rezultacie reform lat 90. wprowadzono obowiązujący powszechnie, w tym jako język ustawodawstwa, język gruziński, który był nieznanym dla mniejszości. Wpłynęło to na to, że Azerbejdżanie zaczęli znacznie ograniczać swoje zainteresowanie publiczną aktywnością polityczną oraz kandydowaniem w wyborach. Partia Micheila Saakaszwilego postanowiła przejąć ten elektorat, organizując spotkania wyborcze mające przekonać mniejszość do zmiany preferencji wyborczych. Danymi, które ukazują potencjał społeczności, jest informacja o liczbie oddanych głosów na partię „Ruchu narodowego – demokratów” (poprzedniczkę „Zjednoczonego Ruchu Narodowego”) w dniu wyborów 28 marca 2004 – 76%, czyli dokładnie tyle, na ile wcześniej mógł liczyć Eduard Szewardnadze (Komakhia 2004: 194). Według Mamuki Komachii, zjawisko to wskazuje na brak poczucia bezpieczeństwa wśród społeczności i obawy o to, że opozycja może przestać starać się o ich względy i o nich zapomnieć (2004).

## **2.4 Mniejszość azerbejdżańska wobec własnego pochodzenia i wobec Gruzji**

Zagadnienie, które należy wyjaśnić dotyczy warunków istnienia wieloetnicznego systemu społecznego Gruzji, połączonego w jeden aparat państwowy i jeden rynek, ale z jedną grupą – etnicznych Gruzinów – która dominuje wobec innych. Dalej idąc tropem Józefa

---

<sup>62</sup> Znanymi działaczami byli m.in. Amiran Szubitidze, Wachtang Talachadze, Zakir Gasanow i Tofig Hadzijew (Furier 2000: 168-169).

<sup>63</sup> Przyjęcie takiej polityki było ułatwione długoletnią znajomością prezydentów obu państw.

Obrębskiego i Fredrika Bartha (Obrębski 1936; Barth 1969), którzy granicę etniczną postrzegali jako zjawisko kształtujące się przez procesy, które powstają na styku podziału „swoich” i „obcych” (Kirvalidze 2020), chciałabym przeciwstawić się zesencjalizowanemu pojmowaniu mniejszości azerbejdżańskiej jako grupy o stałych cechach kulturowych i organizacyjnych (Bloch 2013). Frederick Barth definiował grupę etniczną jako istniejącą w działaniu i trwającą w oparciu o różnice i wzajemne wyobrażenia (Barth 1969). Z tego powodu grupy etniczne wymagają badań jako zjawiska zmienne i w relacji do innych grup, przy czym warto unikać pułapkę grupizmu, czyli zbytniego uniwersalizowania jednej grupy i postrzegania jej przez nadane odgórnie kategorie (Brubaker 2004). Azerbejdżanie, z którymi rozmawiałam, identyfikują się z więcej niż jednym określeniem, jakimi są nazywani. W trakcie badań najczęściej słyszałam określenie własne „muzułmanin” (*müsəlman*) i „muzułmański język” (*müsəlman dili*), co nie znaczy, że mieszkańcy tego terenu nie nazywają siebie również „Gruzińskimi Azerbejdżanami” (*Gurcustan Azerbaiyanlilar*), „Azerbejdżanami” (*Azərbaycanlı*) lub też „Azerbejdżańskimi Turkami” (*Azeri Turk*)<sup>64</sup>. W pracy postanowiłam nie analizować kontekstów użycia tych określeń – temat ten wymaga odrębnych badań. Uważam jednak, idąc tropem Anny Zadrożnej w odniesieniu do jej badań nad muzulmanami z zachodniej Macedonii, że Azerbejdżan z Gruzji nie należy postrzegać jako obiektów tylko jednej ideologii tożsamościowej i procesów narodowych (Zadrożna 2021: 10-11). Dla części z nich podstawową identyfikacją będzie przynależność do Azerbejdżanu, dla innych poczucie identyfikacji z plemionami tureckimi. Inni z kolei zwracają uwagę na silny związek z Gruzją i wytwarzanie nowych procesów tożsamościowych skupionych na przyszłości i integracji z gruzińskim społeczeństwem bez utraty własnej odrębności i bez rozpatrywania procesów historycznych, które przez wieki oddziaływały na te grupy, jako przeszkody w budowaniu odrębnej tożsamości. Reprezentowanie pewnej elastyczności nie musi oznaczać braku – bycie Azerbejdżaninem, Tiurkiem czy gruzińskim Azerbejdżaninem to pojęcia, które mogą współistnieć i stanowić o żywych procesach, jakie toczą się wewnątrz społeczności (Zadrożna 2021). Postanowiłam przyjrzeć się temu, jakie praktyki tworzą tę społeczność, określaną jako mniejszość azerbejdżańska w Gruzji, pozwalające im rozpoznawać się wzajemnie i konstruować nie tylko w Gruzji, ale również w Azerbejdżanie.

---

<sup>64</sup> O „Georgian Azeri-Turks” pisała też Karli Storm, zob. m.in. Storm K-J., 2019.

Pierwsze azerbejdżańskie państwo pod nazwą znaną nam dzisiaj powstało w 1918 roku (Świętochowski 2004, 2006; Falkowski 2010). Jest to jedna z przyczyn, dlaczego tak trudno jest mówić o poczuciu tożsamości i przywiązania do dziedzictwa Azerbejdżanu jako państwa narodowego w przypadku osób, z którymi wielu nie łączy bezpośrednie pochodzenie związane z przynależnością do przypisanego etnicznie terytorium. Przed powstaniem Związku Radzieckiego Azerbejdżanie zamieszkujący obszar pod władaniem Rosji byli określani jako "Tatarzy" lub jako muzułmanie kaukascy. W pierwszym spisie ludności Imperium Rosyjskiego w 1897 roku Azerbejdżan określono jako „Tatarów”. W kolejnym, a pierwszym radzieckim spisie ludności w 1926 roku Azerbejdżan nazwano już "Turkami". Autor przestarzałego już w wielu kwestiach szkicu geograficzno-opisowego Kaukazu Walerian Tewzadze<sup>65</sup> w 1933 roku pisał:

“Dawniej nazywano ich Zakaukaskimi Tiurkami. Należą oni do tureckich narodów, które w różnych czasach dostawały się do Zakaukaskiego kraju i tam zamieszkiwały” (Tewzadze 1933).

Od 1939 roku do 1989 roku zarówno w spisach powszechnych, jak i innych oficjalnych dokumentach ZSRR, zaczęto używać formy “Azerbejdżanie” (rus: Azerbajdżancy)<sup>66</sup>. Nie pozostawiono im wyboru w kwestii użytego etnonimu, decyzje były podejmowane odgórnie przez władze ZSRR (Cornell 2002: 76). Istotne jest również to, że wiele grup etnicznych, takich jak między innymi Karapapachowie, znani też jako Terekeme, do których dziedzictwa odwołuje się część dzisiejszych Azerbejdżan, w spisie powszechnym ZSRR w 1936 roku zostali uwzględnieni również jako Azerbejdżanie (Akiner 1983). Według Haruna Yilmaza, od 1937 roku możemy mówić o pojawieniu się określenia narodu azerbejdżańskiego (Yilmaz

---

<sup>65</sup> Książka w wielu aspektach jest już anachroniczna, np. w jednym z rozdziałów opisuje podział ludności na rasy.

<sup>66</sup> Shirin Akiner podaje też nazwę Azeri, zaznaczając, że jest uważana za formę archaiczną. Wymienia funkcjonujące nazwy w literaturze rosyjskojęzycznej – Azerbajdżancy, Aderbidżancy (1983). W języku angielskim współcześnie dominują określenia Azerbajjanis i Azeris, w polskim naprzemiennie ich odpowiedniki. Badaczka podaje też dane o liczbie Azerbejdżan z kolejnych spisów powszechnych – w 1926 r. było to 137,921 osób (8,1%), w 1959 r. 153,600 (5,2%) – wg. innych danych 3,8%, w 1970 r. 217,758 (5,0%), w 1979 r. 255,678 (4,7%). W 1989 r. liczba wyniosła największą z dotychczas zarejestrowanych 307 556 (5,69%).

2013)<sup>67</sup>. Uważa on, że azerbejdżańska tożsamość narodowa została stworzona w latach 30. XX wieku jako część sowieckiej konstrukcji historii i tożsamości wszystkich turkijskich narodów w Związku Radzieckim. Polityka ta miała na celu jak największe zdystansowanie Turków czy muzułmanów od świata turkijskiego, jak również wpływów irańskich (Yilmaz 2013: 533). Badaczka Holly Shissler cytowana przez Yelenę Abdullayevą w jej książce dotyczącej konstrukcji nowej azerbejdżańskiej kobiecości w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku uważa, że Azerbejdżanie z Imperium Rosyjskiego mieli wiele wspólnego z rosyjskimi, turkijskimi i perskimi tożsamościami, swobodnie przemieszczając się między każdą z nich (za: Abdullayeva 2020: 11; Arkhipova 2016).

Niektórzy z moich rozmówców również są zdania, że to ZSRR stworzył mniejszość azerbejdżańską w Gruzji jako azerbejdżańską diasporę z przypisanym państwem etnicznym/narodowym (kin-state) za południowo-wschodnią granicą. Jedną z takich osób jest Ramil, z którym przeprowadziłam rozmowę w autobusie z Tbilisi do Marneuli – młody azerbejdżański aktywista – którą poniżej przytaczam z fragmentu dziennika terenowego:

"Moja rozmowa ze współpasażerką podróży zwraca uwagę chłopaka siedzącego po prawej stronie ode mnie. W ciasnej marszrutce musimy stykać się kolanami niezależnie od woli. Pyta mnie o zainteresowanie rejonem, jest Azerbejdżaninem, jak moja rozmówczyni. Rawid zna gruziński, studiuje dziennikarstwo w Tbilisi, a w Marneuli pracuje w jednej z organizacji pozarządowych. Opowiada mi o obecnych problemach ze szkołami w rejonie, traktowaniem Azerbejdżan z Gruzji jako przynależnych Azerbejdżanowi i czynienia z nich diaspyry, nad którą pieczę trzyma ich domniemane państwo za południowo-wschodnią granicą. Zaleca, abym odróżniała etniczność od narodowości, mówiąc:

---

<sup>67</sup> Obecna literatura mówi, że termin "turkijski" (rosyjski: tiurskii; azerbejdżański: türk) został zastąpiony przez "azerbejdżański" w latach stalinowskich. Jednak to, kiedy nastąpiła ta zmiana, nie zawsze jest jasne. Niektórzy autorzy odnoszą się do okresu 1927-31, kiedy to miała miejsce pierwsza fala czystek wśród lokalnych grup, które dołączyły do bolszewików po rewolucji 1917 r., i twierdzą, że "stalinowska polityka" lub "sowieckie represje wobec ludów muzułmańskich" były odpowiedzialne za tę zmianę. Inni postrzegali tę zmianę w definicji tożsamości jako próbę odcięcia Turków tureckich od ich krewnych w Związku Radzieckim i sugerowali, że tożsamość azerbejdżańska została sztucznie stworzona w wyniku polityki "dziel i rządź", która była stosowana wobec wszystkich narodów turkijskich w Związku Radzieckim (Yilmaz 2013: 511-512).

*My tutaj, nie tylko ja, ale tak jest, czujemy się, ale i jesteśmy, chociaż nie wszyscy sobie to jeszcze uświadomili, etnicznymi Azerbejdżanami, a tak naprawdę Tiurkami i do tej szerszej przynależności należy się odnosić.*

Upewnił się, czy znam różnicę między Turkami a Tiurkami. Podobnie jak przytaczany wyżej badacz Harun Yilmaz, uważa, że Azerbejdżanie to według niego sztuczny, wykreowany przez Stalina konstrukt w celu odcięcia wpływów Turcji na turkijskojęzyczne etniczności. Jest też zdania, że ze względu na to, że gruzińscy Azerbejdżanie nie akceptują w pełni tożsamości azerbejdżańskiej (w przeciwieństwie, jak uważa, do gruzińskich Ormian), polityka azerbejdżańskiego rządu jest bardziej agresywna niż polityka Armenii, jeśli pojawiają się konflikty związane z polityką pamięci w Gruzji. Jak zauważa Aleksander Posern-Zieliński, „tożsamość etniczna jest w istocie pewną konstrukcją kulturową, dosyć zmienną w czasie, i może być potraktowana jako idea tworzona dla realizacji określonego celu” (2005: 84) Kiedy podczas rozmowy z Ramilem nawiązałam do historii dawnych relacji między Azerbejdżanami a Ormianami. Przestrzegł mnie przed uproszczonym postrzeganiem, zgodnie z którym to Rosja stała na straży konfliktu i jest odpowiedzialna za pogarszanie komunikacji między tymi grupami. Tego rodzaju przeświadczenia według niego wpływają też na czasy współczesne, a jego zdaniem nigdy nie dojdzie się do ładu i porozumienia, jeśli narody te wciąż będą szukać przyczyny problemu na zewnątrz, w tzw. trzeciej sile. Był bardzo zdecydowany w swoich opiniach dotyczących sytuacji w Marneuli i wyczuwalne były lata doświadczenia, które je wykształciły. Z jego punktu widzenia Gruzini powinni zrozumieć, że mniejszość azerbejdżańską należy włączyć do społeczeństwa jako realnych obywateli Gruzji, wybierających narodowość gruzińską jako przynależność do państwa. Podważał sens utożsamiania się narodowo z Azerbejdżanami zza granicy. Powiedział, że to Gruzja przez wieki kształtowała jego przodków, nie Azerbejdżan, który był tylko regionem znajdującym się w Iranie. Wspomnił o byłym prezydencie Gruzji, Giorgim Margwelaszwilim, który podczas jednej z wizyt w Marneuli zwrócił się do mieszkańców, wymieniając *ich prezydenta Aliewa*. Poruszył temat prześladowań mniejszości w Bolnisi i Dmanisi w latach 90. oraz że w centrum miasta wciąż nikt nie chce sprzedawać Azerbejdżanom domów" (Ramil, dziennik terenowy, Marneuli, 10.03.2021 r.).

Rozważam jego słowa i nazywanie Azerbejdżan “sztucznym konstruktem” – interesuje mnie to, że Ramil podważa możliwość uformowania się narodowości, która przez ostatnie niemal sto lat miała w końcu na to szansę, dodatkowo będąc wspierana przez politykę etniczną ZSRR. Wydaje mi się, że może stać za tym dominujący dyskurs o długim trwaniu narodów i samoistnym ich formowaniu się w odległej przeszłości, ale może to być też bunt wobec przypisywaniu lokalnych Azerbejdżan do państwa znajdującego się poza Gruzją i identyfikowania ich z diasporą. Karli-Jo Storm krytycznie odwołuje się do kwestii nazywania Azerbejdżan w Gruzji diasporą, uznając związany z tym dyskurs za polityczne narzędzie mające na celu wzmocnić wpływy państwowe Azerbejdżanu na terenie Gruzji (2020). Badaczka ta na określenie Azerbejdżan w Gruzji konsekwentnie używa też terminu Azerbejdżańscy Turcy<sup>68</sup>, odwołując się m.in. do emicznego autookreślenia części swoich rozmówców i uważając je za określenie najbardziej adekwatne i akceptowalne oraz odpowiadające na potrzeby całej grupy. Jeden z moich rozmówców, Kemal, uważa z kolei, że indywidualne poczucie jednostki jest przesądzające i określa swoją tożsamość właśnie w ten sposób:

*Więc to zależy od ludzi, jak się czują. Ja czuję się Turkiem, Turkiem Azerbejdżańskim (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).*

Podobnie wypowiadają się rozmówcy Mariam Mosashvili w jej pracy dotyczącej nabywania znajomości języka państwowego przez młode pokolenie gruzińskich Azerbejdżan. Uważają, że określanie ich “Azerbejdżanami” jest problematyczne, ponieważ odwołuje się do terytorium i pojawiło się dopiero w czasach ZSRR. Dwóch z nich zaznacza, że na dowodach ich dziadków było napisane, że są Turkami (Mosiashvili 2021: 69). Jest to też próba podkreślenia trwania w celu pokazania, że historia Azerbejdżan w Gruzji nie zaczęła się w XX wieku. Turkijskie pochodzenie nie stanowi wątpliwości także dla innego z moich rozmówców, Batuhana, który uważa, że Azerbejdżanie pochodzą od Turków Seldżuków i to z nich wyodrębnił się naród azerbejdżański<sup>69</sup>. Związki z Turcją są też wyrażane poprzez dodawanie do zdjęć profilowych na Facebooku flagi tego kraju. Niektórzy protestują

---

<sup>68</sup> Storm Karli-Jo, 2019. Zob. również Altstadt 1992, jakkolwiek w swojej książce autorka nie zajmuje się sytuacją Azerbejdżan z Gruzji.

<sup>69</sup> Dziennik terenowy, Zemo Sarali, 2.08.2022.

przeciwko wspieraniu takiej koncepcji tożsamościowej Azerbejdżan. Jedna z działaczek i polityczek, pochodząca z powiatu Gardabani, krytykuje etniczne oddzielanie się gruzińskich Azerbejdżan od azerbejdżańskiej narodowości i od Baku. Uważa, że te dwie grupy stanowią jedność:

*Jesteśmy Azerbejdżanami, chociaż pochodzimy od Turków. Jesteśmy dokładnie tacy sami jak Azerbejdżanie w Azerbejdżanie, pochodzenia turkijskiego. Nie Turcy, chociaż podobni do Turków* (Ajgul Isajewa, K36, Tbilisi, styczeń 2022).

Azerbejdżanie pochodzący z Gruzji, którzy mieszkają w Azerbejdżanie, bywają nazywani Grazami<sup>70</sup>. Niektórzy uważają to określenie za obraźliwe, ale Ajgul, która mieszkała w Baku dziesięć lat podczas studiów, powiedziała mi, że nigdy nie odczuła dyskryminacji. Uważa, że ci, którzy ją czują, są tam raczej turystami. Z jednej strony określeniu “Graz” przypisuje się negatywny wydźwięk, z drugiej przez część Azerbejdżan zostało ono zaadaptowane i zmieniło swoją pierwotnie obraźliwą konotację. Ajgul nie ma poczucia, że to słowo wyraża pogardę i zaprzecza traktowaniu Azerbejdżan z Gruzji w Azerbejdżanie gorzej niż Azerbejdżan “azerbejdżańskich”. Racjonalizuje też ich doświadczenia tłumacząc:

*W latach 90. Azerbejdżanie z Gruzji w Azerbejdżanie byli postrzegani negatywnie, często zajmowali się przestępczością, co wynikało z sytuacji, w jakiej się znaleźli, kiedy wyemigrowali z Gruzji. Od tamtego czasu minęło sporo lat i to postrzeganie się zmieniło* (Ajgul Isajewa, K36, Tbilisi, styczeń 2022).

Negatywny wizerunek Azerbejdżan również w gruzińskim społeczeństwie i traktowanie ich jak “piątej kolumny” (choć z większym zaufaniem niż Ormian, aczkolwiek bliżej jest temu podejściu do protekcjonalizmu wobec Azerbejdżan) przekłada się też na obawy

---

<sup>70</sup> *Graz, Jeraz* – to określenia funkcjonujące odpowiednio na Azerbejdżan z Gruzji i Azerbejdżan z Erywanii.

związane z tym, jak ich praktyki mogą zostać odbierane przez osoby z zewnątrz<sup>71</sup>, a także niechęć do bycia “ujawnianym”. Jako mniejszość są bardziej narażeni na konsekwencje wynikające z nieprawidłowego odebrania ich działań, są też zobowiązani częściej i intensywniej “udowadniać” swoją lojalność niż osoba “etnicznie” gruzińska. Obrazuje to pewna sytuacja, która wydarzyła się latem 2022 roku. Podczas spaceru po wsi na jednej z bram domu w okolicach Szulaweri zauważyłam dekorację, która przyciągnęła moją uwagę. Metalowe wkłęsłe zdobienia były pomalowane w kolory flag pięciu krajów – Gruzji, Azerbejdżanu, Turcji, Ukrainy i Rosji. Domyślałam się, że są to kraje, z którymi mieszkańcy domu za bramą czują się związani. Nie znałam mieszkającej tu rodziny, ale automatycznie zrobiłam zdjęcie zafascynowana symboliką tej dekoracji. Zdjęcie udostępniłam na swoim koncie na Facebooku, przygotowując się na to, że ktoś z moich znajomych we wsi może zaprotestować przeciwko jego umieszczeniu. Zainteresowanie, jakie wywołała fotografia, również od kilkorga mieszkańców wsi, sprawiło, że nie żałowałam decyzji, traktując ją też jako sposób na pewną popularyzację tematu badań i zwrócenie uwagi wśród różnych środowisk. Z obawy przed reakcją mieszkańców i ewentualne nieporozumienie usunęłam też kilka komentarzy od znajomych, którzy być może głównie ze względu na wojnę w Ukrainie, podeszli krytycznie do zestawiania ze sobą różnych flag na bramie. Niestety, już w grudniu tego samego roku zauważyłam, że brama została przemalowana. Zapytałam sprzedawcę sklepu, czy zna powód. Na początku, w charakterystycznym dla siebie stylu, powiedział, że to przez jedną dziewczynę, która kiedyś zrobiła tu zdjęcie i właściciele się przestraszyli. Kiedy to powiedział, poczułam ogromny wstyd i pożałowałam, że latem pokazałam zdjęcie bez kontekstu. Welichan, być może widząc moją reakcję, powiedział, że żartował i że powodem zmiany wyglądu bramy była obawa o posądzenie wspierania Rosji i związane z tym konsekwencje.

---

<sup>71</sup> Zdarza się, że dochodzi do nieporozumień związanych z brakiem znajomości azerbejdżańskich zwyczajów. Jakiś czas temu w mediach społecznościowych zostało opublikowane zdjęcie bramy jednego z azerbejdżańskich domów, na której wisiała czerwona chustka – nazywany *qurmizi bantik* lub *szal*. Był to znak, że w tym domu niedawno odbyło się wesele, ale zostało zinterpretowane jako “oznaczenie”, że za tą bramą mieszka dziewczyna gotowa do małżeństwa, a co za tym idzie, biorąc pod uwagę błędne i jednowymiarowe przekonania o Azerbejdżanach w społeczeństwie, prawdopodobnie nieletnia. Na ten problem zwracano uwagę w materiałach medialnych opublikowanych m.in. przez Marneuli Radio [https://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/26452--integracja-calmkhri-vi-ar-unda-iyos-el-nur-alisoi-tsithtsl-lentebze-?fbclid=IwAR2u9egPHfUYHTDLVr4lAKlj11q3Z3VqWVH2xqZAhdMuwrq78uofJ1i\\_0](https://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/26452--integracja-calmkhri-vi-ar-unda-iyos-el-nur-alisoi-tsithtsl-lentebze-?fbclid=IwAR2u9egPHfUYHTDLVr4lAKlj11q3Z3VqWVH2xqZAhdMuwrq78uofJ1i_0) a także portal Publika.ge [https://publika.ge/article/witeli-baftebis-namdvili-ambavi/?fbclid=IwAR3LBRgsNRBLvvF99j\\_mbROK5SSLNg5sYXQ3Fx-ghkB81ffqXhnUYqcN7mhI](https://publika.ge/article/witeli-baftebis-namdvili-ambavi/?fbclid=IwAR3LBRgsNRBLvvF99j_mbROK5SSLNg5sYXQ3Fx-ghkB81ffqXhnUYqcN7mhI)



Obawy związane z tym, kto będzie patrzył na bramę i jak zostanie ona (nie)zrozumiana są związane z niepewną pozycją Azerbejdżan w Gruzji i koniecznością ich ciągłego udowadniania praw do zamieszkiwania w Gruzji. Jednym z elementów pozbawiania tożsamości i historii jest nazywanie Azerbejdżan “Tatarami”, po gruzińsku *tatrebi* (Avaliani i in. 2020). Współcześnie określenie to jest odbierane jako obraźliwe. Niektórzy z moich rozmówców chwalili funkcjonujące w okresie rządów Micheila Saakaszwilego prawo, w którym za używanie tego słowa w sferze publicznej można było otrzymać mandat. W grudniu 2022 roku poznałam Kemala, który urodził się w Tbilisi, ale od 1991 roku mieszka w Baku, żyjąc w stałej mobilności między Azerbejdżanem a Marneuli. Podczas naszej rozmowy stwierdził:

*Jesteśmy Turkami, ale to miejsce [ten region – KK] zawsze było... dla mnie to zawsze zależy od tego, kim się czujesz (...) na przykład jestem obywatelem Azerbejdżanu, jestem Azerbejdżaninem, moja narodowość, et cetera, et cetera, ale dla tej wioski, nie kraju, ale mojej wioski, czuję, że to jest moja ojczyzna. Nie Azerbejdżan, nie Gruzja, ale ta wieś jest moją ojczyzną, bo ja to tak czuję* (Kemal, M33, Tbilisi, 28.12.2022).

Eldar jest trzydziestokilkuletnim przedsiębiorcą i aktywistą, pochodzącym ze wsi położonej kilkanaście kilometrów od granicy z Azerbejdżanem i Armenią. Mieszkał w Turcji, Azerbejdżanie, Polsce i w Ukrainie. Po wybuchu wojny w 2022 roku postanowił wrócić do Gruzji, ale później powrócił do mobilności. Wyrażał nadzieję, że jego tożsamość zacznie być rozpoznawana przez władze Gruzji:

*(...) to będzie w niedalekiej przyszłości, będziemy [istnieć – KK] w naszej tożsamości. Nie będziemy mówić, że jesteśmy Azerbejdżanami, bo to jest bardzo sztuczne, po prostu nałożyli to na nas. Metryka mojego dziadka i pradziadka (...) Mam nadzieję, że pewnego dnia nasza tożsamość będzie i będziemy jak Karaimi, Tatarzy. (...) Mały naród, ale z własną nazwą (śmiech)* (Eldar, M34, Tbilisi, 12.02.2020).

Kiedy zapytałam go, czy czuje się Turkiem, odpowiedział:

*Nie czuję, to jest fakt, rzeczywistość. Moi dziadkowie, w metryce, oni tak napisali.(...) Oczywiście, wszyscy młodzi ludzie teraz tak czują, wszyscy młodzi ludzie tak czują. Tylko mój ojciec, pokolenie ludzi czasów sowieckich (ze zniecierpliwieniem) myśli, że są Azerami.*

*Wierz, młodzi ludzie, w większości, każdego roku to się zaczyna i jest więcej i więcej młodych. Myślą w większości, że jesteśmy borczalińskimi Tiurkami. To wiesz, nasz region nazywamy Borczalo. Po tym będzie lepiej, bo wpływ Azerbejdżanu na nas będzie mniejszy. Ponieważ to jest bardzo ważne. To jest bardzo ważne, myślę, jeden z naszych dużych problemów to wpływ Azerbejdżanu i nie możemy być częścią Gruzji. Nie jak paszport – mentalnie. Rozumiesz, to bardzo duży problem, kiedy Tbilisi (śmiech) jest 30 kilometrów od Marneuli, a Baku 600 kilometrów, ale ludzie bardziej myślą jakby z Baku niż z Tbilisi. Tak? To jest paradoks. (...) Tak, myślimy, że jesteśmy Tiurkami, wszyscy, to jest ok, ale Azerbejdżan jest Azerbejdżanem z tym wszystkim...kulturą polityczną, granicami, a my jesteśmy „Borczalo” i jesteśmy bardziej związani z pewnymi regionami w Azerbejdżanie, nie z całym – Gazach, Achstafa, Szeferkir, Towuz, stop, nie więcej, rozumiesz? Dla nich jesteśmy razem. (...) Za czasów carskich obszar Borczalo (...) nazywał się „dystancja” (...) wtedy nie było, że Armenia, Gruzja, tylko, że to nasz region plus północ Armenii, ponieważ to jeden region. Nazwy wsi jednakowe. Jeszcze raz mówię – tu Saral, tam Saral, tu Dasztapa, tam Dasztapa. Zrozumiałaś, tak? Bo to były jedne plemiona<sup>72</sup> (Eldar, M34, Tbilisi, 12.03.2020).*

Azerbejdżańska historyczka Irada Alieva opracowała kontrowersyjną teorię, że ziemie zamieszkiwane przez Azerbejdżan są częścią historycznego Azerbejdżanu, a z tego powodu są niejako częścią państwa pod tą samą nazwą, jako kontynuatora tego dziedzictwa. Pisała, że w wyniku ekspansji rosyjskiej azerbejdżańskie ziemie Borczalo nazwano „tatarskimi dystancjami” i włączono do prowincji Tyflis (Alieva, b.d).

Kilka lat później postanawiam zapytać Eldara o wzrastającą popularność odwoływania się do tożsamości związanej z pochodzeniem z historycznego terytorium Borczalo. Szczególnie interesuje mnie obserwowana aktywność na koncie “Gurcstanlilar”<sup>73</sup> na Facebooku, założonym przez pochodzącego z Gruzji mieszkańca Baku, który często w swoich publikacjach odwołuje się do dziedzictwa Azerbejdżan z Kwemo Kartli, a także sprzedawanie

---

<sup>72</sup> Wywiad został przeprowadzony po angielsku, rozmówca użył słowa *tribe*, więc przetłumaczyłam go na polskie “plemień”. Oczywiście zdaję sobie sprawę z kolonialnego wydźwięku tego słowa i krytycznej dyskusji wokół niego.

<sup>73</sup> Nazwa w języku azerbejdżańskim oznacza “gruzińscy”, przynależność terytorialną do Gruzji.

ubrań z etnicznymi motywami<sup>74</sup>. Mój rozmówca uważa, że wpływa na to ignorancja ze strony państwa gruzińskiego i przewiduje, że tego rodzaju aktywność Azerbejdżan będzie wzrastać. Uważa, że ma to związek z podejściem władz gruzińskich do kwestii obecności Azerbejdżan w Gruzji i brak ich dostrzegania jako grupy odmiennej od Gruzinów, ale stanowiącej część państwa na równi z innymi grupami. Jego zdaniem Gruzini zaakceptują Azerbejdżan jako pełnoprawnych mieszkańców Gruzji jedynie pod warunkiem całkowitej asymilacji. Dodaje, że podczas rozmów w domu z rodziną używa określenia “Borczało”, ale stara się tego nie robić w miejscach publicznych. Eldar uważa, że przyczyną ich ostrożności są konotacje między tym terminem a separatyzmem – jest to związane z tabu spowodowanym strachem po wydarzeniach z lat 90. i z 2008 roku, kiedy Gruzja, po długich walkach, utraciła separatystyczne tereny Abchazji i Osetii Południowej.

*Patrzę na herb Marneuli i tam nie ma nic naszego. Mieszkamy tu, ale nas nie widać. Jakiś czas temu zrobili [władze regionu Kwemo Kartli – KK] też oficjalny film promocyjny o regionie, nie było w nim nic o nas, nie istniejemy. Tylko kościół i nic od nas. Jeśli zrobią herb bez nas i video to znaczy, że nie istniejemy?* (Eldar, M37, Sadachlo, 7.05.2023).

W lipcu 2018 roku doszło do protestu Azerbejdżan i Gruzinów zaangażowanych w walkę o ich prawa, kiedy władze regionu Kwemo Kartli opublikowały na swojej stronie materiał promocyjny regionu, w którym zaprezentowana była historia regionu uwzględniająca jedynie Gruzinów<sup>75</sup>. W video nie pokazano żadnego elementu dziedzictwa kulturowego Azerbejdżan ani innych grup mniejszościowych. W odpowiedzi Azerbejdżanie stworzyli własną, alternatywną wersję promocyjnego video, uwzględniającą ich dziedzictwo<sup>76</sup>.

## **2.5 Wykluczenie, dyskryminacja i strategie radzenia sobie z nimi**

Zgadzam się też z Michałem Buchowskim, który uważa, że strategie przeżycia to “mechanizmy obronne społeczności, jej segmentów i poszczególnych osób w obliczu

---

<sup>74</sup> Były to T-shirty z nadrukiem wilka, dystrybuowane przez media społecznościowe. Motyw odnosił się do zamieszkującej dawniej terytorium dzisiejszego Kwemo Kartli jednej z największych tureckich grup Borczalo, gdzie *boru* oznacza wilka, *czala* natomiast dolinę.

<sup>75</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=nBBEobp7GNY> (dostęp: 16.06.2023)

<sup>76</sup> Niestety materiał po kilku latach nie był już dostępny.

niezależnych od nich bezpośrednio czynników strukturalnych. Ich elementami są między innymi wszelkie sposoby na omijanie prawa czy wykorzystywanie luk w przepisach dla realizacji własnych interesów” (Buchowski 1996: 17). Strategie rozumiem też jako wszelkie działania społeczne i ekonomiczne, dające szansę zarobku, w których podkreśla się wysiłek mający na celu codzienne utrzymanie (Narotsky, Besnier 2014: 5-6). W tym podrozdziale zajmę się analizą strategii radzenia sobie Azerbejdżan z różnymi przejawami dyskryminacji w Gruzji.

Eldar pierwszego prezydenta Gruzji nazywa “osobą kaukaskocentryczną”, który decydował o tym, kto jest w Gruzji autochtonem, a kto nie, co prowadziło do dodatkowych resentymentów mniejszości wobec siebie.

*I mówił w mediach „powinieneś sprzedać dom, bo jesteś tutaj tylko gościem”. I teraz wszyscy goście powinni wrócić do domu. (...) I wykorzystał do tego Swanów. (...) Rząd zaczął współpracować z nimi, dał im broń i powiedział, że mogą robić, co chcą, jesteśmy za wami, więc – anarchia. Swan może przyjść, zabić cię (Eldar, M34, Tbilisi, 12.03.2020).*

Zmiany władzy i niestabilna sytuacja Azerbejdżan w Gruzji sprawiły, że wypracowali różne strategie dostosowywania się do panujących zasad związanych np. z kwestiami rejestracji własności. Jeden z rozmówców powiedział mi, że w czasach prezydentury Micheila Saakaszwilego jego krewni mieszkający w Azerbejdżanie, którzy posiadali ziemię w Gruzji, ale nie mogli zapłacić za nią podatku, prosili swoich sąsiadów, aby rejestrowali ją na siebie, regulowali za nią należność i ją użytkowali. Obecnie działa prawo umożliwiające zakup ziemi osobom, które posiadają obywatelstwo.

*Moja babcia zmarła, właścicielem domu jest mój wujek i moja mama, ale ponieważ są obywatelami Azerbejdżanu, nie mogą zarejestrować domu na swoje nazwisko. Nikt nie może. Są więc tylko właścicielami (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).*

Pewną strategią ekonomiczną, a także sposobem radzenia sobie z wykluczeniem cyfrowym jest też korzystanie z sieci internetowej sąsiadów dzięki zdobywaniu do nich haseł, które są następnie dystrybuowane wśród wymieniających się nimi dorosłych i dzieci. Sprzyjało to

pewnej solidarności sąsiedzkiej i integracji. Moje indywidualne doświadczenia związane z tym zjawiskiem i częstą pomocą uzyskiwaną od dzieci obrazują sytuacje, kiedy z dziećmi znajomych »łowiłam« internet od sąsiadów z sąsiedniego domu w jeden z letnich dni w 2018 roku. Wspięli się z moim telefonem na ogrodzenie swojego domu, aby z odpowiedniej wysokości lepiej „złapać” fale łącza modemu znajdującego się w domu sąsiadki, która była jednocześnie ich nauczycielką w szkole podstawowej. Przypominam sobie, że tego rodzaju działania – korzystanie ze zdobytego hasła przekazanego lub od razu wpisanego do mojego telefonu przez dzieci, umożliwiającego dostęp do internetu pochodzącego z modemu nieco stabilniejszego finansowo sąsiada – były dość częstą praktyką, w której brałam udział. Dzieci (w przeciwieństwie do dorosłych) nie potrzebowały moich uzasadnień, dlaczego potrzebuję internetu. Powodem tych problemów była w pewnym stopniu moja ówczesna sytuacja finansowa, która ale też miałam powód do częstszych odwiedzin sąsiadów posiadających modem internetowy, a czasem też możliwość poszerzania kręgu znajomych i potencjalnych rozmówców.

Podobnie strategiami radzenia sobie nazywam korzystanie z możliwości, jakie daje status obywatela Gruzji, który za swoje państwo etniczne uważa Azerbejdżan oferujący wsparcie polityczne i ekonomiczne. Ajgul Isajewa, aktywistka i pracowniczka kompanii SOCAR<sup>77</sup> tłumaczy, że jako etniczni Azerbejdżanie jej rodacy mają prawo poszukiwać wsparcia w Baku, o ile niemożliwe jest uzyskanie pomocy od Gruzji.

*Najpierw zwracamy się o pomoc do Gruzji, ale jeśli to nie działa, jesteśmy zobowiązani do proszenia o pomoc Azerbejdżanu (Ajgul Isajewa, K37, Tbilisi, 25.01.2022).*

Jeszcze kilka lat temu znaczna liczba mieszkańców Marneuli wybrałaby poszukiwanie pracy w Azerbejdżanie częściej niż w Gruzji (Wheatley 2005). Podczas moich pobytów w terenie badawczym wielokrotnie mogłam obserwować praktyki opuszczania kraju z powodów ekonomicznych. Wzorce te zaczynają się jednak zmieniać, na co duży wpływ miał wybuch pandemii w 2020 roku i ograniczenia w przemieszczaniu się pomiędzy oboma krajami, ale

---

<sup>77</sup> SOCAR – The State Oil Company of Azerbaijan Republic (znany jako SOCAR) to państwowa narodowa spółka naftowo-gazowa z siedzibą w Baku w Azerbejdżanie, założona w 1992 roku. Działa w 7 krajach, na rynek gruziński weszła w 2006 roku. Według informacji ze strony internetowej spółki, SOCAR Georgia Petroleum zatrudnia w Gruzji ponad 1500 pracowników.

także wejście Gruzji do strefy Schengen w lutym 2017 roku i związane z tym ułatwienia dotyczące wjazdu na teren Unii Europejskiej oraz podjęcia tam pracy. Podczas letniego wyjazdu badawczego w 2022 roku spotkałem robotnika budowlanego, który jakiś czas temu wyemigrował do Niemiec. Nasza rozmowa zbiegła się z jego wizytą u krewnych i wizytą w domu mojej gospodyni. Jego słowa ilustrują, jak niektórzy Azerbejdżanie w Gruzji postrzegają swoje położenie i wybory migracyjne, które można interpretować jako mające jedną z przyczyn w polityce etnolingwistycznej państwa. W trakcie odwiedzin i picia herbaty stwierdził:

[Gruzini] *nie chcą mówić po rosyjsku, nazywają ich [Rosjan] okupantami. Tam wszystko – chwala Ukrainie, nie chcą Rosjan. Z kolei przedstawiciele mniejszości w samej Rosji również są dyskryminowani: A w Rosji nazywają nas czarnymi dupami, bez szacunku. Dlatego jego zdaniem Azerbejdżanie migrują do innych krajów: Dla Niemca nie ma znaczenia narodowość, bylebyś robił to, co masz robić* (Dziennik terenowy, temi Kulari, 28.08.2022).

Badacz Aleksandre Kvakhadze uważa też, że inna kultura pracy w Europie i szacunek, na jaki mogą liczyć migranci, będzie sprawiać, że wyjazdy ekonomiczne z Gruzji do krajów Unii Europejskiej będą coraz popularniejsze<sup>78</sup>.

Migracje są bowiem kolejną ważną strategią radzenia sobie z dyskryminacją, o czym piszę w następnym rozdziale.

---

<sup>78</sup> Informacja uzyskana podczas prywatnej rozmowy. Interesujące byłoby zbadanie, jak na jego przewidywania wpłynął wprowadzony przez Rosję 15.05.2023 r ruch bezwizowy dla obywateli Gruzji.

## 3. Migracje w doświadczeniach Azerbejdżan z Gruzji

### 3.1 Wprowadzenie do migracji na terenie Gruzji

Ziemie Gruzji, zamieszkane przez liczne grupy ludności różnego pochodzenia, między innymi, poza Gruzinami – Ormian, Azerbejdżan, Greków, Rosjan czy Niemców – stanowiły na przestrzeni dziejów tereny, których skład etniczny ulegał ciągłym przeobrażeniom. Od średniowiecza aż do początków XX w. wszelkie zmiany ilościowe ludności oraz migracje grup narodowościowych w Gruzji i na całym Zakaukaziu wiązały się z reguły z toczącymi się na tym obszarze lub na terenach sąsiednich wojnami – przeciwko Turcji oraz Iranowi, a także wojnami kaukaskimi. Politolog Mamuka Komakhia wyróżnia trzy istotne dla Gruzji etapy ruchów ludnościowych:

I. Migracje od średniowiecza do końca XVIII wieku, podczas których poza plemionami azerbejdżańskimi, rozprzestrzenionymi w drugiej połowie XV wieku, na ziemiach Gruzji pojawili się również Osetyjczycy, a w XVIII wieku osadnicy greccy

II. Początek XIX wieku do sowietyzacji

III. Od 1921 roku do rozpadu ZSRR w 1991 roku (Komakhia 2008).

Historia migracji Azerbejdżan na tereny Gruzji sięga wczesnego średniowiecza, ale w mojej pracy skupiam się wprawdzie na jej współczesnym wymiarze, niemniej zdaję sobie sprawę, że jest ona częścią struktury długiego trwania. Z tego powodu to, jak wygląda obecnie oraz to, że Azerbejdżanie są tak mobilną grupą, wynika w ogromnej mierze z tej wielowiekowej kultury migracji a także – o czym piszę dalej – długotrwałej marginalizacji i dyskryminacji ze strony społeczeństwa większościowego i instytucji państwa. W 2016 roku do Gruzji wyemigrowało 3,420 obywateli Azerbejdżanu. Dodatkowo, w 2019 roku obywatele Azerbejdżanu figurowali w statystykach jako jedna z pięciu narodowości, której najczęściej wydawano karty pobytu w ramach polityki łączenia rodzin – było to 80 osób (State Commission on Migrant Issues 2016-2020)<sup>79</sup>. W latach 2016-2020 najczęściej wydalani z

---

<sup>79</sup> Nie udało mi się dotrzeć do danych obejmujących też późniejsze lata.

Gruzji byli obywatele Azerbejdżanu z liczbą 61 osób, z czego najwięcej, 32 osoby, zostały wydalone w 2019 roku (State Commission on Migrant Issues 2016-2020)<sup>80</sup>.

Z kolei w Azerbejdżanie statystyki dotyczące migrantów wyglądają następująco – w 2016 roku wydano 48 500 pozwoleń na pobyt czasowy, a Gruzja znalazła się w pierwszej trójce państw, których obywatelom umożliwiono tego rodzaju pobyt. Natomiast zezwolenia na pobyt stały mogą być wydawane dopiero po co najmniej dwóch latach pobytu (Baseline study on migration in Azerbaijan 2018). Pobyt czasowy, niesformalizowany nie może przekraczać trzech miesięcy. W 2016 roku z Gruzji pochodziła największa grupa imigrantów do Azerbejdżanu z liczbą 1,134 osób, w ciągu ostatnich 10 lat wynosząc w sumie 3,233 osoby, natomiast pozwoleń na pobyt czasowy (3-12 miesięcy) dla obywateli Gruzji wydano w 2016 roku 7,894 (The Republic of Azerbaijan State Migration Service). Dane dotyczące niesformalizowanych pobytów w 2016 roku wskazują na Gruzję jako jeden z trzech krajów pochodzenia nieudokumentowanych migrantów z liczbą 3,086 osób, z czego tylko 138 osób zdecydowało się na legalizację pobytu. Azerbejdżan jest też jednym z kierunków nauki dla studentów z Gruzji – w 2016 roku 468 osób przyjechało tu na studia. Porównując oficjalną liczbę osób migrujących z Gruzji do Azerbejdżanu (1,134) i z Azerbejdżanu do Gruzji (3,420), możemy zauważyć, że liczba ta trzykrotnie przeważała dla drugiej grupy (dane z 2016 roku). Jednocześnie, 347 obywateli Gruzji otrzymało zezwolenie na pobyt czasowy w 2019 roku i była to ponad 1/3 wszystkich wydanych zezwoleń w tym roku (Migration Analytic-Information Journal 2019), chociaż znacznie mniej w porównaniu do sytuacji sprzed kilku lat.

W pracy poświęconej sytuacji Azerbejdżan w byłych republikach ZSRR, Sergey Rumyantsev pisze o tym, że upadek Związku Radzieckiego w 1991 roku zmienił pozycję tych osób, które w okresie przemian zamieszkiwały inne państwo niż to, w którym się urodziły. Stali się migrantami, którzy aby móc legalnie przebywać w kraju ówczesnego zamieszkania, musieli otrzymać jego obywatelstwo albo opuścić to miejsce i wrócić do swojej republiki „narodowej”. Wewnętrzna granica administracyjna między republikami Gruzji i Azerbejdżanu zmieniła się w granicę państwową (Rumyantsev 2012).

---

<sup>80</sup> Obywatele Azerbejdżanu mogą przebywać na terenie Gruzji 12 miesięcy.



Pod koniec lat 80. i 90. częstym powodem migracji ludności były też konflikty etniczne rodzące się już pod koniec lat 80., okresu nazwanego przez Lecha Mroza „przebudzeniem etnicznym” (Mróz 2004). Jak pisał Jonathan Wheatley, gruzińska historiografia została zdominowana przez dyskurs etnocentryczny, wedle którego jedynymi uzasadnionymi historycznie autochtonicznymi mieszkańcami Gruzji mogli być tylko etniczni Gruzini (Wheatley 2009). Pierwszym prezydentem Gruzji został Zwiad Gamsachurdia, który nie prowadził polityki zakładającej współpracę z mniejszościami i ich równość wobec etnicznych Gruzinów, co stało się przyczyną szerokiej krytyki jego prezydentury i oskarżeń o plan budowy państwa jednolitego narodo (Sabanadze 2014: 126)<sup>81</sup>. Prezydent próbował też wywierać wpływ na niechrześcijańskich mieszkańców Gruzji, zgodnie z głoszonym przekonaniem, że tylko członek gruzińskiej cerkwi prawosławnej może być uznany za “prawdziwego Gruzina” (Materski 2000: 241). Spowodowało to nadużycie i mocne przewartościowanie haseł odrodzenia narodowego z końca XIX wieku, odczuwalne także dziś (Kończak 2009: 164). Zastąpienie „wiary” jedyną uznawaną *sensu stricte* przynależnością religijną, co z miejsca wykluczyło muzułmanów, ateistów, a także katolików, przeciwstawiło się całej dotychczasowej tradycji różnorodności religijnej w Gruzji, powodując zaostrzenie sporów zarówno religijnych, jak i etnicznych.

Niedługo później do władzy doszło ugrupowanie *Mrgwali Magida — Tavisufali Saqartvelo* (pol. Okrągły Stół — Wolna Gruzja), w praktyce niedostępne dla przedstawicieli mniejszości etnicznych (Wheatley 2009). W obliczu stopniowo rozpadającego się Związku Radzieckiego, w obawie przed utratą odrębności i względnej niezależności (Suny 1994), a także dostrzegając zbliżającą się szansę uzyskania niepodległości, zaczęło ono dążyć do dominacji języka i kultury gruzińskiej na obszarze gruzińskiej SSR (Scott 2016: 248)<sup>82</sup>. Przedstawiciele narodów wchodzących w skład republiki w obawie przed wchłonięciem i asymilacją przez gruzińską większość oraz nierespektowaniem obecności innych narodów, zaczęli formować własne, niezależne ośrodki polityczne (Legucka 2013; Wierzbicki 2014; Szabaciuk 2018). W obliczu polityki narodowościowej Gruzji, opartej na szowinizmie i przewadze gruzińskiego

---

<sup>81</sup> System prezydencki panujący wtedy w Gruzji przyznawał prezydentowi znacznie szersze uprawnienia (Materski 2000).

<sup>82</sup> Jeden z najważniejszych gruzińskich filozofów, Merab Mamardaszwili, sprzeciwiając się przemówieniom Zwiada Gamsachurdii powiedział, że bardziej niż o status gruzińskiego troszczy się o to, co zostanie powiedziane w tym języku (za: Scott 2016).

narodu, jedną z zagrożonych mniejszości byli Azerbejdżanie, których reakcją na te wydarzenia były, podobnie jak w przypadku innych etniczności, protesty (Cornell 2001: 163) lub opuszczanie kraju<sup>83</sup> (Mataradze 2015). , ale także migracje wewnętrzne na terenie Gruzji. Zmiana miejsca na takie, w którym Azerbejdżanie stanowili silną mniejszość, pozwalała zaznać poczucia bezpieczeństwa.

Azerbejdżanie z Gruzji migrowali głównie do Azerbejdżanu i innych republik upadającego Związku Radzieckiego (Furier 2000), głównie Rosji (Loladze 2021). Z czasem mobilności te zaczęły mieć charakter migracji wahadłowej. Według moich rozmówców za statystykami mówiącymi o migracji ludności między Gruzją a Azerbejdżanem często stoją opisane wyżej przyczyny. Uzyskany status legalnego rezydenta Azerbejdżanu może być głównym powodem spadku liczby Azerbejdżanów w całej Gruzji (z 284 761 w 2002 roku do 233 082 w 2014 roku), widocznego w oficjalnych spisach. Pokłosem tego jest między innymi spis powszechny przeprowadzony w 2014 roku, w którym według niektórych z moich rozmówców, nie uwzględniono wszystkich obywateli Gruzji pochodzenia azerbejdżańskiego. Rachmistrzowie brali pod uwagę jedynie te osoby, które w momencie spisu przebywały w gospodarstwach domowych, a więc, jak sugerowała jedna z moich rozmówców, osoby przebywające w tym czasie poza terenem Gruzji nie zostały uwzględnione w spisie. Dodatkową barierą utrudniającą podawanie danych jest też język. Tak przedstawiane okoliczności wzbudzają nieufność mniejszości azerbejdżańskiej, prowokując do podejrzeń o celowe zaniżanie liczby mniejszości Gruzji w statystykach.

Niektórzy badacze są zdania, że dla Azerbejdżanów zmiana statusu republik związkowych po upadku ZSRR nie stanowiła przeszkody w utrzymaniu i kształtowaniu sieci transnarodowych, przede wszystkim relacji z Azerbejdżanem<sup>84</sup> (Cornell 2001: 178), a większość z nich żyje w transnarodowej przestrzeni pomiędzy dwiema republikami (Rumyantsev 2012), do czego wrócę w rozdziale piątym.

---

<sup>83</sup> Ciekawe jest jednocześnie, że panuje świadomość tego, że Azerbejdżanie opuszczali Gruzję z powodu polityki Zwiada Gamsachurdii, jednocześnie jednak podobne przekonanie nie funkcjonuje jeszcze odnośnie do greckich migrantów z Kwemo Kartli, którzy wyjeżdżali do Grecji (Höfler 2019: 196).

<sup>84</sup> Autor podkreśla też znaczenie bliskości granicy, dostępności transportu i jego relatywnie niskiej ceny.

### 3.2 Migracje w regionie Kwemo Kartlii

Jak twierdzą niektórzy badacze, obszar Kwemo Kartli może być postrzegany jako miniaturowa wersja całego Kaukazu. Wynika to z wysokiego zróżnicowania kategorii etnicznych, do których odwołują się mieszkańcy, różnorodności praktyk religijnych i jego dynamicznej historii (Voell i in. 2016: 16). Region zamieszany jest głównie przez Azerbejdżan, Gruzinów, Ormian i Greków (Jalabadze 2016: 148)<sup>85</sup>. Graniczy z regionami Szida Kartli i Samcche-Dżawacheti, a także z Armenią i Azerbejdżanem odpowiednio na południu i południowym wschodzie. Obejmuje następujące powiaty: Marneuli, Gardabani, Bolnisi, Dmanisi, Tetricaro i Calka<sup>86</sup>.

Ogólny wskaźnik migracji dla Gruzji to 18,2%, przy czym Kwemo Kartli jest jednym z kilku regionów o najwyższym jej indeksie. Jest to poprzednie miejsce zamieszkania dla 12,5% emigrantów, po regionie Imeretii (22,9%) i stolicy kraju, Tbilisi (31,6%)<sup>87</sup>. Jest to równocześnie miejsce nowego osiedlenia dla 20% rodzin migrantów środowiskowych<sup>88</sup>, którzy ze względu na trudne warunki bytu w dotychczasowych miejscach zamieszkania (częste katastrofy naturalne) otrzymali możliwość przeniesienia się do regionu, a także dla prawie 5% uchodźców wewnętrznych z regionów separatystycznej Abchazji i Samaczablo, znanego jako Osetia Południowa.

Spółeczność gruzińska w dużej mierze zaczęła przybywać na te tereny w połowie ubiegłego wieku jako migranci środowiskowi ze Swanetii, Chewsuretii, Raczy, Imeretii, Leczhumi i Adżarii (Jalabadze 2016). Migranci z Raczy, Imeretii, Leczhumi i Chewsuretii według niektórych badaczy mieli szansę lepiej zaadaptować się do życia w nowym środowisku ze względu na wcześniejszą tu obecność – począwszy od lat 50. XX wieku – w porównaniu do Swanów i Adżarów, którzy zaczęli zasiedlać region głównie pod koniec lat 80. XX wieku

---

<sup>85</sup> Region wcześniej znajdował się na terenie guberni Tiflis i Borczalo. Od 1880 r. Borczalo (z okręgami borczalińskim, jekaterinenfeldskim, lorijskim i trialetskim) został wydzielony z guberni tfliskiej (z okręgami tfliskim, karajazskim i sarticzałskim – dwa ostatnie tworzą dzisiejszą gminę Gardabani).

<sup>86</sup> Obszar dawnego Borczalo do pewnego stopnia odpowiada terytorium współczesnych prowincji znajdujących się w Kwemo Kartli (nie wliczając Gardabani). Dawniej w jego granice wchodziły też prowincje Lori w Armenii i Zakatala w Azerbejdżanie.

<sup>87</sup> Geostat 2016.

<sup>88</sup> W literaturze gruzińskiej na określenie migrantów środowiskowych funkcjonuje termin *ekomigrantebi*,

(Jalabadze 2016: 149). Dodatkowo, ich integracja i tworzenie relacji z dotychczasowymi mieszkańcami o odmiennym pochodzeniu i religii przypadła na czas wyjątkowych trudnień społeczno-politycznych związanych z rozpadem Związku Radzieckiego. Z tego powodu komunikacja między tymi grupami jest utrudniona (Jalabadze 2016: 149). Według Lii Melikishvili, konflikt wynikał nie tylko z powodów etnicznych, ale również z braku komunikacji pomiędzy grupami (Melikishvili 2011).

Grecy przybyli na teren dzisiejszej Kwemo Kartli z Turcji i obszarów pod kontrolą Imperium Rosyjskiego w XIX-XX wieku. Ich migracja była powiązana z polityką ograniczenia liczby muzułmanów na terenach pogranicznych oraz tworzenia wieloetnicznych społeczności polegającym na ich zaplanowanym „wymieszaniu” i ograniczaniu wpływów silnych lokalnych grup i ich narodowościowych aspiracji, a także w rezultacie polityki muhadżirstwa (Loladze 2021: 41-43). Ormianie z kolei zaczęli zamieszkiwać w Kwemo Kartli w wyniku procesów osiedleńczych związanych ze zmianami administracyjnymi, migracyjnymi spowodowanych bliskością granicy oraz gwałtowną industrializacją regionu od początku XX wieku. Ponadto, po wybuchu wojny w Górskim Karabachu część z nich przybyła z terenów przygranicznych<sup>89</sup>.

Aleksandre Kvakhadze wyróżnia cztery główne kierunki emigracji Azerbejdżan z Marneuli w XX i XXI wieku. Pierwszym etapem były wyjazdy do państw pokrewnych mniejszości etnicznych – migracja do Azerbejdżanu rozpoczęła się jeszcze przed rozpadem ZSRR, kiedy znaczna liczba Azerbejdżan wyjechała z Gruzji w celu zdobycia wyższego wykształcenia i rozwoju zawodowego. W latach 90. nowa fala zubożałych migrantów Marneuli dołączył do istniejących sieci i społeczności gruzińskich Azerbejdżan (często określanych jako „Graz”) w Baku. Drugim dominującym kierunkiem były rosyjskojęzyczne państwa poradzieckie, takie jak Rosja, Białoruś i Ukraina. Kierunkiem trzeciej fali migracji na początku XXI wieku stała się Turcja. Podobieństwo językowe między azerbejdżańskim a tureckim, uproszczony system wizowy dla obywateli Gruzji oraz dostępność miejsc pracy w przemyśle ułatwiły migrację mieszkańców Marneuli do Turcji. Czwarta i ostatnia fala migracji do Europy rozpoczęła się w 2010 roku, kiedy Azerbejdżanie (głównie mężczyźni) migrowali do Polski ze względu na

---

<sup>89</sup> Informacja uzyskana podczas badań terenowych. Niestety brakuje prac dotyczących pochodzenia Ormian na terenie Kwemo Kartli. Dostępne publikacje biorą pod uwagę społeczności zamieszkujące inne tereny Gruzji, nie uwzględniając osiedli ormiańskich w Marneuli.

dostępne programy wiz pracowniczych. Migracja ta wzmocniła się po wejściu Gruzji do strefy Schengen w marcu 2017 roku. Ponadto niektórym Azerbejdżanom udało się nawiązać kontakty z tureckimi sieciami diasporycznymi w Niemczech i uzyskać tam pozwolenie na pracę (Kvakhadze 2021: 9-10).

### **3.3 Etapy migracji Azerbejdżan między Gruzją a Azerbejdżanem**

Ayse Parla w swojej pracy dotyczącej tureckich migrantów z Bułgarii, którzy opuścili ją w latach 80. XX wieku, pisze o tym, jak trudna była ich adaptacja w historycznej ojczyźnie w Turcji. Istotną rolę grał sentyment za postsocjalistyczną przestrzeń, ale również budowa życia w nowym otoczeniu społeczno-kulturowym i poczucie wyobcowania (Parla 2009). Być może z podobnych przyczyn Azerbejdżanie, którzy w latach 90. opuszczali Gruzję zmierzając do swojej “historycznej ojczyzny”, na miejsce osiedlenia wybierali głównie północną część Azerbejdżanu (w tym Baku). Tutaj, w porównaniu do południowej części, o silniejszych wpływach Iranu, podobieństwo przestrzenne i procesy polityczno-społeczne były porównywalne i bardziej znajome niż w dalszych częściach kraju. Rzecz jasna, ważnym czynnikiem poza bliskością położenia jest również wymiar infrastrukturalny oraz generalna tendencja do osiedlania się w stolicy.

Moją cezurą badawczą migracji jest schyłek ZSRR do czasów teraźniejszych. Kiedy pytam o wyjazdy Azerbejdżan z Gruzją w tym okresie, niektórzy z moich rozmówców – Kemal, Elnur i Eldar – w rozmowach ze mną używają terminu “migracja”, a nawet, jak ostatni z wymienionych – “kultura deportacji”, co wskazuje na powszechność zjawiska i postrzeganie tej mobilności jako przymusowej. Dostrzegają pewien proces i wyróżniają kilka etapów migracji Azerbejdżan z terenu Gruzji oraz kreowania się tej społeczności między granicami obu krajów. Poniżej opiszę etapy migracji Azerbejdżan na przykładzie historii osobistej i rozważań jednego z moich głównych rozmówców, Eldara.

Eldar pochodzi z dużej wsi w okolicach Szulaweri, jest działaczem społecznym i przedsiębiorcą aktywnym na terenie Turcji, Polski, Azerbejdżanu, a przed wojną w Ukrainie również Ukrainy i Białorusi. Jedno z naszych spotkań odbyło się tuż przed wybuchem pandemii w jednej z tbiliskich kawiarni. Na początku rozmawialiśmy po angielsku, potem rozmówca zaczął przechodzić na język rosyjski, ale czasami pomagał sobie angielskim. W

moim notatniku rozrysował mi małą grafikę przedstawiającą proces zachodzenia migracji między Gruzją a Azerbejdżanem tłumacząc przy tym, że nazywa go “kulturą deportacji”.

Jego zdaniem, pierwszy etap migracji rozpoczął się w latach 90. XX wieku od migracji ludności azerbejdżańskiej z rejonów Dmanisi i Bolnisi, która na tych terenach nie przeważała, dzieląc przestrzeń z innymi etnicznościami. Wielu Azerbejdżan wyjechało wtedy poza granice Gruzji do Azerbejdżanu, a czasem również dalej, do Rosji i innych krajów<sup>90</sup>. Ci natomiast, którzy nie mogli lub nie chcieli zmienić kraju zamieszkania, przenieśli się do Marneuli. Z tego powodu, a także tego, że tam koncentrowała się aktywność organizacji “Geyrat” udzielającej wsparcia Azerbejdżanom, miasto stało się odtąd pewnego rodzaju “stolicą” mniejszości azerbejdżańskiej w Gruzji (Wheatley 2005: 151). Według niektórych moich rozmówców, fakt, że w rejonach Dmanisi i Bolnisi Azerbejdżan było znacznie mniej niż innych grup (w przeciwieństwie do porównywanego przez niego Marneuli i Gardabani) zaważył na tym, że zostali z tych miejsc przymusowo usunięci. Część z nich wyemigrowała za granicę, co rozmówca nazywa pierwszym etapem migracji.

*(...) ten okres migracji był spowodowany strachem (...) Potem był okres Szewardnadze, przede wszystkim strach o przyszłość. Oczywiście, kiedy on doszedł do władzy, może do '98 roku, to był znów kryminal, anarchia i strach tych grup, ale nie tylko w moim regionie, wtedy również i w innych regionach. W tym czasie w Azerbejdżanie (...) było stabilnie, tutaj nie. Wszystkie uniwersytety, jeśli chciałeś się dostać, tylko po gruzińsku, więc ludzie myśleli – czuję strach, moje dziecko nie może dostać się na uniwersytet, ale w moim sąsiedzkim kraju mamy ten sam język, moje dzieci mogą pójść tam do szkoły, na uniwersytet, i po tej umowie na ropę<sup>91</sup>, nazywają ją „umową stulecia” z 1994 roku, Azerbejdżan zaczął działać. Więc ludzie zaczęli tam się przeprowadzać, pracować na budowach, tutaj wciąż był kryminal, rozumiesz. Głównie to był strach o przyszłość i ekonomię (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Kolejny etap to lata od 1995 roku do 2015 roku. W Azerbejdżanie od 1995 roku sytuacja gospodarcza i polityczna zaczęła się stabilizować. Jak mówi Eldar, pojawiła się praca,

---

<sup>90</sup> Od moich rozmówców często mogłam usłyszeć, że pierwszym kierunkiem ucieczki z kraju stawało się azerbejdżańskie Baku, z którego ewentualnie po jakimś czasie następowała dalsza emigracja.

<sup>91</sup> Chodzi o umowę zawartą w 1994 roku między państwowym przedsiębiorstwem Azerbejdżanu “SOCAR” a trzynastoma największymi światowymi spółkami naftowymi.

kupowano ziemię i budowano domy. W 2003 roku Azerbejdżan przeżywał boom naftowy, co jeszcze bardziej przyczyniło się do poprawy sytuacji. Wszystko zmieniło się w 2015 roku, kiedy doszło do kryzysu naftowego i gwałtownie spadła wartość azerbejdżańskiej waluty. Spowodowało to, że część osób, która w latach 90. wyemigrowała do Gruzji, zaczęła do niej powracać z powodu postępującej stagnacji i pomimo tego, że wcześniej mieli już pracę w Azerbejdżanie i stabilne życie. Jest to drugi z wyróżnionych okresów migracji.

*A w Gruzji, od Saakaszwilego, zrobiło się stabilniej, pojawił się system edukacji „1+4”<sup>92</sup>, więc część osób, która wcześniej wyjechała do Azerbejdżanu, z tego powodu zaczęła wracać do Gruzji. Nazwijmy ich „Gruzińskimi Azerami” (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Niektórzy z migrantów zaczęli powracać już po 2004 roku, kiedy sytuacja w kraju stała się bardziej stabilna<sup>93</sup>, ale „powrót” w istocie rzeczy przekształcił się w model translokacyjnego życia między dwoma państwami, a dokładniej między regionem przygranicznym w Gruzji a Azerbejdżanem. W rozumieniu mieszkańców migracja z tamtego czasu kojarzona jest głównie z wyjazdami zarobkowymi za „dalszą” granicę, tj. m. in. do Rosji i Turcji, a od 2017 roku także do państw Unii Europejskiej, w tym do Polski. Tymczasem mieszkańcy gruzińskiego Marneuli podróżowali do Azerbejdżanu w różnych celach, takich jak ekonomiczne, edukacyjne, medyczne, a bliskość przejścia granicznego, ruch bezwizowy, wspólny język, możliwość poruszania się między krajami nie wymagająca wysokich nakładów finansowych i logistyki, a także obecność rodziny i krewnych po drugiej stronie granicy sprawiały, że podróże te były tak częste i powszechne. Być może z tego powodu nie były rozpoznawane jako „migracja”, która w powszechnym rozumieniu zakłada stosunkowo długi czas separacji od rodziny i przebywanie w innej przestrzeni społecznej. Poprzez wspomniane sieci transnarodowe, utrzymywane są silne więzi z Azerbejdżanem, uznawanym często za kin-state Azerbejdżan w Gruzji<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Program edukacyjny przeznaczony dla mniejszości przygotowujący ich do studiowania w języku gruzińskim. W latach 2010-2019 łącznie 8163 studentów – 5510 (67,5%) Azerbejdżan i 2653 (32,5%) Ormian zostało beneficjentami programu (Tabatadze i in. 2020).

<sup>93</sup> Stabilizacja kraju, jak podkreślają rozmówcy, dokonała się głównie dzięki tzw. Rewolucji Róż i reformom Micheila Saakaszwilego, trzeciego prezydenta niepodległej Gruzji (2004-2013).

<sup>94</sup> Niektórzy Azerbejdżanie są przeciw nazywaniu mniejszości diasporą, od czasu do czasu pada też krytyka zachowania kolejnych prezydentów Gruzji, traktujących tę grupę jako obywateli Azerbejdżanu.

Trzecią wyodrębnioną falą migracji dotyczy tylko “Azerbejdzańskich Azerów”, czyli posiadających wysokie kompetencje pracowników kontraktowych, obywateli Azerbejdżanu, którzy są oddelegowywani do Gruzji do pracy w filiach firm azerbejdzańskich, jak np. SOCAR Georgia. Według Eldara, nie łączy ich z Azerbejdżanami z Gruzji. Nie wykluczał, że być może część z nich mogłaby pochodzić z Gruzji, ale jego zdaniem nie przyjeżdżają tu z powodu tych potencjalnych więzi, ale z powodu pracy.

Czwarty etap migracji to natomiast migracje polityczne i ekonomiczne Azerbejdżan z Azerbejdżanu do Tbilisi, o której Eldar mówił: *Myślę, że większość Azerbejdżan, którzy mają pieniądze, przeniosą się tu, aby robić biznes. I po prostu przyjdą tu, bo tam będzie bardzo ciężko żyć. Wiesz, o czym mówię? Bo Gruzja jest bardziej otwartym krajem. Myślę, że to zacznie się w tym roku. Mogę ci powiedzieć, zobaczysz. Wielu Azerów, nie uchodźców politycznych, ale średnich biznesmenów, którzy mają firmy, ich biznes nawet nie zależy od Azerbejdżanu, mogą jechać do Turcji, do Polski. Bo w Azerbejdżanie nie możesz robić dobrego biznesu, bo rząd kontroluje wszystko, na przykład teraz w Azerbejdżanie, jeśli idziesz do banku, nie możesz kupić dolara. Oni myślą, że w ten sposób mogą kontrolować. Rozumiesz, co mam na myśli. Z powodu pewnych słabych akcji rządu myślę, że średni biznes przyjdzie do Gruzji, bo to jest bardzo łatwe tutaj, otworzyć firmę. Więc to jest proces, rozumiesz. Mogę ci pomóc znaleźć co do tego materiały, ale szczególnie zajmij się tym tematem. W Azerbejdżanie pomogę ci znaleźć ludzi, którzy mogą powiedzieć, dlaczego się przeprowadzili* (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020)<sup>95</sup>.

### **3.4 W poszukiwaniu przyczyn wyjazdów z Gruzji**

Z pierwszego spisu ludności ZSRR z 1926 roku wynika, że liczba Azerbejdżan w Gruzji wynosiła 137 921 (5,2% ludności), osiągając w 1939 roku liczbę 188 058<sup>96</sup>. Należy jednak wziąć pod uwagę, że liczby te mogły być zawyżone, gdyż obejmowały też inne muzułmańskie grupy ludności. W 1959 roku liczba ta była już znacznie niższa i wynosiła 153

---

<sup>95</sup> Zob. też: <https://www.bbc.com/russian/features-44280657>

<sup>96</sup> Walerian Tewzadze pisząc o narodach kaukaskich w 1933 roku, liczbę Azerbejdżan szacował na 1 750 000, dodając do niej około 125 000 mieszkańców rejonu określonego przez niego jako „Borczało” (zob. Tewzadze 1933).



600 osób, ale regularnie wzrastała aż do 1989 roku, kiedy to osiągnęła 307 556 osób. Jednak wyjazdy Azerbejdżan w latach 90. i na początku nowego stulecia przyczyniły się do tego, że między 1989 a 2002 rokiem liczba Azerbejdżan zmniejszyła się o 22 795. Według Zaura Shiriyeva i Korneliego Kakachii w 2013 roku w Gruzji mieszkało 400 000 Azerbejdżan (Shiriyev, Kakachia 2013: 73), jednak spis zorganizowany rok później wskazuje na liczbę niemal dwukrotnie niższą i pokazuje zmniejszenie liczebności tej mniejszości o 51 737 osób, dając liczbę 233 024 osób (6,3 procent populacji). Oznacza to, że w latach 1989-2014 z Gruzji wyemigrowały 74 532 osoby pochodzenia azerbejdżańskiego (Geostat 2014). Doprowadziło to też do wyludnienia wielu wsi.

Według statystyk, wśród osób migrujących z Gruzji do Grecji, Włoch i Turcji przeważają kobiety, natomiast większość migrantów do krajów byłych republik radzieckich, w tym Azerbejdżanu, to mężczyźni (Kachkachishvili i in. 2012). Opierając się na ostatnich dostępnych danych z 2017 roku liczba osób, które wyemigrowały z Gruzji do Azerbejdżanu wynosi 830 osoby, jednak informacje te nie uwzględniają niuansów związanych z ruchem wahadłowym między Gruzją a Azerbejdżanem i stałą mobilnością mieszkańców (State Commission on Migrant Issues 2017, Storm 2019)<sup>97</sup>. Urząd statystyczny Gruzji „emigrantem” nazywa osobę, która spełnia dwa warunki – opuściła Gruzję w ciągu ostatnich dwunastu miesięcy i pozostawała na terenie innego kraju przez więcej niż 183 dni (może to być kilka podsumowanych wyjazdów) oraz obywateli Gruzji, którzy za granicą przebywali dłużej niż dwanaście miesięcy. Za „imigrantów” uznaje się natomiast osoby, dla których Gruzja była krajem stałego zamieszkania, na której terenie dana osoba pozostawała co najmniej 183 dni (włączając w to liczbę kilka pobytów). Można dopuścić prawdopodobieństwo, że widoczne w statystykach długoletnie migracje są tak naprawdę czasowe, co przyczynia się do zawyżania liczby gruzińskich migrantów do Azerbejdżanu. Maxim Tabachnik zwraca uwagę, że od 2014 roku w Azerbejdżanie osiadło prawie 100 000 Azerbejdżan pochodzących z Gruzji, ale tylko jedna trzecia z nich uzyskała nowe obywatelstwo (Tabachnik 2019: 222). Liczba pozostałych, bez oficjalnego statusu, mogła wynosić od 30 do nawet 500 tysięcy (Rumyantsev 2014: 84; Mamedov 2014 za: Tabachnik

---

<sup>97</sup> O problemie związanym z trudnością w określeniu liczby Azerbejdżan zamieszkujących Gruzję podczas spisu powszechnego ze względu na wysoką mobilność wspomina też Karli-Jo Storm (2019: 21). Chociaż wspomnieć należy, że Storm zwraca uwagę głównie na ekonomiczny aspekt tych podróży, pomijając kwestię relacji krewniczych.

2019: 222). Osoby te żyły w Azerbejdżanie, ale posiadały tylko paszport gruziński, więc co trzy miesiące były zmuszone przekraczać granicę z Gruzją, niejako „powracając” do kraju. Maxim Tabachnik nazywa tę praktykę *bi-annual migration*, czyli migracjami dwukrotnymi w ciągu roku, która jest praktykowana w celu uniknięcia deportacji (Tabachnik 2019: 222), ale granica powinna była być przekraczana co trzy miesiące, czyli nie dwa razy, a cztery razy do roku. Jednocześnie ważne jest to, że przytaczane (i dostępne) dane dotyczące praktyk przekraczania granicy dotyczą sytuacji sprzed pandemii, kiedy granica lądowa między Gruzją a Azerbejdżanem była otwarta.

Widoczne w spisach ludności znaczne zmniejszenie liczby Azerbejdżan w Gruzji w 2002 roku i następnie 2014 roku w porównaniu do 1989 roku można tłumaczyć właśnie tym, że wielu z nich opuściło Gruzję w latach 90. XX wieku. Zdaniem Teony Mataradze polityka narodowościowa pierwszego prezydenta Gruzji Zwiada Gamsachurdii spowodowała, że wielu Azerbejdżan zostało zmuszonych do opuszczenia swoich domów w Kwemo Kartli (Mataradze 2015: 119). Miało wówczas miejsce nagłośnione i kontrowersyjne wydarzenie, kiedy na początku lat 90. osiemset rodzin azerbejdżańskich pod wpływem presji opuściło miasto Bolnisi (Cornell 2002), część z nich wyjechała do Azerbejdżanu. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że liczba ta może być jeszcze wyższa i szacują ją nawet na dwa tysiące rodzin (Tabachnik 2019: 222).

Wątek wyjazdów poruszyłam podczas rozmowy z Aleksandre Kvakhadze, kaukazologiem z Gruzji, który prowadził badania etnograficzne w regionie Kwemo Kartli. Potwierdził to, z czym spotkałam się w opracowaniach i historiach opowiadanych przez ludzi, z którymi rozmawiałam, którzy byli zmuszeni, pod wpływem presji, do opuszczenia miasta (mogli zostać we wsiach). Nie ma dokładnych danych o wielkości tej emigracji. Wielu z nich nie stać było na długą podróż do Azerbejdżanu lub Rosji, więc przyjeżdżali do Marneuli. Mówił, że jemu, jako Gruzinowi, jego rozmówcy czasami powtarzają, być może trochę prowokacyjnie:

*Udało się usunąć Azerbejdżan z Bolnisi, nie ma ich już w wielu innych regionach, ale z Marneuli wam się nie uda* (Dziennik terenowy, Marneuli, 19.02.2020).

Ludność niektórych wsi już wcześniej była deportowana, tak jak m.in. z obszarów południowej Gruzji, zamieszkałych przez społeczność nazywaną meschetyńskimi Turkami<sup>98</sup>. Proces ten rozpoczął się w 1944 roku i objął od 90 tys. do 120 tys. muzułmanów, wśród których znaleźli się też zamieszkujący pogranicze Azerbejdżanie i Kurdowie (Szabaciuk 2012). Niektórzy badacze wskazują na liczbę wahającą się między 80 000 a 200 000 deportowanych osób (zob. m.in. Keskin 2019). Od lat 50. XX wieku do dnia dzisiejszego pojawiały się inicjatywy repatriacji ludności, które przebiegały z lepszym lub gorszym skutkiem. Mój rozmówca Eldar nie jest zadowolony z pasywności władz i jej niechęci do szukania rozwiązania problemu przymusowych migracji, wysiedlenia oraz przywrócenia im możliwości zamieszkania w Gruzji. W następujący sposób komentuje ten problem:

*I oni [władze Gruzji – KK] tych meschetyńskich Turków chcieli z powrotem, ty to wiesz? Za czasów sowieckich oni żyli w Gruzji i ich wysiedlono. Ale oni powiedzieli, że z powrotem ich do Achalkalaki<sup>99</sup> to nie można, bo w ich domu już ktoś jest. To ja im powiedziałem, że u nas jest sześć wsi, które są puste, dom i pusty. I chodźcie, porozmawiamy z właścicielami, zgodzą się, weźmiemy tu meschetyńskich Turków. Dom jest, obok żyją nasi, nie ma bariery językowej. A władze centralne... (milczenie i kręcenie głową) (Eldar, M34, Tbilisi, 12.03.2020).*

W 2007 roku parlament Gruzji rozpatrywał plan repatriacji meschetyńskich Turków z powrotem do Gruzji, które w oficjalnym dyskursie nazywa się repatriacją<sup>100</sup>. Ostateczny brak działań w tym zakresie może być związany z obawami o destabilizację etniczną kraju, co jest oficjalnym powodem braku działań Gruzji na rzecz repatriacji jej muzułmańskiej ludności, które to uzasadnienia według wielu badaczy są znacznie przesadzone (zob. m.in. Szabaciuk 2012), ale także tym, że rząd nie chce wzmacniać etnicznych i religijnych mniejszości Gruzji o kolejnych jej członków. Dodatkowo, w latach 90. zostały przeprowadzane ataki na tę mniejszość, wspierane przez pierwszego prezydenta Gruzji (Pajak 2018).

Eldar jest też zdania, że część organizacji pozarządowych zarządzanych przez Azerbejdżan wydaje się nie dostrzegać problemu, reprezentując kompromisowe podejście i pomijając

---

<sup>98</sup> Byli to muzułmańscy mieszkańcy pogranicznych z Turcją terenów, znani są też pod nazwą “Turcy Ahiska”.

<sup>99</sup> Miasto w południowej Gruzji zamieszkane w większości przez mniejszość ormiańską.

<sup>100</sup> Zob. m.in.: Keskin 2019.

milczeniem kwestie dotyczące relacji między gruzińską a azerbejdżańską społecznością. Zwraca uwagę na podziały istniejące w grupie, brak zaangażowania i solidarności. Jest zdania, że zadowolenie z tego, jak wyglądają obopólne stosunki, jest wyrażane tylko publicznie, np. podczas programów w telewizji. Odnosi się również do resentymentów związanych z trudną przeszłością Azerbejdżan w Gruzji:

*To nazywa się grać „dla koniunktury”, możemy, ale samo się nie zmieni (...) to nie znaczy, że my o tym zapominamy (...) żyjemy w jednym państwie, dla nas to są własne problemy, dla was to nie problem, nie myśl o tym, jak go rozwiązać. Tu już są dwie grupy (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Po upadku Związku Radzieckiego migracje w poszukiwaniu zarobku i ruch między dawnymi republikami zostały znacznie utrudnione. Dodatkowo, nie wszyscy mieszkańcy Gruzji chcieli stać się obywatelami tego kraju w 1995 roku, kiedy została wprowadzona nowa Konstytucja automatycznie nadająca obywatelstwo gruzińskie mieszkańcom, a posiadanie dwóch obywatelstw, Gruzji i Azerbejdżanu jednocześnie, nie było możliwe. Z tych powodów wiele osób zdecydowało się na wyjazd – głównie do Rosji, Azerbejdżanu, Turcji i Grecji (Höfler 2019). Jonathan Wheatley w jednej ze swoich publikacji pisze o azerbejdżańskim ruchu *Geyrat* (azer. Honor), który powstał w Marneuli w lutym 1990 roku (Wheatley 2005). Zwraca uwagę, że miał on na celu zabezpieczenie praw Azerbejdżan i ich ochrony w Gruzji. Z inicjatywy członków grupy przynależne jej oddziały powstawały również w okolicznych wsiach. Organizacja miała potencjał silnego ruchu społecznego, po 1995 roku jego liderzy weszli w lokalne struktury władzy, a następnie zaangażowali się w działania pro-rządowej CUG. W 1999 roku jeden z jego liderów znalazł się w parlamencie. Pełnili istotną rolę, będąc swego rodzaju “mostem” pomiędzy mniejszością azerbejdżańską a rządem gruzińskim, często mediując w lokalnych konfliktach czy niesprawiedliwych działaniach ze strony władz. Jednak po jakimś czasie powiązanie ze strukturami państwowymi mocno osłabiło ruch, a jego członków pozbawiło dotychczasowego zaufania społecznego wśród Azerbejdżan (Wheatley 2005: 151). Ponadto obecnie jest małe zaufanie do państwa, podobnie jak do prowadzonych przez niego statystyk. Eldar wprost stwierdził:

*Ja nie mogę obronić mojej wsi od całej statystyki (Eldar, M34, Tbilisi, 12.02.2020).*

Liczba Azerbejdżan w Gruzji podawana przez Geostat znacznie różni się od szacowanej przez nich samych na 500 000 osób.

Na współczesne relacje w terenie, w tym na praktyki mobilności wpływają opisane wyżej instytucjonalnie sterowane przesiedlenia i deportacje. W pamięci zbiorowej mieszkańców Szulaweri i okolic zachowało się doświadczenie przemocy z lat 90. XX wieku. Temat ten pojawiał się niejako przy okazji innych rozmów. Pewnego razu siedziałyśmy z Ajsel i jej krewnymi i piłyśmy herbatę, rozmawiając o przodkach i oglądając przy tym zdjęcia, kiedy nagle kobieta zapytała mnie, czy w Gruzji żyją jeszcze *Sewany*. Chwilę zajęło mi, zanim zorientowałam się, że ma na myśli Swanów, jedną z gruzińskich grup etnicznych, tradycyjnie zamieszkujących zachodnio-północną część kraju. Powiedziałam, że tak, żyją, na co zaczęła opowiadać o prześladowaniach przez nich, jakie pamiętała z dzieciństwa na przełomie lat 80. i 90. Mówiła, że ci, co do których padło podejrzenie, że mogą mieć w domu jakieś kosztowności, byli okradani. Niedaleko w sąsiedztwie stoi dom, który przeżył nieudany napad u schyłku tego okresu, ale wtedy ludziom udało się ich odeprzeć i zemścić – jak powiedziała mi Ajsel – *wywożąc gdzieś kamazem*. Moja znajoma kontynuowała:

*Czego tylko nie robili. Przychodzili do azerbejdżańskich wsi, kupowali opuszczone przez właścicieli domy, zamieszkiwali tam i dręczyli ludzi. Pojawia się też wspomnienie czołgu stojącego w Marneuli. Ludzie uciekali jak mrówki, część z nich do Gazach. Baliśmy się, jak nie, ale nie było gdzie iść. Wszyscy z rodziny byli akurat w Gazach na pogrzebie. Znasz sąsiadów Elizbara? Syna im zamordowano, młodego, kiedy do wsi wjechał czołg. Miał siedemnaście lat. Uciekał z domu, wziął ze sobą broń. Bo ktoś im powiedział, że we wsi jest broń. Nie zatrzymał się na wezwanie i został zastrzelony (Dziennik terenowy, temi Kulari, 10.03.2020).*

Kim byli ludzie, których Azerbejdżanie tak bardzo się bali? W 1987 roku mieszkańcy wysokogórskich terenów Swanetii, nazywani Swanami, zostali zaskoczeni wyjątkowo regularnymi i intensywnymi opadami śniegu, które spowodowały zniszczenia w wioskach i lawiny (Iossiliani 1988; Nizharadze 1999; Trier i Turashvili 2007). Ucierpiało około 2000 domostw. Rząd uruchomił program pomocowy umożliwiając mieszkańcom przeprowadzkę na obszar Kwemo Kartli. Około 16 000 mieszkańców zostało ewakuowanych (Voell i in.

2016, niektórzy badacze wskazują na liczbę 5 000, por. Berglund 2016: 75). W tym samym czasie, ultranacjoniści skupieni wokół partii Zwiada Gamsachurdii starali się wywołać w społeczeństwie obawy o “tatoryzację” Gruzji i przeprowadzali ataki na Azerbejdżan, aby przekonać ich do opuszczenia kraju (Berglund 2016: 75). Eldar opisuje tę sytuację, używając ówczesnej oficjalnej retoryki “czystek”:

*Kiedy Gamsachurdia doszedł do władzy, zaczął naciskać maksymalnie na mniejszości narodowe, aby wynieśli się z Gruzji. (...) Oni zaczęli czyścić stamtąd. Przyszli po prostu z pistoletami, mówiąc... czasami robili, powiedzmy, jakiś mały wypadek w domach, że ludzie się bali i opuszczali swoje domy... I większość ludzi zaczęła po prostu sprzedawać swoje domy za małe pieniądze. Czasami kupcom indywidualnym, czasami fundacjom, to jest bardzo ważne. Bo Gruzja, nacjoniści, miała fundacje, np. Merab Kostava Foundation, Rustaveli Foundation, które miały pieniądze i kupowały te domy i mówili – idźcie (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Władze nie robiły nic, aby powstrzymać przemocowe działania, wykorzystując sytuację i skupując za bezcen opuszczane domy. Rząd zakupił też 980 domów (z czego około jedna trzecia z nich została przekazana migrantom środowiskowym) od Azerbejdżan wyjeżdżających do Azerbejdżanu z miasta Bolnisi w latach 1989-1990 (Trier, Turashvili 2007: 33). Otwarto specjalne pomocowe konto bankowe dla ofiar kataklizmów, wydzielano obszary ziemi oraz budowano nowe domy i infrastrukturę dla przesiedleńców. Do 1993 roku wybudowane zostały 22 wsie i 2 421 nowych domów (Voell: 2016), jednak upadek ZSRR i wydarzenia z tym związane uniemożliwiły zrealizowanie inwestycji do końca. Niektórzy badacze podkreślają, że działania związane z osiedlaniem Swanów w Kwemo Kartli były postrzegane przez mniejszości jako zaplanowany program mający na celu “gruzinizację” ziem zamieszkałych przez inne grupy etniczne i zwiększenie procentowej liczby Gruzynów (Jalabadze 2016: 149).

Moja rozmówczyni Ajsel opowiedziała to, jak zapamiętała ataki na azerbejdżańską społeczność:

*Góra Czachmach*<sup>101</sup> była na wszelki wypadek okrążona przez czołgi. Wpadali do domów i przykładając do ciał rozżarzone żelazka, dręczyli ludzi. Dzieci dopytują jeszcze, co to znaczy, ich matka im tłumaczy. Rima, matka Ajsel, śmieje się nagle szaleńczo na wspomnienie starszej sąsiadki, która nie mogła uciekać i komicznie dreptała (kobieta mi pokazuje, w jaki sposób), próbując w strachu uciec. Wszyscy się śmieją. Czuję, że nie wiem, jak reagować, patrząc na tę reakcję – śmiech do łez, podszyty tragicznymi wspomnieniami i traumatycznymi wspomnieniami. Mówią mi, że ludzie zostawiali swoje domy, ale potem, kiedy sytuacja się uspokoiła, powoli do nich wracali. Jednak nie wszyscy Swani byli wobec Azerbejdżan tak agresywni. Kobiety wspominają, że miały też dobrych swańskich sąsiadów, mieszkali tuż obok, ale musieli uciekać z obawy przez zemstą społeczności na to, co wcześniej tu wyrządzono. Ajsel dziwi się i mówi: *Dlaczego byli tacy narwani i nie potrafili z nami żyć? Może chcieli nas stąd wygnać?* Według kobiet i inna grupa etniczna, Megrelowie, nie mają szacunku do Azerbejdżan. Ajsel opisuje ich tak: *czarni, wysocy, strach na nich patrzeć*. Wspominają, że byli złośliwi, na bazarach dokuczali sprzedającym Azerbejdżankom, przewracając lub niszcząc ich towar przeznaczony na sprzedaż<sup>102</sup> (Dziennik terenowy, temi Kulari, 10.03.2020).

Opowieść o atakach ze strony społeczności migrantów środowiskowych powtarza się podczas kolejnych spotkań we wsi:

“Ajsel wspomina ataki Swanów na mieszkańców wioski; mówi, że Swani to przecież nie Gruzini<sup>103</sup>. Opowiada o tym, że rozżarzonym żelazkiem przypalali kobiety, aby zmusić je do oddania złota. Ograbiali ludzi, wymagali okupu, wierząc, że Azerbejdżanie są tak bogaci. Potem nastąpiła *«zemsta Azerbejdżan»*, jak mówi Ajsel – wyrzucili Swanów ze wsi, najpierw ukarali, a po tym, jak zmusili ich do ucieczki, spalili ich domy, aby nie mieli do czego

---

<sup>101</sup> Jedno ze wzgórz w okolicach Szulaweri.

<sup>102</sup> Z kolei relacje między społecznością swańską a azerbejdżańską w powiecie Dmanisi przedstawione w badaniach Sophie Rostiaszwili wskazują na większe złożenie relacji interetnicznych. W narracji Swanów to dzięki nim Azerbejdżanie mogą utrzymać pewną pozycję w mieście, a ich obecność pozwala im nauczyć się gruzińskiego (Rostiaszwili 2022).

<sup>103</sup> Interpretuję to jako pewną próbę zabezpieczenia; Gruzini żyją blisko, Swanowie – gdzieś dalej, na tyle daleko, że nie ma znaczenia, gdzie dokładnie, więc niewiedza pełni funkcję ochronną i pozwala żyć wśród Gruzinów pomimo tych trudnych doświadczeń.

wracać. Dowiaduję się też, że Swani zastrzelili młodego chłopaka, który mieszkał w domu znajdującym się naprzeciwko domu jednej z zaprzyjaźnionych rodzin” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 9.08.2022).

Inny rozmówca, Husejn, który jest dróżnikiem na stacji kolejowej w Szulaweri, również wspominał tamte czasy:

*W 1989 i 1990 była zawierucha. Kiedy zaczęli przyjeżdżać Swany i Adżarcy to zaczęły się problemy. Ta gubernia była azerbejdżańska i zaczęli wyrzucać Azerbejdżan. Marneuli, Bolnisi, Dmanisi – tam Swani. Męczyli ludzi, napadali, bili. Zaczęli wyjeżdżać do Baku (Husejn, M65, Szulaweri, 08.2022).*

Narrację podobną do wspomnień przytoczonych wyżej można też odnaleźć w opowieści Ajgul, aktywistki i pracowniczki kompanii SOCAR, pochodzącej z przyległego do Marneuli powiatu Gardabani:

*W latach 90. baliśmy się powiedzieć, że jesteśmy Azerbejdżanami, wyjść na ulicę. W 1993 roku odbył się strajk głodowy w Marneuli zorganizowany przez Azerbejdżan, którzy byli zmuszeni opuścić Bolnisi. Nie było reakcji, ale azerbejdżańska inteligencja napisała list do Alijewa, (...) Wieczorem Szewardnadze obiecał, że sytuacja się poprawi. Po interwencji udało się nawet znaleźć porwanych przez Gruzinów Azerbejdżan i wypuścić ich. Były napady, grabieże, bano się o swoje córki, chleba nie sprzedawano im w Tbilisi (Ajgul, K36, Tbilisi, 25.01.2022).*

Cytowany już rozmówca Kemal podczas naszego spotkania w Tbilisi wspomina lata 90. w Gruzji. Częściowo są to zapośredniczone opowieści, znane z przekazów osób w jego otoczeniu, ponieważ Kemal był za młody, aby pamiętać te wydarzenia. Swoją rodzinną wieś opuścił w wieku trzech lat:

*To było okropne miejsce do życia. Złodzieje na przykład ludzie mogli się zatrzymać i zabrać twój samochód (...). Dużo złodziei, ciężkie czasy. Dlatego kiedy przyszedł Saakaszwili,*



*zmienił wszystko – policję, cło, podatki. Zmienił wiele (...)* (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).

Wiele osób wspomniało mi też o porwaniach dla okupu, ale rzadko były to opowieści, którymi chciano się dzielić. Jak podkreślają badaczki Tamta Mikeladze i Nargiza Arjevanidze, z przeprowadzonych przez nich rozmów wynika, że starsze pokolenie wciąż obawia się mówić o doświadczeniu przemocy w latach 90., a wypowiedane głośno wspomnienia nie wykraczają poza sferę domową (Mikeladze, Arjevanidze 2022: 23). Zresztą w jednej z moich rozmów ze starszym mężczyzną zostałam poproszona o nieujawnianie pewnej traumatycznej informacji, której doświadczył, co oczywiście uszanowałam. Dopiero młodsza generacja (szczególnie osób wykształconych na uniwersytetach w Gruzji) zaczyna otwarcie nawiązywać do tego tematu, wiedząc, że wydarzenia były rezultatem dyskryminacji. Niemniej nadal wiele osób decyduje się nie mówić o tych trudnych wydarzeniach (Mishler 2006), którą można też tłumaczyć odczuwaniem wstydu z powodu doświadczonej agresji ze strony Gruzinów. Azerbejdżanie wyznają, że to, co wydarzyło się w latach 90., było błędem i już się nie powtórzy (tamże). Podobne obserwacja miała Concha Maria Höfler podczas badań społeczności greckiej w Kwemo Kartli, która zauważa, że to dopiero młodsze pokolenie wychodziło z inicjatywą opowiadania o tych wydarzeniach (Höfler 2019). W opowieściach Azerbejdżan często pojawia się też inny wspólny motyw, związany z ograniczeniami sprzedaży im chleba albo mąki, limitacji lub całkowitej odmowie, o czym pisał też Christofer Berglund (2016).

Eldar podkreślił, kto według niego przeprowadzał ataki na Azerbejdżan, konfrontując to z ambiwalentnym obrazem Rosjan w społeczeństwie gruzińskim:

*Z tych centrów miast, kiedy wyganiaли, tego nie robili Rosjanie, to robili Gruzini i robiła cerkiew. To wszystko organizowała cerkiew (...) I potem mówisz, chcemy, aby u nas wszystko było dobrze, hej, bracia Abchazowie, Osetyni, wróćcie, my was bardzo kochamy. Jeśli mnie Abchaz zapyta – jesteś zadowolony z życia tam? Ja powiem – nie, ja mówię otwarcie* (Eldar, M36, Tbilisi, 12.02.2020) .

Jak pisałam wcześniej, wielu Azerbejdżan posiada negatywne wspomnienia z pierwszych lat przesiedlenia imigrantów środowiskowych ze Swanetii do Marneuli (Kvakhadze 2021). Mieszkańcy większości azerbejdżańskich wiosek mają ograniczone codzienne kontakty z etnicznymi Gruzinami. Nawet w miasteczku Marneuli i tych wioskach, do których przylegają osady gruzińskie, ludność gruzińska i azerbejdżańska żyje oddzielnie. W okresie sowieckim niektóre gruzińskie i azerbejdżańskie wioski miały wspólne sowchozy i kołchozy, a ludność była zatrudniona w mieszanych etnicznie brygadach roboczych, ale po prywatyzacji państwowych ziem i dystrybucji gruntów w latach 90. tego typu interakcje dobiegły końca (ibidem 2021). Procesy te były zazwyczaj kontrolowane przez miejscowe władze, co prowadziło do nadużywania uprawnień przez lokalnych urzędników (Wheatley 2009). Ponadto, ludność nie знаła własnych praw w zakresie prywatyzacji lub nabywania ziemi w dzierżawę. W związku z tym znaczna część działek została skoncentrowana w rękach osób związanych z lokalną administracją lub w oparciu o relacje pokrewieństwa lub przekupstwo, co doprowadziło do dyskryminującego podziału gruntów (Trier, Turashvili 2017: 50). W 1992 roku rząd zabronił prywatyzacji ziemi w odległości dwadzieścia jeden kilometrów od granicy, wielu Azerbejdżan straciło prawa do ziemi (Arkhipova 2016: 13), a teren przeszedł pod kontrolę Ministerstwa Obrony. Byli dyrektorzy kołchozów wydzierżawili ten obszar na nieprzejrzystych warunkach (Freni 2011: 19; Berglund 2016)<sup>104</sup>. Mimo to, że prawo to zostało zniesione w okresie rządów Micheila Saakaszwilego, mieszkańcy wciąż uważają, że ziemia jest dystrybuowana w sposób dyskryminujący, a najlepsze działki są w posiadaniu etnicznych Gruzinów (Caucasus Institute of Peace, Democracy and Development 2006). Obecnie nadal zdarza się, że ultranacjonalistyczne i religijne ugrupowania podważają prawo Azerbejdżan do zamieszkiwania ziem znajdujących się w południowo-wschodniej Gruzji. Jednym ze szczególnie wrażliwych okresów bywają wybory do władz lokalnych i parlamentu czy czasy kryzysu, takie jak niedawna pandemia COVID-19, kiedy Azerbejdżanie padli ofiarą mowy nienawiści po tym, kiedy Gruzini w mediach społecznościowych oskarżali ich o sprowadzenie wirusa do Gruzji, o czym piszę więcej w rozdziale piątym.

---

<sup>104</sup> W 2004 roku w związku z problemami związanymi z dystrybucją gruntów rolnych doszło do ataku zamieszkujących okolice Kulari Azerbejdżan na właściciela stadniny konnej i gruntów rolnych, w wyniku czego zginęła kobieta, zob. Trier, Turashvili 2007: 51, Berglund 2016: 145.

## 4. Mobilność i powiązane z nią praktyki translokalne

### 4.1 Problemy badań nad zjawiskiem mobilności, transnarodowości i translokalności

Początek XX wieku to w badaniach nad migracjami pewien teoretyczny zwrot w stronę mobilności (zob. m.in. Sheller, Urry 2006; Faist 2013). Jednym z jej rodzajów jest przestrzenna mobilność ludzi realizująca się w różnych celach – m.in. w celu podjęcia pracy, wypoczynku, życia rodzinnego, migracji ekonomicznej i ucieczki, oparta o kontrastujące sposoby istnienia poprzez czas i przestrzeń (Urry 2007). Dostrzeżono, że koncepcja ta nie jest jednoznaczna z migracją, a jednocześnie migracje mają wiele cech wspólnych z innymi formami mobilności przestrzennej. Badacze zauważają jeszcze jeden kontekst, pisząc o infrastrukturze miejsc mających wpływ na mobilność i ich materializację:

“Istnieją współzależne (i wzajemnie się przenikające) systemy nieruchomych światów materialnych, a zwłaszcza pewne wyjątkowo nieruchome platformy (nadajniki, drogi, stacje, anteny satelitarne, porty lotnicze, doki, fabryki), za pośrednictwem których dokonuje się mobilizacji lokalności, pracy i kapitału oraz materializuje się i utrwała przestrzennie rearanżacje miejsca i skali (Hannam i in. 2006, za: Sheller 2011).

Mimi Sheller i John Urry zwracają uwagę na to, że przed zwrotem w kierunku mobilności nauki społeczne podkreślały jedynie statyczny wymiar ruchów ludzkich (Sheller, Urry 2007). Paradygmat mobilności natomiast pokazuje, że wszystkie miejsca są powiązane ze sobą w sieciach połączeń, które rozciągają się poza nie i zaprzeczają idei odseparowanej “wyspy” (Sheller, Urry 2006). Z kolei Nina Glick Schiller i Noel Salazar krytycznie podchodzą do traktowania mobilności jako konceptu traktującego wszystkie jej rodzaje jako równe sobie. Proponują termin “reżimów mobilności” (*regimes of mobility*), aby zbadać relacje między uprzywilejowaną mobilnością jednych a powiązaniem z nią, ale stygmatyzowanym i zakazanym ruchem, migracją i wzajemnymi zależnościami osób z niej wykluczonych (Glick Schiller, Salazar 2013). Pozycjonują się też przeciwko nacjonalizmowi metodologicznemu, orientacji ideologicznej, która podchodzi do badania procesów społecznych i historycznych

tak, jakby mieściły się one w granicach poszczególnych państw narodowych (Glick Schiller, Salazar 2013; Bielenin-Lenczowska 2015).

Innym z ważniejszych współcześnie pojęć w studiach migracyjnych i nad mobilnością jest pojęcie transnarodowości, które w naukach społecznych wyjaśniane jest jako więzi i interakcje łączące ludzi lub instytucje ponad granicami państw narodowych (Vertovec 2009). Działaniami transnarodowymi Alejandro Portes (2000) nazywa te, które odbywają się cyklicznie ponad granicami państwowymi i które wymagają regularnego i istotnego zobowiązania czasowego uczestników. Píše też o różnych determinantach transnarodowości i relacji z krajem pochodzenia w zależności od typu migracji. Dzieli je na zależne od:

- a) pochodzenia migrantów i kapitału ekonomicznego
- b) zaangażowanej i dziedzicznej etniczności
- c) polityk migracyjnych w kraju przyjmującym i pochodzenia.

Mimo że pojęcie transnarodowości ma ogromne znaczenie w studiach nad migracjami, odgrywając niezaprzeczalną rolę w ułatwieniu zrozumienia tożsamości rozpiętej pomiędzy dwoma (lub więcej) państwami, należy zauważyć, że posiada w sobie pewne ograniczenia. Zakładając jako podstawę przekraczanie granic państwowych i narodowych, pomija inne rodzaje indywidualnych praktyk mobilności, które wykraczają poza ścisłe obszary granic i przypisanych im narodów. Część autorów zaczęła z tego powodu patrzeć krytycznie na to pojęcie, ponieważ zjawiska, którymi zajmuje się transnarodowość, istniały jeszcze przed uformowaniem się państw narodowych (Bozic 2004: 189; Conway 2005, za: Bielenin-Lenczowska 2015), chociaż zwracają uwagę, że współcześnie więzi dotyczą szerszych obszarów ze względu na znaczne zwiększenie mobilności i użycie nowych technologii (Vertovec 2009; Bielenin-Lenczowska 2015). Krytyka szła również w stronę samego nazewnictwa i problemu spowodowanego różnym rozumieniem pojęcia “narodowy” i “państwowy” w innych kontekstach niż zachodnioeuropejski i północnoamerykański. Angielski termin *national* oznacza zarówno państwowy i narodowy, a przez to definiowania państwa jako państwa narodowego, gdy tymczasem można je też rozumieć jako byt, który jest tworzony przez więzi etniczne, religijne i/lub historyczno-kulturowe (zob. np. Bielenin-Lenczowska 2015). Bliżej takiego właśnie rozumienia funkcjonuje koncept państwa na

Kaukazie Południowym – w którym jednocześnie “narodowy” utożsamiany jest często z “etniczny” (a koncept więzi państwowo-obywatelskich, związanych ze wspólnotą zamieszkiwanego terenu, starają się natomiast forsować organizacje pozarządowe i aktywiści). W związku z tym podczas analizy materiału natrafiałam na podobne wyzwania metodologiczne jak badacze Bałkanów, jak np. Karolina Bielenin-Lenczowska (2015) czy Lale Yalcin-Heckmann, badaczka Kaukazu Południowego (2012). Mogę stwierdzić, że i mobilność moich rozmówców to przekraczanie granicy państwowej, nie narodowej (choć część z nich stara się przekroczyć i tę granicę, o czym więcej piszę w kolejnym rozdziale). Jednym z rozwiązań problemu nieprecyzyjności znaczenia jest tłumaczenie pojęcia *transnationalism* na ponadpaństwowość<sup>105</sup>.

Innym pojęciem niuansującym i problematyzującym pojęcie transnarodowości jest translokarność, które w ostatnich latach cieszy się dużym zainteresowaniem wśród badaczy z różnych obszarów nauk społecznych, takich jak antropologia, historia, kulturologia, geografia czy studia rozwojowe (Appadurai 2003; Nitsiakos 2010; Greiner, Sakdapolrak 2013; Faist 2013; Levitt 2013; Bielenin-Lenczowska 2015; Kalir 2018). Autorzy tekstu podsumowującego różne ujęcia wobec translokarności, Clemens Greiner i Patrick Sakdapolrak, zastanawiają się czy translokarność jest jedynie przedłużeniem transnarodowości czy może należy traktować to pojęcie jako odrębną kategorię (Greiner, Sakdapolrak 2013). Autorzy ci postulują używanie kategorii translokarności jako oddzielnego terminu. Na potwierdzenie swojego stanowiska przywołują autorów, którzy uważają, że translokarność można rozumieć szerzej niż transnarodowość – m.in. jako relacje, które wykraczają poza społeczność danej wsi (Tenhunen 2011: 416) albo jako sumę zjawisk, które wynikają z mnogości obiegów i przekazów (Freitag, von Oppen 2010: 5). Można ją też rozumieć jako obszar, w którym nowe formy tożsamości (post)narodowościowej zostają sformułowane (Mandaville 2002: 204). W wyniku tworzenia przestrzeni opartej na mobilności, powstaje dychotomia pomiędzy pojęciami “tutaj” i “tam” (Greiner 2010). Barak Kalir translokarność natomiast uważa za proces, w którym idee, towary i ludzie zmieniają miejsca, przekształcają się i są przekształceni zarówno przez mobilnych, jak i niemobilnych aktorów (Kalir 2018: 357).

---

<sup>105</sup> Autorką propozycji terminu jest antropolożka Helena Patzer, zob: Bielenin-Lenczowska 2015.

Kategorią translokalności posługuję się, mając na myśli wszelkie ponadpaństwowe praktyki, rozgrywające się w dwóch lokalnościach i dwóch państwach, niekoniecznie państwach narodowych (Čapo-Žmegač 2003, za: Bielenin-Lenczowska 2015). Konceptji tej używam między innymi w celu zaznaczenia mojego dystansu wobec utożsamiania narodu z państwem oraz podkreślić, że pewne działania, wyobrażenia i dyskursy są silnie umiejscowione w miejscu pochodzenia (Karolina Bielenin-Lenczowska 2015), ale rozciągnięte na dwa lub więcej krajów. W przypadku moich rozmówców miejsce, w którym się urodzili, ulokowane w południowo-wschodniej części Gruzji – Marneuli (Borczalo) – jest dla nich punktem odniesienia, nie Gruzja jako cały kraj. Tutaj inwestują swoje pieniądze, rozpoczynają remont domów, organizują wesela i z osobami z tego regionu właśnie utrzymują najbliższe relacje zarówno w Azerbejdżanie, jak i w państwach, do których migrują.

Wracając do pojęcia mobilności uważam, że moi rozmówcy są mobilni, działają w stanie ciągłego ruchu, ale jednocześnie są przywiązani do konkretnego miejsca. Zdecydowałam się nie nazywać tego typu przemieszczania się migracją, ponieważ oni sami tak tego nie nazywają. Zresztą, zazwyczaj są to krótkie wyjazdy, związane z sieciami bliskich – czyli systemem relacji między ich członkami (Osipowicz 2002), kapitałem społecznym (Loladze 2021: 37-38) i gospodarką. Są niejako osadzeni w mobilności (Morokvasic 2004), a co za tym idzie w wypadku “mojego” terenu badań – translokalności. Tego rodzaju zjawisko zakłada, że emigracja i próby osiedlenia się w kraju docelowym zostają zastąpione przez "osiedlanie się w ramach mobilności", a osoby w stałym ruchu pozostają mobilnymi na tyle długo, jak to tylko możliwe, aby poprawić jakość życia w miejscu określonym jako “dom” – czy w ogóle umożliwić jego podtrzymanie. Pozwala to na konstruowanie przestrzeni życia pomiędzy dwoma lub więcej krajami, w zależności od sytuacji gospodarczej czy politycznej i daje możliwość uniknięcia “dalszej migracji”, która byłaby permanentna (lub na nieokreślone “na dłużej”). W przypadku moich rozmówców bliskość geograficzna Gruzji i Azerbejdżanu z pewnością przyczynia się do utrzymania takiego rodzaju mobilności, jednocześnie będąc jej podstawą. Punktem odniesienia dla osób mobilnych staje się rejon urodzenia i przestrzeń rozciągająca się pomiędzy nim a nowym miejscem życia. Staje się translokalna, niekoniecznie transnarodowa i powiązana z państwem, chociaż działania translokalne mogą być jednocześnie ponadpaństwowe, mogąc dotyczyć identyfikacji z więcej niż jednym państwem, które nie musi być miejscem urodzenia. Dobrym przykładem może być przypadek

moich rozmówców, którzy Gruzję i Azerbejdżan postrzegają jako miejsca przynależności, gdzie pierwszy z wymienionych funkcjonuje jako kraj urodzenia, a co za tym idzie często obywatelstwa, a drugi jako kraj, z którym łączy ich przypisana (i przez nich kwestionowana) tożsamość narodowa. Podejścia te różnią się od siebie i są wykorzystywane w rozmaitych kontekstach, a jednym z nich jest wytwarzanie narodu i koncepcji pochodzenia etnicznego mającej wiele wspólnego z ideą “wspólnoty wyobrażonej” (Anderson 1983).

Doświadczenia i strategie działania osób mobilnych, uznawanych za migrantów, prowadzą do interesujących badawczo przypadków, które nie mogą zostać uchwycone w statystykach czy pracach na poziomie makro, dotyczących migracji między Gruzją a Azerbejdżanem. Jest to zjawisko społeczne, które wymaga pogłębionych badań antropologicznych i indywidualnej analizy przypadków. Jednocześnie badania takie mają potencjał porównawczy. Inspirujące są dla mnie wnioski z badań Ignacego Józwiaka nad pograniczami i migracjami, które zwracają uwagę na problem zmiennej dynamiki połączeń transgranicznych na obszarze byłych republik radzieckich (Józwiak 2016). Autor opisuje rolę granicy między Polską a Ukrainą w codziennym życiu mieszkańców pogranicza na Zakarpaciu. Z kolei Karolina Bielenin-Lenczowska, omawiając translokalność muzułmanów w Macedonii i we Włoszech (Bielenin-Lenczowska 2015), przekonuje, że migracja nie funkcjonuje jako jednorazowa, jednokierunkowa podróż, ale jako stały element życia migranta. Tezę tę mogę odnieść do konkretnych praktyk moich partnerów badawczych, którzy, przed pandemią, mogli wykonywać krótkoterminowe, sezonowe wyjazdy pod postacią migracji cyrkulacyjnej między dwoma krajami. Dzięki temu mogli pozwolić sobie na dłuższe okresy niemigrowania i bycie "zadomowionym w mobilności", jak pokazują niektórzy badacze (Morokvasic 2004; Glick Schiller, Salazar 2013). Natalia Bloch, polska antropolożka, badając praktyki mobilności jednej ze społeczności w Indiach używa terminu “osadzeni w mobilności” (Bloch 2018).

Pogłębione badania dotyczące mobilności i praktyk translokalnych wykorzystywanych przez gruzińskich Azerbejdżan nie były jak dotąd obiektem większego zainteresowania. Moim zdaniem niezwykle ważne jest zrozumienie tych procesów i strategii, bo to one pozwalają tej grupie przetrwać i zarówno być, jak i nie być w państwie gruzińskim. Poprzez nie dopiero widoczne stają się zagadnienia, które wpisują się w globalne tendencje, takie jak problem państw narodowych i zarządzanie mniejszościami, migracje, wykorzystywane w nich

nowoczesne technologie oraz wpływ pandemii COVID-19. Brak szerokiego zainteresowania mniejszością azerbejdzańską tworzy tendencje badawcze, które każą traktować cały region Kwemo Kartli, obejmujący administracyjnie sześć gmin – Marneuli, Gardabani, Tsalka, Bolnisi, Dmanisi i Tetrtskaro – jako całość. Łączy je bliskość geograficzna, podobne procesy historyczne oraz fakt zamieszkania na tych terenach mniejszości azerbejdzkiej, jednak w ten sposób pomijane zostają różnice każdego z tych rejonów, które charakteryzują się odrębną specyfiką wartą uwypuklenia i pogłębienia. Z reguły też publikacje dotyczące regionu nie poruszają specyficznych praktyk mobilności i translokacyjności na terenie powiatu Marneuli, który jako jedyny w Gruzji sąsiaduje zarówno z granicą Azerbejdżanu, jak i Armenii. Niektóre z prac dotyczących nacjonalizmu, mniejszości i konfliktów w post-radzieckiej Gruzji pomijają istotność Marneuli jako obszaru, który w latach 90. mierzył się z istotnymi problemami na tle etnicznym, tak jak np. w pracy doktorskiej Laurence’a Broers’a, w której nazwa rejonu nie zostaje użyta, a region Kwemo Kartli jest wymieniony jedynie kilka razy i sprowadzony tylko do „regionu zamieszkiwanego przez Azerbejdżan” (Broers 2004). Moje badania wypełniają więc lukę, ponieważ w badaniach socjologicznych i politologicznych nie zostały jak dotąd podjęte podobne rozważania.

Jak pisał Marco Jacquemet, wiele badań socjolingwistycznych w kontekście mniejszościowych praktyk językowych i tożsamości migranta mniejszość postrzega jako wyizolowaną grupę wewnątrz państwa narodowego, co odnosi się także do przypadku Azerbejdżan w Gruzji (Jacquemet 2005). Jednak te i inne badania – analizy politologiczne, raporty instytucji naukowych i pozarządowych, dotyczące mniejszości w Gruzji w pewnym stopniu wyjaśniały XX-wieczne procesy polityczne zachodzące na obszarze Kwemo Kartli i zachęcały do dalszych poszukiwań. Pozwoliły mi zidentyfikować lukę w badaniach i problem badawczy, którym się obecnie zajmuję. Inspirujące okazały się zastane podkreślające zróżnicowanie etniczne i religijne regionu, w których często zwraca się uwagę na jego wielokulturowość oraz różnego rodzaju inicjatywy projektowe. W pracy jednak celowo będę unikać używania pojęcia „wielokulturowość”, zgadzając się z Agnieszką Pasieką, że jest to termin nadużywany i często wykorzystywany do wzmacniania pozycji grupy dominującej i zaznaczania hierarchii reprezentujących władzę (Pasieka 2013), wbrew pierwotnemu znaczeniu słowa. Terenu nie można nazwać wielokulturowym, kiedy istnieje



kultura dominująca, narodowa i kultura wobec niej podrzędna, a w przypadku moich badań dotyczy to statusu Azerbejdżan w Marneuli.

Praktyki translokalne i transnarodowość, razem z bliskością granicy, w istotny sposób konstruują codzienność mieszkańców całego regionu Kwemo Kartli, ale przede wszystkim obszaru Marneuli jako rejonu sąsiadującego z dwoma państwami i posiadającego w swych granicach dwa przejścia graniczne. Z tego powodu chciałabym podkreślić znaczenie badań Aleksandre Kvakhadze, który dokonał odrębnej analizy tego rejonu, zrealizowanej metodą etnograficzną oraz studium porównawcze rejonu Gardabani, sąsiadującego z Marneuli i podobnie zróżnicowanego pod względem etnicznym (Kvakhadze 2020, 2021). Niezwykle istotne są też badania Karli Storm nad tożsamością Azerbejdżan w regionie Kwemo Kartli, która najwięcej uwagi w swojej pracy poświęca właśnie powiatowi Marneuli (Storm 2016, 2017, 2019, 2020). Dla celów tej pracy mogłam skorzystać także z wyników badań Vadima Romashova, zajmującego się relacjami etnicznymi w azerbejdżańsko-ormiańskich przygranicznych wsiach rejonu (Romashov 2019, 2022). Są to świetnie zrealizowane, zanalizowane i urefleksyjnione badania, w których z bliskiej odległości możemy obserwować badacza dzielącego się swoim doświadczeniem współzamieszkiwania z badanymi, spostrzeżeniami i ograniczeniami, jakie napotkał. W moim przekonaniu brakuje jednak prac dotyczących tego obszaru, które wykorzystywałyby metodę długotrwałego pobytu w terenie, a jednocześnie w pełni czerpały z teorii antropologicznych (Hastrup 2006).

Mathijs Pelkmans piszący o innym pograniczu Gruzji – gruzińsko-tureckim z perspektywy mobilności i funkcji granicy, bardzo wpłynął na określenie kierunków moich badań i wywołał pytania, które zadaję w odniesieniu do mojego terenu (Pelkmans 2006).

Inspirujące okazały się również badania Nino Aivazashvili-Gehne, która pisała o Ingilojcach, gruzińskiej grupie etnicznej, która w wyniku zmiany granicy z Azerbejdżanem w 1923 roku znalazła się poza terytorium Gruzji. Podobnie jak w przypadku badanych przeze mnie Azerbejdżan, jedną z ich strategii przetrwania w obowiązujących warunkach jest mobilność (Aivazashvili-Gehne 2009).

## 4.2 Wymiary mobilności Azerbejdżan (w) Gruzji. Osadzenie w translokalności

Dla mieszkańców przygranicznych regionów południowo-wschodniej Gruzji, punktem odniesienia nie jest Gruzja jako całość terytorialna, ale region, z którego pochodzą, ich *vətən* – ojczyzna. Podobnie jak w przypadku osób, z którymi rozmawiała Karolina Bielenin-Lenczowska prowadząc badania dotyczące translokalności w Macedonii, również i moi partnerzy badawczy to w Marneuli właśnie lokują swoje oszczędności, często remontują lub budują domy i wracają na najważniejsze uroczystości rodzinne i lokalne<sup>106</sup>. Zdarza się i tak, że rejon wyznacza także decyzje dotyczące wyboru potencjalnej partnerki<sup>107</sup>, kiedy preferowana jest osoba pochodząca właśnie z danej przestrzeni geograficzno-kulturowej, do czego wrócę w dalszej części pracy.

U goszczącej mnie rodziny często wspólnie oglądaliśmy stare fotografie rodzinne. Widziałam na nich moją gospodynię Zehrę i jej krewne przebywające w różnych miejscach w Gruzji, Azerbejdżanie czy innych lokalizacjach dawnego terytorium ZSRR. Wspólne przeglądanie zdjęć stanowiło dla kobiet pretekst, aby opowiedzieć mi o swoim dawnym, mobilnym życiu. Tak dobrze znały różne miejsca w Azji Centralnej – chociaż nigdy nie używały tego, skądinąd bardzo uogólniającego określenia geograficznego, posługując się raczej nazwami konkretnych miejscowości, w rzadszych przypadkach konkretnych państw – i Azerbejdżanie, że odnosiłam wrażenie kontrastu w porównaniu z przypisywanym tej społeczności wyizolowaniem z Gruzji (Sabanadze 2014; Metreveli 2016), a także łączeniem społeczeństw marginalizowanych z izolacją, stagnacją i konserwatyzmem. Co za tym idzie, jest to związane ze stygmatem braku kontaktu ze światem Gruzji, a w związku z tym wyobrażeniem osób z zewnątrz o ich “wyłączeniu” ze świata. Nie chciałam podążać za takim postrzeganiem Azerbejdżan i pytałam też o miejsca znajdujące się na terenie Gruzji. Okazało się jednak, że wszystkie poza przestrzenią Marneuli były dla moich rozmówczyń nieznane albo obce i czasami idealizowane, oparte na zapośredniczonych opowieściach o danym miejscu. Gdzie więc przebiegała linia wyznaczająca granice znanego im terytorium? Kiedy właściwie ich

---

<sup>106</sup> Jednocześnie należy wziąć pod uwagę, że ta mobilność została w istotny sposób ograniczona przez pandemię i zamknięcie granic, o czym pisze więcej w rozdziale piątym.

<sup>107</sup> Celowo odniosłam się jedynie do płci żeńskiej, biorąc pod uwagę doświadczenia moich rozmówców, ale i ograniczone możliwości wyborów dokonywanych przez kobiety ogólnie.

mobilność ustała? Po upadku Związku Radzieckiego, kiedy nowymi granicami rozdzielono członków ich rodziny? Kiedy zaczęłam konceptualizować pojęcie mobilności, były to pytania, które nurtowały mnie podczas każdego wyjazdu terenowego. Jednak mój pierwszy kontakt ze zjawiskiem mobilności miał miejsce podczas jednej z wizyt w Szulaweri w 2019 roku. Znajomego sprzedawcę ze sklepu w Szulaweri zapytałam o wyjazdy Azerbejdżan do pracy za granicę, a krótką rozmowę zapisałam w dzienniku terenowym:

*to tak jak z Polski, też wyjeżdżają za pracę, jak i tutaj do pracy za pieniędzmi* – odpowiedział. Na pytanie o migracje Azerbejdżan do Baku odpowiedział, że to zupełnie coś innego – *to nie to, bo nie do pracy, a po to, aby spotkać się z rodziną*. Odpowiedziałam uwagą, że jednak z jakichś powodów dawniej tak nie było, ludzie planowali przyszłość w swoich rodzinnych okolicach, to tutaj brali śluby i wychowywali dzieci, bo była praca i fabryki, z których teraz pozostały ledwie ruiny, więc zasugerowałam, że może jednak wyjazdy do Baku miały jakieś podłoże ekonomiczne. Mój rozmówca stwierdził, że są to zwykłe wyjazdy do domu, a opowiadał o tym w taki sposób, że zaczął wylaniać mi się z tego obraz życia na dwa domy, na dwa kraje, między którymi granica nie jest bardzo widoczna. Oczekiwanie w kolejce na przejściu granicznym nie posiada siły pozwalającej uwierzyć, że granica jest niepodważalna i absolutna – przed pandemią do wjazdu wystarczył tylko paszport, bez wcześniejszego załatwiania formalności takich jak chociażby wiza<sup>108</sup>. (...) Wiele rodzin żyje pomiędzy granicami różnych krajów, co związane jest z tym, że kobieta przeprowadza się po ślubie do mieszkającego za granicą męża. Czas letnich urlopów to czas spotkania się rodzin. Podczas mieszkania we wsi od czerwca do września 2018 roku zauważyłam, że do rodzinnych okolic mieszkańcy wracali latem, a swoje domy traktowali jak letnie dache, w których spędza się urlopy albo do których wysyła dzieci na wakacje do krewnych (Dziennik terenowy, Szulaweri, 1.02.2019).

To wydawałoby się niepozorne spotkanie spowodowało, że miejscowość Szulaweri i przyległe jej wsie zaczęłam postrzegać w nowy sposób. Odniosłam też wrażenie, że to, co mogłam obserwować kilka miesięcy wcześniej w jakiś sposób potwierdziło się i wyodrębniło z różnorodności zjawisk. Co więcej, po zadaniu pierwszego pytania miałam nadzieję, że

---

<sup>108</sup> Do rozpadu ZSRR granica między Azerbejdżanem a Gruzją nie była granicą państwową, a administracyjną, co wśród społeczności pozostawiło po sobie ślad pod postacią myślenia o niej jako tzw. “wewnętrznej zagranicy” – patrz: Rummyantsev 2012.

rozmowa potoczy się w tym właśnie kierunku, bo chciałam sprawdzić, czy moje założenia się potwierdzą. Niektóre kwestie zaczęły układać się w pewną pozorną całość, po czym znów zaczęło pojawiać się wiele niedomówień i pytań. W tym jednak wypadku już w momencie przeprowadzania rozmowy miałam poczucie, że odkrywany jest przede mną pewien niesamowity fenomen, który ponownie mi się objawił, ale tym razem mogłam go świadomie przemyśleć i “przytrzymać” w głowie do późniejszej analizy. Za Tomaszem Rakowskim nazywam to zjawisko przedtekstowością, czyli aktywnym i ucieleśnionym kształtowaniem wiedzy, formującym się w postaci ciągu rozpoznań ciągle pojawiających się fenomenów, które wypełniają doświadczenie zdobywania wiedzy terenowej (Rakowski 2018).

Od tego momentu starałam się świadomiej patrzeć na doświadczenia mieszkańców powiązane z migracją, wątki i konteksty, w których ten temat się pojawiał. Chciałam w pewien sposób wydobyć to zjawisko, ale bez nadmiernego zadawania pytań. Moja ostrożność była spowodowana tym, że zdawałam sobie sprawę z naturalizacji mobilności stanowiącej w tym terenie pewną normę i nie chciałam, aby moja swego rodzaju nadaktywność jako badaczki spowodowała wśród moich rozmówców naruszenie sposobów myślenia o tych praktykach i nadanie zjawisku aury dziwności. Stopniowo zaczęłam zauważać, że fizyczna obecność w danym miejscu nie musi oznaczać przebywania jedynie w nim jednym i przywiązania do niego we wszystkich aspektów życia. Migracja, początkowo permanentna, może przerodzić się w mobilność, która staje się translokalna, wahadłowa i niekoniecznie mająca podstawę w przyczynach ekonomicznych, pozwalając na życie w dwóch miejscach jednocześnie. Mobilność może też zabezpieczać jednostkę przed bardziej długotrwałą migracją i znacznie odleglejszą geograficznie separacją od miejsca pochodzenia. Może też spowodować zjawisko “osadzania w mobilności”, które umożliwia podtrzymanie więzi i wzmocnienie jakości życia w miejscu pochodzenia (Morokvasic 2004). Obrazuje to przykład przyjazdów na uroczystości rodzinne i społecznie ważne wydarzenia o czym piszę w kolejnym podrozdziale.

#### **4.2.1 Uroczystości i powroty**

Istnieją różne formy utrzymywania translokalnych więzi praktykowane między Azerbejdżanami w Gruzji i w Azerbejdżanie. Przed pandemią jedną z nich były regularne

przyjazdy do Gruzji w celu odwiedzin krewnych, a także na szczególne uroczystości, takie jak m.in. święta religijne i kulturowe, wesela, obrzezanie czy pogrzeby. Tak opowiada o tym jeden z rozmówców, wskazując, że takie praktyki są w regionie powszechne:

*Wszyscy ci ludzie (...), którzy przenieśli się do Azerbejdżanu, w przeważającej mierze mają kontakty w Gruzji, mają tu dom we wsi, zazwyczaj starają się każdego lata albo w czasie Nowruz wrócić do Gruzji i świętować swoje wakacje lub urlop tutaj we wsi, aby zobaczyć swoich dziadków (...) lub może przywożą swoje dzieci do Gruzji do swoich wsi, aby pokazać..... tak, aby poznali swoich krewnych, coś takiego. Wszyscy tak robią. Nawet moja mama, moje siostry. Moja siostra przywozi swoją córkę każdego lata (Eldar, M34, Tbilisi, 12.03.2020).*

Jednym z okresów, w których Azerbejdżanie wracają do swoich miejsc pochodzenia w Gruzji<sup>109</sup> jest czas Nowruz – przedislamskiego święta rozpoczynającego nowy rok, utożsamianego z nadejściem wiosny. Święto to chciałabym opisać jak najdokładniej, jako że stanowi bardzo ważny element życia badanych ludzi i dla wielu stanowi istotny powód przyjazdów do Gruzji i odwiedzin krewnych. Jest to jedno z ważniejszych wydarzeń celebrowanych przez Azerbejdżan w Gruzji i Azerbejdżanie<sup>110</sup>. Nowruz to proces przygotowujący do powitania wiosny, który rozpoczyna się na miesiąc przed głównym świętem. Cztery ostatnie wtorki przed głównym świętem przypadającym 21 marca nazywane są *czerszenbe*<sup>111</sup> i są obchodzone przez Azerbejdżan w wyjątkowy sposób przez cały dzień. Według tradycji, wyznaczają koniec zimy i nadchodzącą wiosnę. Pierwszy ze wtorków reprezentuje wodę, *su*, i jej oczyszczającą naturę. Na talerzyku sieje się pszenicę – *semeni*, której wyrosłe po miesiącu źdźbła obwiązuje się (najczęściej czerwoną) wstążką i dekoruje według gustu<sup>112</sup>. Kolejny, *ot*, odnosi się do żywiołu ognia. Uważa się, że skakanie przez

---

<sup>109</sup> Obecnie wyjazdy te zostały ograniczone ze względu na zamknięcie granicy.

<sup>110</sup> Nowruz świętowany jest też przez muzułmanów szyitów w innych krajach, szczególnie w Iranie i na terenie Azji Centralnej.

<sup>111</sup> Słowo to dosłownie oznacza środe, ale świętuje się ją już w jej wigilię (czyli dzień przed, we wtorek).

<sup>112</sup> Źdźbła należy wyrzucić kilka dni po Nowruzie do rwącej wody albo kanału z wodą. Dodatkowo należy wspomnieć, że moda na różnego rodzaju ozdoby czy akcesoria nowruzowe przybywa często z Azerbejdżanu, np. stylizowane zdobione makiety z gipsowymi figurkami, które pojawiły się podczas Nowruz w 2023 roku. Według jednej z rozmówczyń, zwyczaj ten przyszedł z Azerbejdżanu.

ogniska i zapalanie świec odnawia człowieka i oczyszcza go z chorób, co pozwala mu rozpocząć wiosnę z odpowiednim nastawieniem. Przedostatnia *czerszenbe* jest świętowana w Kwemo Kartli w ważniejszy sposób niż wcześniejsze wtorki. Reprezentuje wiatr, *yer*, który przynosi początek wiosny na powietrzu. W domach można usłyszeć dobiegające z telewizorów pieśni głoszące nadejście Nowruz, a wraz z nim wiosny<sup>113</sup>. Znany jest też jako *gara czerszenbe*, czarna środa, jako że jest to dzień odwiedzin i czyszczenia grobów swoich bliskich. Czwarta, ostatnia *czerszenbe* reprezentuje ziemię i nazywana jest *torpag czerszenbe*<sup>114</sup>. Wierzy się, że w tym dniu natura znów odżywa. Jest to wtorek najbliższy nadejściu nowego roku, wiosny i uważany za najważniejszy spośród wszystkich<sup>115</sup>. Uważa się, że na ten dzień należy przygotować nowo zakupione ubrania, a dawniej pozbywało się też starych. W domach gotowany jest płow z drobną fasolą – moja gospodyni dodatkowo zasmaża w nim jajko, co nie jest często spotykanym zwyczajem, a wieczorem pali się przed domami ognisko i skacze przez niego. Dzieci pukają do drzwi sąsiadów i zostawiają swoje kapelusze lub torby w nadziei na otrzymanie słodyczy – nazywają to rzucaniem czapek. Przygotowuje się też ciastka *szekerbure* i baklawę<sup>116</sup>.

W trakcie obserwacji obchodów święta w 2021 roku zapisałam w dzienniku terenowym:

“W tym roku duża część obchodów musiała zostać zawieszona. Część osób mówi, że z powodu restrykcji koronowych [związanych z pandemią wirusa COVID-19 – KK] nie ma takich zabaw jak kiedyś, muzyki i zapraszanych artystów, a część, że nie ma już komu robić tego święta, bo młodzi pracują zagranicą. Na razie jestem po obserwacji czterech wtorków przed Nowruzem, który zacznie się w ten weekend. Tradycyjnie, każdy ze wtorków poprzedzających nowy rok nowruzowy jest poświęcony jednemu z żywiołów. Pierwszym jest

---

<sup>113</sup> “*Novruz gəldi, yaz gəldi*”, jak np. w utworze w azerbejdżańskiej telewizji [https://www.youtube.com/watch?v=\\_z759XpKFaQ](https://www.youtube.com/watch?v=_z759XpKFaQ) czy w wersji często słyszanej przeze mnie w Szulaweri w wykonaniu popularnej piosenkarki z Azerbejdżanu Ajgul Kazimowej <https://www.youtube.com/watch?v=oxzJ63M1lzc>.

<sup>114</sup> Zdarza się, że ostatni wtorek wypada w tym samym dniu, w którym sam Nowruz, co zdarzyło się podczas mojego pobytu w 2023 roku. Wtedy dane zwyczaje przypisane wtorkowi i dniu Nowruzowi nakładają się na siebie.

<sup>115</sup> W Azerbejdżanie i Iranie uważa się, że w tym dniu na stole powinno znaleźć się siedem odmian jedzenia i wszystkie ich nazwy muszą zaczynać się na literę "s" w języku azerbejdżańskim, takie jak m.in. sumach (rodzaj przyprawy), su (mleko), sirke (ocet), semani (przygotowany z pszenicy). Podania ludowe mówią, że wieczorem podczas czwartej *czerszenbe* młode dziewczyny mogą zobaczyć swoich przyszłych mężów, podchodząc do lustra ze świecą w ręku. W Marneuli nie spotkałam się z tak wydatnym obchodzeniem ostatniego wtorku.

<sup>116</sup> Zob. <https://www.azernews.az/nation/65367.html>

woda, drugim ogień, trzecim powietrze (nazywany też «czarnym świętem» – w ten dzień należy obowiązkowo pójść na cmentarz na groby swoich bliskich, mogiły przystraja się świeżymi lub sztucznymi kwiatami i zostawia na nich cukierki i drobne pieniądze dla osób mniej zamożnych) i ostatni wtorek, ten najbliższy wiosny, poświęcony odradzającej się ziemi. To dzień radości i przeznaczenia, mówi się, że trzeba spędzić go tak, jak chciałoby się spędzić każdy z kolejnych dni roku. Niezamężne kobiety przygotowują różnego rodzaju wróżby, aby dowiedzieć się, czy w nadchodzącym roku i za kogo wyjdą za mąż, a zamężne o tym, co wydarzy się w ich życiu i w tym celu próbują podsłuchać pod drzwiami sąsiadów jakiś fragment rozmowy. Drzwi powinny tej nocy zostać otwarte. Zaczyna się przygotowywanie malowanych i zdobionych jajek. Niektóre z mniejszych dzieci zaczynają też rzucać pod domy sąsiadów czapki, do których ci wrzucają cukierki, więc wcześniej każdy dom musi się wyposażyć w odpowiednią ilość słodyczy – od prostych landrynek do czekoladowych. Jednak w takiej czapce można też znaleźć gotowane jajko, a nawet, dla specyficznego żartu, małe kocięta. W każdy wtorek miesiąc przed Nowruzem gotuje się ryż, nie musi być dużo (*Zehra: żeby był chociaż zapach*), z drobną czerwoną fasolą nazywaną *masz* lub w droższej wersji bardziej na słodko, jak mówi Zehra – jak kto może, i pali ognisko przed domem“ (Dziennik terenowy, temi Kulari, 18.03.2021).

Najważniejszym dniem zwińczającym święto jest noc z 20 na 21 marca, moment równonocy wiosennej. Jak stwierdził jeden z moich rozmówców, po kalendarzowym nowym roku bilety lotnicze z Azerbejdżanu do Gruzji zazwyczaj stopniowo tanieją, ale w marcu zaczynają znów drożeć. Tłumaczy to tym, że popyt na bilety jest wysoki i Azerbejdżanie są w stanie zapłacić wyższą cenę<sup>117</sup>. Przed pandemią przyjazd nie wiązał się z tak wieloma ograniczeniami, o czym wspomina inny z mężczyzn w trakcie naszego spotkania. Odkryło się ono w 2020 roku tuż przed wybuchem pandemii i zamknięciem granic. Opowiadał, że obie jego siostry mają w planach przyjechać z Azerbejdżanu do Gruzji w celu świętowania Nowruz. Rozmówca podkreślał ich determinację, aby przyjechać, pomimo trudności, które powoli zaczynały się ujawniać w związku z pandemią.

---

<sup>117</sup> Rozmowa z Kemalem, M34, Tbilisi, 28.12.2022.

Jedną z ważniejszych praktyk, stanowiących część obchodów Nowruz, nazywa się Czinari (pl. platan)<sup>118</sup>. Obrzęd związany jest z drzewem platanowym, które rośnie we wsi Dżandari<sup>119</sup> niedaleko od centrum miasta Marneuli. Azerbejdżanie przyjeżdżają tu z wielu różnych miejsc, aby oddać mu szacunek i poprosić je o spełnienie ich życzenia. Odbywa się to w pierwszy dzień nowego roku po Nowruzie, czyli 22 marca. Wydarzenie ma charakter świąteczny – muzycy z całego regionu grają tradycyjną muzykę na zurnach i bębnach doli, ludzie tańczą, na gałęziach drzewa pojawiają się czerwone wstążki, które symbolizują złożone życzenia. Zwyczaj ten pochodzi z głęboko zakorzenionej tradycji. Drzewa platanowe, a także dąb, wierzba, jabłoń, wiśnia, morwa, ale też krzew żurawiny uważane są za święte. Miejsca, w których rosną, są nazywane "pir" i "odżak" i postrzegane są jako sanktuaria. Od wieków – tradycja ta sięga czasów sprzed islamu – społeczności azerbejdżańskie wierzyły w moc tych drzew i chroniły je. Mówi się, że święte drzewo krwawi, a osoba, która je ścina, zostaje potępiona. Również współcześnie drzewo życzeń i inne rzadkie gatunki drzew są chronione, ponieważ wiara w ich świętą moc przekazywana jest z pokolenia na pokolenie.

Dom Samaji znajduje się tuż obok drzewa we wsi Dżandar. Podczas naszego spotkania powiedziała, że przez całe swoje życie obserwowała ludzi, którzy wierzą w moc świętego drzewa.

*Nikt nie wie dokładnie, jak to miejsce stało się święte. Ale wszyscy wierzą, że działa ono korzystnie dla ludzi. Według legendy, w przeszłości pewien robotnik chciał ściąć drzewo i zabrać je, ale zginął po drodze. Ze względu na tego rodzaju historie mówi się, że to drzewo jest święte, nie wolno go ścinać (Samaja, ok. 70 lat, Dżandari, maj 2019).*

Według Kerema Mammadowa, archeologa i etnografa, to przekonanie chroniło drzewa przez wieki:

---

<sup>118</sup> Przytoczony opis praktyk i znaczenia drzewa Czinari został wcześniej opublikowany jako reportaż we współautorstwie z Rahimem Shaliyevem dla portalu Chai Khana Media (2019). Jestem ogromnie wdzięczna Rahimowi za jego zgodę na wykorzystanie zebranych przez nas materiałów jako część tego podrozdziału.

<sup>119</sup> W języku gruzińskim drzewo to nazywa się *czadari*, a ze względu na podobieństwo z nazwą wsi – Dżandar, uważam, że interesujące byłoby zbadać tę powiązania.



*Według dawnych wierzeń niedopuszczalne było niszczenie starych, pojedynczo stojących poza lasem drzew. Możliwe było ścięcie drzew w jakiejś małej części lasu, ale ścięcie drzewa na środku równiny było zabronione – mówi, podkreślając, że zwyczaj ochrony drzew wyprzedza islam. Dziś większość tego rodzaju sanktuariów pochodzących od drzew to drzewa pojedyncze. Po rozprzestrzenianiu się islamu, zislamizowali tę praktykę, aby chronić te wierzenia... Podczas arabskiego podboju, Abu Bakr, arabski kalif, nakazał własnej armii, aby nie krzywdzić miejsc, które były święte dla rdzennych mieszkańców, takich jak świątynia lub drzewo (Kerem Mammadow, M60, Dżandari, maj 2019).*

Pomimo przyjęcia islamu, a później ateistycznej polityki rządu radzieckiego, tradycja pozostaje silna. I choć niektóre z dawnych wierzeń dotyczących drzewa życzeń są sprzeczne z islamem, w Dżandari istnieje wiele dowodów na to, że miejscowa ludność je przyjęła i włączyła w obręb swoich praktyk religijnych. Na przykład, oprócz słodyczy z okazji święta Nowruz umieszczonych u podstawy drzewa, znajdują się tam również zdjęcia świętych postaci islamu, takich jak Imam Ali i Imam Husajn i zapalone świece. Niektórzy nazywają to "sanktuarium Boga" i proszą świętych 12 Imamów o spełnienie życzeń. Modlitwy, takie jak "Za Aliego, za Husseina, za 12 imamów, spełnij moje marzenie"<sup>120</sup>, można usłyszeć co roku 22 marca, kiedy ludzie zbierają się przy drzewie w Dżandari. Tańczą z cienkimi gałązkami drzewa i zabierają je potem do domu, które następnie trzymają aż do kolejnego roku, kiedy to, jeśli życzenie się spełni, za rok powinni przyjść z tą samą gałązką i podziękować drzewu za to, że wysłuchało prośby. Dodatkowo, na gałęziach drzewa zawiązują czerwone wstążki i życzą sobie nawzajem szczęścia. Zgodnie z wierzeniem, czerwona wstążka zerwie się i spadnie z drzewa, jeśli życzenie zostanie spełnione. Podczas wydarzenia pieczę nad miejscem sprawują też specjalnie przyjeżdżający z Tbilisi muzułmanie pochodzenia kurdyjskiego, którzy, oferując w zamian czerwoną wstążkę czy świeczkę, zbierają datki pieniężne do przekazania meczetom (nie tylko w danym rejonie, ale również np. w Gardabani).

Gruzińscy Azerbejdżanie, jak również ci mieszkający w Azerbejdżanie i Rosji, podróżują do Dżandari w pierwszy dzień nowego roku Nowruz i odwiedzają platan. Tak jak Sakine i Nariman, starsze małżeństwo z Baku, którzy przybyli do Dżandari, przywoząc ze sobą małą

---

<sup>120</sup> W oryginale w języku azerbejdżańskim: Ya Əli, Ya Hüseyn! Ya 12 imam! Arzumu yerinə yetir.

gałązkę z drzewa życzeń. Nariman, nauczyciel w Baku, mówi, że przyjechał tu w zeszłym roku i życzył swojemu synowi, aby znalazł pracę. Jego życzenie się spełniło, więc wrócił, by podziękować za to drzewu. Osoby z pokolenia Narimana zachowały dawną wiarę w moc drzewa, pomimo wysiłków rządu radzieckiego, aby ta tradycja została zapomniana. Manaf Süleymanov, jeden ze znanych azerbejdżańskich pisarzy XX wieku, pisał o tradycji organizowania uczty na cześć drzewa i przywiązywania tkaniny do jego gałęzi:

*Pewnego razu u podnóża góry Nijaldag znajdował się wspaniały Tekaghacz [pojedyncze święte drzewo – KK]. Odkąd byłem dzieckiem, słyszałem, że świątynia Tekaghacz uzdrowiła wielu starszych, młodych i niemowląt. Przynoszono obok drzewa dzieci, które mają jakiś problem, które nie mogą chodzić lub które nie mogą mówić, huśtano je na gałęziach drzewa, modląc się za dzieci i życząc im uzdrowienia. Większość z nich osiągnęła swoje cele. Chociaż były inne powody, dla których ich życzenia się spełniły, wszyscy uważają to za cud sanktuarium Tekaghacz.*

Kiedy Süleymanov pisał książkę, miejsca religijne takie jak meczety i kościoły były niszczone przez rząd sowiecki. Kiedy autor zapytał miejscową starszą kobietę o los *Tekaghacz*, dowiedział się, że zostało ono ścięte, ale:

*Bóg ukarał człowieka, który ściął to drzewo. Zginął on podczas aresztowań (masowych represji w 1937 r.). Świadkowie mówili, że za każdym razem, gdy uderzał siekierą, z ciała drzewa płynęła krew. Drzewo płakało krwią. Ludzie oplakiwali Tekaghacz przez trzy dni (Süleymanov 1987).*

Filolog Vahid Namazov, który mieszka w Dżandari, mówi, że choć nikt tak naprawdę nie wie, kiedy rozpoczęła się ta tradycja, w pewnym momencie stała się ona sposobem na nauczenie ludzi wartości przyrody. Z pokolenia na pokolenie uczono ludzi, by nie ścinali świętych drzew – nie tylko płatanu; nie śmieli ścinać fig, orzechów włoskich czy innych drzew owocowych.

*Wydaje się, że ludzie ustanowili ten zwyczaj w przeszłości, aby chronić przyrodę, zwłaszcza dojrzałe, owocujące drzewa. Dawno temu, jeśli mówiłeś [o ochronie przyrody – RS] do niepiśmiennych wieśniaków, którzy nie mieli żadnego realnego pojęcia o ekologii poza swoją ziemią, nie mogli cię zrozumieć. Jednak taki system [ochrony] został stworzony poprzez*

*połączenie tych zwyczajów z religią. Dodał też, że z czasem te tradycje służyły jako strażnik lokalnego środowiska. Zachowanie tych zwyczajów służyło ochronie tych starych, cennych drzew do dziś* (Vahid Namazov, M70, Dżandari, maj 2019).

Święto Czinar odwiedzam regularnie od 2019 roku. Z powodu ograniczenia ruchu między granicami i trudności z jej przekraczaniem, tradycja ta z roku na rok cieszy się mniejszą liczbą odwiedzających z zagranicy. Dopiero w 2023 roku mogłam zaobserwować zwiększone zainteresowanie świętem wśród młodzieży, wśród której część zaadaptowała nowy zwyczaj noszenia kolorowych plastikowych masek. W tym roku stały się one wyjątkowo popularne podczas wydarzenia poprzedzającego Nowruz – przedostatniego wtorku, nazywanego *jer czerszenbe*, obchodzonego w specyficzny sposób w jednym z innych rejonów Kwemo Kartli zamieszkiwanych przez Azerbejdżan, Gardabani. Mieszkańcy tego terenu mają o wiele częstsze kontakty i więcej możliwości międzyetnicznej komunikacji. Być może wpływa to na to, że od kilku lat azerbejdżańskie zwyczaje w Gardabani mieszają się z gruzińską Berikaobą, czyli lokalnym karnawalem. Tegoroczne wydarzenie i pojawienie się na nim masek, charakterystycznych dla Berikaoby, zdobyło wyjątkowo duże zainteresowanie mediów lokalnych, zarówno azerbejdżańskojęzycznych, jak i gruzińskich, co przełożyło się na wzmożone zainteresowanie wśród młodzieży i adaptację masek także wśród osób w rejonie Marneuli<sup>121</sup>.

Poza przyjazdami do regionu pochodzenia na szczególne wydarzenia i odwiedziny bliskich, Azerbejdżanie utrzymują też translokalne kontakty poprzez inwestowanie zarobionych pieniędzy w otwarcie sklepów, cukierni, budowę lub remont domu. Część funduszy przeznaczają na cele społeczne. Mogą to być inicjatywy ograniczone do obszaru wsi, takie jak np. budowa studni we wsi, ale i większe – takie jak budowa meczetu, remont szkoły czy renowacja cmentarza. Przedsięwzięcia, z których może korzystać większa liczba osób, wykraczająca poza ścisłą społeczność wsi. We wsiach Kwemo i Zemo Sarali migranci zainwestowali zarobione m.in. w Azerbejdżanie pieniądze w budowę i remont meczetu. Eldar opowiada, że mieszkańcy wsi inwestują też w remonty domów, traktując je jako

---

<sup>121</sup> Maski wśród niektórych osób można było dostrzec już podczas oficjalnie organizowanego przez zarząd powiatu Marneuli Nowruz w 2019 roku, ale nie zdobyły one tak dużego zainteresowania jak w 2023 roku. Wpływ na to może też mieć wymiana azerbejdżańsko-gruzińska w miejscach, w których reprezentanci obu tych etniczności mają ze sobą więcej kontaktu, czyli w tym przypadku w mieście Marneuli czy położonej blisko niego oraz w pobliżu trasy do Tbilisi wsi Dżandar.

zabezpieczenie na przyszłość, dla swoich dzieci. Ponadto przeznaczają pewne sumy pieniędzy na wsparcie konkretnych inicjatyw we wsi:

*To jest moje mieszkanie, mieszkanie moich rodziców. Nazywają to odżak. Pierwsze miejsce, z którego pochodzę. (...) Na przykład bogaci ludzie przyjeżdżają i widzą, że jeśli jest problem we wsi, to na przykład może mogą zbudować meczet, może mogą pomóc w remoncie szkoły, może pomogą w budowie studzienki z wodą. Może... rozumiesz, pewnego rodzaju społeczno-budowlane projekty. Mogą też odnowić cmentarz (...) (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Mimo opowieści o inwestycjach, podczas badań nie znalazłam konkretnych przykładów takich działań, które byłyby wybudowane w ciągu ostatnich kilku lat. Wyjątkiem jest wspomniany wyżej meczet. Jeden z moich rozmówców, Natic, z jednej strony jako przyczynę podaje pogorszenie sytuacji finansowej Azerbejdżan, a z drugiej funkcjonującą w islamie zasadę pomagania bez konieczności mówienia o tym (Natic, M40, temi Szulaweri, czerwiec 2023). Jest to związane z jednym z pięciu filarów islamu, *zakaatem* (jałmużną). Jednocześnie, remonty domów mogą być też związane z planami “realnego” powrotu do Gruzji i przygotowywaniem przestrzeni do życia na okres, kiedy nadchodzi czas starości. Eldar wskazuje na fakt powtarzalności wyjazdów jako istotny element tożsamości mieszkańców Azerbejdżanu pochodzących z Marneuli.

*Kiedy zaczynają się starzeć, przyjeżdżają, aby spędzić swoje starsze lata w Gruzji (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Po kilku latach od tej rozmowy, Eldar właśnie chęcią odpoczynku i spędzenia starszych życia tłumaczy decyzję swojej matki, aby wrócić do Gruzji. Podobną decyzję podjął Simur, który wrócił do Gruzji po 27 latach w Baku ze swoją żoną posiadającą azerbejdżańskie obywatelstwo. Mieszkanie w stolicy Azerbejdżanu zostawił synowi. Żona jako obywatelka Azerbejdżanu może przebywać w Gruzji rok, co jest dla obojga prostszym rozwiązaniem niż jego zamieszkiwanie w Azerbejdżanie na gruzińskim paszporcie, który upoważnia do przebywania przez okres jedynie trzech miesięcy.

### 4.2.2 Translokalne rodziny

Pewne praktyki mobilności związane są też z zawieraniem związku małżeńskiego. Niektóre badaczki migracji zwracają uwagę na to, że małżeństwa obywateli dwóch różnych państw są często postrzegane jako zjawisko wewnątrzetniczne oparte na zasadzie poślubiania osoby z rodzinnego regionu (zob. Timmerman 2006; Leutloff-Grandits 2019). W przypadku moich badań jest to jedna z praktyk. Niemniej, bywa też tak, że mężczyźni jeżdżą do Azerbejdżanu, aby tam poznać kandydatkę na żonę. Jednocześnie moi rozmówcy uważają za „lepsze” kandydatki, których rodzina pochodzi z Gruzji, nawet jeśli one same urodziły się już w Azerbejdżanie. W praktykach relacji płciowych w Marneuli zaobserwowałam też małżeństwa dokonywane wbrew woli krewnych, organizowane poprzez ucieczkę z ukochan lub ukochanym, a czasem porwanie, które zresztą może być pozorowane (Kamm 2012). Zazwyczaj to kobieta przeprowadza się do domu swojego męża. Podobnie jak Natalia Bloch uważam, że historie niektórych z moich rozmówczyń, bardziej niż inne, ujawniają istniejące w społeczności granice społeczne, płciowe i wyznaniowe (Bloch 2021). Jako przykład posłuży mi historia Ajsel, u której krewnych przebywałam przez długi czas badań. Była po rozwodzie z Azerbejdżaninem pochodzącym z tej samej wsi, ale mieszkającym w Rosji, którego była drugą, „nieoficjalną” żoną. Spędzałyśmy ze sobą dużo czasu, przez co stałyśmy się sobie bliskie. Rozmawiałyśmy podczas każdego z moich pobytów we wsi, odwiedzałam ją w domu, w którym mieszkała, czasami organizowałam też wolny czas jej dzieci, odrabiałam z nimi lekcje albo organizowałam dłuższe spacer. W dzienniku terenowym zapisałam nasze pierwsze spotkanie:

“Ubrana jest w sukienkę w panterkowe wzór, ma kręcone włosy i piękny uśmiech i już po kilku minutach rozmowy orientuję się, z jak charyzmatyczną osobowością mam do czynienia. Po kilku minutach rozmowy ze mną o moich lekcjach angielskiego i jej córce, Kamili, która nie chce przychodzić na zajęcia, bo moim zdaniem czuje, że jest wyśmiewana, zaczyna ze mną bez ogródek rozmawiać o życiu i o tym, jak jest we wsi. Mając dwadzieścia lat została porwana przez mężczyznę, który był o dziewiętnaście lat starszy od niej. Urodziła się w 1983 r., wtedy, kiedy jej przyszły mąż zaczynał organizować sobie życie w Moskwie. Przyjechał do jej wsi, kiedy Ajsel była młodą dziewczyną, upatrzył ją sobie (być może obserwował już wcześniej), potem ukradł i wywiózł do Rosji. Zaszła z nim w ciążę, rodząc

syna, który ma obecnie trzynaście lat, a następnie dziesięcioletnią teraz córkę. Siedem lat temu wróciła do Gruzji (opisuje to jako ucieczkę), wyjeżdżając z Tweru, gdzie mieszkali. Od męża nic nie chce, on też wydaje się przepadł, narzeka tylko, że jej rosyjski jest o wiele gorszy niż wtedy, kiedy tutaj przyjechała. Na książki nie ma czasu, chociaż nie pracuje, ale zawsze jest coś do roboty w domu. Nie ma pracy, bo nie zna gruzińskiego, nie ma znajomości i wykształcenia. Syn, pomimo nauki w szkole, też nie zna gruzińskiego. Mówi, że popada w coraz większą apatię, starzeje się, bo nie wierzy w jakąkolwiek odmianę. Ma dopiero trzydzieści pięć lat, lekko siwiejące czarne włosy i wiele zmartwień, ale i dużo energii, bystry umysł i czar. Mnie zachwyciła, szczególnie opowiadając ze szczerością o tym, jak tutejsze zwyczaje, których stała się ofiarą, nie są przez nią akceptowane. I że antykoncepcja jest mimo wszystko znana i tutaj, chociaż o to jeszcze nie pytałam. I o dziewczynkach, obiecywanych chłopakom jeszcze przed osiągnięciem pełnoletniości, później zachodzących z nimi w ciążę i czasem odsyłanych po tym do domu. O lekarkach, którym płaci się, aby nigdzie nie doniosły, że doszło do przestępstwa na nieletnich. O kontroli dziewictwa przez specjalnie oddelegowanych do tego członków rodziny, przychodzących «sprawdzać» kilka dni po ślubie lub od razu po nocy poślubnej. O mężczyznach szukających dodatkowo młodszych kobiet – jej mąż miał już rodzinę. Jej matce przydarzyło się zresztą to samo – mąż był znacznie starszy. Dowiedziałam się też o pewnej dziewczynie, nazywanej z rosyjska *niewiestką*, co jest określeniem synowej, odesłanej do domu, bo ktoś uznał, że nie była jednak “dostatecznie czysta”. Dziewczyna cały czas mieszka w swej rodzinnej wsi, ukrywa to, co się stało, ale kilka osób wie, że pomimo tego, że już nigdy nie może mieć szansy na «normalne» małżeństwo, to «ktoś tam do niej przychodzi». Wszyscy to wiedzą, ale o tym się nie mówi. Powiedziałam Ajsel, że ostatecznie można przenieść się do miasta, gdzie plotka jej nie dosięgnie, na co odparła, że wszędzie dosięga i także w mieście taka dziewczyna nie może liczyć na spokój i nowe życie. Silne są te powiązania i strach, i przekonanie, że opinia ogółu tak bardzo się liczy. Mam wrażenie, że matki mogą nawet z chęcią i ulgą oddawać swoje młode córki pod dach innej rodziny, obiecując małżeństwo, bo już same nie muszą martwić się tak bardzo o ich reputację, dobre zamążpójście, utrzymanie, i tak dalej. Widziałam opór i słyszałam gorzki śmiech Ajsel, kiedy o tym opowiadała. Pytała, jak jest w Polsce, czy można spać z chłopakiem przed ślubem“ (Dziennik terenowy, temi Kulari, 18.07.2018).

Jakiś czas później Ajsel powiedziała mi, że do ślubu doszło poprzez intrygę, którą zorganizowała w Baku siostra jej przyszłego męża. Jako sąsiadka z tej samej wsi, poprosiła matkę Ajsel o możliwość towarzyszenia jej córki w jej podróży do Baku, gdzie miała spotkać się z krewnymi. Po przyjeździe na miejsce okazało się, że na kobiety czeka brat jednej z nich, który postanowił zabrać – czyli de facto porwać – młodą dziewczynę do Rosji, gdzie mieszkał. Szybki wyjazd dwudziestoletniej Ajsel do innego kraju i domu obcego mężczyzny był dla jej bliskich równoznaczny ze ślubem. Podczas jednego z pobytów słyszałam krytykę wobec matki dziewczyny, że pozwoliła na samotny wyjazd córki z bądź co bądź obcą osobą, ale miałam wrażenie, że taki sposób zawarcia małżeństwa nie wykraczał za bardzo poza lokalną normę.

Ajsel mówiła mi, że zaakceptowała swoją sytuację, status drugiej żony i obecność w nowym domu pierwszej żony męża, Rosjanki, ale nie mogła wybaczyć mężowi, że nie umożliwił jej przyjazdu do Gruzji i zobaczenia się z krewnymi.

„Ajsel wspomina swoje pięć lat w Rosji. Wyjechałaby z kraju może i z zamiarem powrotu, gdyby mąż umożliwił jej wizyty w rodzinnym domu, chociaż raz na rok. Mówi, że w Rosji na widok każdej starszej kobiety miała łzy w oczach, bo przypominały jej niewidzianą od dawna babcię. A potem dodaje, że gdyby wiedziała, co o niej mówili w domu we wsi przez ten czas, to nigdy by nie przyjechała” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 3.11.2021).

Matka Ajsel, Elza, z którą też pozostawałam w dość bliskich relacjach, nigdy do końca nie zaakceptowała decyzji córki o rozstaniu z mężem<sup>122</sup>. Uważała, że córka popełniła błąd i tylko pogorszyła swoją sytuację, ale z drugiej strony jej córka uważała, że jej rodzina również nie do końca poparła fakt jej szybkiego ślubu.

Elza urodziła się w Gruzji, ale jej ojciec pochodził z Iranu, najprawdopodobniej ze społeczności irańskich Azerbejdżan, chociaż tego dokładnie nie wie. Matka była z przygranicznego rejonu Gazach w Azerbejdżanie, gdzie poznała swojego przyszłego męża,

---

<sup>122</sup> W społeczności azerbejdżańskiej istnieją wierzenia związane ze wpływem pewnych czynników na szansę na urodzenie dziecka płci męskiej przez kobietę, m.in. to, że jeśli jest to pierwsza ciąża kobiety, a przed nią nie miała jeszcze partnera seksualnego, to szanse na urodzenie chłopca się zwiększają.

po czym razem wyjechali do wsi, w której teraz rozmawiamy. Tutaj zbudowali kamienny dom, który stoi do dzisiaj. Zmarł w 1973 roku, ale kilka lat przed śmiercią zdażył zamówić niezwyklej urody mebel, drewniany, ręcznie zdobiony rzeźbieniami kredens, wzbogacony o lustro, miejsce do siedzenia i szklane szyby. Wykonany został przez Ormian z sąsiedniego miasteczka Szaumiani. Tworzył urok dużego pokoju w domu Elzy, razem z okrągłym stołem pośrodku wypełniającym przestrzeń i wysoką szafką znajdującą się pod drugą ze ścian. Jednak stałym powodem trosk jej matki było też uciążliwe zamieszkiwanie z drugą z córek, niepełnosprawną intelektualnie, z którą zostawił ją jej pierwszy mąż.

Jakiś czas później Ajsel wyznała mi, że jej dzieci nie zostały zarejestrowane na nazwisko ojca, ale przez męża była traktowana jak obca im osoba. Mąż chciał przekonać ją do wyrzeknięcia się ich, a następnie do zostawienia ich w Rosji pod opieką jego i pierwszej żony. Opowiadała mi z bólem, że nawet podczas wyjazdów na zakupy nie miała prawa wyboru w kwestii tego, co zostanie zakupione dla dzieci, często musiała nawet zostawać w samochodzie i nie pokazywać się publicznie. Kiedy raz złamała tę zasadę, mąż ukarał ją tym, że zrezygnował z zakupów. Wyznała, że chciano uczynić ją obcą dla dzieci, po czym miała problem z nawiązaniem z nimi relacji w Gruzji, szczególnie z synem. Pieniądze na podróż samolotem do domu w Gruzji otrzymała dzięki szantażowi, bo mąż, policjant w jednej z miejscowości, popełnił kilka wykroczeń, które starał się ukryć. Wracając przed dziesięcioma laty do swojej rodzinnej wsi razem z małymi dziećmi – a w rzeczywistości dokonując samowolnego aktu rozstania, opuszczenia męża, co co było równoznaczne z rozwodem – tak naprawdę nie miała już do niej wstępu. Nie miała też możliwości powrotu do Rosji, ale nawet nie chciała tam wracać. Stała się bezdomna i potępiona przez krewnych, którzy nie mogli zrozumieć jej decyzji o odejściu od męża. Żałowała utraty niektórych rzeczy, między innymi rodzinnych pamiątek w postaci zdjęć, których jej szwagierka, po rozstaniu, nie chciała zwrócić. Kiedy rozmawiała ze mną o tych latach w jej życiu, zawsze sama zaczynając rozmowę, popłakiwała, ale podkreślała, że woli życie samotne z dziećmi na łasce krewnych, niż służenie mężowi, jak mówiła, jako “domowa prostytutka”, co jej zdaniem wybrało wiele kobiet we wsi. Mobilność może też być postrzegana jako zagrożenie dla integralności rodziny, tym bardziej, kiedy dotyczy kobiet, które mogą być sprawcze, tj. posiadać wybór indywidualistycznego działania zgodnie z własnymi interesami i pragnieniami (Asad 2003;



Kościańska 2016), ale często są pozbawione elastyczności w przemieszczaniu się pomiędzy miejscami, którą to możliwość posiadają mężczyźni.

Podczas badań, jeszcze przed pandemią, miałam okazję poznawać wiele osób, dla których migracja ich bliskich do Azerbejdżanu bywała pewnego rodzaju osobistą tragedią. Szczególnie trudne było to dla mało mobilnych, starszych kobiet. Jedną z takich osób była Dzejran, która wyznała mi, płacząc, że jej dwudziestoletnia synowa “uciekła” do Baku z dziećmi, do swoich rodziców. Historia ta przypomina mi inną, w której “ucieczka” była dobrowolna. Dotyczyła jednej z moich pierwszych rozmówczyń, która po skończeniu anglistyki w Tbilisi wzięła ślub z azerbejdżańskim migrantem z Baku. Zerwała wiele wcześniejszych kontaktów, w tym ze mną, ponieważ zmieniła numer telefonu na azerbejdżański.

Inna z moich rozmówczyń, gospodyni domowa i mieszkanka Szulaweri Rowszana, też urodziła się w Azerbejdżanie, posiada azerbejdżańskie obywatelstwo, ale mieszka w Gruzji od czasu wyjścia za mąż. Kiedy rozmawialiśmy, nie miała żadnych dokumentów związanych z rejestracją pobytu. Granica została zamknięta podczas jej odwiedzin u krewnych w Azerbejdżanie wczesną wiosną 2020 roku, przez co została rozdzielona ze swoim mężem i dziećmi w Gruzji na cztery miesiące. Kiedy wspominała pierwsze miesiące pandemii, nie ukrywała tego, że wpadła w rozpacz spowodowaną rozdzieleniem. Nie mogła wydostać się z Azerbejdżanu.

*Dopiero w lipcu mogłam wrócić do męża. Kiedy wreszcie to zrobiłam, płakałam ze szczęścia (Rowszana, K45, Szulaweri, październik 2020).*

W trakcie pandemii zaczęła myśleć o wyrobieniu gruzińskiej karty pobytu. Powiedziała mi to w lutym 2022 roku, a jej plan wynikał z obawy o to, że sytuacja rozdzielenia z rodziną może powtórzyć się w przyszłości<sup>123</sup>.

Nie tylko paszport, ale również stała mobilność i zmiana miejsca osiedlenia powoduje pewnego rodzaju zagrożenie dla stabilności i możliwości utrzymywania więzi z rodziną.

---

<sup>123</sup> Podczas badań mogłam dostrzec, że wiele azerbejdżańskich małżeństw nie jest zarejestrowanych, a do społecznej legalizacji małżeństwa często wystarczy wyprawienie wesela (osoby zamożniejsze organizują je w lokalnych restauracjach, a mniej zamożne na podwórkach swoich domów), które jest również wyznacznikiem statusu.

Świadczy o tym przykład Kerima, który jako dorosły mężczyzna wyjechał do Baku i wiele lat prowadził tam kawiarnię, którą zamknął i rozwiódł się, kiedy po śmierci ojca musiał wrócić do domu rodzinnego w Gruzji i zająć się domem. Z kolei Rahad wybrał życie w stałej mobilności między Gruzją a Azerbejdżanem. Urodził się w Gruzji, ale podobnie jak Farid, dorastał w Baku. Ożenił się z dziewczyną o korzeniach w Marneuli, ale wychowaną w Azerbejdżanie i o takim też obywatelstwie. Na powrót do Gruzji zdecydował się już jako trzydziestokilkuletni mężczyzna z wyższym wykształceniem i planami dalszego rozwoju zawodowego. Wybudował dom i sprowadził rodzinę. W rozmowie ze mną podkreślał, jak ważne jest dla niego to, aby jego obie córki wychowywały się właśnie tutaj, znały język gruziński i angielski, bo według niego Gruzja daje więcej możliwości niż Azerbejdżan. Po kilku latach od tej rozmowy od jego krewnych dowiedziałam się, że napotkał pewne trudności i zamierza wrócić do Azerbejdżanu.

Mimo że migracja często dzieli rodziny fizycznie, utrzymują oni translokalne relacje na odległość. Podtrzymywaniu relacji i częstej komunikacji z krewnymi najczęściej służy komunikator WhatsApp. To dzięki temu narzędziu prowadzone są rozmowy na odległość (video albo poprzez nagrywanie wiadomości głosowych, rzadziej wiadomości tekstowe), przesyła się zdjęcia i filmy, życzenia urodzinowe i świąteczne oraz ważne kulturowo, tworzone przez użytkowników "filmiki" (często udostępniane z TikToka), przedstawiające np. ważną postać religijną czy odwołujące się do danego wydarzenia. WhatsApp spełnia również dla moich rozmówców funkcję mediów społecznościowych – poza przesyłaniem zdjęć i video bezpośrednio w wiadomościach publikuje się je w relacjach dostępnych dobie, które pozwalają na podzielenie się ważnym wydarzeniem, myślą, a także dostarczają informacji, kto je wyświetlił i pozwalają na reakcję odbiorców. W moich sieciach kontaktowych na Whatsapie to rozmówcy z Marneuli są najbardziej obecni, jeśli chodzi o aktywność na tym medium. Obserwuję również, że Facebook nie jest aż tak popularnym narzędziem, podobnie jak Instagram, używany głównie wśród przedstawicieli młodszego pokolenia.

### 4.2.3 Wymiary i ograniczenia mobilności ze względu na płeć

Jak pisałam wyżej, często mobilność kobiet związana jest z wychodzeniem za mąż i kobieta przeprowadza się do domu męża – może to być mobilność zagraniczna w przypadku małżeństw między obywatelami Gruzji i Azerbejdżanu, ale także mobilność wewnętrzna, związana z wyprowadzką do innego powiatu, np. z Marneuli do Bolnisi. Niektóre kobiety (razem z krewnymi) wyjeżdżają w celach religijnych, np. na organizowany przez meczet wyjazd do Mekki, ale koszt takiej podróży może sięgać nawet 4000 dolarów, więc nie jest dostępny dla każdego. Nie zaobserwowałam częstych praktyk mobilności turystycznej czy w celach naukowych. Na mobilność kobiet wpływa też sytuacja społeczno-ekonomiczna domu rodzinnego, jej wiek, wykształcenie, sieci społeczne, a także znajomość języków. Ważne jest też to, jakie jej krewni mają podejście do roli kobiety w społeczeństwie, czyli np. czy pozwalają jej na pewną niezależność, czy pozytywnie wartościują korzyści wynikające z edukacji, czy zgadzają się na podjęcie pracy poza domem, a jeśli tak, to czy widzą perspektywę dla jej statusu i rozwoju w Gruzji. Mobilność w celu zawarcia małżeństwa z osobą pochodzenia azerbejdżańskiego może być związana ze statusem społeczno-ekonomicznym. Kobiety po rozwodzie mają większe szanse na mobilność ekonomiczną, o ile posiadają wsparcie w opiece nad dziećmi, kiedy jeszcze nie są dorosłe, a mężatki, co zdarza się częściej niż kiedyś, dołączają do pracujących za granicą mężów, np. w Polsce. Jako przykład pewnych praktyk znów posłuży mi historia Ajsel, która pod koniec 2021 roku zaczęła planować wyjazd z Gruzji, często powtarzając: *Kiedy otworzą granicę, wezmę dzieci i pojedziemy do Azerbejdżanu*. Był to czas, kiedy jej sytuacja ekonomiczna stała się trudniejsza niż wcześniej – straciła dom, który, jak się dowiedziałam, został jej użyczony na około dziesięć lat temu przez krewnego z Baku po tym, jak przez wiele lat stał niezamieszkały. W końcu właściciel podjął decyzję o sprzedaniu go jednemu z sąsiadów. Jedyłą osobą, u której na pewnych warunkach mogła po tym zamieszkać moja rozmówczyni, była jej samotnie mieszkająca ciotka, a jednocześnie kobieta, u której zawsze się zatrzymywałam. Do matki, jak już wiemy z historii Ajsel opisanej w rozdziale czwartym, nie mogła wrócić. W latach 90. wojny domowe w Gruzji przerwały mojej rozmówczyni naukę w szkole, w związku z czym nie czuła się zdolna do podjęcia pracy na przykład w sklepie lub cukierni, chociaż potrafiła czytać, mówić i pisać po azerbejdżańsku i rosyjsku i kilka razy dostawała propozycje od swoich koleżanek. Stale te możliwości rozważała, ale obawiała się,

że nieznamość gruzińskiego prędzej czy później okaże się istotnym problemem. Stale uważała się za niedostatecznie przygotowaną kompetencyjnie do tego rodzaju pracy. Zazwyczaj co roku od wczesnej wiosny do jesieni pracowała sezonowo w miejscowych szklarniach, zajmując się uprawą ogórków, pomidorów czy arbuzów. Sytuacja Ajsel jest zbliżona do determinantów wyboru pracy przez inne kobiety w regionie. Z raportu opublikowanego przez Mariam Shalvashvili, badaczkę Social Justice Center wynika, że większość kobiet wykonuje prace domowe lub posiadają samozatrudnienie. Częstą barierą jest brak pełnego wykształcenia i znajomości gruzińskiego, chociaż nawet znajomość tego języka nie gwarantuje znalezienia pracy, a zapotrzebowanie na osoby posługujące się azerbejdzańskim jest niewielkie (Shalvashvili 2021: 59). Z drugiej strony, nawet przy dodatkowych kompetencjach zapłata za pracę nie jest wysoka, co jeszcze wzmacnia brak motywacji do nauki dodatkowego języka i wytwarza inne modele sprawczości, na przykład poprzez korzystanie z pomocy socjalnej.

W pewnym momencie życie zależne od krewnych stało się dla Ajsel nieznośne, zaczęła więc szukać możliwości wyjazdu ze wsi. Myślała też o Tbilisi, ale nie było to możliwe ze względu na brak znajomości języka gruzińskiego, ceny wynajmu i brak sieci społecznych w mieście. W 2021 roku, jeszcze w czasie pandemii, zaczęła często mówić mi o wyjeździe z dziećmi do Baku, gdzie jej krewni mieli mieć dla niej miejsce pracy w cukierni. Początkowo mieszkałaby z nimi, dopóki nie znalazłaby pracy. Wiedziałam, że jej decyzja staje się coraz bardziej poważna, ale obawiałam się, czy za oferowaną niewielką pensję uda jej się utrzymać. Bałam się też, co stanie się z nauką dzieci w szkole, ale była zdania, że starszy syn, już za chwilę szesnastolatek – czyli w oczach matki prawie mężczyzna – i tak niczego się w szkole nie może nauczyć i lepiej będzie, jeśli pójdzie do pracy. Nie spierałam się z tym, chociaż starałam się przypominać, że w gruncie rzeczy jakikolwiek dyplom ukończenia szkoły ma znaczenie. Z kolei znajomy, pochodzący z Turcji i byłby pracodawca, miał jej w Baku pomóc w znalezieniu nowej pracy i przyuczyć do zawodu jej syna. Najpierw postanowiła wyrobić dzieciom paszporty i zaszczepić się przeciwko wirusowi COVID-19, aby umożliwić sobie wyjazd za granicę, a potem poprosiła mnie o asystowanie w wizycie w ambasadzie Azerbejdżanu w Tbilisi. Pierwszy umówiony termin musiałyśmy przełożyć ze względu na dzień przyjęcia przez nią drugiej dawki szczepionki. Udało nam się spotkać na początku listopada 2021 roku, co zapisałam w moim dzienniku terenowym:

„Okolo dziesiątej rano spotykamy się pod ambasadą Azerbejdżanu w Tbilisi. Najpierw czekamy w kolejce, na zewnątrz budynku, bo ochroniarze nikomu nie pozwalają wejść do środka. Zabraniają mi też robić zdjęć, kiedy jeden z nich widzi, że robię zdjęcie kartce ogłoszeniowej naklejonej na drzwiach mówiącej o tym, że ambasada będzie zamknięta 9 i 10 listopada z powodu świętowania zwycięstwa w wojnie w Górskim Karabachu. Ajsel nie udaje się dostać na wizytę, bo nie ma paszportu azerbejdżańskiego ani męża z takim paszportem, a nawet jeśli by przyszedł to trzeba mieć formalny ślub dla potwierdzenia. Krewni też nie przyjadą w jej sprawie. Próbuje się dostać do jakiegoś człowieka, którego rekomenduje jej znajomy z Azerbejdżanu, do którego dzwoni z prośbą o radę, ale się nie udaje i nie otrzymuje też numeru telefonu, o który prosiła. Okazuje się, że ten, który podpowiada jej, co zrobić i niejako pomaga, to mężczyzna nazywany „Turkiem”, w którego szklarni w okolicach Szulaweri kiedyś pracowała. Poznałam go latem 2020 roku, kiedy przyszedł do matki Ajsel na herbatę. Chce jej pomóc w Azerbejdżanie, gdzie mieszka, może u niego pracować, może też nauczyć zawodu jej syna. Mam nadzieję, że to wszystko bezinteresownie. Ajsel jest zawiedziona odmową, boi się, że jej ciotka powie o tym, że nie wyjeżdża, byłemu deputatowi wsi, a wtedy ten jeszcze bardziej będzie przeciągał oddanie jej pożyczonych przez niego pieniędzy (bo po co jej one, skoro zostaje w domu – jak tłumaczy mi Ajsel jego potencjalne rozumowanie). Pomysł z Baku może jest ryzykowny, ale kim ja jestem, aby odradzać. Myślę sobie, że ona bardzo chce po prostu zacząć niezależne życie, z dala od krewnych. Padł nawet pomysł przeprowadzki do Tbilisi. No i syn mojej gospodyni wyjdzie z więzienia za jakiś rok, bo zmniejszono mu karę. Raczej wtedy nie wyjedzie jednak do Azerbejdżanu do domu ojca w Gazachu, bo po operacji nogi (wdała się gangrena) może on nie być zdolny do pracy, a możliwe że i samodzielnego życia. Jeśli zostanie we wsi, to jak mówi Ajsel, ona i dzieci nie będą mogli dłużej mieszkać u ciotki. Ma się rozumieć, ja też nie będę mogła tam już zostawać na noc” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 3.11.2021).

Stolica Azerbejdżanu jawi się w tej historii jako miasto oferujące możliwości, których Gruzja dać nie może. Rozmówczyni podkreślała też, że nieznajomość gruzińskiego wiąże się z wyższymi cenami. Biografia Ajsel pokazuje złożoność migracji i mobilności oraz uwikłanie w nie kwestii pozycji kobiet, sprawczości, rozbicia tradycyjnych struktur społecznych oraz braku zaufania do instytucji małżeństwa reprezentowanej przez państwo. Również tego, że nie odpowiada ono na istniejące potrzeby. Wyjazd do Azerbejdżanu w tamtym czasie, wciąż

związanym z pandemicznymi ograniczeniami, nie mógł się udać też z tego powodu, że z punktu widzenia państwa Ajsel nie była żoną swojego męża. Do społecznego uznania ślubu przez krewnych i społeczność wystarczył fakt zamieszkania w domu mężczyzny, chociaż najczęściej obowiązkowe jest wyprawienie wesela. Ślub państwowy często jest pomijany, z kolei ślub w meczecie, niekoniecznie obowiązkowy, z formalnego punktu widzenia oczywiście też jest bez znaczenia.

Dodatkową obawą przed wyjazdem są bariery społeczno-ekonomiczne związane z cenami biletów lotniczych i strach przed byciem posądzoną o niefrasobliwość wobec dzieci oraz otrzymaniem łatki matki, która nie dba o dzieci. Nawet kiedy wyjazdy do Azerbejdżanu stały się możliwe po zakupieniu biletu lotniczego i aktualnym certyfikacie szczepień, ich cena wciąż nie jest osiągalna dla wielu osób. Ajsel rozważała też wyjazd do Baku latem i skorzystanie z propozycji znajomego, który zaoferował, że przyuczy jej syna do zawodu, ale z powodu niskiego poczucia decyzyjności i braku wsparcia krewnych nie mogła się na to zdecydować. Na jej rozterki wpływało też to, że w ciągu ostatnich dwóch lat nie mogła znaleźć pracy w szklarni, poza otrzymywaną pomocą finansową od państwa nie miała więc żadnego przychodu<sup>124</sup>. Pieniądze zaoszczędzone podczas poprzednich lat chciała zainwestować w kupno domu, z którego dwa lata wcześniej musiała się wyprowadzić, jednak po tym, jak zamieszkiwali go poprzedni lokatorzy, był on w gorszym stanie niż wtedy, kiedy go opuszczała. Wpłaciła już część pieniędzy odzyskanych od krewnej. Podczas wspólnych oględzin domu powiedziała mi, że z reguły ludzie są szczęśliwi, kiedy kupują dom. Ona przeciwnie, płakała, bo budynek wymaga remontu, a co za tym idzie, dużych nakładów finansowych i obawia się, czy temu podda. Ubolewała też nad tym, że jeśli zwrócono by jej pieniądze w oczekiwanym czasie, czyli dziesięć lat temu, mogłaby za nie *wybudować pałac*, jak zapewnia, a przy obecnych cenach nie starczy jej ich prawie na nic.

Dyskryminacja mniejszości i możliwości odnalezienia się na rynku pracy są intersekcjonalnie powiązane z płcią. Kobiety najczęściej migrują jako żony. Przeprowadzają się do mężów,

---

<sup>124</sup> Często problemem staje się też to, że niektóre kobiety (w tym Ajsel) boją się podejmować zarejestrowanej pracy, bo mają poczucie, że taki zarobek może być tylko czasowy – uważają, że kiedy otrzymają jakikolwiek przychód na wymagane konto bankowe, automatycznie stracą uprawnienia do pomocy socjalnej (dziennik terenowy, 23.05.2023). Niektóre boją się jechać za granicę z obawy o utratę pomocy od państwa. W tego rodzaju rozterkach niezwykle ważne jest wsparcie i doświadczenie krewnych, a także dostęp do potwierdzonych informacji, czego wielu z moich rozmówczyń brakuje.

podobnie jak ich małżonkowie dbają o relacje translokalne w rodzinie (choćby poprzez komunikację online), ale też mają dużo więcej trudności i ograniczeń, jeśli chodzi o mobilność i funkcjonowanie na rynku pracy. Kobiety w Szulaweri zarobkowo zajmują się rolnictwem, chowem zwierząt i pracą w sektorze usług i jeszcze nieczęsto wyjeżdżają za granicę do pracy. Wpływa na to tradycyjne postrzeganie ról kobiet, ale również mężczyzn, od których wymaga się, że będą się opiekować kobietą, dbać o jej honor będący wyznacznikiem honoru własnego i być w stanie utrzymać rodzinę. Kobiety muszą też mierzyć się z trudnościami i obawami rodziny o to, że samotne przebywanie za granicą będzie miało na nie niekorzystny wpływ, tj. zaczną ubierać się niezgodnie z lokalnymi obyczajami czy będą spędzać czas w towarzystwie obcych mężczyzn. Tego rodzaju obawy nie są ograniczone tylko do obecności w innym kraju, ale także do miast, w których kobieta miałaby przebywać bez “opieki”, np. w Tbilisi<sup>125</sup>. Tym większą trudność posiadają młode matki z dziećmi wymagającymi opieki. W takiej sytuacji, poza zdaniem męża, bardzo dużą rolę pełni potencjalne wsparcie teściowej kobiety – czy popiera wyjazd i czy jest gotowa pomóc w opiece nad dziećmi.

#### **4.2.4 Pośmiertne praktyki mobilności, mobilność rytuałów i translokalna pamięć**

Tworzenie miejsc pamięci poświęconych zmarłym to praktyka, która jest popularna w Gruzji nie tylko wśród Azerbejdżan, ale również Gruzinów i Ormian<sup>126</sup>. Interesujące są przykłady ujęć wody wybudowanych na cześć zmarłego, który stracił życie poza miejscem pochodzenia, a źródło ma pełnić funkcję symbolicznej mogiły oraz ożywiać pamięć o zmarłym.

Czasem takie ujęcia wody-pomniki budowane są nie na cmentarzu, ale przy domach. Tak jest w przypadku pomnika wzniesionego na jednej z wiejskich ulic we wsi Kaczagan przez jednego z mężczyzn ku pamięci jego ojca – gruzińskiego Azerbejdżanina. Fundator studni

---

<sup>125</sup> Podczas goszczenia jednej z moich rozmówczyń i jej córki w mieszkaniu w Tbilisi zwróciłam uwagę na to, że stale ktoś z krewnych dzwonił do niej na WhatsAppie “na video” – był to mąż przebywający w pracy w Polsce, matka i krewny mieszkający w Rosji, a także przyjaciel męża. Zinterpretowałam to jako działanie mające też funkcję kontrolną.

<sup>126</sup> Na określenie źródła, również źródła pamięci, w gruzińskim używane jest słowo *ckaro*, w ormiańskim *pulpulak*.

pochodzący z tej miejscowości w latach dziewięćdziesiątych wyjechał do Baku, gdzie został urzędnikiem administracji państwowej Azerbejdżanu. Pomnik-źródło jest swego rodzaju darem dla społeczności i sposobem na upamiętnienie ojca, ale również stanowi podkreślenie własnych korzeni. Na pomnikach tego rodzaju wyryty jest tekst po azerbejdżańsku, czasami zapisany jeszcze w cyrylicy, nie w łacinie. Zazwyczaj pojawia się na nich imię, nazwisko, rok urodzenia, a także modlitwa o spokój duszy. Często są też symbole religijne w postaci islamskiego półksiężyca, a także etniczne symbole czy ornamenty, np. symbol słońca. Podobne motywy można znaleźć na pomnikach nagrobnych.

W sierpniu 2022 roku byłam na uroczystości upamiętniającej drugą rocznicę śmierci bardzo kochanej żony pewnego mężczyzny, nauczyciela i pisarza<sup>127</sup>. Został wydany obiad na jej cześć, jak co roku od śmierci. Przed tym należało pójść na grób zmarłej, kobiety i mężczyźni oddzielnie. Kobiety stały w kręgu nad grobem, płacząc i obejmując wyryty na kamieniu portret nieoczekiwanie zmarłej kobiety<sup>128</sup>. Przy wejściu do cmentarza znajdowało się charakterystyczne murowane ujęcie wody, *bulaq*, któremu zrobiłam zdjęcie. Było poświęcone pamięci chłopaka, Elszana, zmarłego w Baku, który urodził się w 1987 roku i pochodził z tej wsi.

Podczas jednego z przyjazdów do Marneuli dowiedziałam się, że siostra gospodyni domu, w którym się zatrzymywałam, zmarła. Zapisałam w dzienniku:

“Usadzono mnie przy stole<sup>129</sup> i postawiono chałwę (robi się ją z mąki i cukru, je się zawiniętą w cienki chleb lawasz), która jest gotowana po śmierci członka rodziny. Uroczystość ta nazywa się *yas*. Młodsza siostra Zehry, która od lat mieszkała w Turkmenistanie, niedawno

---

<sup>127</sup> O mężczyźnie tym mówi się, że pochodzi z rodu *seidów* i jest szanowany w swojej społeczności za to, że “pisze” (*yazir*), co oznacza zapisywanie na kartce osobom w potrzebie zalecanej sury z Koranu, która ma pomóc w rozwiązaniu problemu.

<sup>128</sup> Na płycie była umieszczona data 4.08.2020, a uroczystość odbyła się 2.08, co trochę mnie zdziwiło, ale potem jej krewny wytłumaczył mi, że umarła 2.08, a na pomniku nagrobnym zawsze jest informacja o dacie pochówku, nie śmierci. Dodatkowo dowiedziałam się, że to “szczęście dla jej duszy”, że uroczystość przypadła akurat na ten dzień – był to początek Meherremu (Aszury), jednego z najważniejszych szyickich świąt upamiętniających proroka Husejna. Obok grobu znajdował się grób jego ciotki, a poza tymi mogiłami, osłoniętymi od słońca i deszczu dachem, stał zakryty grobowiec, nazywany *gumbet*, w którym był pochowany jego pradziadek, uważany za pochodzącego z rodu *seidów*. Matka mojego rozmówcy, dla której zmarła była teściową, miała twarz czerwoną od łez, kobiety płakały tak gorzko, jak gdyby wydarzyło się to wczoraj i całowały narysowany wizerunek kobiety. I mnie udzielił się ten nastrój – myślałam wtedy o ostatnim pogrzebie młodego Ormianina we wsi Tsopi, w którym brałam udział miesiąc wcześniej.

<sup>129</sup> Azerbejdżanie rytuał sadzania gościa za stołem i oferowania mu poczęstunku nazywają “otwieraniem stołu”.



zmarła i tam została pochowana. Na tak daleką podróż Zehra nie mogłaby sobie pozwolić, ale jej obowiązkiem, jako siostry, było zadbać o rytuał i przygotować odpowiednią ilość żywności, którą częstowała każdego gościa przychodzącego do domu. Powiedziała, że zrobiła wszystko w domu „jak należy”. Kupiła mięso i inne produkty, odpowiednio przyrządziła, a sąsiedzi przychodzili do [jej] domu, aby oddać szacunek jej zmarłej siostrze, jak każe tradycja” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 26.01.2020).

Na takim stole, w zależności od stopnia zamożności domu, musi znaleźć się słodka chałwa i cienki chleb nazywany lawasz, czasami również płow (gotowany ryż) i gotowane mięso, a po posiłku muraba (konfitura) i herbata. Podczas większego przyjęcia na stole kładzie się też nieobrane warzywa, dogal (napój o konsystencji ajranu), słodkie wypieki i sezonowe owoce. Tradycja ta jest zbliżona do siebie w Gruzji i w Azerbejdżanie. Zaproszone osoby mogą wznieść toast za spokój zmarłego, można też nawiązać do kwestii dotyczącej szerszej społeczności, np. wznosząc toast za wygraną Azerbejdżanu w wojnie o Górski Karabach, co mogłam zaobserwować podczas jednej z uroczystości.

Azerbejdżanie pochodzący z Gruzji dla swoich bliskich zmarłych w Azerbejdżanie budują odrębne cmentarze. Można zatem stwierdzić, że poczucie odrębności i potrzeba jej zachowania może dotyczyć także życia pośmiertnego. Eldar podczas naszego spotkania w 2020 roku opowiada, że migranci kupują ziemię, zakładają cmentarz i o niego dbają:

*Nieeee, [Ludzie] myślą, byliśmy tam razem w Baku, ale jeśli umrzemy, powinniśmy być razem i tak dalej. Kupili i nazwali go cmentarz Aşağı Saral<sup>130</sup>. Wszystkie wsie organizują pieniądze, kupują ziemię (...) oni nie myślą o sobie, że jesteśmy Azerbejdżanami. (...) Nawet kiedy umrą, myślą, że są wyjątkowi. Rozumiesz, co mam na myśli? (...) Żyją tam, ale kiedy umrą, myślą, że różnią się od Azerbejdżan [z Azerbejdżanu] (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Pierwsze cmentarze w okolicach Baku należące do Azerbejdżan z Gruzji zaczęły być budowane przez mieszkańców Dmanisi i Bolnisi<sup>131</sup>. Następnie migranci z Marneuli również zaczęli powtarzać tę praktykę. Kolejny z moich rozmówców, który pochodzi z innej wsi w

---

<sup>130</sup> Nazwa wsi Kwemo Sarali w języku azerbejdżańskim. W 1993 r. nazwy wielu miejscowości, w tym miast, w południowo-wschodniej części Gruzji zostały przemianowane na nazwy gruzińskie, o czym będę pisać w podrozdziale poświęconym krajobrazowi językowemu.

<sup>131</sup> Rozmowa z Eldarem, M37, Sadachlo, 7.05.2023.

Marneuli niż Eldar, odpowiada, że wie, że jest taki zwyczaj ludzi we wsi Saral, ale jego krewni go nie praktykują, będąc chowani na “zwykłych cmentarzach” w Baku. Tłumaczy to tym, że tego rodzaju cmentarz mieszkańcom wsi Saral jest potrzebny, bo nie mają azerbejdżańskiego obywatelstwa, więc nie mogą zostać pochowani w Azerbejdżanie<sup>132</sup>, a podobne ograniczenia nie dotyczą jego bliskich. Z rozmowy z nim dowiaduję się, że stosują oni strategię zawierania małżeństw z osobami posiadającymi obywatelstwo azerbejdżańskie, nie gruzińskie. Dzięki temu, jak opowiada Simur, mógł kupić i zarejestrować dom w Azerbejdżanie, ale zrobił to na nazwisko swojej żony, która posiada azerbejdżańskie obywatelstwo. On sam, pomimo 27 lat mieszkania i pracy w Baku, nigdy go nie otrzymał pomimo prób i możliwości finansowych, słysząc, że “nie można”<sup>133</sup>. Mobilność określa więc też oparte na translokacyjności praktyki pogrzebowe wobec bliskich. Doświadczenie wspólnego pochodzenia, a następnie emigracji z Gruzji na teren innego (nawet jeśli kraju w pewnym wymiarze podobnego kulturowo) mieszkańcy uważają za czynnik, który łączy ich silnym więzami. Uważa się, że więź ta powinna być podtrzymana również po śmierci poprzez wspólne i wyodrębnione oraz uznane za przynależne własnej grupie miejsce spoczynku.

Czasami do Marneuli powracają osoby, które chciałyby swoje ostatnie dni spędzić wśród krewnych i w miejscu swojego pochodzenia. Jedną z takich osób była babcia Kemala, którą wnuk przywiózł ze sobą specjalnym transportem medycznym. Kiedy go spotkałam, powiedział, że przyjechał do Gruzji ze względu na stan zdrowia swojej babci. Miała 87 lat i od czasu pandemii ze względu na podeszły wiek mieszkała w Azerbejdżanie ze swoimi dziećmi. Pod koniec 2022 roku jej stan się pogorszył i jej krewni wiedzieli, że to mogą być jej ostatnie dni. Poprosiła o możliwość zobaczenia swojego domu w Gruzji. Po wystosowaniu specjalnego pisma otrzymali zgodę na przekroczenie granicy lądowej również przez Kemala, który jako obywatel Azerbejdżanu formalnie nie mógł jej przejść wjeżdżając do Gruzji. Jego babcia z kolei miała do tego prawo, jako wciąż obywatelka Gruzji, która powraca do kraju, którego obywatelstwo posiada. Jej wnuk zorganizował samochód ratunkowy do granicy między Gruzją a Azerbejdżanem, przeszła granicę, a stamtąd gruzińska

---

<sup>132</sup> Według rozmówcy, mogą, ale nie chcą zostać pochowani w Gruzji, bo są już przyzwyczajeni do życia w Azerbejdżanie.

<sup>133</sup> Rozmowa z Simurem, M75, Kularis temi, 21.05.2023.

taksówka zabrała ją do jej wsi. Po kilku dniach zmarła. Pierwsza z ceremonii pogrzebowych odbyła się w Marneuli w rodzinnej wsi kobiety, druga w Baku, gdzie mieszkają jej dzieci<sup>134</sup>.

Mimo że nie zawsze migranci mają możliwość zorganizowania pogrzebów w miejscu pochodzenia i migracji, praktykowane są różne formy upamiętniania zmarłych w miejscu pochodzenia, takie jak przyjęcia wydawane w rocznice śmierci czy budowanie pomników-źródeł. Świadczy to o przywiązaniu Azerbejdżan do obu miejsc. Nawet jeśli pogrzeb i pochówek odbywają się w miejscu urodzenia, zobowiązaniem jest również organizacja pewnych rytuałów w miejscu zamieszkania krewnych. Jest to charakterystyczna praktyka Azerbejdżan pochodzących z Gruzji.

### **4.3 Różne sposoby wyrażania translokacyjnej przynależności i translokacyjnego bycia**

Transnarodowe sposoby bycia (*transnational ways of being*) to społeczne praktyki wyrażania przynależności narodowej lub etnicznej, które nie muszą być specjalnie podkreślane poprzez oznajmianie ani uświadamianie. Mogą to być praktyki jedzeniowe albo uroczystości kulturowo-religijne. Transnarodowe przynależności (*transnational ways of belonging*) oznaczają natomiast świadome manifestowanie swojej identyfikacji etnicznej czy narodowej, np. poprzez wykorzystywanie flagi, hymnu czy innych elementów bezpośrednio związanych z danym państwem lub / i narodem (Levitt, Glick Schiller 2004). Działanie związane z kostką cukru, którą moja gospodyni umieściła na łądkach pszenicy w jej środku, sianej na cztery tygodnie przed Nowruzem, można przypisać do pierwszej z tych kategorii. Gospodyni powiedziała, że podobno "tak się robi", aby cały kolejny rok był słodki, a usłyszała to w obejrzanym przez nią programie w azerbejdżańskiej telewizji. Dostrzegłam umieszczoną w środku trawy kostkę cukru dopiero wtedy, kiedy pojechaliśmy z ormiańskim taksówkarzem z Szulaweri nad rzeczkę Chram, aby wrzucić wyrosłą już pszenicę do wody, jak każe tradycja. Kiedy nastoletnia krewna wrzucała ją do wody, cukier wypadł. Kiedy moja gospodyni wyjaśniła, dlaczego dodała tam cukier, taksówkarz zażartował, że tylko w "bogatym Baku"

---

<sup>134</sup> Rozmowa z Kemalem, M34, Tbilisi, 28.12.2022.

mógł pojawić się taki pomysł – aby marnować cukier – bo w Gruzji nikt by się na to nie zdobył. Podobnego zwyczaju nie zaobserwowałam już nigdy później.

Rodzaj przygotowywanego jedzenia może wyrażać tożsamość, ale i ono nie musi być deklaracją przynależności do etnicznej lub narodowej grupy. Jedną z takich transnarodowych potraw jest turecka zupa nazywana *czorbą* czy *menemen* z jajek i z pomidorów, ale i azerbejdżański *hengel* czy *plow* z podsmażonym jajkiem. Niektóre rodziny na święta przygotowują też bliny z mięsem, a na co dzień uszka z farszem ziemniaczano-koperkowym czy właśnie *hengel*. Są to sycące i niedrogie posiłki. Poza potrawą przygotowywaną z ryby duszonej z warzywami, których używa się do gruzińskiego *adżapsandali* (zbliżonego do francuskiego *ratatouille*) i nazywaną prawie tak samo – *adżapsandal*, co w Gruzji jest słowem oznaczającym chaos, mieszankę – nie zaobserwowałam w codziennej kuchni Azerbejdżan z Marneuli przygotowywania i jadań potraw uznawanych w Gruzji za „typowo gruzińskie”.

Należy też zwrócić uwagę na to, że nie tylko miejsce pochodzenia jest istotne dla społecznego świata badanych, ale również przestrzenie rozciągnięte na inne kraje – wspomniany już Azerbejdżan, ale i Rosję, Turkmenistan i Turcję<sup>135</sup>. Istotne są też kraje leżące w Unii Europejskiej, takie jak Grecja, a ostatnio coraz częściej też Polska i Niemcy. Ten fenomen w dość znaczący sposób pokazuje przypadek jednej z mieszkanek Szulaweri, która po 16 latach życia na tureckim wybrzeżu w listopadzie 2022 roku musiała przyjechać do Gruzji. Kiedy po jakimś czasie chciała wrócić do swojego miasta, dowiedziała się, że ze względu na nieprawidłowości związane z jej statusem migrantki odmówiono jej wjazdu i nie może przebywać na terytorium Turcji przez pięć lat<sup>136</sup>. Swoją ogromną zawód i panikę związaną z czasowo utraconym domem starała się powstrzymać, myśląc o możliwości wyjazdu do innego państwa, kiedy mówiła o swoich krewnych zamieszkujących różne kraje: *Chwała bogu, że nasze korzenie są w całej Europie* (Olena, K48, Szulaweri, dziennik terenowy, marzec 2023).

---

<sup>135</sup> Podczas wizyty we wsi niedaleko Szulaweri w sierpniu 2022 roku w jednym z domów “łapię” wifii na login „Beşiktaş spor klubu” – klubu piłkarskiego ze Stambułu.

<sup>136</sup> W maju 2023 powiedziała mi, że dzięki pomocy znajomego zakaz wjazdu został zmniejszony do roku.

Azerbejdzańskie reżimy mobilności określają i ograniczają przemieszczanie się (Glick Schiller, Salazar 2014). Z tym powiązane są indywidualne tożsamości i przynależności ludzi oraz działania mające na celu utrzymywanie praktyk ponad granicami. Wskazują na to indywidualne biografie moich partnerów badawczych i trajektorie, którymi – czasem chcąc nie chcąc – podążają.

Ramil jest nauczycielem we wsi nieopodal Szulaweri. Wcześniej jego życzeniem było mieszkać w Gruzji, teraz nie jest tego pewien. Synowie żyją w Baku, są żonaci z obywatelkami Azerbejdżanu, ich dzieci mają obywatelstwo Azerbejdżanu. Raz na 5 lat dostają przedłużenie pobytu. Kiedy rozmawialiśmy, powiedział, że jeden z jego synów planuje odwiedzić w Gruzji, ale zostanie tylko dziesięć dni, bo, jak mówił, syn nie dostanie dłuższego urlopu. Kiedyś zachęcał go, aby poszedł na pedagogikę, ale, jak wytłumaczył mi Dilgam, odmówił, nie chcąc mieć problemów finansowych jak ojciec. Wybrał ekonomię, a jego ojciec zapewnił mnie, że ten wybór się sprawdził<sup>137</sup>.

Kemal, o którym już była mowa, inwestuje pieniądze w rolnictwo w przygranicznej wsi Aghmamedlo w Marneuli. Jak mi powiedział, wybrał to miejsce, bo “należy do niego”. Urodził się w Gruzji pod koniec lat 80., ale w wieku trzech lat w 1991 roku wyemigrował z rodzicami do Azerbejdżanu. Rozmówca wskazuje na ograniczenia związane z trudnością otrzymania obywatelstwa gruzińskiego.

*Po rozpadzie Związku Radzieckiego wszyscy, którzy mieszkali w Gruzji otrzymali obywatelstwo gruzińskie, a w Azerbejdżanie – obywatelstwo azerbejdzańskie. To nie były łatwe dni, nikt nie wie, co się wydarzy, co się stało. (...) Więc kiedy przyjechaliśmy, dostaliśmy obywatelstwo Azerbejdżanu. Teraz próbuję dostać to gruzińskie, ale go nie dostaję, bo trzeba zdać egzamin, a ja go nie zdaję. Byłem obywatelem Gruzji, ale kiedy miałem trzy lata, ojciec zabrał mnie do Azerbejdżanu. To nie był mój wybór. Więc chcę odzyskać obywatelstwo, ale go nie dają (...)* (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).

Kemal wskazuje na miejsce urodzenia jako czynnik przesądzający o jego relacji z Gruzją, pochodzenia stąd i prawie do bycia rozpoznanym jako osoba pochodząca z tego kraju i posiadająca jego obywatelstwo.

---

<sup>137</sup> Rozmowa z Ramilem, M68, Kwemo Sarali, sierpień 2022.

*Więc opuściłem Gruzję w tych ciężkich dniach, dostałem to nowe obywatelstwo itd., więc tak. Nie byłem obywatelem Gruzji, ale mogłem to zdobyć, mieszkając tutaj, urodziłem się na przykład w Tbilisi, w Czaczawie. Tu się urodziłem, tu mieszkałem (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).*

Kiedy miał 18 lat, wojsko gruzińskie przyszło do jego domu, jak mówi o domu rodzinnym w Gruzji, z powołaniem do wojska. Jego ciotka powiedziała im, że jest obywatelem Azerbejdżanu. Dla rozmówcy fakt, że nawet władze Gruzji uważają, że jest on obywatelem Gruzji, jest decydujący i tym bardziej świadczy o jego związkach z tym krajem.

*Więc przyszli i wezwali mnie do wojska, ale musiałem im wysłać paszport, paszport azerbejdżański. Że jestem obywatelem Azerbejdżanu, tak, więc mam zamiar służyć w swojej armii w Azerbejdżanie. (...) Więc zostałem uznany za obywatela Gruzji. Jeśli przyjeżdżają do ciebie i wzywają do wojska, jesteś uważany za obywatela Gruzji (Kemal, M34, Tbilisi, 28.12.2022).*

Zaur wyrósł we wsi niedaleko Szulaweri. Odbywał służbę wojskową w Azerbejdżanie już od ponad roku, kiedy w 2020 roku wybuchła wojna w Górskim Karabachu. Ma obywatelstwo azerbejdżańskie, więc otrzymał powołanie do wojska i jako żołnierz został wysłany do Górskiego Karabachu. Jego służba przedłużyła się do dwóch lat. Ze względu na trwającą wojnę i pandemię, a co za tym idzie zamknięcie granic z Gruzją i wstrzymany ruch lotniczy nie mógł wrócić do Gruzji, gdzie jest jego dom rodzinny i gdzie mieszka jego matka.

*Chciałem zostać w Azerbejdżanie i walczyć. Pojechałbym znowu, gdyby znowu wybuchła wojna i jeszcze raz dostałbym powołanie (...) Oprócz mnie było jeszcze około dziesięciu osób z Gruzji z obywatelstwem azerbejdżańskim, których rozpoznałem (...) Kiedy wróciłem z wojny po półtora roku, w domu odbył się bayram (Zaur, M20, gmina Marneuli, 14.08.2022).*

Zwycięski powrót młodego żołnierza do domu w 2021 roku świętowano z wielką radością. Odbyło się przyjęcie, *bayram*, z ofiarnym baranem, tańcami i muzyką. Mogłam zobaczyć filmik z wydarzenia, na którym bawili się sąsiedzi żołnierza, z których kilku rozpoznałam<sup>138</sup>. Żołnierz pokazał mi zdjęcie z szanowanym starszym panem z sąsiedztwa, któremu towarzyszył przedstawiciel ambasady Azerbejdżanu w Gruzji. Żołnierzowi wręczono dyplom

---

<sup>138</sup> Na przyjęciu był też dziadek jednego z moich rozmówców, który podczas wcześniejszej rozmowy dość niechętnie dzielił się ze mną swoją wiedzą na temat Górskiego Karabachu i żołnierzy pochodzących z Gruzji.

za zasługi. Jego matka jest Azerbejdżanką urodzoną w Azerbejdżanie, która wyszła w Gruzji za Azerbejdżanina o gruzińskim obywatelstwie. Kiedy zmarł, ona została w jego domu w Gruzji, ale nigdy nie wyrobiła gruzińskiego obywatelstwa. Podczas spotkania powiedziała mi, że chciałyby wyrobić gruziński paszport zarówno dla siebie, jak i syna. Wynika to z jej obaw o to, że ponownie zostanie wzięty do wojska azerbejdżańskiego. Mówi mi o swoim przerażeniu tym, że ktoś przyjdzie do jej domu i zabierze jej syna z powrotem do wojska, dlatego chce się pozbyć azerbejdżańskiego paszportu. Jednocześnie, jak powiedziała, wie, że nie ma się czym przejmować, bo jej syn “będzie tu szanowany za to, że walczył w Karabachu”. Prosiła mnie, żebym nie wspominała żadnemu z Ormian, gdzie mieszka. Pamiętam, że mówiąc to była bardzo nerwowa, a stres ten wynikał również z obawy o stosunki z lokalnymi Ormianami. Z drugiej strony, nie zauważyłam też szczególnych działań w celu upilnowania tajemnicy (którą jednocześnie osobiście starałam się zachować jak najgłębiej). Ormianie mieszkają w pobliżu, musieli dowiedzieć się o świętowanym powrocie żołnierza i powodach hucznego przyjęcia w tym dniu. Nie jest to jednak oczywiste, nie mówi się o tym głośno, a wieś jest niewielka i zamieszкана tylko przez Azerbejdżan, choć położona przy głównej drodze do granicy z Armenią. Wszyscy starają się utrzymać ten temat jako tabu, chociaż o istnieniu żołnierza dowiedziałam się w innej wsi, a kiedy tu przyjechałam, wystarczyło zapytać przypadkowego przechodnia na ulicy, aby dowiedzieć się i zostać pokierowaną do konkretnego domu. Matka żołnierza z dumą pokazała mi mundur wojenny syna i wyznała, że jest spokojna o jego los, bo jako weteran z Karabachu ma zapewniony społeczny szacunek.

*Jestem szczęśliwa, bo wiem, że jako bohater wojenny mój syn nie będzie cierpiał niedostatku i będzie szanowany w społeczności. (...) Karabach to serce Azerbejdżanu (Sevda, K45, gmina Marneuli, sierpień 2022).*

Wojna w Górskim Karabachu w pewien sposób zmieniła to, jak Azerbejdżanie w Gruzji postrzegają swoje miejsce w konflikcie i ich postawę wobec wojny (Cieślewska, Kosicińska 2023). Wywołała również obawy o zobowiązania wobec tzw. *kin state* różniącego się od miejsca urodzenia i/lub zamieszkania, a także od niego oddalonego. Wśród niektórych zaczęły pojawiać się pytania o kwestię posiadania azerbejdżańskiego paszportu i z jakiego rodzaju odpowiedzialnością jest to związane. O ile strona azerbejdżańska ogranicza

wydawanie paszportów azerbejdzańskich, Gruzja nie sprawia tak dużych przeszkód w staraniach o obywatelstwo. Jediną przeszkodą, dostatecznie ograniczającą, jest nieznamość języka, z którego egzamin jest wymagany, aby stać się obywatelem Gruzji.

Kemal, którego historię przytaczałam już wyżej, otrzymał pozwolenie na pobyt na rok<sup>139</sup>, zainwestował pieniądze w Gruzji, między innymi w rolnictwo i rozwój rolniczych technologii, ale nie otrzymał jeszcze obywatelstwa. Próbował je zrobić, ale przeszkodę stanowił język.

Z podobnymi ograniczeniami spotkał się Nizami, który w 1995 roku wyemigrował wraz z żoną do Izraela i nie zdążył otrzymać obywatelstwa Gruzji. Do kraju swojego urodzenia wrócił kilka lat temu, a wraz z nim jego żona i dorosły syn. Zamieszkali w domu, który wspólnie wyremontowali dzięki latom pracy w Izraelu<sup>140</sup>.

Problem posiadania różnych paszportów w obrębie jednej rodziny może objawiać się na wiele różnych sposobów. Syn mojej rozmówczyni Zehry ma azerbejdzańskie obywatelstwo po ojcu, matka natomiast gruzińskie. Znaczną część swojego życia był związany z trzema miejscami – Gruzją, przygranicznym rejonem Gazach w Azerbejdżanie i Rosją, a kiedy za przemyt narkotyków otrzymał wyrok sześciu lat więzienia, został wysłany do więzienia w gruzińskim mieście Rustawi. Obywatelstwo obcego kraju powoduje znaczące ograniczenia w możliwości odwiedzin krewnych, co jest częstym doświadczeniem mojej gospodyni, która nie może zobaczyć się z synem na terenie więzienia, co jej nie dziwi, bo posiada inne obywatelstwo niż syn, więc wizyty są niemożliwe, jak mnie zapewnia.

Translokalne praktyki i mobilność różnią się w zależności od indywidualnych postaw jednostki, sieci, z którymi jest powiązana, ale także uwarunkowań, takich jak płeć, wiek, znajomość języka gruzińskiego, długość pobytu za granicą, wcześniejsze doświadczenia związane z mobilnością i klasa społeczno-ekonomiczna (zob. Bielenin-Lenczowska 2015). W życiu indywidualnej osoby możemy zobaczyć przecinające się siły, które kształtowały daną

---

<sup>139</sup> Dane na 2018 rok opublikowane w "Migration profile of Georgia" (2019) wskazywały na to, że właściciele ponad połowy zarejestrowanych kart pobytu znajdują się w Tbilisi, natomiast 1/3 w regionach Kwemo Kartli i Samecche-Dżawacheti (wśród nich przeważają też właściciele stałych kart pobytu).

<sup>140</sup> Budynek ten wyróżnia się architektonicznie wśród innych we wsi. Kiedy pytałam mieszkańców o niego, zanim poznałam jego mieszkańców, mówili, że właścicielem jest mieszkaniec Arabii Saudyjskiej.



przestrzeń – o czym pisał Sebastian Conrad postulując zwrot ku historii globalnej (Conrad 2016). W ostatnim czasie ograniczone możliwości praktyk translokalnych spowodowały to, że część obywateli Azerbejdżanu wywodzących się z Marneuli zaczęła formalizować status mieszkańca Gruzji, a niektórzy z nich starają się o uzyskanie obywatelstwa.

## 5. Wyznaczanie granic

### 5.1 Sfery materialności i efemeryczność. Uwidocznienie granicy

Studia nad granicą jako zjawiskiem samym w sobie, ale i jej oddziaływaniem na przestrzeń, które wyznacza, nie są już taką nowością w dziedzinie nauk społecznych, jak wtedy, kiedy pisali o niej Donnan i Wilson, autorzy jednej z pierwszych publikacji podsumowującej badania na ten temat (2007, wyd. pierwsze w 1999). Ostatnie trzydzieści lat charakteryzują się wzmożonym zainteresowaniem studiami nad granicą (zob. m.in. Pelkmans 2006; Reeves 2014; Leutloff-Grandits 2019; Aivazishvili-Gehne 2021), jednak przez długi czas badacze poświęcali większość uwagi miejscom, które znajdują się przy niej, są przez nią niejako zamknięte i czasami nazywane są pograniczami. Stosunkowo mało zwracano uwagi na zjawisko materialności granicy, które jednocześnie jest abstrakcyjne, płynne i umowne oraz na wymiary procesów związanych z jej przekroczeniem<sup>141</sup>. Jak zauważył Anthony Cohen, im bardziej granica jest symboliczna, istnieje w umyśle, tym trudniej osobom postronnym jest ją zlokalizować i podważyć (Cohen 1987: 16), co może wpływać zarówno na wzmocnienie poczucia bezpieczeństwa powiązanego z praktykami dookoła niej, jak i na poczucie niepewności dotyczącej zakresu przysługujących w związku z tym praw. Tendencja do pomijania fizycznego wymiaru granicy zaczęła się zmieniać, a badacze częściej przyglądają się warunkom, w jakich ona istnieje i społecznym jej postrzeganiu przez mieszkańców, a także zasobom, jakich dostarcza (Halemba 2021: 12). Jej znaczenie w prowadzonych przeze mnie badaniach chciałabym przedstawić w świetle nieco innego rozumienia koncepcji nie-miejsc zaproponowanej przez Marca Augé, a mianowicie pokazując, w jakich kontekstach ta pozornie zanonimizowana przestrzeń nabiera znaczeń dla badanych, stając się miejscem współtworzącym ich tożsamość (Augé 2000).

Wiele jest międzynarodowych inicjatyw związanych ze studiami nad granicą i nie sposób wymienić ich wszystkich. Temat ten stał się obecnie bliski również w Polsce, ze względu na

---

<sup>141</sup> O samej granicy pisze np. Karolina Follis w "Building Fortress Europe" (2012) oraz ostatnio badacze i badaczki zajmujący się tzw. kryzysem uchodźczym w 2015 i obecnie, w tym np. na granicy polsko-białoruskiej.

konflikt humanitarny na granicy polsko-białoruskiej, który pojawił się w 2021 roku<sup>142</sup>. Badania na Podlasiu podejmują osoby z różnych ośrodków skupione wokół inicjatywy Badaczki i Badacze na Granicy. Warto wspomnieć też między innymi o programie B/orders In Motion Uniwersytetu Viadrina we Frankfurcie n. Odrą, graniczącym z polskim miastem Słubice.

W rozdziale tym przyglądam się pojęciu różnego rodzaju granic w terenie moich badań, zarówno tych wyobrażonych, jak i zmaterializowanych. Skupiam się nie tylko na przejściu granicznym między Gruzją a Azerbejdżanem (*border*), ale badam również różnego rodzaju granice (*boundaries*) istniejące w społeczności, związane z językiem, etnicznością i sytuacją społeczno-ekonomiczną.

Granica w Czerwonym Moście (nazywana w Szulaweri *tamożną*, *sarhad* lub po prostu granicą) jest opowiadana, odczuwana i reprezentowana pośrednio, poprzez różne zjawiska. Konstruuje codzienność i przyznaje określone możliwości w zależności od swojego aktualnego stanu. Obecność otwartej, niemal niewidocznej granicy gruzińsko-azerbejdżańskiej wydawała się na tyle oczywista, że rzadko stawała się obiektem uwagi nie tylko wśród korzystających z niej mieszkańców czy turystów, ale również badaczy. W porównaniu do granicy w Lagodekhi, oddzielającej społeczność gruzińską zamieszkujejącą Azerbejdżan od Gruzji, gdzie badania nad transgranicznymi praktykami gruzińskiej mniejszości prowadziła Nino Aivazishvili-Gehne (zob. m.in. 2021), nie była obiektem pogłębionych badań. Badaniami antropologicznymi na temat pogranicza azerbejdżańskiego zajmowała się też Lale Yalçın-Heckmann w położonym kilkanaście kilometrów od granicy z Gruzją rejonie Agstafa, znanym z rozwiniętych sieci handlowych z gruzińskim obszarem przygranicznym (2012). Badania dotyczyły drobnego przemytu i nieformalnej ekonomii. Lagodekshi, Agstafę i Czerwony Most łączy to, że stały się dla podróżujących do i z Baku obszarami przejezdny, którym nie poświęcano większej uwagi, były za to istotne dla społeczności przygranicznej i ich relacji ekonomicznych.

Do 1991 roku przy przejściu w Czerwonym Moście należało okazać dokument tożsamości, ale samo przejście granicy (wówczas administracyjnej) nie wiązało się z wejściem na terytorium innego państwa. Od momentu uzyskania niepodległości przez Gruzję i

---

<sup>142</sup> Strona internetowa Badaczek i Badaczy na Granicy: <https://www.bbn.org/o-nas>

Azerbejdżan na przejściu granicznym wymagane jest okazanie paszportu, a dopuszczalny czas przebywania osób z gruzińskim paszportem w Azerbejdżanie wynosi trzy miesiące, natomiast w Gruzji dla osób z paszportem azerbejdżańskim – dwanaście miesięcy<sup>143</sup>. Niektórzy badacze zwracali uwagę na to, że stosunkowo łatwa przekraczalność granicy sprzyjała nielegalnej migracji i przemytowi (Arkhipova 2016: 18), więc z tego powodu strażnicy z obu stron raz na jakiś czas zamykali przejście w Czerwonym Moście i pozbawiali miejscowych prawa przekraczania granicy na okres do jednego roku<sup>144</sup>.

Granica Gruzji z Azerbejdżanem ma 322 kilometry długości. Obecna linia graniczna między Azerbejdżanem a Gruzją została historycznie ukształtowana w czasach Cesarstwa Rosyjskiego, pierwszej niepodległości (1918-1921), ery sowieckiej i po upadku Związku Radzieckiego (Dvalishvili 2020). Na tym odcinku znajduje się pięć przejść granicznych, a długość granicy na obszarze Marneuli wynosi 92,4 km (Kekelia 2006). Ze względu na doświadczenia moich rozmówców i zakres tej pracy, skupiam się na fizycznym i symbolicznym obszarze rozciągającym się wzdłuż tego odcinka po gruzińskiej stronie z przejściem granicznym. Przejście posiada trzy nazwy – po gruzińsku *citeli hidi*, azerbejdżańsku *qurmizi körpü* i rosyjsku *krasnij most*, co tłumaczy się jako czerwony most<sup>145</sup>, od znajdującego się tu mostu zbudowanego na pogranicznej rzece Chram. Według Ketevan Khutsishvili, jest to miejsce łączące, z punktem celnym i odpowiednią infrastrukturą, ale jest też elementem wieloletnich dyskusji między Gruzją a Azerbejdżanem, ponieważ od 1996 roku oba kraje pracują nad delimitacją granic, które wciąż są kwestionowalne (Arkhipova 2016; Khutsishvili 2022)<sup>146</sup>.

Jak podaje Ekaterina Arkhipova, obszar, na którym spotykają się granice państwowe trzech krajów – Gruzji, Azerbejdżanu, a także Armenii – wywołuje wiele debat; szczególnie można to stwierdzić w przypadku przejścia na Czerwonym Moście (Arkhipova 2005: 34). Badaczka postuluje, że pojawienie się granicy między tymi państwami podzieliło zamieszkującą przy

---

<sup>143</sup> Moje rozmówczynie opowiadały, że nie mogą jechać do Azerbejdżanu na dłużej niż pewna dozwolona liczba dni – po ich przekroczeniu utracą prawo do zasiłku na dzieci.

<sup>144</sup> <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/56287/> (dostęp: 10.06.2023).

<sup>145</sup> Wykaz przejść granicznych Gruzji: [https://migration.commission.ge/index.php?article\\_id=152&clang=1](https://migration.commission.ge/index.php?article_id=152&clang=1) (dostęp: 29.04.2023)

<sup>146</sup> Poza obszarem przy Czerwonym Moście inne sporne obszary to teren zespołu klasztorowego Dawida Garedża i rzeka Alazani we wschodniej Gruzji.

niej ludność, a jakość jej życia zależna jest od działań każdego z nich. Uważa, że przyczyną braku porozumienia odnośnie do podziału granic istnieją w rozbieżności pomiędzy granicami etnicznymi i państwowymi. Istniały już kilka wieków temu, ale główny wpływ na nie miało ustalanie granic w latach 1917-1921 (Arkhipova 2016).

Mój rozmówca Eldar opowiedział mi o doświadczeniu swoich rodziców zajmujących się hodowlą owiec, podobnie jak ich sąsiedzi. Było to nierozzerwalnie związane i warunkowane swobodnym przekraczaniem granic w obrębie ZSRR:

*Jak my żyliśmy? Byliśmy nomadami. Moja mama w te czasy, jeśli zapytać, wszyscy, oni wszyscy jechali na górę, nazywała się „Jajla”, w Armenii (...) Bo tu latem było gorąco, z tego powodu, że tu jest równinnie, a tam w Kirowakanie, Giumri, tam w górach było chłodniej i oni stąd na sześć miesięcy jechali tam, rozbijali namioty i żyli tam. Bo za czasów sowieckich granica nie była problemem. I tak żyli też do czasów sowieckich. Rozumiesz? I kiedy zaczęła się wojna w Górskim Karabachu, życie tych ludzi zostało zniszczone, bo po prostu nie przejeździemy granicy (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Ekaterina Arkhipova dostrzega, że kilkuletni okres pomiędzy upadkiem ZSRR a utworzeniem niepodległych państw wciąż dawał możliwość międzygranicznej komunikacji. Dawało ona podstawę dla rozwoju gospodarczego rejonów oddalonych od “centrum”. Jednak z chwilą podjęcia decyzji u utworzeniu państw narodowych i wcielenia ich w życie, więzi ponadgranicznych obszarów sąsiadujących ze sobą zostały zniszczone (Arkhipova 2016).

Przed pandemią przejście graniczne nie różniło się od wielu innych na obszarze byłego ZSRR – wewnątrz budynków, w których dokumenty były sprawdzane przez celników, bywały kolejki, a po obu stronach granicy funkcjonowały sklepy bezcłowe. Jednym z najczęściej kupowanych produktów były papierosy. Stały też autokary, najbardziej ekonomiczny środek transportu, pod którymi zawsze jakaś część pasażerów była zmuszona czekać i wypatrywać pozostałych uczestników podróży, którym kontrola graniczna zajęła więcej czasu. Po obu stronach zwykle czekali też taksówkarze, oferujący przejazd, czasami starający się zachęcić potencjalnego klienta niższą ceną. W przeciwieństwie do moich rozmówców, którzy odczuwanie przekraczania granicy mieli w pewien sposób uwewnętrznione, kiedy jechałam do Baku po raz pierwszy w 2016 roku, odczuwałam

niezaprzeczalnie, że przekroczyłam granicę. Kiedy zaczęłam prowadzić badania w Szulaweri, miałam już za sobą trzy turystyczne wyjazdy do Azerbejdżanu. Może dzięki temu tym łatwiej było mi zwrócić uwagę na to, że niezależnie od długości ich trwania, wyjazdy do Azerbejdżanu nie były przez lokalną społeczność postrzegane jako wyjazd “za granicę”, nie były też, co być może zrozumiałe, nazywane migracjami. W ogóle nie miały jakiegoś szczególnego określenia, można więc było odnieść wrażenie, że granica nie istnieje. Przekroczenie jej było prawie niedostrzegalne, a na pytanie o cel wyjazdu niektórzy odpowiadali, że są to zwykłe spotkania z krewnymi. Pomimo, że część osób podkreślała, że jedzie do Azerbejdżanu, nie wiązało się to z pojęciem zagranicy, obcego terytorium, nazywanego *gurbet*<sup>147</sup>, którym to słowem jest nazywana np. Polska czy Niemcy jako cele migracji ekonomicznej. Te z pozoru niewidoczne momenty przekraczania granicy, słabo dostrzegalne albo nie wyrażane, zaczęły być inaczej doświadczane po lutym 2020 roku, kiedy zaczęła się pandemia. Wtedy otwarta dotychczas granica zaczęła się materializować, przestała być transparentna, a jej przekroczenie, nie tylko lądowe, stało się nowego rodzaju wyzwaniem. Jeden z moich rozmówców istnienie granicy przed pandemią odczuwał poprzez kolejki i przymus długiego oczekiwania na sprawdzenie dokumentów i bagaży, nawet jeśli sam ich nie posiadał<sup>148</sup>. Było to swego rodzaju współuczestnictwo w ruchu ludzkim, wspólne przekroczenie kawałka przestrzeni, za którym rozciągał się obszar wyznaczający miejsce pochodzenia, dom – nazywany po azerbejdżańsku *vatan*. Oznacza to, że nawet jeśli przekroczenie granicy wymagało czasu i pewnej aktywności (oczekiwania, pokazania paszportu, często również sprawdzania bagaży), granica nie stanowiła przeszkody czy ograniczeń w stałej mobilności. Badacze zwracają uwagę na to, że mobilność transgraniczna stała się trudniejsza po delimitacji 65% obszaru pasa granicznego między Gruzją a Azerbejdżanem do 2006 roku (Arkhipova 2016: 12-13). Niemniej, nie stanowiło to szczególnego utrudnienia dla ludzi.

Dodatkowym czynnikiem wpływającym na ruch międzygraniczny było istniejące prawo gruzińskie i azerbejdżańskie nie dopuszczające możliwości posiadania podwójnego

---

<sup>147</sup> Słowo istniejące też w języku tureckim oznaczające migrację zarobkową.

<sup>148</sup> Rozmowa z Kemalem, M34, Tbilisi, 28.12.2022.

obywatelstwa<sup>149</sup>, co zmieniło się w 2003 roku, po dojściu do władzy Micheila Saakaszwilego. W 2008 roku jednak Azerbejdżan przestał uznawać posiadanie obywatelstwa drugiego państwa, co czasami prowadziło do konieczności zrzeczenia się jednego z nich i wywoływało komplikacje związane z niedostrzeganiem przez państwo azerbejdżańskie faktu posiadania obywatelstwa drugiego kraju<sup>150</sup>. Prawa migrantów w Azerbejdżanie reguluje ustawa „O statusie prawnym cudzoziemców i bezpaństwowców”. Obecnie obywatelstwo tego państwa można uzyskać poprzez urodzenie, obywatelstwo rodziców, a w niektórych przypadkach poprzez małżeństwo i udokumentowane zamieszkanie w Azerbejdżanie przez pięć lat<sup>151</sup>. Z moich badań i rozmów z mieszkańcami wynika jednak, że dla obywatela Gruzji uzyskanie obywatelstwa Azerbejdżanu jest praktycznie niemożliwe, podobnie, jak wyżej wspomniałam, rzecz się ma z uzyskaniem obywatelstwa Gruzji<sup>152</sup>.

Znacząca w kontekście moich badań jest sytuacja młodej Azerbejdżanki z miejscowości Szulaweri, obywatelki Gruzji, która wzięła ślub z obywatelem Azerbejdżanu i przeniosła się z nim do Baku. Tam urodziły się ich dzieci, które następnie, z powodu obywatelstwa ich ojca, automatycznie otrzymały obywatelstwo Azerbejdżanu. Jednak matka dzieci co trzy miesiące była zmuszona przekraczać granicę z Gruzją, aby przedłużyć swój legalny pobyt w Azerbejdżanie, co dawało jej równocześnie szansę na uzyskanie w przyszłości pozwolenia na stały pobyt i legalny status rezydentki. Niektórzy obywatele Gruzji otrzymują pozwolenie na pobyt czasowy, czyli przebywanie na terenie Azerbejdżanu przez rok. Zgodnie z moimi dotychczasowymi obserwacjami, gruzińskim Azerbejdżanom niezwykle trudno jest uzyskać

---

<sup>149</sup> Dla porównania, posiadanie gruzińsko-ormiańskiego obywatelstwa do 2019 roku również nie było możliwe. Kwestia ta stała się powodem skandalu wywołanego przez wypowiedź prezydent Salome Zurabiszwili, która podczas kampanii prezydenckiej w 2018 r. w zamieszkanym przez Ormian rejonie Ninocminda skrytykowała obowiązujące prawo mówiące o tym, że podwójne obywatelstwo może zostać nadane jedynie przez prezydenta. Obiecując zmianę, w przemówieniu wykorzystywała ksenofobiczną, antyturecką retorykę, sugerując, że nadanie gruzińskiego obywatelstwa wielu obywatelom Turcji w trakcie rządów prezydenta Micheila Saakaszwilego było spowodowane specjalnym ich statusem <https://jam-news.net/georgian-presidential-candidate-accused-of-xenophobia-after-meeting-with-voters-in-javakheti-region/> (dostęp: 12.01.2023).

<sup>150</sup> Rozmowa z Elnurem Alijewem, M32, Tbilisi, 22.02.2023.

<sup>151</sup> Problemy z uzyskaniem obywatelstwa Azerbejdżanu bywały poruszane w azerbejdżańskich mediach, por. m. i n. [https://modern.az/az/news/133571?fbclid=IwAR2QQACG0U20J3YhzK9abwOTTHmHUL1slC62sONz3opR7P44EgMW5tD\\_71M](https://modern.az/az/news/133571?fbclid=IwAR2QQACG0U20J3YhzK9abwOTTHmHUL1slC62sONz3opR7P44EgMW5tD_71M) (dostęp: 14.10.2022)

<sup>152</sup> Należy dodać, że uzyskanie obywatelstwa Azerbejdżanu nie należy do łatwych procesów niezależnie od kraju pochodzenia, a zarówno Azerbejdżan, ja i Gruzja nie stosują polityki *ius soli*, która pozwala na nabycie obywatelstwa poprzez urodzenie na terenie danego kraju (Tabachnik 2019).

obywatelstwo Azerbejdżanu. Nieco prostsze jest uzyskanie statusu rezydenta czasowego i o ile nie ma możliwości posiadania podwójnego obywatelstwa, istnieją za to przypadki zachowania obywatelstwa Gruzji i posiadania statusu rezydenta Azerbejdżanu jednocześnie.

Kiedy zaczynałam badania w 2018 roku, miałam wrażenie, że dla moich rozmówców granica nie istnieje, że jest tak łatwa do przekroczenia, że pomimo obowiązkowego sprawdzania dokumentów przez służby celne ludzie nie dostrzegają jej obecności, bo nie odczuwa się tworzonych przez nią ograniczeń. Jak wspominają rozmówcy, jadąc autobusem z Marneuli, niewielkim kosztem i w ciągu około pięciu godzin można było już znaleźć się w Azerbejdżanie. Podróże te były częste i oczywiste, bywało też, że nie były umiejscawiane w kategorii „podróży zagranicznych”. Tak jak wtedy, kiedy zapytałam jednego z rozmówców, studenta anglistyki, o to, czy wyjeżdżał za granicę i okazało się, że pandemia uniemożliwiła mu plany studiów w Europie. Tonem spodziewającym się potwierdzenia zapytałam czy był w Azerbejdżanie, po czym odpowiedział:

*To się nie liczy. Mam tam po prostu dom, krewnych w Baku – mieszka tam brat mojego ojca (Batuchan, M21, Tbilisi, lipiec 2020).*

Fragment tej rozmowy, przeprowadzonej w czasie pandemii, pokazuje relację wobec państwa po drugiej stronie granicy, Azerbejdżanu, która jest reprezentowana także i wśród młodego pokolenia. Pomimo że, jak stwierdzają Hastings i Wilson (1999), granice państwowe są często ostatnim symbolem obecności państwa, za granicą odczuwaną przez mojego rozmówcę następuje przedłużenie państwa, które zmienia co prawda nazwę, ale pozostaje dla mojego rozmówcy podobne. W znaczący sposób koresponduje to z ujęciem przedstawionym przez Agnieszkę Halembę w tekście dotyczącym granicy polsko-niemieckiej. Autorka na przykładzie praktyk Polaków, którzy mieszkają po niemieckiej stronie granicy, około kilkanaście kilometrów od polskiej, pokazuje rozpiętość życia pomiędzy granicami. Jedna z jej rozmówczyń mówi, że nie odczuwa różnicy, bo przeprowadziła się tylko osiem kilometrów od granicy z Polską. Inna opowiada, że wciąż bardziej istnieje w polskich sieciach społecznych, chociaż jednocześnie zobowiązuje ją system i prawo funkcjonujące na terenie Niemiec (Halemba 2021: 8-9). Przypadek moich rozmówców różni się tym, że ich życie toczy się pomiędzy dwoma obszarami zamieszkiwanymi przez ludność, która posługuje się tym samym językiem, ma podobne imiona i nazwiska i wyznaje tę samą wiarę.



Niezwykle istotna jest też sama materialność granicy i różnica w jej postrzeganiu w zależności od doświadczeń – jak “przyzwyczajenie” do kontroli sprawia, że to, co dla mieszkańca kraju Unii Europejskiej może wydawać być przesadną kontrolą, gdzie indziej może wydawać się lekkim, nieopresyjnym wymogiem przejścia granicy. Są to dwa różne państwa, ale przygraniczny obszar nie należy do strefy tylko jednego i charakteryzuje się przejściowością (Straczuk 2006). Tworzą go praktyki i tożsamości zamieszkującej pogranicze ludności, uwikłanej z racji swojej mobilności zarówno w państwowe, jak i narodowej, także transnarodowe praktyki i reżimy (Portes 2000; Vertovec 2009). Istotne jest również to, że Gruzja jest krajem znajdującym się wciąż w przemianach po-transformacyjnych i niewielka widoczność obecności państwa szczególnie na pograniczach obnaża jego słabość, tym bardziej na tych terenach, które zamieszkują głównie mniejszości narodowe. Natalia Sabanadze podkreśla zjawisko, które nazywa “etnicyzacją dnia codziennego”. Polega ono na tym, że problemy społeczno-ekonomiczne, które są charakterystyczne dla Gruzji niezależnie od regionu, są postrzegane przez mniejszości jako wymierzone przeciwko nim (Sabanadze 2014:132). Szczególnie ograniczenia związane z infrastrukturą na terenach zamieszkiwanych przez mniejszości nabierają dodatkowej wagi.

### **5.1.1 Pandemia COVID-19 – zamknięcie granicy**

Podczas przygotowań do badań, jeden z wyjazdów terenowych zaplanowałam na marzec 2020 roku. Miał to być pierwszy dłuższy pobyt od czasu lata 2018 roku. Od tamtego lata mieszkałam już w Gruzji, ale jeszcze nie miałam sprecyzowanego problemu badawczego. Przeprowadzka do Tbilisi jesienią 2018 roku sprawiła, że mogłam często przyjeżdżać do Szulaweri i podtrzymywać nawiązane znajomości. Jednak pojawiła się przeszkoda, która zatrzymała moje plany badawcze (por. Rydzewski 2017: 161–162; Filip 2015: 169–170). W ostatnim tygodniu stycznia 2020 roku Ministerstwo Zdrowia Gruzji poinformowało o podjęciu środków zapobiegawczych w celu niedopuszczenia do rozprzestrzenienia się wirusa wywołującego epidemię. Uznano jednak, że zagrożenie epidemią na terenie kraju nie jest wysokie<sup>153</sup>. Kilka dni później wydano decyzję o wstrzymaniu lotów między Gruzją a

---

<sup>153</sup> Zob. <https://imedinews.ge/ge/politika/126262/tbilisis-aeroportshi-mgzavrebs-koronavirusze-amotsmeben> (dostęp: 15.04.2020).

Chinami. Pierwszy przypadek zarażenia w Gruzji został wykryty 26 lutego 2020 roku u 50-letniego mężczyzny wracającego z Iranu. Do granicy z Gruzją dotarł przez Azerbejdżan. Wcześniej, 23 lutego, wstrzymano loty z Tbilisi do Teheranu<sup>154</sup>. Niedługo potem zdiagnozowano kolejne przypadki zachorowań, wśród których była młoda kobieta przebywająca wcześniej we Włoszech. Mimo wprowadzonych ograniczeń w ruchu lotniczym pomiędzy Gruzją a Iranem, przejazdy lądowe wciąż były możliwe, m.in. przez granicę z Azerbejdżanem, którego władze nie podawały oficjalnych statystyk dotyczących liczby chorych. Jeszcze 10 marca – ostatniego dnia, kiedy mogłam swobodnie przyjechać do Marneuli, czego jeszcze wtedy nie wiedziałam – dwie granice z Azerbejdżanem były dostępne dla zwykłego ruchu. W dzienniku terenowym pod datą 10 marca 2020 roku znajduję fragment, w którym opisuję, jakie działania związane z przekraczaniem granicy były wykonywane tego dnia przez gospodynię domu, w którym mieszkałam i jej krewnych:

„Gunaj mówiła, że wieczorem będziemy palić ogień z okazji *Jer czerszenbe* (z azerb. wietrzny wtorek),<sup>155</sup> ale najpierw musiała pojechać ze swoim mężem na granicę z Azerbejdżanem, jakieś 16 km dalej, aby odebrać tam papierosy do sprzedaży w sklepie ciotki. (...) Proszę, aby byli ostrożni z wyjazdami na granicę z Azerbejdżanem po zakupy, ale za późno dowiedziałam się, że Gunaj z mężem jeszcze dzisiaj tam jadą. W końcu to tam pojawił się pierwszy przypadek zakażenia koronawirusem w Gruzji. Mówią, że legalnie można kupić 10 paczek tylko raz na miesiąc, bo rząd chce przede wszystkim wspierać zakup gruzińskich papierosów. Zehra nieco później wspomina, że myślała, czy nie zapytać mnie, czy i ja bym nie pojechała po papierosy na granicę i wzięła część na siebie, ale pomyślała, że pewnie potrzebuję wizy, więc już nie pytała” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 10.03.2020)<sup>156</sup>.

Zehrę poznałam latem 2018 roku, była cioteczną babcią jednej z dziewczynek, której trochę pomagałam w lekcjach angielskiego i gruzińskiego<sup>157</sup>. Zarządzała domem i prowadziła

---

<sup>154</sup> Zob. <https://agenda.ge/en/news/2020/558> (dostęp: 16.04.2020).

<sup>155</sup> Część cyklu obchodów Nowruz, święta wiosny.

<sup>156</sup> Kiedy uświadomiłam sobie znaczenie podarunku w postaci papierosów zza granicy, przy przekroczeniu granicy z Armenią we wrześniu 2019 roku od razu w sklepie bezcłowym kupiłam opakowanie dziesięciu paczek papierosów w prezencie, prosząc sprzedawcę o pomoc w wyborze takich, które będą porządne.

<sup>157</sup> Projekt edukacyjny, w którym pomagałam znajomej z Marneuli latem 2018 roku.

niewielki domowy sklep, w którym, jak później zauważyłam i z czego później zawsze mi się żaliła, zaopatrywała się na kredyt duża część wsi, ale niewielka liczba osób zwracała pieniądze. W jej sklepie popularne wśród Azerbejdżan były ormiańskie papierosy, uważane za lepsze od gruzińskich i azerbejdżańskich, a które można było kupić w ormiańskiej strefie bezcłowej. Jednak posiadając azerbejdżańskie nazwisko<sup>158</sup>, nie mogła sama jechać do Armenii ani prosić o ich zakup nikogo z rodziny, robiły to więc dla niej zaprzyjaźnione osoby. Dobrze sprzedawały się też papierosy azerbejdżańskie, które przed pandemią były łatwiejsze do kupienia przez Azerbejdżan. Jak się później okazało, podróż Gunaj i jej męża na granicę<sup>159</sup> była jedną z ostatnich przed zamknięciem rejonu z powodu pandemii, a brak możliwości robienia zakupów na przejściu granicznym spowodował poważny kryzys w domowym budżecie. Czas spędzony dotychczas we wsi pozwolił mi poznać różne strategie przetrwania, z których korzystają moi rozmówcy. Stawało się dla mnie oczywiste, że jeśli zysk ze sprzedaży dziesięciu paczek papierosów wynosi około dwudziestu gruzińskich lari, to potencjalne ryzyko związane z zakażeniem wirusem nie jest w stanie odwieść ludzi od zwykłego trybu funkcjonowania, tym bardziej, że jest to możliwość podreperowania domowego budżetu<sup>160</sup>. Jak pisze Ludwik Stomma, jakiegokolwiek zagrożenie wykraczające poza sens nadany rzeczywistości (Stomma 1986: 138) dość długo może funkcjonować w wymiarze abstrakcyjnym, dalekim od bezpośredniej obawy. W rachunku zysków i strat bezwzględne próby uniknięcia ryzykownej sytuacji, przezornego przewidywania oficjalnych zaleceń rządu i zapobiegawczego wyprzedzenia działań mogłyby nie przynieść spodziewanych gratyfikacji. Chociaż możliwości wyboru są bardzo często ograniczone, to i w nich odnaleźć można ślady sprawczości, czego przykładem może być decyzja o udaniu się na granicę po zakupy.

Gdy rozpoczęła się pandemia, nadana mi została nowa rola, o której już pisałam - dostarczycielki informacji. Pytano mnie, czy ten wirus rzeczywiście istnieje i jeśli tak – kiedy

---

<sup>158</sup> Z powodu trwającego od lat 80. XX w. konfliktu między Armenią i Azerbejdżanem ani obywatele tych krajów, ani ich „przedstawiciele” etniczni, nawet jeśli są obywatelami krajów postronnych, nie mają prawa przekraczania granic tych państw w zwykłym trybie, poza nielicznymi wyjątkami i na oficjalne zaproszenie.

<sup>159</sup> Azerbejdżanie określają granicę słowem z języka rosyjskiego na określenie przejścia celnego, wymawiane jako *tamożna* (таможня).

<sup>160</sup> Dla porównania: zasiłek dla kobiety wychowującej samotnie dziećmi w 2020 roku wynosił 120 lari miesięcznie (w przeliczeniu na polską walutę było to około 180 złotych).

się skończy. Od jeden z rozmówczyń usłyszałam wtedy, że wirus został wywołany przez Chińczyków, *bo jedzą psy*, a potem, że przez turystów, *bo przecież my tutaj nigdzie nie jeździmy*” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 10.03.2020).

Zdanie to wyraźnie pokazuje to, o czym pisałam już wyżej – krótkie wahadłowe wyjazdy do Azerbejdżanu ani nie są nazywane migracjami, ani uważane za wyjazdy za granicę.

Tego szczególnego dnia, który był, jak się później okazało, moim ostatnim w terenie przed pandemią, zauważyłam, że podczas przerw na reklamy pojawiają się komunikaty zalecające zachowanie higieny, a w podawanych wiadomościach dużo jest informacji dotyczących pandemii. Wywnioskowałam z tego, że moje znajome, dzięki dostępowi do kanałów informacyjnych w swoim rodzimym języku, są świadome, jak wygląda sytuacja, mimo że ich wiedza na temat sytuacji kraju, w którym mieszkają, była ograniczona do tego, co mogła im przekazać któraś z nielicznych sąsiadek znających język gruziński. Dlatego starałam się w miarę jasno przekazywać to, co wiedziałam o sytuacji w Gruzji i na świecie, chociaż nie czułam się w tej roli osobą najbardziej kompetentną. Kiedy wyjeżdżałam następnego dnia, jeszcze wszystkie byłyśmy przekonane, że za kilka dni będę z powrotem, tak jak umawialiśmy się już od pewnego czasu, tym bardziej że powodem miało być też zbliżające się, wyczekiwane przez wszystkich święto Nowruz<sup>161</sup>.

Po powrocie do mieszkania w Tbilisi pojawiły się pierwsze wątpliwości. Czy mogłam mieć pewność, że podróżując w obie strony publicznym transportem, nie zaraziłam się? Czy mam prawo narażać w ten sposób moich rozmówców? Czy powinnam przesunąć termin badań i poddać się na wszelki wypadek dobrowolnej kwarantannie? Jednak co wtedy będzie z obserwacją lokalnego święta, Nowruz, w przyszłym tygodniu? Konieczność podjęcia decyzji w sytuacji, kiedy oficjalnie nie ogłoszono jeszcze obostrzeń i zakazów, była wyjątkowo trudna do zaakceptowania. Traktowałam ją jako oszukiwanie moich rozmówców, pewną nadgorliwość, nadmierne obawy o własne zdrowie, niewypełnianie danej obietnicy i zostawianie ludzi samych sobie, w dezinformacji, właśnie wtedy, kiedy być może najbardziej będą potrzebowali mojego wsparcia. Nazajutrz udało mi się jeszcze spotkać w Tbilisi z Eldarem, przedsiębiorcą z Marneuli, który zgodził się na rozmowę. Zdążyliśmy spotkać się w

---

<sup>161</sup> Święto nastania wiosny i nowego roku, od wieków celebrowane przez ludność z terenów m.in. Iranu, Centralnej Azji, Gruzji i Azerbejdżanu w nocy z 20 na 21 marca, kiedy nastaje wiosenne przesilenie.

jednej z ostatnich działających kawiarni. Istotną zmianą była jego ostrożność przy powitaniu i odrobinę niezgrabna staranność w unikaniu fizycznego kontaktu, takiego jak podanie ręki i objęcie, będącego normą wśród Azerbejdżan przy tego rodzaju spotkaniach. Wy tłumaczył swój dystans zaistniałą sytuacją, jednak mogłam wyczuć jego zakłopotanie. Wybraliśmy miejsce w zaproponowanej przez niego, dość hałaśliwej kawiarni w centrum Tbilisi. Kiedy pytałam o odwiedziny jego krewnych, powiedział, że przyjeżdżają do Gruzji w każde święto i w wolnym czasie, a także, że planują przyjazd na Nowruz (rozmowa odbyła się 10 dni przed zamknięciem rejonu). Zapewnił mnie, że nie martwi ich sytuacja związana z koronawirusem, która nie jest w stanie ich powstrzymać, po czym dodał:

*Myślę, że w Azerbejdżanie jest teraz groźniej niż w Gruzji. Bo w Gruzji jest otwarcie: kontrolują, rejestrują. W Azerbejdżanie nigdy nie wiesz. Może oficjalnie dwieście osób, ale rozumiesz, co mam na myśli (Eldar, M34, Tbilisi, 12.03.2020).*

Otwarte granice między Gruzją a Azerbejdżanem wraz z informacjami o realnym zagrożeniu epidemią powodowały dysonans poznawczy. Zadawałam sobie pytanie, czy osoby, z którymi widziałam się tego marcowego dnia we wsi, nie miały podobnych odczuć. Z jednej strony, niezbyt dynamiczna telewizyjna kampania uświadamiająca, związana z pandemią w Azerbejdżanie, z drugiej – wciąż otwarte granice, aby zachować płynność ruchu między dwoma krajami, co jest naturalnym zjawiskiem na obszarze przygranicznym.

Decyzję o odwołaniu przyjazdu podjęłam następnego dnia. Zadzwoiłam do gospodyni, która żałowała, że wyjechałam i pytała, dlaczego nie mogłam zostać. Przez kilka kolejnych tygodni często zadawałam sobie to pytanie. Wątpliwości te wynikały z poczucia przywiązania do rodziny, u której się zatrzymywałam i niechęci do pozostawienia ich w kryzysowej sytuacji. W kolejnym tygodniu w Gruzji odwołano coroczne huczne obchody Nowruz<sup>162</sup>. Był to gest o symbolicznym znaczeniu i wywarł duże wrażenie na Azerbejdżanach, jednak nie powstrzymał ich od świętowania w gronie rodzinnym i okazjonalnych spotkań. W ciągu następnych dni wykryto kolejny przypadek zakażenia, tym razem u mieszkanki Marneuli, która miała kontakt z krewnymi z Azerbejdżanu. Okazało się, że niezwykle trudno jest znaleźć źródło zakażenia, a zarażona Azerbejdżanka, obywatelka

---

<sup>162</sup> Zob. [https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm\\_source=site&utm\\_campaign=news&utm\\_medium=article](https://d9mc3ts4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm_source=site&utm_campaign=news&utm_medium=article) (dostęp: 14.04.2020).

Gruzji, jeszcze 11 marca razem z kilkudziesięcioma bliskimi osobami wzięła udział w dużym zgromadzeniu na terenie Marneuli. Działania prewencyjne władz kraju, mające na celu ochronę przed wirusem, znacznie przyspieszyły. 23 marca, dwa dni po wprowadzeniu w całym kraju miesięcznego stanu wyjątkowego i pięć dni po wydaniu zakazu ruchu lokalnych minibusów<sup>163</sup>, postanowiono poddać kwarantannie teren powiatu Marneuli wraz z sąsiednim Bolnisi. Oznaczało to odcięcie tych dwóch powiatów od kontaktów z resztą kraju. Ze względu na nieznaną języka gruzińskiego wiele osób dowiedziało się o tym dopiero rano w dniu zamknięcia, jak relacjonowała jedna z mieszkank regionu, azerbejdżańska dziennikarka Shalala Amirjanova<sup>164</sup>. Wkrótce potem mieszkańcy regionu stali się ofiarami ksenofobicznych ataków. Byli zastraszeni przez etnicznych Gruzinów, którzy w mediach społecznościowych niepochwlebnie wyrażali się o Azerbejdżanach i twierdzili, że „zacofanie” Azerbejdżan, brak edukacji i znajomości języka oficjalnego stały się przyczyną rozprzestrzeniania się w Gruzji wirusa<sup>165</sup>. Jeden z autorów wprost namawiał mieszkańców Marneuli i Bolnisi do opuszczenia kraju, sugerując, że utrudniają oni „swobodne oddychanie”<sup>166</sup>. W komentarzu zaznaczono klasyczny rozdział między „my” i „oni”, oparty na podziale etnicznym (Avaliani i in. 2020: 15). Odpowiedzialnością za pojawienie się wirusa obarczono nie jedną osobę, a całą społeczność azerbejdżańską (Avaliani i in. 2020: 11). Stała się ona „kozłem ofiarnym”, który miał pozwalać oczyścić się ze strachu i usprawiedliwiać kontrowersyjne i szkodliwe działania państwa. Nastroje podczas epidemii COVID-19 pokazały, że chociaż rosnąca liczba przedstawicieli lokalnej społeczności azerbejdżańskiej mówi po gruzińsku i jest zaangażowana w życie społeczno-gospodarcze kraju, nadal są oni postrzegani jako „inni” przez dużą część społeczeństwa i polityków (Avaliani i in. 2020: 15).

Chociaż wspomniane przypadki dyskryminacji, szczególnie publiczne obrażanie Azerbejdżan w mediach społecznościowych, szkodziły już i tak zaognionym relacjom między grupami etnicznymi, jak na ironię bezpośrednio uderzały jednak przede wszystkim w te osoby, które

---

<sup>163</sup> Znanych pod potoczną nazwą marszrutek – jest to najpopularniejsza forma transportu w regionach, funkcjonująca także w miastach.

<sup>164</sup> Zob. <https://www.meydan.tv/en/article/georgia-marneuli-braces-for-epidemic-whats-happening-in-the-city-on-lockdown-photos/?ref=homepage-current> (dostęp: 14.04.2020).

<sup>165</sup> Zob. <https://www.corona24.news/c/2020/04/06/life-in-isolation-how-coronavirus-caused-an-outbreak-of-xenophobia-in-georgia-2.html> (dostęp: 13.04.2020).

<sup>166</sup> Tamże.

znały język gruziński i miały dostęp do platform komunikacji wspólnych dla obu etniczności, czyli w zamierzeniu nie w te, które miały z powodu swojej nieznajomości języka nie przestrzegać wprowadzonych regulacji. Być może dlatego nie doszły do mnie skargi od rodziny mojej gospodyni, którzy wydawali się nieświadomi zaistniałej sytuacji. Zupełnie inne problemy zaprzętały ich codzienność, o czym wiedziałam dzięki utrzymywaniu z nimi kontaktu. W dzienniku badań z pierwszych dni po wprowadzeniu kwarantanny w Marneuli zanotowałam:

“(…) u rodziny na razie chyba dobrze, są zdrowi (…). Może nawet nie oddziałuje na nich to zamknięcie rejonu tak bardzo, bo na ich codzienne życie nie ma to jak dotąd dużego wpływu. Do sklepów nie chodzą często, do miasta nie wyjeżdżają, jeden dozwolony w miesiącu zakup papierosów w strefie bezcłowej na granicy z Azerbejdżanem mają na razie za sobą, więc tutaj stan wyjątkowy nie przyniósł dużych zmian. Najbardziej odczuwalny będzie z pewnością brak pracy w szklarni w przypadku Ajsel i problem ze szkołą dzieci, bo pomimo wprowadzenia w niektórych szkołach w Gruzji lekcji online, to zarządzenie nie dotyczy np. szkoły w Szulaweri. Nie wszystkie dzieci z tej szkoły mają dostęp do internetu i komputera” (Dziennik terenowy, Tbilisi, 27.03.2020).

Jednak już kilka dni później sytuacja miała się zmienić. Po tygodniu od zamknięcia rejonu zanotowałam:

“Rano «OC Media»<sup>167</sup> opublikowała informację, że przed urzędem powiatowym w Marneuli zebrała się grupa ludzi, którzy żądali interwencji władz w walce z problem drastycznie podniesionych cen produktów spożywczych w sklepach. Ktoś mówi: *Nie umrzemy od wirusa, umrzemy z głodu*. W weekend rozeszła się pogłoska, że lokalna władza wesprze finansowo każdą rodzinę, gdy tymczasem pomoc ograniczona jest do najbiedniejszych i liczba wydanych paczek z podstawowymi produktami nie przekroczyła tysiąca. Burmistrz Zaur Dargalli kazał ludziom się rozejść i zostać w domach. Po południu dzwonię do mojej gospodyni. Mówi, że we wsi rozdają produkty, tj. chleb, makaron, olej, kaszę gryczaną, kaszę mannę. Deputowany odpowiadający za wieś, Ilham, powiedział, że *nie zostawi ich samych*. Jej rodzina jeszcze nic nie otrzymała, ale dzisiaj lub jutro mają coś dostać. Brakuje mąki,

---

<sup>167</sup> Zob. <https://oc-media.org/coronavirus-live-updates-30-march/> (dostęp: 13.04.2020).

ceny są podwyższone (...), a jak tylko pojawi się w sklepach, to w ciągu pół godziny jest już wykupiona. Zehra ma też problem z tym, że nie może zaopatrzyć się w wiele produktów do swojego domowego sklepu, ważnego źródła utrzymania. W sklepie nazywanym z rosyjska *optowym*, do którego zawsze jeździ, bo ceny są tam najniższe i zwykle można kupować hurtem, obsługa każdemu pozwala kupić niewiele, np. tylko po dwie sztuki danego produktu, bo nie wiadomo, kiedy będzie kolejna dostawa. Jest szansa, że 6 lub 7 kwietnia, już po kwarantannie, otworzą z powrotem drogę – tak mówił deputowany (Dziennik terenowy, Tbilisi, 30.03.2020).

W jednym z artykułów badacz regionu Aleksandre Kvakhadze analizując obecną sytuację zwrócił uwagę na uzależnienie tegoż od handlu i zagrożenie związane z przerwaniem jego ciągłości, tym bardziej, że wiele osób zaciągnęło kredyty. Wspominał też, że kolejnym problemem są kulturowe tradycje miejscowej społeczności, a przede wszystkim zbieranie się znacznej liczby osób na weselach i pogrzebach<sup>168</sup>. Zastanawiał się, czy lokalnym autorytetom uda się przekonać ludzi do zachowywania dystansu. Ceremonie pogrzebowe ograniczone do dziesięciu osób mogą być trudne do zaakceptowania dla mieszkańców, zakładając oczywiście, że będą się stosowali do regulacji. Kiedy czytałam jego artykuł, mimo wszystko nachodziły mnie wątpliwości co do jego obaw o nieprzestrzeganie przez Azerbejdżan zasad podczas szczególnych wydarzeń<sup>169</sup>. Nie mogłam odmówić autorowi wnikliwości ani posądzać o nierzetelne informacje; wiele razy korzystałam z jego spostrzeżeń, zarówno tych publikowanych, jak i przekazywanych w rozmowach prywatnych. Tym razem wiedziałam jednak, że zwyczaj uczestniczenia wielu osób w weselach i pogrzebach nie jest ograniczony tylko do tego regionu i jednej etniczności, a po przeczytaniu jego artykułu odniosłam wrażenie, że właśnie to z niego wynika. Ta forma świętowania jest popularna w całej Gruzji (i nie tylko) i uważałam, że pisanie o nim, szczególnie w obecnym czasie, jako o swoistym problemie tylko dla części kraju sugeruje jego egzotyzowanie, podkreśla odmiennność i buduje wrażenie niefrasobliwości, a przede wszystkim “zacofania” osób go zamieszkujących.

---

<sup>168</sup> Zob. <https://www.eng.kavkaz-uzel.eu/articles/50420/> (dostęp: 13.04.2020).

<sup>169</sup> Wesela zwykle zaczynają się latem, w czasie zbiorów. Wiosną trwają intensywne wymagające prace w szklarniach i w polu, więc nie jest to czas organizacji wesel.



Pandemia ujawniła, że mieszkańcy Marneuli i Bolnisi nie mieli możliwości dotarcia do władz lokalnych, aby uzyskać pomoc w trudnej sytuacji (Avaliani i in. 2020: 8). Pod koniec marca zadzwoniłam do mojej gospodyni, Zehry, a przez Messenger skontaktowałam się z Eldarem, społecznikiem i przedsiębiorcą. Liczyli na to, że sytuacja już wkrótce wróci do normy. Eldar bał się o to, co stanie się z pracami w polu, które zostały wstrzymane w pierwszych dniach kwarantanny. Kiedy zaczęły być kontynuowane z zachowaniem określonych obostrzeń, skarżył mi się, że mieszkańcy jego wsi nie mogą sprzedawać płodów rolnych z powodu zamknięcia regionu. Po kilku dniach taka możliwość się pojawiła, ale w bardzo ograniczonym zakresie i umożliwiła jedynie sprzedaż po znacznie obniżonych cenach. Pod granicę Marneuli podjeżdżali kupcy z innych części Gruzji, którzy, według jego słów, „korzystali z sytuacji” i płacili bardzo niewiele. Pisał też, że ludzie zaczęli mieć poczucie odsunięcia i sądzą, że to ich przynależność etniczna była powodem przedłużających się obostrzeń<sup>170</sup>. Dodatkowo, 17 kwietnia 2020 roku, ze względu na chęć ograniczenia ruchu, na cztery dni został wprowadzony zakaz poruszania się samochodami osobowymi, co w zamierzeniu miało zmniejszyć liczbę chrześcijan uczestniczących w liturgii z okazji zbliżających się Świąt Wielkanocnych. Na terenie Marneuli, gdzie chrześcijanie stanowią nie więcej niż 16% ludności<sup>171</sup>, zakaz ponownie uderzył przede wszystkim w Azerbejdżan zamieszkujących oddalone od miasta miejscowości, którzy korzystali z transportu, aby robić zakupy w sklepach oferujących niższe ceny. Wspomniana już przeze mnie gospodyni, która prowadzi mały przydomowy sklep, powiedziała mi wtedy przez telefon: *Jest trudno, nic nie sprzedają. Ludzie nie mają pieniędzy, to nie kupują, a droga jest zablokowana, więc nie pojedę do miasta po zakupy. Miała nadzieję, że za kilka dni droga będzie już przejezdna. Zapytałam o żywność – mówiła, że przecież sama wiem, jak jest, że *jakoś żyją*<sup>172</sup>.*

W kwietniu 2020 roku izolacja powiatów Marneuli i Bolnisi została przedłużona o kolejne, bliżej nieokreślone tygodnie, po czym zakończyła się po 54 dniach w maju tego samego roku. Wcześniej, 31 marca, w całym kraju wprowadzono godzinę policyjną od 21.00 do 6.00, a 14 kwietnia została podjęta decyzja o zamknięciu na dziesięć dni czterech największych

---

<sup>170</sup> Informacje uzyskane podczas rozmów prowadzonych przez Messenger obsługiwany przez portal Facebook; marzec-kwiecień 2020 r.

<sup>171</sup> Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Geostat (2016).

<sup>172</sup> Rozmowa telefoniczna z Zehrą, K74, 19.04.2020.

miast, w tym Tbilisi, co pokazuje, że pewne obostrzenia przekraczały obszar dwóch wspomnianych wcześniej powiatów. Różnica była jednak istotna, ponieważ społeczności tych głównie rolniczych, nieturystycznych rejonów są zależne ekonomicznie od uprawy ziemi i od handlu. Mają przy tym bardzo ograniczony dostęp do bezpośrednich informacji o tym, co dzieje się w innych niż Marneuli częściach Gruzji. Stały się w związku z tym szczególnymi ofiarami pandemii i działań prewencyjnych, również na poziomie symbolicznego budowania porozumienia i akceptacji między różnymi grupami etnicznymi.

### 5.1.2 Granica otwarta nie dla wszystkich

Od początku pandemii w marcu 2020 roku granica wciąż jest wyłączona ze zwykłego ruchu pasażerskiego, będąc częściowo otwarta tylko w jedną stronę. Kiedy piszę ten fragment wiosną 2023 roku, uświadamiam sobie, że wśród moich rozmówców panują coraz mniejsze nadzieje na otwarcie, nie oczekują go i nie przywiązują się już do kolejno podawanych terminów pełnego funkcjonowania granicy<sup>173</sup>. Pod koniec 2022 roku Azerbejdżan wydał oświadczenie o przedłużeniu stanu pandemicznego do 1 marca 2023 roku<sup>174</sup>, w związku z czym wiele osób miało nadzieję, że granica zacznie wtedy działać w zwykłym trybie, ale wielu coraz mniej na to liczyło. Jak się okazało, granica pozostała dla nich niedostępna. Aby wyobrazić sobie atmosferę na granicy przed jej zamknięciem posłużę się relacją jednego z dziennikarzy pochodzącego z Azerbejdżanu, który tak o niej raportował w 2012 roku:

*Prawie każdego dnia z Gruzji przywożone są setki pojazdów, mieszkańcy regionów przygranicznych przywożą przez granicę żywność, a ludzie wracają z wycieczek turystycznych: odprawa wszystkich zajmuje dużo czasu, więc wzdłuż przejścia tworzą się długie kolejki. Ponieważ po azerbejdżańskiej stronie przejścia nie ma poczekalni ani nawet ławek, ludzie muszą czekać na zewnątrz pod palącym letnim słońcem lub w mroźnej zimowej aurze. Wydaje się, że urzędnicy państwowi nigdy nie przechodzą przez Czerwony Most; w przeciwnym razie mogliby rozwiązać te problemy. Ale czy to jest ich problem? Być może nie*

---

<sup>173</sup> Ciekawy do odnotowania jest przypadek pewnego polskiego turysty, który przekroczył granicę z Gruzją od strony Azerbejdżanu, a następnie, kiedy chciał przekroczyć ją ponownie, aby wrócić do Polski samolotem z Baku na wcześniej zakupionym bilecie, nie został wpuszczony. Nie pomogła interwencja polskiej ambasady.

<sup>174</sup> Zob. <https://az.usembassy.gov/covid-19-information-for-azerbaijan/> (dostęp: 14.04.2023).

*zauważyli Czerwonego Mostu "z powodu jasnych świateł nawigacyjnych" samolotów, którymi podróżują.* 2012, Obyektiv TV, Human Rights Chanel based in Geneva, Switzerland<sup>175</sup>.

Kiedy przekraczałam ją dwa razy między 2016 a 2019 rokiem, mogłam zaobserwować sytuacje podobne do opisywanych. Pandemia wyjątkowo przyspieszyła proces przemiany statusu i postrzegania granicy między Gruzją a Azerbejdżanem. Wywołała też obecność państwa (Kamushadze 2022), ale interakcja z nim była jednostronna. Państwo stało się widoczne jedynie przez swoje działania, zaistniało na odległość, poprzez zapośredniczoną komunikację.

I Gruzja, i Azerbejdżan w równej mierze poczuły się powołane do walki z wirusem, korzystając z przypisanej im roli. Granice, otwarte od 1991 roku, znów zostały zamknięte, a jedną z pierwszych została granica w Marneuli. Stała się materialna dzięki temu, że przestała być możliwa do przejścia. Władze Gruzji w porozumieniu z Azerbejdżanem wydały nakaz zamknięcia przejścia granicznego 13 marca 2020 roku – na początku tylko na czas nieokreślony – który został przedłużony najpierw do 20 marca, a następnie na kolejne miesiące. Wiosną 2023 roku granica wciąż była tylko częściowo otwarta – dla osób powracających do swojego kraju i posiadających specjalne przepustki – a mieszkańcy żyli od jednej informacji o ogłoszeniu otwarcia do kolejnej, kiedy wcześniejsza data otwarcia okazywała się przełożona na inny termin. Tworzyło to wiele rodzajów trudności, zaczynając od rozdzielenia rodzin, które znalazły się po różnych stronach granicy, a kończąc na komplikacjach ekonomicznych, związanych m.in. z niemożliwością zakupu i sprzedaży towarów po drugiej stronie. Mnie też pandemia uniemożliwiła wiele spotkań z reprezentantami Azerbejdżan Gruzji z drugiej strony granicy i rzadko miałam możliwość kontaktu z takimi osobami bez konieczności wyjazdu do Azerbejdżanu. Po dwóch latach od początku pandemii udało mi się poznać cytowanego już wyżej Kemala, który urodził się w Tbilisi, ale wychował w Baku, gdzie jego rodzice postanowili wyemigrować w 1991 roku. Opowiedział mi historię swojej babci, która mieszkała samotnie w jednej z przygranicznych wsi. Kiedy zaczęła się pandemia, Farid wspólnie z rodzicami podjął decyzję o zabraniu starszej kobiety do Azerbejdżanu. Domyślali się, że granica wkrótce może zostać zamknięta, więc odwiedziny staną się niemożliwe.

---

<sup>175</sup> Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=kxBknK4pVo4> (dostęp: 10.02.2022).

Powiedzenie „*Kiedy się skończy koronawirus, to otworzą granicę*” od końca restrykcyjnych obostrzeń pandemicznych na terenie Gruzji było przeze mnie często słyszane. Odbierałam je jako pewne zaklęcie rzeczywistości. Mijały miesiące, a w kolejnych ogłoszeniach o otwarciu granicy zmieniała się tylko data. Podczas badań spotkałam się z opiniami, że przedłużające się zamknięcie granicy jest decyzją polityczną<sup>176</sup>. Ograniczenie podróży do ruchu samolotowego powoduje też zmniejszenie liczby przyjezdnych i łatwiejszą ich kontrolę oraz sprawniejsze zarządzanie ruchem na granicy podczas obecnej niestabilności politycznej, na czym zależy Azerbejdżanowi, jak uważa jeden z rozmówców<sup>177</sup>. Granica lądowa była otwarta tylko dla obywateli Azerbejdżanu, którzy wracali do swojego kraju, podobnie jak dla osób z gruzińskim paszportem, które chciały wjechać do Gruzji od strony Azerbejdżanu. Dla osób bez azerbejdżańskiego obywatelstwa poza koniecznością wykupienia biletu samolotowego niezbędne było również uzyskanie zaproszenia<sup>178</sup>. Po pewnym czasie od jednej z rozmówczyń dowiedziałam się, że pomimo posiadania azerbejdżańskiego obywatelstwa, nie może przekroczyć granicy lądowej i przyjechać do Azerbejdżanu. Na terenie Gruzji może przebywać rok. Zamieszkiwanie na terenie tego kraju jest podyktowane też tym, że jej mąż jest obywatelem Gruzji, który wspomina, że przed pandemią, kiedy jechali do Azerbejdżanu, mogli skorzystać z tego, że żona ma obywatelstwo azerbejdżańskie, a kiedy wracali, korzystali z tego, że on ma gruzińskie<sup>179</sup>. Jednak pobyt na terenie Gruzji przez obcokrajowców jest zdecydowanie prostszy niż na terenie Azerbejdżanu. Z powodu licznych utrudnień wielu obywateli Gruzji znajdujących się w czasie pandemii w Azerbejdżanie skorzystało z możliwości przedłużonego pobytu i nie przyjechali do Gruzji z obawy o to, że nie będą mogli dostać się z powrotem do Azerbejdżanu, w którym mają pracę. Wielu z nich wciąż tam pozostaje, a część z nich to bliscy krewni moich rozmówców.

Husejn, dróżnik stacji w Szulaweri, to osoba, którą poznałam latem 2020 roku. Często podczas moich przyjazdów zachodziłam do niego na stację w porze obiadowej, kiedy miał przerwę, aby porozmawiać o tym, co wydarzyło się ostatnio w okolicy. Niemal zawsze byłam

---

<sup>176</sup> Zob. <https://www.bbc.com/azeri/articles/c51xk4mjlyno?fbclid=IwAR088kR5J2r7t3zqy7m1HurMGQtc07xIVojIq63ajGq8U6D9IM0euXq6OJg> (dostęp: 15.05.2020)

<sup>177</sup> Rozmowa z Kemalem, M34, Tbilisi, 28.12.2022.

<sup>178</sup> Obecnie do wjazdu obowiązkowe jest posiadanie certyfikatu szczepienia.

<sup>179</sup> Rozmowa z Ramilem, M70, temi Kulari, 21.05.2023.

częstowana gotowanymi ziemniakami, jajkiem i sałatką z pomidorów, a także azerbejdżańską herbatą gotowaną w małym imbryczku lub kawą. Opowiadał, że stacja kolejowa w Szulaweri jest jedną z najstarszych stacji kolejowych w Gruzji<sup>180</sup>. Powstała w 1892 roku decyzją cara Mikołaja II na trasie nowo otwartej, głównej drogi wiodącej do Armenii. Budynek stacji wciąż stoi, niezmienny, a dróżnik dumnie chwalił się swoimi ponad trzydziestoma latami pracy spędzonej na tym stanowisku. Jest mieszkańcem pobliskiej wsi i pracuje systemem dwie doby pracy, dwie przerwy. Do niedawna na wakacje lubił wyjeżdżać z rodziną do uzdrowiska w miejscowości Ckaltubo, położonej na zachodzie Gruzji<sup>181</sup>. Zamknięcie granic nie pozwala mu jednak zobaczyć się z córką, zięciem i wnukami, którzy mieszkają w Baku, więc już dawno porzucił plany wspólnego odpoczynku z krewnymi. Są oni jednymi z wielu gruzińskich Azerbejdżan, którzy mieszkają w Azerbejdżanie, ale nie posiadają zezwoleń na pobyt stały, a ich dokładna liczba nie jest znana. Przed wybuchem pandemii przebywali w Baku, w którym zięć Husejna ma pracę, a kiedy granice zostały zamknięte ze względu na pracę już nie mogli wyjechać. Azerbejdżan wprowadził specjalne prawo zezwalające na pozostanie w kraju wszystkim obcokrajowcom, którzy znajdowali się na jego terenie przed zamknięciem granic, więc wielu migrantów korzysta z tej możliwości. Pomimo, że kilka miesięcy temu zostały wznowione loty pomiędzy Baku a Tbilisi, krewni dróżnika nie chcą ryzykować wyjazdu, bo wiedzą, że grozi to niemożliwością dostania się z powrotem do Azerbejdżanu, a co najważniejsze, z chwilą wyjazdu, podczas kolejnego przyjazdu, znów będą musieli opuścić teren państwa w ciągu trzech miesięcy. Sam Husejn natomiast przed pandemią miał więcej pracy, bo stale funkcjonował pociąg osobowy z Armenii do Tbilisi. W 2021 roku po ponownym otwarciu granicy z Armenią, wznowił działanie, ale już nie zatrzymuje się na stacji w Szulaweri. Brak transportu kolejowego oddziałuje na sytuację

---

<sup>180</sup> Na stronie kolei państwowych stacja ta figuruje jak trzecia otwarta w Gruzji. Według materiałów zebranych przez uczestniczkę szkoły letniej w Marneuli, podczas której oprowadzałam uczestniczki i uczestników po Szulaweri, dawna nazwa stacji brzmiała Aszagh Serai. Dawniej w miejscu budynku obecnego dworca kolejowego znajdował się hotel dla karawan sprzedawców – karawanseraj, w którym podróżni mogli się zatrzymać. Dworzec znany jest również jako historyczne pole bitwy ze względu na bitwę w pobliskim Imiri, która miała tu miejsce podczas działań wojennych w południowej Gruzji 8 czerwca 1918 roku. Niektórzy historycy twierdzą, że dwóch żołnierzy niemieckich, którzy zginęli podczas bitwy zostali pochowani w pobliżu stacji (Alieva 2022).

<sup>181</sup> Z pobliskiego Sadachlo, położonego przy granicy z Armenią funkcjonował nawet specjalny transport na zamówienie, wożący bezpośrednio do Ckaltubo, co świadczy o tym, że zapotrzebowanie na wyjazdy wypoczynkowe musiało być znaczne. Jednocześnie, wśród moich rozmówców jedynie Husejn powiedział mi, że wraz z rodziną mieli w zwyczaju tam właśnie wyjeżdżać na wakacje. Podobnej praktyki nie zaobserwowałam u innych mieszkańców Szulaweri i okolic, co może być związane z niskim statusem ekonomicznym większości moich rozmówców.

ekonomiczną mieszkańców, którzy są zmuszeni płacić za transport do stolicy średnio dwa razy więcej niż wcześniej. Dlatego nie tylko w Baku, ale i w Tbilisi bywa się coraz rzadziej.

Maxim Tabachnik zwraca uwagę na politykę migracyjną Azerbejdżanu, która w rozpatrywaniu wniosków o obywatelstwo nie faworyzuje etnicznych Azerbejdżan, co przysparza wielu problemów osobom, których krewni są obywatelami tego kraju (Tabachnik 2019). W maju 2023 roku ogłoszono jednak nowe prawo, zezwalające na ubieganie się o pobyt stały osobom, których ojciec, matka, żona, mąż, dziecko, siostra lub brat są obywatelami Azerbejdżanu<sup>182</sup>. Można przypuszczać, że jeszcze bardziej wzmocni to istniejącą strategię brania ślubów z obywatelkami i obywatelami Azerbejdżanu, ale nie rozwiąże problemów azerbejdżańskojęzycznych obywateli Gruzji, które nie posiadają tego rodzaju relacji, ale pracują w Azerbejdżanie.

## **5.2 Granice językowe: ideologie, polityki i praktyki**

### **5.2.1 Zróżnicowanie językowe Gruzji i sytuacja po odzyskaniu niepodległości**

Na przestrzeni dziejów na terenie Gruzji używane były języki należące do trzech wielkich rodzin językowych, czyli języków kaukaskich, indoeuropejskich oraz grupy turkijskiej<sup>183</sup> należącej do rodziny ątaj (Baranowski, Baranowski 1987). Język gruziński – obok chrześcijaństwa – pełnił szczególną rolę w procesach narodowo- i kulturotwórczych państwa gruzińskiego. Jest uznawany za jeden z głównych dominantów konstytuowania poczucia

---

<sup>182</sup> Gruzjska azerbejdżańskojęzyczna agencja informacyjna 24News.ge informuje, że prezydent Republiki Azerbejdżanu Ilham Alijew zatwierdził zmiany w Kodeksie Migracyjnym. Artykuł 46 Kodeksu wymienia dokumenty wymagane do udzielenia (przedłużenia) zezwolenia na pobyt czasowy cudzoziemcom i bezpieczeństwa na terytorium Republiki Azerbejdżanu. Zgodnie z Kodeksem Migracyjnym cudzoziemcy i bezpieczeństwa, którzy przebywali czasowo na terytorium Republiki Azerbejdżanu nieprzerwanie przez ostatnie 2 lata (z wyjątkiem tych, którzy otrzymali zezwolenie na pobyt czasowy, ponieważ są członkami rodzin cudzoziemców lub bezpieczeństwa osoby, które otrzymały zezwolenie na pobyt czasowy na terytorium Republiki Azerbejdżanu) mogą ubiegać się o zezwolenie na pobyt stały na swoim terytorium. Artykuł został poprawiony i wydany w nowym wydaniu. Tak więc zezwolenie na pobyt stały na terytorium Republiki Azerbejdżanu daje cudzoziemcowi możliwość zamieszkiwania przez długi czas na terytorium kraju, podejmowania pracy zarobkowej bez uzyskania zezwolenia czy ubiegania się o obywatelstwo Republiki Azerbejdżanu Azerbejdżan w przyszłości, zob. <https://24news.ge/read/id/82917?fbclid=IwAR040-JrLLr09s3yM9druvXMQDdidFDtBTgXFT3WLovgH2k215LcX4eyA6Q>.

<sup>183</sup> Cytowani autorzy używają formy „turecki”, ja jednak używam określenia „turkijski”, aby rozdzielić Azerbejdżan od mieszkańców Turcji, zgodnie z tym, jak to postrzega wielu moich rozmówców. Określenie „turkijski” funkcjonuje też w polskojęzycznej literaturze.

odrębności państwowej Gruzji, szczególnie rozwój języka literackiego, datowany na V wiek n.e (Woźniak 1971). Nie do przecenienia jest rola, jaką literatura i język literacki spełniały w dziejach kulturalnego zbliżenia ludów mówiących językami kartwelskimi. Poprzez cerkiew język ten przenikał do wszystkich zakątków państwa i do wszystkich warstw ludności – niezależnie od poziomu wykształcenia. Warto jednak dodać, że pomimo tak dominującej roli jednego języka, Gruzja nie była państwem jednolitym etnicznie ani językowo, o czym świadczą informacje znalezione w kilku najstarszych zabytkach gruzińskiego piśmiennictwa, wspominające o językach ormiańskim, chazarskim, syryjskim, hebrajskim i greckim (Woźniak 1971).

Strabon pisał o ponad siedemdziesięciu grupach etnicznych zamieszkujących cały Kaukaz. Opierając się na tym źródle, niektórzy badacze nazywają obszar pomiędzy Małym i Wielkim Kaukazem “etnolingwistyczną mozaiką”, ponieważ zamieszkuje go ponad sto grup etnicznych, które różnią się od siebie językami i zwyczajami (Coene 2010). Inny starożytny grecki geograf, Timostenes, zauważył, że na terenie dawnej Kolchidy, dzisiejszej zachodniej Gruzji, można znaleźć ludność posługującą się trzystoma językami, a średniowieczni geografowie arabscy nazywali ten obszar *dżabal al-alsun* – górą języków (Grant 2007; Coene 2010). Pomimo tej różnorodności językowej, która do pewnego stopnia została zachowana, gruziński jest de facto jedynym językiem urzędowym w Gruzji, co potwierdza artykuł pierwszej niepodległościowej konstytucji przyjętej w 1995 roku, w której gruziński funkcjonuje jako praktycznie jedyny język urzędowy państwa<sup>184</sup>. Obecność artykułu w ustawie najwyższej miała cel emancypacyjno-symboliczny, mający podkreślić dominujące znaczenie języka gruzińskiego w budowanym państwie, języka, który nawet w czasach ZSRR w żadnym z dokumentów państwowych miał status wyższy niż rosyjski<sup>185</sup> (Tabachnik 2019), a status gruzińskiego jako języka republiki został ustanowiony w konstytucji Gruzjińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w 1978 roku. Język rosyjski był jednak faworyzowany jako instrument prawa, nauki i stosunków międzyetnicznych (Amirejibi, Gabunia 2021). Jak stwierdzają Ketewan Gochitashvili i Kakha Gabunia:

---

<sup>184</sup> Oprócz gruzińskiego język abchaski jest językiem urzędowym Gruzji, używanym tylko w separatystycznym regionie Abchazji, który od 1992 roku jest państwem nieuznanym i poza kontrolą rządu.

<sup>185</sup> Przyczyniły się do tego głównie protesty przeciwko planowanym przepisom dotyczącym języków urzędowych w republikach, które rozpoczęły się 14 kwietnia 1978 r.

“Rozbieżność między prawnym i faktycznym statusem języka rosyjskiego i gruzińskiego w wieloetnicznej republice radzieckiej doprowadziła do paradoksalnej sytuacji: biegłość w języku gruzińskim była obowiązkowa tylko dla narodu tytularnego, czyli Gruzinów. Choć grupy mniejszościowe musiały uczyć się gruzińskiego, nauczanie było bardzo formalne, a studenci mało zmotywowani. Większość z nich uczyła się albo po rosyjsku, albo w języku ojczystym” (Gabunia, Gochitashvili 2019).

Niezależnie od tego, dosłowne i bezkompromisowe traktowanie tego przepisu przez władze Gruzji zostało szybko zweryfikowane przez rzeczywistość, w której kraj ten znalazł się w latach 90. XX wieku. W państwie, w którym niemal co trzeci obywatel był innej narodowości niż Gruzini (co wiązało się z posiadaniem własnego języka ojczystego), to głównie rodzimi użytkownicy języka gruzińskiego mogli wykazać się znajomością języka państwowego. Przy kontynuacji tej nieoficjalnej polityki językowej – w Gruzji nie istnieje oddzielne prawo, które regulowałoby politykę językową (Tabatadze, Gabunia, Odzeli 2008) – status języków regionalnych i mniejszościowych oraz ich ochrona były całkowicie ignorowane nawet po uzyskaniu niepodległości. Jednym ze znaczących osiągnięć było uchwalenie 25 marca 1993 r. "Ustawy o obywatelstwie Republiki Gruzji", nadającej pełne obywatelstwo wszystkim obecnym mieszkańcom Gruzji, niezależnie od pochodzenia etnicznego czy języka (Gachechiladze 1995; Freni 2011). Wraz z przyjęciem ustawy o obywatelstwie parlament gruziński przyznawał obywatelstwo automatycznie wszystkim, którzy zamieszkiwali wówczas na terytorium Gruzji (Reisner 2010; Tarasiuk 2013), niezależnie od narodowości czy kompetencji językowych. W Konstytucji z 1995 roku znalazł się zapis o równych prawach dla mniejszości narodowych kraju, zakazujący dyskryminacji ze względów etnicznych lub religijnych (Konstytucja Gruzji 1995). Konstytucja miała również chronić prawo mniejszości do edukacji w języku ojczystym w ramach państwowego programu nauczania. Pod koniec lat 90. inne języki były już stopniowo wypierane na rzecz gruzińskiego – z użycia w przestrzeni publicznej, a także z przestrzeni dominującej kultury



państwowej, np. w literaturze pięknej czy produkcjach filmowych<sup>186</sup>. W 1999 roku, kiedy Gruzja została przyjęta do Rady Europy, zobowiązała się do podpisania Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych, która ma na celu ochronę języków marginalizowanych i zagrożonych wyginięciem. Zawiera ona zastrzeżenie, że dbałość o zachowanie i wspieranie języków regionalnych lub mniejszościowych nie może odbywać się kosztem języka urzędowego lub konieczności jego nauki. Niektórzy badacze zastanawiają się, jakie przesłanki mogą stać za tym, że rząd Gruzji nie zgodził się na ratyfikację Karty po ponad dwudziestu latach od podpisania dokumentu, i spekulują, że jednym z powodów może być obawa przed dezintegracją kraju i wzmocnieniem lokalnych dążeń separatystycznych (Wicherkiewicz 2010; Adamczewski 2016)<sup>187</sup>. Wynika z tego jasno, że pomimo używania języka azerbejdżańskiego przez co najmniej 233 tys. obywateli Gruzji – biorąc pod uwagę statystyki dotyczące liczby jego rodzimych użytkowników – oficjalny status i funkcja tego języka nie zostały potwierdzone i pozostaje on w sferze nieformalnej.

## 5.2.2 Ideologie i wybory językowe

Ideologie językowe to funkcjonujące przekonania na temat języków, użytkowników języka oraz praktyk dyskursywnych. Podobnie jak inne rodzaje ideologii, ideologie te wiążą się z kwestiami politycznymi i moralnymi oraz są ukształtowane kulturowo (por. m.in. Irvine, Gal 2000; Ahearn 2013; Woolard 1992). Obecna sytuacja językowa w Gruzji wskazuje na symboliczną dominację języka gruzińskiego (Bourdieu 1991). Badania pozwoliły mi zidentyfikować trzy główne ideologie językowe, które wyodrębniłam na podstawie analizy rozmów, wywiadów i własnych obserwacji terenowych, a które dotyczą postrzegania języka

---

<sup>186</sup> Jednym z przykładów może być klasyczny już film Otara Ioselianiego *Giorgobistve* (1966), w którym w jednej ze scen na ulicy Tbilisi rozbrzmiewa azerbejdżańska muzyka wokalna czy "Erti nahvit szekwareba" (1975, reż. Rezo Esadze), w której główny bohater (choć potraktowany dość stereotypowo) jest młodym Azerbejdżaninem. Trudno wyobrazić sobie podobne wątki we współczesnych produkcjach filmowych. Dodatkowo, w Gruzji nie jest promowana literatura pisana przez Azerbejdżan, filmy azerbejdżańskich reżyserów, muzyka itd. Azerbejdżanie Gruzji są nieobecni w "przestrzeni kultury" widocznej w państwie. Istniała tendencja do tego, że ci, którzy chcieli robić kariery czy realizować się twórczo, przez lata emigrowali do Azerbejdżanu. W ostatnich latach następuje powolna zmiana, na co wpływ ma młode pokolenie, które jest aktywne w przestrzeni publicznej, chociaż oczywiście ciągle są podkreślane ich korzenie etniczne w dyskursie integracji.

<sup>187</sup> Inne kraje, w tym Grecja i Francja, również nie dokonały ratyfikacji, zob. <https://www.coe.int/en/web/conventions/fulllist?module=signatures-by-treaty&treatynum=148> (dostęp: 08.02.2023).

gruzińskiego przez jego nierodzimych użytkowników. Z jednej strony, jako język urzędowy kraju, gruziński jest rozumiany jako język prestiżu i awansu społecznego w Gruzji, dającego szansę na integrację ze społeczeństwem większości gruzińskiej. Według Jadwigi Zieniukowej kwestia prestiżu ujawnia się zwykle w warunkach interakcji, uznania, rywalizacji, a czasem konfliktu między dwoma lub więcej językami współistniejącymi na danym obszarze (Zieniukowa 2003).

Według drugiej ideologii język gruziński jest uważany za niepraktyczny i niepotrzebny, ponieważ można się w nim komunikować w obrębie tylko jednego kraju (w przeciwieństwie np. do języka rosyjskiego, choć angielski też jest często wymieniany jako drugi "przydatny" język międzynarodowy). Ponadto moi rozmówcy, użytkownicy języków mniejszościowych, wskazują na trudności związane z nauką języka gruzińskiego. Wynika to z opisaną powyżej "niepraktyczności" i ograniczonego zasięgu gruzińskiego, a także ograniczonych kontaktów z etnicznymi Gruzinami<sup>188</sup> oraz faktu, że miejscem odniesienia dla Azerbejdżan z regionów przygranicznych nie jest Gruzja jako państwo czy Tbilisi jako stolica, ale rejon Marneuli i region, w którym jest położony, historycznie określany jako Borczalo. Znajduje to odzwierciedlenie w translokalnych praktykach mieszkańców i ich wzorach mobilności. Ideologia ta wynika również z silnej kultury migracji i funkcjonowania wzorców transnarodowych i translokalnych. Obrazuje to jedna spontaniczna rozmowa, którą przeprowadziłam na początku badań terenowych. Wiozący mnie wówczas taksówkarz powiedział:

*Nie musisz się uczyć gruzińskiego, musisz się uczyć rosyjskiego, w którym możesz się porozumieć wszędzie* (Muftig, M35, Szulaweri, dziennik terenowy, 3.08.2018).

Dla moich rozmówców nauka języka gruzińskiego i jego praktykowanie wiąże się z szeregiem trudności i wyzwań, np. związanych z dostępem do instytucji publicznych, pomocy medycznej, transportu, problemem rozumienia gruzińskich przekazów medialnych, znajomością własnych praw. W szczególności problem ten ujawnił się podczas pierwszej fali pandemii COVID-19 (Kosicińska 2020). Z drugiej strony, nauka języka gruzińskiego i jego

---

<sup>188</sup>Warto zwrócić uwagę na nieco inną sytuację w sąsiednim regionie Gardabani w Marneuli, gdzie kontakty językowe między Azerbejdżanami i Gruzinami są częstsze, co ułatwia bliższe położenie geograficzne zamieszkiwanych przez nich wiosek.

praktykowanie wiąże się z ograniczonymi zasobami materialnymi i środowiskowymi, często niedostępnością kontaktu z samymi rodzimymi użytkownikami języka oraz ograniczonym dostępem do państwowych mediów. Próby nauki, a następnie niepowodzenia prowadzą do uprzedzeń, braku poczucia kontroli i dyskryminacji. Tak było w przypadku jednej z moich rozmówczyń, ponad osiemdziesięcioletniej, której ormiańskojęzyczny mąż zabronił nauki gruzińskiego. Uznał, że jeśli nie nauczy się ormiańskiego, nie powinna też znać gruzińskiego.

Znajomość tylko języka azerbejdżańskiego jest przeszkodą w znalezieniu pracy, do której niezbędny jest gruziński. Jedną z moich rozmówczyń, kobieta poniżej 40. roku życia, utrzymywała, że jedyną pracą, jaką może wykonywać, jest praca w szklarni, ponieważ w latach 90. nie udało jej się ukończyć szkoły i w związku z tym nie zna gruzińskiego.

Jan Blommaert w jednym ze swoich artykułów porusza przypadek uchodźcy z Rwandy, Josepha, którego narodowość została zakwestionowana przez władze Wielkiej Brytanii, w której poszukiwał azylu, z powodu jego „nietypowego” repertuaru językowego (2009). Ideologia „poprawności” językowej wpływa także na sytuację Ramila, wieloletniego nauczyciela gruzińskiego w szkole w Kwemo Sarali, który powiedział mi, że nie jest mu łatwo zdać egzaminy z języka gruzińskiego, niezbędne, aby utrzymać się w pracy w szkole. Po wprowadzonej reformie edukacji w 2019 roku nauczyciele są zobowiązani zdać dodatkowe egzaminy, aby móc dalej pracować. Dla Ramila, jako nierodzimego użytkownika języka gruzińskiego, testy okazały się zbyt trudne, aby zdać je za pierwszym razem.

*Robię do nich już trzecie podejście. Każdy Gruzin ma większe szanse na swobodne rozmawianie po gruzińsku niż Azerbejdżanin. Brakuje nam praktyki, ale i zwykłych kontaktów, relacji (Ramil, M63, Kwemo Sarali, sierpień 2022).*

Kiedy rozmawialiśmy, nie zarabiał już na lekcjach gruzińskiego udzielanych dodatkowo, co tłumaczył sobie większą niż kiedyś konkurencją i dużym wyborem bezpłatnych zajęć dla dzieci.

*Kto chce to się uczy, ale młodzieży brakuje motywacji, bo z edukacji nie ma pracy*<sup>189</sup>. *Książek po azerbejdzańsku we wsi nie ma wcale (...) straciłem motywację do pracy, bo emerytura dla każdego po 65. r. ż. jest taka sama i wynosi 260 lari*<sup>190</sup> (Ramil, M70, Kwemo Sarali, sierpień 2022).

Gruzini wymagają od Azerbejdżan, aby poprawnie mówili po gruzińsku, ale silna jest też ideologia związana z traktowaniem nauki tego języka jako nieosiągalnej (bo “język jest trudny”, a tym samym – wyjątkowy, przeznaczony dla “wybranych”), a czasami bezużytecznej, która podtrzymywana jest przez samych Gruzinów. Po rozmowie w jednej z wiosek w temi Kulari na początku badań terenowych zapisałam w swoim dzienniku:

“Znajoma kobieta mająca dziecko w rosyjskiej szkole powiedziała mi, że to dziecko usłyszało, jak nauczycielka powiedziała w klasie: *Po co mają się uczyć gruzińskiego? Przecież nie będzie im potrzebny do sadzenia pomidorów*” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 2019).

Przedstawiony powyżej stan rzeczy znajduje również odzwierciedlenie w wyborach edukacyjnych, choć powoli zaczynają się one zmieniać na rzecz rosnącego prestiżu szkół gruzińskojęzycznych. Stają się one coraz bardziej popularne, podobnie jak kontynuacja nauki na uczelniach w Gruzji, a nie w Azerbejdżanie, co jeszcze kilka lat temu było powszechną praktyką<sup>191</sup>. Ważną rolę odgrywa tu również wspomniany wcześniej program 1+4, który umożliwia uczniom studiowanie na gruzińskich uczelniach.

Obecnie w Gruzji działa 208 publicznych instytucji edukacyjnych, w których językiem ojczystym nie jest język gruziński. Istnieje również 89 tzw. sektorów niegruzińskojęzycznych<sup>192</sup>, w których edukacja odbywa się w języku azerbejdzańskim,

---

<sup>189</sup> Jeden z moich rozmówców, pochodzący z tej samej wsi, niskie zainteresowanie edukacją wśród młodzieży tłumaczy tym, że we wsi jest zawsze dużo pracy związanej z rolnictwem, jest też znana z pracowitych rolników. Porównuje ją do przygranicznego Sadachlo, którego mieszkańcy nie posiadają zbyt dużego obszaru ziemi, więc młodzież zamieszkująca tę wieś jest bardziej zmotywowana do nauki (Eldar, M35, Sadachlo, 7.05.2023)

<sup>190</sup> Jest to około 400 zł. Pensja minimalna w 2022 roku wyniosła 1,210 lari (około 1800 zł). Koszty życia stają się porównywalne do kosztów w Polsce.

<sup>191</sup> Rozmowa z Kakhą Gabunią, Tbilisi, 29.03.2023.

<sup>192</sup> Terminem "sektor" określa się publiczną instytucję edukacyjną z określonym językiem nauczania, np. rosyjskim. Czasami w jednym budynku szkolnym znajdują się dwa różne sektory językowe.

rosyjskim lub ormiańskim, a do tych instytucji uczęszcza prawie 52 tys. uczniów (Amirejibi , Gabunia 2021). Zgodnie z gruzińską ustawą o powszechnej edukacji, językiem komunikacji we wszystkich instytucjach edukacyjnych w Gruzji jest język gruziński, a jednocześnie mniejszości narodowe mają prawo do uzyskania wykształcenia podstawowego i średniego w swoim języku ojczystym (Mekhuzla, Roche 2009). Niemniej jednak poziom nauczania języka gruzińskiego w szkołach, w których nie jest on językiem wykładowym, jest zaniedbany. Badacze wskazują na niezadowolenie gruzińskich Azerbejdżan z takiego stanu rzeczy, co prowadzi między innymi do tego, że muszą oni płacić za prywatne korepetycje z języka gruzińskiego (m.in. Mammadli 2021; Wheatley 2005b). Część przedstawicieli mniejszości niekiedy postrzega to jako celowe działanie władz mające na celu zachęcenie do emigracji wśród młodego pokolenia Azerbejdżan (International Crisis Group 2006), którzy – zwłaszcza ci bez znajomości języka gruzińskiego – emigrują do Rosji, a także innych krajów, po czym oprócz pomocy swoim rodzinom poprzez przekazy pieniężne, wspierają także gruzińską gospodarkę<sup>193</sup>. Niektórzy przedstawiciele mniejszości wyrażają również zaniepokojenie zdegradowanym statusem języka azerbejdżańskiego i brakiem jego wsparcia na szczeblu państwowym. Być może jest to pokłosie polityki ZSRR, w ramach której prestiż społeczny języka azerbejdżańskiego był również niski (Balaev 2005). Niemniej, moi rozmówcy uważają, że ich język jest ważny, to głównie nim posługują się na co dzień. Jednocześnie, istnieje wiele różnych podejść do kwestii jego nauczania i zdają sobie sprawę z tego, że w Gruzji, poza terenem zamieszkiwanym przez osoby azerbejdżańskojęzyczne, jego wartość społeczna jest uważana za niższą niż języka państwowego.

Azerbejdżanie często wybierają zapisanie dzieci do szkoły, w której językiem wykładowym jest azerbejdżański lub rosyjski (Nodia, 2002), co wynika często z pragmatyki, niekoniecznie z poczucia niskiego prestiżu języka azerbejdżańskiego, ale są też rodziny, które decydują się na szkoły z gruzińskim językiem wykładowym. Kiedy podczas spontanicznej rozmowy z dyrektorem rosyjskiej szkoły w Szulaweri w 2021 roku zapytałam go o szkoły, do których zapisane są jego wnuki, odpowiedział, że każde z nich uczęszcza do innej placówki. Chłopiec – do gruzińskojęzycznej, "bo zostanie w Gruzji, z rodziną", natomiast dziewczynka – do

---

<sup>193</sup> Przekazy zagraniczne z Rosji stanowią znaczącą część budżetów domowych w Gruzji.

szkoły z językiem rosyjskim, "bo w przyszłości wyjdzie za mąż w Rosji"<sup>194</sup>. Tendencja ta tłumaczy do pewnego stopnia wybór różnych szkół w zależności od płci, pochodzenia i wyboru przyszłości dziecka. Zdaniem niektórych badaczy wybór szkoły z językiem azerbejdżańskim jest związana z obawą, że w trakcie nauki w gruzińskojęzycznej placówce muzułmańscy uczniowie będą zmuszani do przyswajania religii chrześcijańskiej (Baazov 2002; Komakhia 2004; Berglund 2016). Może też z tego wynikać, że szkoła rosyjskojęzyczna może nie być postrzegana jako powiązana z żadną konkretną religią.

W powiecie Marneuli funkcjonują siedemdziesiąt dwie szkoły publiczne i dwie prywatne – czterdzieści dwie z nich są azerbejdżańskie, osiem gruzińskich, siedem ormiańskich, trzy rosyjskie, cztery gruzińsko-azerbejdżańskie, trzy gruzińsko-rosyjskie, dwie azerbejdżańsko-rosyjskie i dwie ormiańsko-azerbejdżańskie. Niezależnie od tego zróżnicowania, w ostatnich latach pojawiło się wiele nowych gruzińskich szkół, również w azerbejdżańskich wsiach, co jest tłumaczone wysokim zapotrzebowaniem na nie wśród rodziców w tych miejscach. Niektórzy tłumaczą to podejście pragmatyką i zmianą postrzegania swoich możliwości w społeczeństwie (Kvakhadze 2021). Jednocześnie, część gruzińskich nauczycieli dostrzega, że wspólne uczenie się w klasie uczniów o różnym pochodzeniu etnicznym niekoniecznie sprzyja integracji i dzieci separują się od siebie. Dodatkowym utrudnieniem może być postawa gruzińskich rodziców, niezadowolonych z poziomu nauczania, którą jeden z azerbejdżańskojęzycznych mieszkańców tłumaczy tym, że według nich uczniowie, nie znający podstaw gruzińskiego, obniżają poziom nauki (Kvakhadze 2021). Problemem jest też pomoc dzieciom z odrabianiem lekcji przez nieznających języka rodziców, więc wielu z nich płaci za pomoc domowego, płatnego korepetytora. Aleksandre Kvakhadze zwraca uwagę również na to, że wielu nauczycieli gruzińskiego nie ma odpowiednich kompetencji, aby uczyć dzieci, których pierwszym językiem jest azerbejdżański (Kvakhadze 2021: 18-20). Dane dotyczące liczby uczniów uczęszczających do poszczególnych szkół w podziale na narodowości nie są dostępne, a decyzje i motywacje azerbejdżańskojęzycznych rodziców nie są szczegółowo badane. Dodatkowo raz na jakiś czas można usłyszeć głos aktywistów

---

<sup>194</sup> Rozmowa z Azerbejdżaninem, wice-dyrektorem szkoły rosyjskiej odbyła się wiosną 2021 roku. Biorąc pod uwagę wzorce azerbejdżańskich małżeństw w Gruzji, które mogłam zaobserwować podczas kilkuletnich badań, przyszły mąż dziewczynki mógłby prawdopodobnie okazać się Azerbejdżaninem, migrantem mieszkającym w Rosji i być może posiadającym jej obywatelstwo lub kartę pobytu. Gdy przytaczałam tę rozmowę znajomym badaczom pochodzenia azerbejdżańskiego nie wydawali się zaskoczeni, potwierdzając, że istnieje taka praktyka.

pochodzenia azerbejdżańskiego, którzy krytykują instytucje edukacyjne przeznaczone dla mniejszości, zarzucając im sprzyjanie separacji grup etnicznych od siebie oraz nieefektywne nauczanie języka gruzińskiego. Niektórzy domagają się ich zamknięcia. Jeden z takich głosów należy do Eldara. Podczas naszej rozmowy tłumaczył mi, dlaczego uważa, że przedmioty nauczane w azerbejdżańskojęzycznych szkołach powinny być w języku gruzińskim<sup>195</sup>:

*Wystarczy nam jedna godzina lekcji azerbejdżańskiego dziennie. A pozostałe? Dlaczego matematyka musi być w języku azerbejdżańskim? Matematyka to matematyka, prawda? (...) Nawet napisaliśmy kiedyś list do Garibashvilię, kiedy był premierem. Ale Gruzja nie chce tego zmienić. Mówią, że ludzie tego nie zaakceptują* (Eldar, M37, temi Kulari<sup>196</sup>, 2020).

W trakcie badań nie spotkałam się jednak z częstą krytyką azerbejdżańskich szkół ze strony osób, które nie byłyby zaangażowane w działalność aktywistyczną. Zamiast tego udało mi się zaobserwować, że niektórzy reprezentanci rodzin dzieci uczęszczających do szkoły rosyjskojęzycznej wydawali się zagubieni w wyborze szkoły lub żalowali, że nie wybrali gruzińskiej. Z drugiej strony, według innej rozmówczynie, aktywistki i pracownicy jednej z azerbejdżańskich korporacji w Gruzji, stosunkowo niedawna praktyka posyłania azerbejdżańskich dzieci do gruzińskojęzycznej szkoły jest szkodliwa. Jej zdaniem dzieci po takiej szkole nie znają dobrze języka gruzińskiego, ponieważ poziom jest zbyt wysoki i nauka nie zaczyna się od podstaw; nie posługują się też poprawnie językiem ojczystym.<sup>197</sup> Kwestie te poruszane są również w pracach innych badaczy, np. Christofera Berglunda (2016) podejmującego problem prywatnych lekcji języka azerbejdżańskiego wybieranych

---

<sup>195</sup> Eldara poznałam w 2015 roku dzięki Witkowi Hebanowskiemu podczas pracy nad programem festiwalu One Caucasus w Marneuli, organizowanego przez polską organizację pozarządową Fundacja Inna Przestrzeń. Od tego czasu rozmawiamy po angielsku i azerbejdżańsku, czasem pomagając sobie rosyjskim. Chociaż nasze wybory językowe są ograniczone, ponieważ nie znam dobrze ani azerbejdżańskiego ani tureckiego na poziomie pozwalającym mi na przeprowadzenie rozmowy, a Eldar nie mówi po gruzińsku, który znam na poziomie komunikatywnym, to jednak powinnam omówić moją własną "językową" pozycję w terenie jako obcokrajowca, a więc implicite osobę związaną z językiem rosyjskim i z pewnym skojarzeniem ze znajomością języka angielskiego. Prawdopodobnie dodanie faktu, że jestem młodą kobietą z Europy i mieszkanką Tbilisi, tworzy szczególnie aspekty mojej własnej biografii językowej i wydaje się istotne dla wyboru języka prowadzonych wywiadów przez wszystkich moich rozmówców i partnerów badawczych.

<sup>196</sup> Gruziańskie słowo *temi* opisuje administracyjny okręg wiejski (zwykle jedno *temi* łączy 5-6 wiosek). Z wyjątkiem Szulaweri postanowiłam unikać używania dokładnych nazw wiosek, zastępując je nazwami *temi*, do których przynależą.

<sup>197</sup> Rozmowa z Ajgul Isajewą, K35, Tbilisi, styczeń 2022.

przez rodziny dzieci uczęszczających do szkół gruzińskojęzycznych, którym zależy na tym, aby ich dziecko znało literacki język ojczysty. Kakha Gabunia, jeden z twórców programów edukacyjnych dla mniejszości w Gruzji, podkreśla jakość nauczania i znajomość języka ojczystego jako priorytet w dalszej nauce języka, opierając swoje obserwacje na teorii wypracowanej w pracy Jima Cumminsa, autora badań nad nauczaniem dwujęzycznym i transferem językowym (Cummins 1981).

Te osoby, które zdecydują się zdawać maturę z azerbejdżańskiego w języku ojczystym wraz z matematyką i logiką, nie muszą zdawać żadnych innych egzaminów, ale jeśli planują studiować filologię gruzińską, to mimo wszystko muszą zdawać dodatkowy egzamin z literatury gruzińskiej – która nie jest wykładana w szkołach azerbejdżańskojęzycznych. Z tego powodu część studentów korzysta z pomocy płatnego korepetytora, który przygotowuje ich z literatury gruzińskiej. Wielu z tych, którzy zdają egzaminy z języków ojczystych decyduje się na program 1+4, który polega na tym, że przez rok uczą się tylko języka gruzińskiego, a następnie kontynuują czteroletnią naukę na wybranym kierunku na publicznym uniwersytecie. Jest też określona pula miejsc zachowana dla osób z mniejszości etnicznych (Tabatadze, Gorgadze 2017; Tabatadze i in. 2020)<sup>198</sup>. Wiąże się to jednocześnie z rozpoczęciem studiów rok później. Problemem jest również to, że wielu nierodzimych użytkowników języka gruzińskiego nie ma szansy nauczyć się go w szkole na wystarczająco wysokim poziomie, aby nie mieli potrzeby przystępowania do programu 1+4, chociaż zdarzają się wyjątki i są studenci, których znajomość gruzińskiego po szkole azerbejdżańskojęzycznej nie jest słabsza niż jego rodzimych użytkowników, którzy uczęszczali do szkoły gruzińskojęzycznej.

Podział językowy nie przebiega więc między grupami etnicznymi, ale przestrzennie, i jest związany przede wszystkim z miejscem zamieszkania. Zatem wspólnym językiem mieszkańców jest azerbejdżański. Jednocześnie część rodzin jest przekonana o praktycznej i edukacyjnej przewadze języka rosyjskiego nad gruzińskim (językiem urzędowym Gruzji) i posyła dzieci do rosyjskojęzycznej szkoły<sup>199</sup>. Można też tego powodu wyróżnić jeszcze jedną

---

<sup>198</sup> Program rozpoczął się w 2010 roku. Źródło: Biuro Ministra Stanu Gruzji ds. Pojednania i Równości Obywatelskiej <https://smr.gov.ge/en/page/58/saganmanatleblo-programa> (dostęp 03.02.2023).

<sup>199</sup> Wspomniany stan rzeczy wielokrotnie działał na moją korzyść, gdyż znając rosyjski lepiej od azerbejdżańskiego, mogłam się nim posługiwać.



ideologię językową, która wskazuje na rosyjski jako najbardziej “uniwersalny” i pożyteczny. Można ją też nazwać ideologią jednojęzyczności, opartą na pewnym wyobrażeniu, że w byłym ZSRR wszyscy mówią po rosyjsku. Zresztą w Marneuli rosyjski nadal spełnia rolę *lingua franca* nawet oficjalnie. Partycypacja polityczna, jak np. udział w wyborach, a także załatwianie spraw w urzędach odbywa się w języku rosyjskim albo za pośrednictwem tłumacza pracującego w urzędzie.

Zaobserwowałam również, że niektóre rodziny wciąż postrzegają szkoły z rosyjskim językiem nauczania jako najbardziej korzystne dla dziecka; uważają, że ukończenie takiej placówki i biegle posługiwanie się językiem rosyjskim zwiększy również szanse na znalezienie pracy za granicą (podczas gdy znajomość języka azerbejdżańskiego można nabyć poprzez kontakt z najbliższym otoczeniem, interakcje z rodziną i sąsiadami). Obawy moich rozmówców, niezależnie od ich stanowiska wobec wyboru języka nauczania w szkole, postrzegam jako istotnie związane z ideologiami dotyczącymi języka. Przytoczone przykłady postaw językowych mogą wynikać z przekonania o niskim statusie języka azerbejdżańskiego w Gruzji, połączonego z systemowym wzmacnianiem statusu języka urzędowego kosztem języków mniejszościowych. Niektórzy z moich rozmówców otwarcie wyrażali opinię, że ich język ojczysty – często określany jako *Musulman dili* (język muzułmański) – jest kluczowym elementem ich dziedzictwa kulturowego. Nie chcą, aby został on zdegradowany do roli języka podrzędnego wobec języka dominującego, który to proces określa się mianem dewaluacji języka (Nikitorowicz 2000). W istnieniu wspólnego języka widzą możliwość zmiany statusu mniejszości etnicznej na wyższy, określany jako mniejszość narodowa. Eldar uważa język azerbejdżański za kluczowy czynnik tworzenia wspólnoty językowej (*language community*) wśród swoich rodaków w południowo-wschodniej Gruzji. Sama też niejedną raz słyszałam określenie “po naszemu, po muzułmańsku”.

Christofer Berglund zwraca uwagę, że jeszcze kilka lat temu odsetek azerbejdżańskich uczniów uczęszczających do gruzińskich szkół oscylował między 40% a 80% (dane z 2015 roku). Popularność gruzińskojęzycznych szkół wciąż rośnie. Niektóre rodziny decydują się na wynajęcie taksówek, aby umożliwić swoim dzieciom dojazd do odległej szkoły (Berglund 2016). Na potwierdzenie tych słów Eldar powiedział:

*(...) Nawet z Kwemo Sarali wszyscy bogaci ludzie, którzy mają wystarczająco dużo pieniędzy, biorą specjalny autobus i wysyłają swoje dzieci do Marneuli lub Szulaweri do gruzińskich szkół (...) Mówię: ok, ludzie nie chcą [posłać dzieci do szkoły z językiem gruzińskim – KK], to dlaczego płacą pieniądze i wysyłają swoje dzieci do gruzińskich szkół? (...) Płacą za to, za ten autobus. Bo to jest coś ekstra, nie chcesz, żeby twoje dziecko chodziło do publicznej szkoły w Kwemo Sarali, bo jest azerbejdżańska i to nie ta jakość (Eldar, M36, temi Szulaweri, 12.03.2020).*

Mój rozmówca podważa domniemanie gruzińskich władz, że Azerbejdżanie nie zaakceptują zmian polegających na zwiększeniu liczby godzin języka gruzińskiego w azerbejdżańskich szkołach. Jego pogląd opiera się na działaniach obserwowanych wśród osób, które są w stanie zapłacić za specjalny transport, aby ich dzieci mogły uczęszczać do gruzińskiej szkoły, często oddalonej od azerbejdżańskich wiosek i w związku z tym obarczonej trudnością z dojazdem. Na opłaty za transport stać tylko ludzi zamożnych, co zdaniem rozmówcy dobitnie świadczy o tym, że potrzeba uczenia się w języku gruzińskim istnieje. Fragment tej rozmowy w pewien sposób nawiązuje do historii przytoczonej przez Mathijisa Pelkmansa, piszącego o doświadczeniach dawnej inteligencji na gruzińsko-tureckim pograniczu w Adżarii, zdegradowanej ekonomicznie po upadku ZSRR. Jeden z rozmówców Pelkmansa próbował racjonalizować frustrujące i przeciągające się zamknięcie jednego z nowo wybudowanych budynków w pobliżu jego domu, przeznaczonych na przedszkole. Wydawał się przekonany o tym, że budynek zacznie działać, kiedy wnuk jednego z wciąż wpływowych byłych polityków w regionie pójdzie do przedszkola, chociaż zdawał sobie sprawę z tego, że mimo wszystko na opłacenie przedszkola będzie stać tylko ludzi zamożnych. Mathijs Pelkmans uważał, że obrazuje to pustkę spowodowaną utraconym dobrobytem i panującym w regionie podziałem władzy. Słowa jego rozmówcy sugerowały również, że związane z tym nierówności są postrzegane jako uniemożliwiające ludziom poczucie stabilności ekonomicznej i dostęp do nowoczesnych udogodnień, które w tym przypadku reprezentowane są przez instytucję przedszkola, fizycznie potencjalnie dostępnego, ale faktycznie, choć nie w sposób oczywisty, niedostępnego (Pelkmans 2006). Pelkmans pisze o pustce budynków jako możliwym warunku koniecznym do podtrzymania marzenia o “lepszemu życiu”, pozwalając zachować potencjał i osiągalność pozostawiając go w sferze niezrealizowanej przyszłości (Pelkmans 2006). Przebywanie w sferze potencjalności nie

ujawnia też elitarności, czyli tego, że infrastruktura byłaby przynależna tylko określonej grupie, a inne prawdopodobnie nie mogłyby z niej korzystać (Frederiksen 2013: 151). Możliwe jest dostrzeżenie związku między tymi dwoma przypadkami, związane z przystępnością instytucji edukacyjnych. Widać również nawiązanie do konfliktu wyobrażeń, o czym pisał Martin Desant Frederiksen odwołując się do spersonalizowanej, sprywatyzowanej i przekształconej przestrzeni Batumi, w której z jednej strony wprowadzono nowe narracje nawiązujące do wyobrazonego "Zachodu", a z drugiej wciąż kontynuowano konstrukcje i rekonstrukcje budynków zainicjowane przez rząd Aslana Abaszidze<sup>200</sup> (Frederiksen 2013)<sup>201</sup>.

Biorąc pod uwagę przedstawione ograniczenia językowe, można zauważyć, że popularność azerbejdzańskich kanałów telewizyjnych, takich jak główna stacja rządowa AzTv, ale także kanałów rosyjskojęzycznych, wynika ze zrozumiałego języka ich przekazów i większej dostępności niż w przypadku telewizji gruzińskiej (Kosicińska 2018). Istotną rolę odgrywa również specyfika regionu Marneuli, który jest obszarem najintensywniejszych interakcji między ludnością azerbejdzańską, ormiańską, gruzińską, grecką i rosyjską, a język rosyjski cały czas utrzymuje pozycję lokalnej *lingua franca*, umożliwiając komunikację między mieszkańcami o odrębnych językach ojczystych i niejednorodnych kompetencjach językowych (Kosicińska 2018). Niepowodzenie wprowadzonej za rządów prezydenta Micheila Saakaszwilego nowelizacji ustawy o radiofonii i telewizji, która miała zobowiązywać gruzińskiego nadawcę publicznego do emitowania programów w co najmniej czterech językach i informowania o mniejszościach zamieszkujących kraj, nie zakłóciło współfunkcjonowania wielu języków na obszarze Marneuli (Civil.ge 2015). Ta różnorodność wynika częściowo z historii regionu, słynącego z rozwiniętego drobnego przemysłu oraz dawnej atrakcyjności jako miejsca pracy dla wielu mieszkańców ówczesnych republik radzieckich, którzy wraz z przyjazdem sprowadzali ze sobą swoje języki rodzime.

---

<sup>200</sup> W latach dziewięćdziesiątych XX wieku region Adżarii był rządzony przez Aslana Abaszidze jako autonomiczna republika. Zwiększając kontrolę nad policją, wojskiem i urzędami celnymi, Abaszidze zdołał rządzić regionem jako pół-lennem przez całe lata 90. do końca 2003 r. (Frederiksen 2013). Udało mu się uniknąć wojen domowych i destabilizacji regionu, co dawało mu pewne poparcie wśród mieszkańców.

<sup>201</sup> Na początku rządów Micheila Saakaszwilego w 2004 roku doszło do reintegracji regionu pod kontrolą Gruzji, co zostało poczytane za pierwszy spektakularny sukces nowych władz, zob. G. Nodia, A. P. Scholtbach (2006).

Kamran Mammadli pochodzi z Mcchety, miasta położonego niedaleko Tbilisi. Jest jedną z najbardziej aktywnych osób w środowisku społeczności azerbejdżańskiej w Gruzji zaangażowanej w ochronę praw Azerbejdżan. Jest członkiem stowarzyszenia "Salam", pracuje głównie w regionie Kwemo Kartli i Kachetii oraz w Tbilisi. Jest również pracownikiem Social Justice Center<sup>202</sup>. Pierwszymi językami Kamrana są gruziński (ukończył gruzińskojęzyczną szkołę w swoim rodzinnym mieście) i azerbejdżański, a następnie angielski, którego nauczył się podczas studiów w Stanach Zjednoczonych.

Kamran zauważa, że dominującym problemem nie jest konieczność nieznanostwa języka gruzińskiego przez Azerbejdżan, ale raczej stosunek Gruzinów do grup mniejszościowych w kontekście podejścia społeczeństwa do partycypacji politycznej i społecznej. Zwraca też uwagę na grupy marginalizowane w ramach samych mniejszości, gdyż mniejszość nie jest jednorodną społecznością o podobnym kapitale kulturowym na całym obszarze, a często jest ujednociana i sprowadzana do najbardziej charakterystycznych cech, co prowadzi do jej esencjalizacji (Rakowski 2011).

*Ludzie, etniczni Azerbejdżanie, są zachęceni do nauki języka gruzińskiego i chcą, aby ich dzieci, krewni, młodzi ludzie uczyli się gruzińskiego i robią wszystko, aby tak się stało. Ale jednocześnie są ludzie, którzy z powodu konsekwencji... realnej sytuacji, w której żyją, z powodu upadku ZSRR i prawa, nie byli w stanie nauczyć się gruzińskiego. I te osoby mówią – to jest jeden z naszych największych wniosków z badań – że to jest dobre, że to powinno być znormalizowane, że się zna gruziński, ale jednocześnie mówią, że znormalizowane nie powinno być obrazą, rodzajem dyskryminacji czy uprzedmiotowienia ludzi, bo nie znają tego języka. To nie powinna być obraza dla tych ludzi. Widać, że to podejście wśród dominującej grupy etnicznej i na scenie politycznej, strategicznej i koncepcyjnej polega na tym, żeby zrozumieć, że po pierwsze, jeśli jesteś mniejszością etniczną, **to nie mówisz w języku** (gruzińskim – KK). Nawet jeśli ja mówię poprawnie i doskonale w języku, po gruzińsku, to i tak mogą powiedzieć: **"O, wy ludzie nie znacie języka"**, tak? (Kamran Mammadli, M33, Tbilisi, 16.09.2020).*

---

<sup>202</sup> W oparciu o materiały zamieszczone na stronie internetowej Social Justice Center internetowej organizacji jest on jedynym "nieetnicznym Gruzinem" w gronie trzydziestu pracowników.

Na głębszy namysł zasługują te fragmenty wypowiedzi Kamrana, wyróżnione przeze mnie w tekście, w których pojawia się informacja o “braku znajomości języka”. Nie języka gruzińskiego, który jest domyślny, ale języka w ogóle. Oznacza to, że inne kody, którymi posługują się ludzie to nie są (pełnoprawne) języki. Jonathan Rosa nazywa to zjawisko bezjęzycznością (*languagelessness*) i odnosi do ideologii językowych względem osób niebiałych:

“Podczas gdy ideologie standaryzacji językowej stygmatyzują określone praktyki językowe rozumiane jako odbiegające od norm nakazowych, ideologie bezjęzyczności kwestionują kompetencje językowe – a co za tym idzie, legitymizowaną osobowość – w ogóle.” (Rosa 2019). Z podanych fragmentów wypowiedzi Kamrana wynika, że Azerbejdżanie, nie znając gruzińskiego, nie posiadają równocześnie znajomości żadnego (istotnego, prawdziwego) języka. Język azerbejdżański jest postrzegany jako język, który się nie liczy, nie-język. Jest to bardzo mocny krok w stronę braku uznania innych elementów kultury i tożsamości Azerbejdżan. Prowadzi do dyskryminacji i wykluczenia na różnych poziomach.

To, że Azerbejdżanie nie mówią po gruzińsku nie wynika oczywiście z jakichś ich odmiennych możliwości poznawczych, co zresztą jest bardzo widoczne w ideologiach rasowo-językowych, o których pisze Rosa), ale właśnie z systemowej dyskryminacji. Mój rozmówca wyraźnie wskazuje na niedobór środków do nauki i możliwości, problem, który często jest pomijany przy omawianiu kwestii biegłości gruzińskiej wśród Azerbejdżan.

*Mniejszościowe grupy etniczne, konkretnie etniczni Azerbejdżanie, mówią, że chcemy się uczyć gruzińskiego, ale (śmiech) niektórzy mają po 60 lat i nie mają wystarczających zasobów czy możliwości, to znaczy to nie jest tak, że ja ich tym obrażam, ale nie mają zasobów, żeby się uczyć gruzińskiego. Nie, nawet gdyby mieli środki, ale co się dzieje teraz? Nie macie prawa mnie obrażać ani dyskryminować tylko dlatego, że państwo nie wspierało mnie ani nie wyposażało w te zasoby, więc nie byłem w stanie nauczyć się gruzińskiego i teraz mnie obwiniacie, obrażacie mnie, tylko dlatego, że nie mówię w tym języku (Kamran Mammadli, M33, Tbilisi, 16.09.2020).*

Zdaniem Kamrana, podczas pandemii państwo i Gruzini dostrzegali potrzeby jedynie gruzińskiej części społeczeństwa i czasem odbywało się to bez zastanawiania się nad

społecznym kosztem wielu decyzji. Podkreślił, że w działaniach kierowali się zasadą: *jeśli nie mówisz w języku, nie jesteś częścią gruzińskiego społeczeństwa (...) nie dbamy o ciebie, nie zamierzamy informować cię o wirusie* (Kamran Mammadli, M33, Tbilisi, 16.09.2020).

Jeśli mieszkaniec Gruzji nie znał języka gruzińskiego, nie mógł też być informowany o wirusie, a rząd nie zrobił niczego dla obywateli bez tej znajomości. Jedyne dostępne informacje były przygotowane przez lokalne media i aktywną młodzież. Z tego powodu, według Kamrana, wielu mieszkańców bazowało na przekazach z sąsiednich krajów, m.in. z Rosji, co prowadziło do dysonansu pomiędzy tym, co obserwowano w mediach tamtejszych a lokalną rzeczywistością. Uważa, że winę za tę barierę językową ponosi rząd Gruzji i grupy dominujące wobec mniejszości, mając na myśli Gruzinów, którzy stosowali podejście wykluczające mniejszości.

*Przede wszystkim to jest problem, że jeżeli nie znają języka, to grupa dominująca wrzuca ich w ramy, formułuje ich na ten obraz i to boli (...) Mogą powiedzieć, ok, to nie moja wina, że nie mówię po gruzińsku, że nie nauczyłem się mówić, bo była Rosja, trzeba było się uczyć rosyjskiego, a gruziński nie był koniecznym językiem, a jednocześnie są ludzie, wiele osób, które mówią, że państwo ich nie przygotowało, państwo nie dało odpowiednich środków w edukacji i w szkołach, gdziekolwiek, żeby pomóc tym ludziom nauczyć się gruzińskiego, rozumiesz, co mam na myśli. Tak więc, tutaj jest wyzwanie. Z jednej strony grupa dominująca mówi, że cała wina spada na grupy mniejszościowe, ponieważ nie mówią one w języku urzędowym i nie patrzą poza to lub nie próbują, i to jest ostatni wniosek ich analizy, kiedy mówią, że jeśli chcesz być w pełni Gruzinem, obywatelem Gruzji, musisz mówić po gruzińsku* (Kamran Mammadli, M33, Tbilisi, 16.09.2020).

Dziennikarka niezależnej, lokalnej agencji informacyjnej Marneuli Radio, Kamila Mamedova, w wywiadzie przeprowadzonym przez badaczkę Teę Kamushadze wyjaśniła, dlaczego jej zdaniem w Marneuli doszło do wydarzeń, które skłoniły władze Gruzji do zamknięcia rejonu:

*Nie dowierzaliśmy, bo kiedy coś dzieje się w Gruzji, nie dotyczy to społeczności azerbejdżańskiej, czyli w Gruzji zawsze coś się dzieje, a my jesteśmy dalekimi obserwatorami. Jesteśmy wykluczeni z wydarzeń i tak też było postrzegane podczas Covidu, że to wszystko*

*dzieje się gdzie indziej, (...) w Gruzji, ale do nas nie dociera. Nigdy nic do nas nie dotarło. (...) Marneuli jest wykluczone, oddzielone” (Kamila Mamedova, za: Kamushadze 2022).*

Kolejna z moich rozmówczyń, Samira, pochodzi ze wsi Algeti<sup>203</sup> w gminie Marneuli. Jest znaną w Gruzji aktywistką, walczącą o pozycję Azerbejdżan w Gruzji, a jej domeną są prawa kobiet. Jest zaangażowana w liczne projekty polityczne i społeczne jako liderka i doradczyni. Podczas jednej z naszych rozmów powiedziała, że do 16. roku życia nie była szczególnie biegła w języku gruzińskim, ukończyła azerbejdżańskojęzyczną szkołę i miała mentalność, jak to określiła, tradycyjnej dziewczyny z Marneuli. W wieku 17 lat zaczęła intensywnie uczyć się języka gruzińskiego, a następnie dostała się na uniwersytet w Tbilisi. Później ukończyła prywatny i prestiżowy instytut dziennikarstwa GIPA, szkołę uważaną za jedną z najlepszych w Gruzji. Aktywna w mediach społecznościowych, prowadziła również blog, w którym opisywała m.in. swoje wspomnienia z lat 90. w Marneuli, związane z opisywaną już wyżej przemocą ze strony migrantów środowiskowych ze Swanetii i obawy rodziców o jej bezpieczeństwo, gdy wyjechała na studia do Tbilisi. W czasie pandemii uczestniczyła w oddolnej kampanii społecznej przygotowanej przez Azerbejdżan w Gruzji, w której różne osoby mówiły zdanie po gruzińsku “Jestem Azerbejdżaninem, mówię po gruzińsku i przestrzegam zasad”. Żartowała, że w kampanii chodziło o to, aby udowodnić, że Azerbejdżanin przestrzega zasad i nie jest “złym człowiekiem”. Do kampanii włączyli się też Gruzini. Rozpoczęli też kampanię mającą na celu uświadomienie problemu związanego z oskarżaniem Azerbejdżan o wywołanie pandemii.

Przedstawione powyżej przeświadczenia dotyczące kwestii nauki języka gruzińskiego są silnie utrwalone w społeczeństwie Gruzji. Mimo wielu doświadczeń dyskryminacji i wykluczenia, w tym językowego Azerbejdżan, gruziński dyskurs polityczny szafuje pojęciami tolerancji i otwartości. Również prezydent Gruzji Salome Zurbiszwili w jednym ze swoich wystąpień podkreśliła, że Gruzja jest krajem tolerancyjnym, w którym chronione są tradycje, kultura i język mniejszości narodowych. Zaznaczyła, że przedstawiciele

---

<sup>203</sup> Azerbejdżańska nazwa miejscowości to Gorarchi.

mniejszości narodowych powinni być pełnoprawnymi obywatelami nie tylko regionu, w którym mieszkają, ale także całej Gruzji<sup>204</sup>.

### 5.2.3 Tworzenie niewidzialnych granic w przestrzeni ze względu na język

Przestrzeń może łączyć, ale może też tworzyć fizyczne podziały (Lawson 2002). Podobną obserwację można odnieść do otoczenia językowego. Granica oparta na podziale językowym przebiega pomiędzy strefami, pomiędzy którymi zdaje się nie istnieć lub jest niewidoczna. Moi rozmówcy wspominali o trudnościach związanych z wyjazdem do Tbilisi, poruszaniem się po mieście i komunikacją w języku innym niż azerbejdżański. Rosyjski, w ich doświadczeniu, często okazuje się mało przydatny w kontakcie z etnicznymi Gruzinami, co wynika z opisanej wyżej niechęci do komunikowania się w języku okupanta, zwłaszcza w obecnej sytuacji wojny w Ukrainie, ale także w obliczu coraz mniejszej popularności języka rosyjskiego wśród młodszego pokolenia. Wprawdzie w sytuacjach komunikowania się z turystami przyjmują oni język rosyjski jako "naturalny" język kontaktu z cudzoziemcami, często jednak nie stosują tej zasady wobec mieszkańców Gruzji o innym pochodzeniu etnicznym, czyli "wewnętrznych obcych". Tym bardziej, gdy w trakcie interakcji ujawniane jest ich miejsce urodzenia lub zamieszkania w Gruzji. Krytykują ich i twierdzą, że osoby urodzone w Gruzji, obywatele tego kraju, powinni mówić po gruzińsku. Dodatkowo, działa też ideologia jednojęzyczności zakładająca, że w Gruzji mówi się po gruzińsku (i mieszkają w niej Gruzini). Przedstawiony sposób traktowania niegruzińskojęzycznych rozmówców wykracza poza pochodzenie etniczne, ponieważ przykłady na nie można znaleźć również u badaczy zajmujących się grecką mniejszością w Gruzji (Loladze 2021: 120).

Fatima, jedna z moich rozmówczyń z wioski położonej administracyjnie w temi Kulari, która wychowała się w Moskwie, często wyrażała przede mną zaniepokojenie swoją nieznaną języka gruzińskiego i problemami z adaptacją w obcojęzycznym środowisku miejskim. Jedna z naszych rozmów miała miejsce we wrześniu 2022 roku w Tbilisi. Było to po tym, jak poprosiła mnie o pomoc w zakwaterowaniu; miała wcześniej rano wizytę w

---

<sup>204</sup> Z o b . <https://news.am/eng/news/515787.html?fbclid=IwAR0ini5k8HlhKq7g1z83K7HySuRkHSCwcL7AGVx9SCjThxIZZeXEmCLtd0> (dostęp: 28.01.2023).



szpitalu z dwuletnią córką i potrzebowała przemocować w Tbilisi, aby nie tracić dużo czasu na dojazd rano. Innym powodem było to, że możliwy był tylko wieczorny przejazd samochodem z Szulaweri do Tbilisi z jednym ze znajomych jej męża, co było pewną wygodą, bo transport był darmowy i bezpośrednio pod wskazany adres. Zgodziłam się, dzięki czemu podczas jednodniowego goszczenia mojej rozmówczynie i jej córki mogłam prowadzić z nią nieskrępowane rozmowy i zaobserwować jej niepewność w trakcie załatwiania spraw w mieście. Mogłam również dostrzec osobliwą, czasem dość szorstką, a nawet niegrzeczną postawę, z jaką rodzimi użytkownicy języka gruzińskiego traktują obywateli Gruzji, którzy nie mówią w tym języku, a rozmowę zaczynają po rosyjsku. Były to sytuacje krępujące zarówno dla mojej rozmówczynie, jak i dla mnie.

Nieznajomość języka gruzińskiego powoduje też trudności w nawigowaniu po stolicy (co w ogóle jest trudne dla osób z mniejszych miejscowości). Zdarzało się, że Fatima dzwoniła do mnie, prosząc o pomoc w znalezieniu drogi do konkretnego miejsca w Tbilisi, zorientowaniu się, czy dany obiekt jest danego dnia czynny lub odnalezieniu adresu konkretnego budynku. Kiedy pytałam ją o sposób na dostanie się do miasta, okazywało się, że jeden środek transportu był przez nią preferowany, nawet jeśli miał to być autobus, który pokonywał dłuższą trasę niż metro. W metrze mogły pojawić się wyzwania wynikające z nieznajomości języka gruzińskiego, a co za tym idzie problemy z uzyskaniem informacji o kierunku jazdy czy stacji docelowej<sup>205</sup>. Jest to problem dla wielu członków mniejszości. Tego rodzaju obawy nie są ograniczone do jednej płci. Strach przed poczuciem zagubienia, doświadczeniem gorszej obsługi lub konfrontacją z powodu nieznajomości języka w mieście o ograniczonej otwartości na wielojęzyczność sprawia, że praktyką młodych mężczyzn, planujących wycieczkę do stolicy Gruzji, stało się zabieranie ze sobą jednego ze znajomych, który zna gruziński w stopniu komunikatywnym i może pełnić rolę tłumacza. Nieznajomość gruzińskiego powoduje też problemy w komunikacji w instytucjach publicznych. Z taką sytuacją spotkała się Zehra, która przyjechała do Rustawi, aby odwiedzić syna odbywającego wyrok w więzieniu w tym mieście. Pracownica więzienia, która przyjęła od niej paczkę spisała jej zawartość *po gruzińsku* i Zehra mogła się tylko domyślać, co zostało tam napisane.

---

<sup>205</sup> Strach przed jazdą metrem może być oczywiście również dodatkowo nasilony przez inne czynniki.

Należy też pamiętać o tym, że nawet odrzucając niechęć rodzimych użytkowników języka gruzińskiego do komunikowania się z obywatelami Gruzji po rosyjsku, mimo wszystko znajomość języka rosyjskiego wśród młodszych pokoleń nie jest już tak powszechna jak jeszcze kilka lat temu. W 1991 roku rozpoczął się proces stopniowego odchodzenia od jego nauczania w szkołach, natomiast rząd bezskutecznie próbował narzucić gruziński jako główny język komunikacji (Storm 2016). Szczególnie po rewolucji róż w 2003 roku obecność języka rosyjskiego w szkołach i przestrzeni medialnej zaczęła być ograniczana do minimum (Akerlund 2012; Melikishvili, Jalabadze 2021). W obliczu tych tendencji, dziś nie ma już wielu młodych Azerbejdżan potrafiących biegle posługiwać się językiem rosyjskim, co przy braku znajomości jakiegokolwiek języka poza ojczystym skazuje ich na wykluczenie językowe i zamknięcie w enklawie mniejszości. Z kolei wśród starszego pokolenia można znaleźć ślady sentymentu za dawnym porządkiem i systemem edukacji, w którym wszystkie narodowości uczyły się języka rosyjskiego. Jeden z mieszkańców powiatu graniczącego z Marneuli stwierdził:

*W czasach radzieckich edukacja odbywała się po rosyjsku; prawie wszyscy znali rosyjski i rozmawialiśmy ze sobą po rosyjsku. Teraz młode pokolenie go nie zna, a przedstawiciele różnych narodowości mają ze sobą niewielki kontakt. W szkołach uczy się języka gruzińskiego, ale to nie wystarcza naszym dzieciom. Tylko ci, którzy mieszkają w mieszanych wioskach lub w bliskim sąsiedztwie, znają lepiej gruziński. Oni nawet znają nawzajem swoje języki. W czasach sowieckich, gdy mieliśmy problem lub coś nam się nie podobało, mogliśmy wysłać skargę i sprzeciwić się i tak. A teraz? Nasza Gruzja już nie lubi Rosji!* (za: Jalabadze, Janiashvili 2013)<sup>206</sup>.

Podczas badań często spotykałam się z opinią, panującą wśród osób, którzy dorosłość spędzili w ZSRR, że wtedy mobilność mieszkańców Kwemo Kartli, w tym Szulaweri, była większa, co przekładało się na ich repertuary językowe. W wypowiedzi rozmówcy można też odnaleźć ślady tęsknoty za przynależnością do szerszej wspólnoty, która była wyznaczana przez język rosyjski.

---

<sup>206</sup> Fragment wywiadu przeprowadzonego podczas badań terenowych przez Natię Jalabadze i Lavrentiego Janiashvili w powiecie Calka w regionie Kwemo Kartlia w 2008 r.

Związek Radziecki, pomimo tego, że był państwem wieloetnicznym i wielojęzycznym, był zdominowany przez język rosyjski jako *lingua franca*, język w programie szkół i główny język kulturowej i naukowej aktywności (Loladze 2021: 117), co dawało też poczucie przynależności do szerszej wspólnoty (Grenoble 2003). Mimo że był językiem urzędowym, był jednym z wielu funkcjonujących w przestrzeni publicznej, chociaż język gruziński, jako większościowy, posiadał specjalny status i miał wśród nich dominującą pozycję. Gdy Gruzja została niezależnym państwem, języki mniejszościowe z tej przestrzeni zniknęły. W kolejnym podrozdziale przyglądam się temu, jak zmienia się krajobraz językowy oraz jakie były i są przymocowane działania władz względem języków w przestrzeni publicznej.

#### **5.2.4 Lokalny krajobraz językowy**

Zgadzam się z Timem Ingoldem, kiedy pisze, że życie ludzkie wiąże się z pewnymi formami krajobrazów, w których żyją poszczególne jednostki (Ingold 1993). Istnieją, chociaż nie dla każdego wydają się godne uwagi albo możliwe do świadomego zarejestrowania. Jednak, jak zauważa Łukasz Smyrski, krajobraz stał się stosunkowo późno przedmiotem zainteresowania antropologów (2017), chociaż obecnie tego rodzaju badań jest coraz więcej, zwłaszcza w nurcie nowego materializmu i antropologii więcej-niż-ludzkiej (Howes 2022; Halemba i in. 2022). Warto zwracać uwagę na pewne elementy krajobrazu i je umiejętnie “wyławiać” i dostrzegać. Dotyczy to zwłaszcza tych, którym rozmówcy nadają pewne znaczenia, bo w przeciwnym razie być może nie zdawalibyśmy sobie sprawy z ich obecności oraz tego, jak oddziałują. W dalszej części pracy skupię się przede wszystkim na analizie krajobrazu językowego Szulaweri i okolic, aby pokazać, jak Azerbejdżanie konstruują przestrzenie, w których obecny jest język, zarówno materialnie, jak i symbolicznie.

Krajobraz językowy to wszystkie obiekty językowe, które wyznaczają przestrzeń publiczną (Ben-Rafael i in. 2006). Mogą to być znaki drogowe, nazwy miejsc, ulic, budynków i instytucji, ale także język używany na przedmiotach osobistych pełniących “funkcję publiczną”, takich jak na przykład wizytówki. Wielu badaczy tego zagadnienia uważa, że jest on symbolicznym markerem ujawniającym relacje władzy i status

społeczności językowych na danym terytorium (Spolsky, Cooper 1991; Landry, Bourhis 1997; Ben-Rafael i in. 2006). Ben-Rafael (2006) wyróżnia dwie kategorie znaków:

- znaki publiczne, tzw. *top-down signs*, stworzone pod nadzorem władz i odzwierciedlające charakter polityki językowej; są to np. znaki uliczne, nazwy ulic, placów, parków, budynków publicznych, ostrzeżenia.
- znaki prywatne, tzw. *bottom-up signs*, np. nazwy sklepów, reklamy, napisy na bankach, restauracjach, biurach, które charakteryzuje większa swoboda tworzenia; zalicza się do nich również graffiti i plakaty.

Dla celu tego podrozdziału nie zastosowałam metody wyboru określonej liczby lub kategorii znaków i ich systematycznego podliczenia, nie porównywałam też Szulaweri z żadną inną, tak jak zrobił to Ben-Rafael i jego współpracownicy w Izraelu (2006). Podczas pobytów w terenie regularnie robiłam zdjęcia różnym typom napisów. Przebywając długi czas w terenie, przyzwyczaiałam się do istnienia różnych rodzajów języków, alfabetów i napisów i niejako przestałam zwracać uwagę na różnice alfabetów<sup>207</sup> i języków. Często dopiero podczas analizy zdjęć ujawniała się przede mną dynamika przestrzeni, transformacja miejsc, zanikanie niektórych i pojawianie nowych. Obserwacja krajobrazu językowego pozwoliła mi na dostrzeżenie, że o ile gruziński jest językiem awansu społecznego i jedynym oficjalnym w państwie, azerbejdżański jest językiem wspólnoty i przynależności. Jest też używany przez największą liczbę mieszkańców powiatu Marneuli, co widać w lokalnym, oddolnym krajobrazie językowym – na szyldach sklepów, nazwach produktów, napisach na nagrobkach, pomnikach i na murach. Innymi używanymi językami są gruziński i rosyjski. Szyldy są w kilku alfabetach i językach – w łacinie-azerbejdżańskim, cyrylicy-rosyjskim i gruzińskim, a gdzieś tam też, chociaż rzadko – o ile budynek jest zarządzany przez osobę ormiańskojęzyczną – i w ormiańskim. Niektóre szyldy dość często się zmieniają, kiedy pojawia się nowy właściciel danego budynku. Wiele z nich jest też wyblakłych, pozostawionych na budynkach bez opieki, co nadaje im i przestrzeni wokół nieco “duchologiczny” klimat (Drenda 2016). Przywodzą na myśl to, że nadawałyby się do

---

<sup>207</sup> Pomimo zmiany systemu politycznego, cyrylica i jej azerbejdżański wariant wciąż jest używana wśród starszego pokolenia Azerbejdżan w Gruzji.

diachronicznego badania znaków w duchu koncepcji Jana Blommaerta (2013), czyli analizy tego, jak zmieniały się na przestrzeni lat. Dla użytku religijnego funkcjonuje też język i alfabet arabski, który pojawia się głównie w otoczeniu meczetów, na przykład poprzez napisy wewnątrz, informacje na ścianie o roku budowy, patronie i ewentualnie fundatorze, a także na ogrodzeniach w postaci banerów z religijnymi hasłami. W meczetach funkcjonują też równoległe ze szkołami państwowymi szkoły religijne – medresy – w których arabski jest nauczany.

Pisałam już wyżej, że na terenie powiatu Marneuli znajdują się siedemdziesiąt cztery szkoły, natomiast w terenie moich badań jest ich trzy – gruzińska, azerbejdżańska i rosyjska. Na budynku pierwszej z nich tablica informacyjna jest w dwóch językach, gruzińskim i angielskim, jak we wszystkich państwowych gruzińskojęzycznych szkołach w Gruzji, a w środku przeważają napisy po gruzińsku, ale można też znaleźć prace wykonane przez dzieci w językach azerbejdżańskim i angielskim. Szkoła azerbejdżańska również posiada tablicę informacyjną w języku – poza azerbejdżańskim – angielskim. Natomiast w szkole rosyjskiej, najstarszej jako instytucja, ale przeniesionej do nowo zbudowanego budynku, widocznymi językami są gruziński i rosyjski – przed wejściem jest wywieszona odnowiona tablica z napisem “Witamy” w wymienionych językach.

Rzadko zdarzają się napisy w języku angielskim i ograniczają się raczej tylko do łacińskiego alfabetu, jak w przypadku nazwy stacji kolejowej Szulaweri czy nazw miejscowości, które są podwójne – w alfabecie gruzińskim i łacince. W mieście Marneuli nad ulicami wywieszane są billboardy, które służą do komunikowania informacji urzędowych (np. z okazji świąt, kampanii wyborczych czy społecznych, np. związanych z informowaniem o pandemii COVID-19) albo jako miejsce na reklamę klinik zdrowia. Hasła tworzone są zawsze tylko w dwóch językach – azerbejdżańskim i gruzińskim.

Plakaty wyborcze dystrybuowane na terenie powiatu są dwujęzyczne – w języku azerbejdżańskim i gruzińskim. Można uznać zatem, że te dwa języki na poziomie oficjalnym są przeważające w terenie badań, natomiast na poziomie oddolnym jest to też język rosyjski. Jak wspomniałam wyżej, pewnym “standardem” są napisy na szyldach w trzech językach.

Język azerbejdżański jest w Szulaweri używany przez różne grupy językowe i jest w pewien sposób nieformalnym językiem oficjalnym, co jednocześnie nie jest odzwierciedlone

na poziomie formalnym i materialnym, gdzie język azerbejdżański funkcjonuje jedynie podczas inicjatyw czasowych, np. poprzez obecność na plakatach wyborczych czy banerach świątecznych zamawianych przez władze lokalne. Z tego powodu uważam, że tego rodzaju działania mają dwie funkcje – pierwsza to instrumentalizacja użycia języka, która ma służyć poparciu wyborczemu, a druga to pewna egzotyzyacja mniejszości azerbejdżańskiej, językowo dostrzeganej kilka razy w roku podczas istotnych dla niej świąt.

Pewnym symbolicznie ważnym miejscem dla mieszkańców Szulaweri, wskazującym na istotność wielojęzycznego charakteru regionu jest nazwa najwyższego wzniesienia górskiego w Szulaweri, oficjalnie nazywanego Gadaczrili gora lub po prostu górą Szulaweri. Przez mieszkańców nazywana jest słowem łączącym w sobie języki azerbejdżański i ormiański – Surdasz. We wsiach, na które pada cień góry, *sur* oznacza "ostry" w języku ormiańskim, a *dasz* to "kamień" w azerbejdżańskim. Nazywana jest również "Skałą". Góra ta wznosi się nad okoliczną przestrzenią i jest widoczna z każdego miejsca tego terenu; wyznacza granice miejscowości, rozdzielając ją od *daby*<sup>208</sup> Szaumiani oraz wsi Kwemo i Zemo Sarali. Jest zauważalna z każdej części Szulaweri. Kiedy się jedzie z Marneuli, góra stanowi punkt orientacyjny, który nigdy nie znika z prawej strony drogi, tak jak mojego pierwszego lata w Szulaweri, kiedy wysiadłam za wcześnie z autobusu, a ona, widoczna w oddali, niczym drogowskaz, pozwalała mi być pewną kierunku, pomimo mocno prażącego sierpniowego słońca. Góra Surdasz majestatycznie wyznacza granice Szulaweri i przyległych wsi. W okresie wielkanocnym chrześcijanie, Ormianie i Gruzini, wspinają się na nią, aby stanąć pod krzyżem na jej szczycie, natomiast Azerbejdżanie, też wiosną, w jedno z ważniejszych świąt Nowruz i święto pracy 1 maja, które jest bardzo celebrowane w tym rejonie. Latem unikają jej wszyscy ze względu na lęk przed jadowitymi węzami i pamiętane w okolicy dramatyczne historie o ludziach, którzy zostali ukąszeni. Z wierzchołka góry roztacza się widok na okolice i położoną w dole główną drogę przecinającą Szulaweri, która prowadzi na granicę z Armenią i Azerbejdżanem. W 2021 roku, kiedy weszłam na wzgórze, zobaczyłam, że na kamieniach są wyryte i wypisane imiona, które są najczęściej preferowane wśród Azerbejdżan.

---

<sup>208</sup> Jednostka podziału administracyjnego oznaczająca formę pośrednią między miastem a wsią, inaczej tzw. osiedle typu miejskiego.

Krajobraz językowy to nie tylko funkcjonujące w przestrzeni nazwy, ale również użycie języków w różnych sytuacjach komunikacyjnych. Obecność języków uwidacznia się nie tylko w piśmie, ale też w komunikacji ustnej. W regionach wielojęzycznych, społecznościach mniejszościowych czy migranckich ma miejsce współobecność różnych języków, przełączanie i mieszanie kodów. Nazwy funkcjonujące w terenie i przenikanie się języków wskazują na funkcjonowanie praktyk polegających na używaniu różnych języków i kodów komunikacyjnych współobecnych poprzez wielorakie kanały komunikacyjne. Marco Jacquemet, który prowadził badania w różnych społecznościach transnarodowych, określa je mianem praktyk transdiomatycznych. Definiuje je jako:

“praktyki komunikacyjne grup transnarodowych, które wchodzi w interakcje, używając różnych języków i kodów komunikacyjnych, symultanicznie obecnych w różnorodnych lokalnych i dalekiego zasięgu kanałach komunikacyjnych (Jacquemet 2005: 264–265).

W terenie badań wielokrotnie mogłam zaobserwować przenikanie się użytkowania kilku języków – azerbejdżańskiego, tureckiego, rosyjskiego, ormiańskiego i gruzińskiego, chociaż, poza dwoma pierwszymi, należą one do kilku różnych grup. Proces ten odbywał się poprzez “tradycyjne” przekazy językowe, takie jak mowa bezpośrednia, ale również poprzez wspomniane już wyżej komunikatory, takie jak WhatsApp i Messenger. Przenikają one granice nie tylko językowe, ale także etniczne, umożliwiając mieszkańcom komunikację. Szczegółowe rozwinięcie tego zagadnienia wymaga dodatkowych badań, wykraczających poza zakres tej pracy.

W podrozdziale dotyczącym ideologii językowych wspomniałam, że jeden z moich rozmówców, Eldar, poruszył temat języka azerbejdżańskiego, który pozwolił zachować Azerbejdżanom w Gruzji poczucie odrębności i jedności. Obserwując praktyki językowe uważam, że swoim zakresem obejmował on nie tylko jedną etniczność, ale również zamieszkujących ten obszar Ormian i Rosjan. Język był wyznacznikiem etniczności, ale w wypadku miejsc, w których w interakcje wchodziło ze sobą tak wiele użytkowników o różnych przynależnościach, posiadał on wymiar terytorialny.

W sklepach i na bazarach sprzedawcy najczęściej używają języka azerbejdżańskiego, ale komunikacja odbywa się też w językach rosyjskim i czasami gruzińskim, w zależności od

danej kompetencji językowej sprzedawcy i kupujących. Badacze podkreślają znaczenie rynków hurtowych w regulowaniu stosunków międzyetnicznych (Kusov 2009), a na przykładzie Marneuli widać, że użytkowanie wspólnych przestrzeni sprzedaży i kupna pozwala wielojęzycznej ludności komunikować się ze sobą na poziomie codziennym – tym bardziej po zamknięciu słynnego wieloetnicznego rynku w Sadachlo, do 2005 roku funkcjonującego na pograniczu gruzińsko-ormiańskim<sup>209</sup>.

Nazwy własne – toponimy – są nieodłącznym elementem krajobrazu językowego, a ich zmianę można traktować jako powszechny fenomen podczas różnego rodzaju przemian politycznych. Wiąże się on przede wszystkim ze zmianą ustroju i symbolicznym zawłaszczeniem krajobrazu językowego przez konkretną grupę, a także dominacji pewnych symboli, takich jak krzyże, które stawiane są w wielu miejscowościach Kwemo Kartli, niezależnie od wyznania ich mieszkańców. Zmiana może też dotyczyć wymiany patrona ulicy z bohatera narodowego pochodzenia azerbejdżańskiego na bohatera narodowego gruzińskiego pochodzenia czy zupełne niezaistnienie ulic odnoszących się do bohaterów azerbejdżańskich, co też się dzieje w przypadku miasta Marneuli. Jednocześnie, naprzeciwko urzędu władz powiatu znajduje się pomnik pisarza i nauczyciela Narimana Narimanowa, pochodzącego z pobliskiej azerbejdżańskiej wsi, przez część środowisk uważanego za bohatera, przez innych – za komunistycznego urzędnika, który szkodził Gruzji, więc pomnik powinien zostać usunięty (Avaliani et al. 202: 7). W ostatnich latach w parku pod pomnikiem doszło do kilku protestów gruzińskich środowisk postulujących jego demontaż, ale ze względu na oskarżenia o ewentualna dyskryminację praw Azerbejdżan pomnik pozostał, a władze powiatu, prawdopodobnie po to, aby pójść na kompromis, na zewnętrznym terenie budynku zleciły postawienie pomnika średniowiecznego gruzińskiego poety Szoty Rustawelego.

Zmiany nazw własnych mają swoje źródło w zatwierdzeniu nowej konstytucji ZSRR w 1936 roku, która uznała Gruzję, Azerbejdżan i Armenię za oddzielne republiki związkowe w ramach ZSRR. Rozpoczęto wtedy podział administracyjno-terytorialny, w tym sporządzanie map topograficznych w celu ustalenia granic. Następnie, w latach 40., zaczął się proces zmian toponimicznych, szczególnie na terenach graniczących z Armeńską SRR i

---

<sup>209</sup> Ze względu na naciski ze strony rządu Armenii i ówczesnego prezydenta Gruzji, Micheila Saakaszwilego, rynek został zamknięty w 2005 roku.



Azerbejdżańską SRR<sup>210</sup>. Zmieniono wtedy m.in. nazwę Borczalo na Kwemo Kartli, Sarwan na Marneuli, Luksemburg na Bolnisi, a Baszkicenti/Baszkeczid na Dmanisi. Kolejne, szersze zmiany były kontynuowane w latach 90. W 1993 roku ówczesna głowa państwa Eduard Szewardnadze wprowadził ustawę, która zatwierdziła część nowych nazw miejscowości przetłumaczonych z azerbejdżańskiego na gruziński lub zmieniono na nazwy zbliżone do języka gruzińskiego<sup>211</sup>, choć ich "gruzinizacja" miała miejsce już w latach 1990-1991 (Berglund 2016). Pomimo to, wiele dawnych nazw miejscowości jest nadal używanych na obszarach zamieszkałych przez Azerbejdżan, mimo że nie można ich znaleźć ani w oficjalnych dokumentach, ani na mapach. Zdarzało się, że i dla mnie było to pewnym utrudnieniem, kiedy w rozmowach w mieszkańcami słyszałam nazwę miejscowości, która już nie istniała administracyjnie<sup>212</sup>.

Urbanistka i geografka Marika Pirveli o rozwoju nazw własnych w Gruzji pisała:

“Zasoby leksykalne oraz nazwy miejsc i obiektów są nośnikiem wielowarstwowej informacji nie tylko o rozwoju języka i genezie nazwy, ale też o zwyczajach, kulturze oraz potrzebach tych ludzi, którzy te nazwy stworzyli. W regionach pogranicza, gdzie do głosu dochodzą wpływy sąsiednich, odrębnych kultur, tradycji oraz sposobów budowania i organizowania życiowej (społecznej i gospodarczej) przestrzeni synergizmu kulturowego, semantyka nazw jest bardziej złożona” (Pirveli 2017: 113-114).

Jak wskazuje badaczka, na terytoriach pogranicznych znaczenie nazw własnych, ale też słów w ogóle jest złożone. Wynika to z wielości i różnorodności zwyczajów osób, które te miejsca zamieszkiwały, co jest odzwierciedlone w nazwach własnych, czasami funkcjonujących w przestrzeni nieoficjalnej. Należy podkreślić, że toponimy pełnią ważną funkcję identyfikacyjną również dla kultury mniejszości narodowej. Wzmacniają wspólnotę i

---

<sup>210</sup> Za te informacje jestem wdzięczna Rażdenowi Czichorii. Zob. też m.in <https://report.az/ru/analitika/v-borchaly-na-kazhdij-holm-po-krestu-ogruzinivanie-toponimov/> (12.02.2019, dostęp: 30.04.2023).

<sup>211</sup> Czasami uzyskanie nazwy gruzińskobrzmiącej było tworzone poprzez dodanie końcówki “i” do słowa, charakterystycznej dla gramatyki języka gruzińskiego. Z moich badań wynika, że jeden typ zmian to bezpośrednie tłumaczenie nazwy z języka lokalnego na gruziński, jak w przypadku wsi Kwemo Sarali (dawniej - Juhary Saral), drugi typ zmiany to całkowita zmiana nazwy, jak w przypadku Talaweri (dawniej: Fachrally), Sawaneti (dawniej: Imir-Asan) czy Czapała (dawniej: Koczulu) w Bolnisi. Istnieją również nazwy, których nazwy zostały zmodyfikowane do gruzińskobrzmiących wersji, jak w przypadku Amamlo (dawniej Hammamly) w Dmanisi.

<sup>212</sup> Przykładem takiej nazwy jest miejscowość Poniczala, daba znajdująca się tuż przy wyjeździe z Tbilisi w kierunku Marneuli, która jest nazywana przez Azerbejdżan Sabana (Arkhipova 2012).

wpływają na świadomość poprzez wysyłane komunikaty (Rzetelska-Feleszko 2000). Landry i Bourhis stwierdzili natomiast, że symboliczna funkcja krajobrazu językowego tworzonego m.in. przez toponimy jest najsilniejsza w społecznościach, w których język rodzimy jest najważniejszym wymiarem tożsamości etnicznej (1997: 27). Również pod tym względem język azerbejdżański jest pomijany w polityce językowej państwa. Problem ten został poruszony przez Eldara:

*Kiedy zmieniali nazwy wiosek, pamiętasz? Trzydzieści jeden nazw wiosek zmienionych w jeden dzień, kto dał propozycję gminie, kto ją dał? (...) W samym Bolnisi zmieniono nazwy trzydziestu jeden lub trzydziestu dwóch wiosek. Czy byłeś w Fakhrally? W Bolnisi, a nazwę zmienili w '92 roku i napisali "Talaveri". Ludzie i tak mówią "Fakhrally". Dlaczego nie pytasz u ludzi, wyobrażasz sobie, żyją Polacy we wsi Kazimierz. Nie pytasz i nie robisz tego, powiedzmy, "Iwanowka". Dlaczego? Bo tak powinno być (ironicznie) (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Eldar uważa, że o przywrócenie nazw własnych należy walczyć w parlamencie. Jest to wciąż żywy temat w społeczności Azerbejdżan w Gruzji i przez nich negocjowany.

*A kiedy się zbierzemy razem, to wszyscy z tych wsi, nikt niczego nie zapomniał. Dla nas pierwsze zadanie to parlament, nawet jeśli sto lat upłynie, my powiemy. (...) (po angielsku) Zwróćcie te nazwy wsi. (znów po rosyjsku) Oni myślą, że my zapomnimy, (po angielsku) ale tego rodzaju dyskusyjne momenty nas mobilizują (znów po rosyjsku). Mobilizują nas. Rozumiesz, o czym mówię? No, i tak, ja patrzę, biznes jest, pieniądze są, a to jeszcze ważne? No, tak żyjemy i widzisz, to już tak ważne pytanie, że mnie to (...), to już się zaczyna dla nas priorytet, bo my myślimy, no, tak jak gdyby to dla nas bardzo śmieszne, ale to uderza w naszą dumę. Drudzy pytają – dlaczego wy zaczynacie to robić? I tak się zaczyna (Eldar, M36, Tbilisi, 12.03.2020).*

Działania służące podkreśleniu odmienności stają się w ten sposób przedmiotem tożsamościowej narracji (Nijakowski 2006) oraz mogą prowadzić do polityzacji i mobilizacji etnicznej grup (Dołowy-Rybińska 2017).

### 5.3. Granice etniczne: konflikt i wieloetniczne sąsiedztwo

Właściwości terenu oraz identyfikacja narodowościowa mieszkańców nie potwierdzają częstego założenia, że pogranicze to strefa przejściowa jedynie między dwoma narodami, zamieszkującymi ziemię po obu stronach granicy. Właściwie możemy mówić o kilku społecznościach, a także o mniejszościach (Pasięka 2015). Część badaczy przez „pogranicze” rozumie obszar, na którym zasada terytorialnego przyporządkowania do narodu zanika lub zostaje ograniczona (Sadowski 1997), skłaniałabym się jednak ku postrzeganiu pogranicza jako organicznej całości wraz z właściwymi dla niej zjawiskami (Straczuk 2006). Jakkolwiek w literaturze przedmiotu nie doszukałam się znamion idealizowania rejonu Marneuli w duchu mitologizowanej „romantycznej przestrzeni”, to jednak teren, którym się zajmuję, rozumiem raczej jako „przygranicze”, widząc w tym terminie szansę na ukazanie codzienności moich rozmówców przez pryzmat przestrzeni pragmatycznej, miejsca do życia (Halemba 2017).

Jak pisałam w poprzednich rozdziałach, omawiany obszar jest zamieszkiwany nie tylko przez gruzińskich Azerbejdżan, Ormian i Gruzinów, ale również społeczności pochodzące z regionów Adżarii i Swanetii w zachodniej części Gruzji, tzw. uchodźców środowiskowych, którzy pod koniec lat 80. XX w. zostali dotknięci katastrofami ekologicznymi i przesiedleni na południowo-wschodni teren kraju. Przestrzeń zamieszkują również uchodźcy wewnętrzni z Abchazji i Osetii Południowej oraz nieliczni już Grecy i Rosjanie. Grupy te wchodzi z sobą w interakcje na polu ekonomicznym, językowym, społecznym i religijnym. Niemniej bardziej niż klasyfikacja etniczna rozmówców interesuje mnie namysł nad „granicami etnicznymi”, które pozwalają definiować grupę jej członkom i wyposażają ją w różnego rodzaju tożsamości (Barth 1969). Jednocześnie, ze względu na dyskurs, jaki toczy się wokół mniejszości azerbejdżańskiej w Kwemo Kartli, czyli przedstawianie jej jako wydzielonej, wyróżniającej się grupy muzułmanów niezintegrowanych z resztą społeczeństwa Gruzji, całkowicie nie mogę zrezygnować z paradygmatu kategorii etnicznych. Jak wspomina Wojciech Lipiński, w sytuacji bliskiego sąsiedztwa dwóch grup etnicznych wytwarzane są różne strategie współżycia (Lipiński 2012). Wspomina o materiale zebranym przez Cvetanę Georgiewą i Magdalenę Lubańską, które opisywały wytworzony przez społeczność system współistnienia oparty na podwójnym kodzie, w którym z jednej strony podkreśla się istotność zachowania dobrych stosunków sąsiedzkich, z drugiej wciąż silne wydają się być narracje

resentymentu w odniesieniu do trudnych wydarzeń z przeszłości (Georgiewa 1999; Lubańska 2007, za: Lipiński 2012; por. Bielenin-Lenczowska 2015). W badaniach ja również przyglądałam się przejawom interakcji w danych dziedzinach sąsiedzkiego życia kulturowego (Straczuk 2006), a więc sytuacjom, w których dochodziło do zaznaczania różnic lub zapomnienia o nich. Brałam pod uwagę zjawisko współzamieszkiwania wsi przez ludność różniącą się od siebie deklarowaną narodowością, przynależnością etniczną i religią. Znacząca dla moich badań stała się więc nie tylko codzienność rozpięta między dwiema granicami, ale również to, jak praktyki translokalne i transgraniczna mobilność wpływają na wzajemne relacje mieszkańców i podziały wewnątrz wspólnoty. Oddziałuje na relacje Azerbejdżan wobec ich sąsiadów i innych współmieszkańców terenu, jest więc doświadczana między grupami, a także nie pozostaje bez znaczenia dla rodzin osób przemieszczających się między Gruzją a Azerbejdżanem.

W materiale badawczym znalazłam paralelę z badaniami Agnieszki Pasieki (Pasieka 2015) prowadzonymi wśród mniejszości religijnych w miejscowości, którą autorka nazwała Rozstaje, położonej na południu Polski. W publikacji wspomnianej autorki postać sąsiada-katolika można jednocześnie postrzegać jako reprezentanta grupy dominującej oraz osoby współdzielącej podobne doświadczenie przynależności do grupy marginalizowanej na danym terenie. Podobnie sąsiad-Ormianin w kontekście moich badań, chrześcijanin, któremu pod względem religijnym bliższa niejako z założenia może być przynależność do grupy reprezentującej dominujące w Gruzji chrześcijaństwo, który jednocześnie, ze względu na odmienną przynależność etniczną, może być identyfikowany jako przedstawiciel mniejszości podzielającej podobny status i czuć do niej przynależność (Pasieka 2015). Muzułmańsko-chrześcijańskie relacje i lokalne praktyki wiary są więc bardzo istotne w podjętym przeze mnie temacie (Lubaś 2011; Lubańska 2012; Bielenin-Lenczowska 2015).

Po upadku ZSRR nastąpił zwrot ku religijności, co znaczyło, że powrót do praktyk religijnych nastąpił wśród znacznej liczby ludności. Większość Azerbejdżan w Gruzji, w tym moi rozmówcy, określa się jako muzułmanie szyici, istnieją też społeczności sunnickie, ale rozmówcy podkreślają, że między nimi nie ma konfliktu. Chociaż dla mniejszości religia jest jednym z głównych czynników konstytuujących odrębność od Gruzinów oraz Ormian i podobnie jak przed wiekami wyznanie wciąż pełni istotną rolę w życiu codziennym, to dla

części mieszkańców jest ona jednak raczej sposobem myślenia niż sposobem życia (Prasad 2012). Jeden z przedstawicieli ruchu „Gejrat” utrzymuje, że część z nich nie odrzuca zakazanego alkoholu czy pożywienia tradycyjnie uznanego za „nieczyste”, przez co chcą pokazać, że nie są „fanatykami” i że mogą być nawet bardziej europejscy niż większość muzułmanów żyjących w Europie. Stosunkowo rzadko można też spotkać kobiety wyrażające przynależność religijną poprzez elementy stroju, takie jak na przykład hidżab (Prasad 2012). Jak wskazuje jeden z mieszkańców regionu, Azerbejdżanie starają się unikać uczestnictwa w chrześcijańskich (które czasami stają się również nieoficjalnie państwowymi) celebracjach religijnych (Jalabadze, Janiashvili 2013). Co ciekawe, odmiennie wygląda to w miejscowościach, w których chrześcijanie i muzułmanie żyją w bliższym sąsiedztwie. Przykładem może być wieś Achula znajdująca się za miejscowością Szaumiani, w której mieszkańcy pochodzenia azerbejdżańskiego ważne dla Gruzinów ortodoksyjne święta, takie jak dzień św. Mariam czy św. Giorgiego, celebrują w cerkwi znajdującej się w pobliskim Sioni – wspólnie z Ormianami i Gruzinami (Jalabadze, Janiashvili 2013).

Mój rozmówca Eldar uważa, że mieszkańcy Szulaweri nie są religijni i proponuje mi policzyć liczbę osób w trakcie piątkowej modlitwy. Dostrzegam, że religijna mobilizacja następuje podczas najważniejszych świąt islamskich, czyli Meherrem (wśród szyitów), Kurban Bajram i Razamazan. Moi partnerzy badawczy rzadko rozmawiali ze mną o religii i poza kalendarzami na ścianie z zaznaczonymi najważniejszymi świętami, co roku dystrybuowanymi bezpłatnie przez lokalnego imama nie widziałam u nich żadnych przedmiotów, które mogłyby być oznaką przynależności do islamu. Na ten stan rzeczy wpłynęło to, że religia w okresie ZSRR była potępiana, nie budowano nowych meczetów ani nie odnawiano starych, które popadały w złą kondycję. Jak piszą Nutsa Batiashvili i Tamta Khalvashi, upadek ZSRR przyczynił się do wolności wyznania nie tylko muzułmanów, ale także wszystkich innych grup religijnych, w tym chrześcijan. Od pierwszych dziesięcioleci niepodległości odbudowano i zrekonstruowano wiele ośrodków religijnych, takich jak cerkwie i meczety. Remonty meczetów były częściowo finansowane przez lokalnych wolontariuszy (2009). W jednej ze wsi – Kwemo Sarali – mężczyźni opowiedzieli mi, że w latach 90. oddolnie zorganizowali się i wyremontowali stary wiejski meczet, który pochodzi z XVIII wieku, ale żałują, że nie zadbali o to, aby zachować historyczne wyposażenie, którego wartości wtedy nie znali. Udało im się zadbać jedynie o pozostawienie starych drewnianych

drzwi z ornamentami. Dodatkowym utrudnieniem dla zachowania religijnego dziedzictwa Azerbejdżan w Kwemo Kartli jest brak wyższych szkół religijnych w Gruzji i silnych instytucji, które byłyby za to odpowiedzialne. Aby zdobyć edukację religijną, muzułmanie z Gruzji jadą m.in. do Iranu czy Turcji (Menagarishvili i in. 2013; Sanikidze i Walker 2004).

Podczas badań zaobserwowałam zjawisko uczęszczania do meczetu w szczególnie ważne dla społeczności święta również przez Ormian. Jeden z moich rozmówców wyjaśnił to tym, że meczet nie jest traktowany jako dzielone święte miejsce, pełniąc raczej funkcję budynku wspólnotowego (określił go jako *social house*). Świadczy też o tym wypowiedź innego z mieszkańców powiatu Marneuli, Batuchana:

“Podkreśla, jak ważne jest to, że w tych dniach Meherrem wszyscy idą do meczetu, nawet ci, którzy zwykle nie chodzą” (Dziennik terenowy, temi Szulaweri, 2.08.2022).

Badania Agnieszki Pasięki prowadzone wśród katolickich i protestanckich mniejszości religijnych we wsi położonej w południowej Polsce, pokazują złożenie relacji mniejszościowych w niewielkich wspólnotach. Jak pisze, katolicki sąsiad może być jednocześnie postrzegany jako przedstawiciel grupy dominującej i osoba dzieląca doświadczenie przynależności podobne do grupy marginalizowanej na danym obszarze (Pasięka 2015). Podobnie, w kontekście moich badań, sąsiad Ormianin to chrześcijanin, który z definicji należy do grupy reprezentującej dominującą religię chrześcijańską w Gruzji, ale jednocześnie, ze względu na odmienne pochodzenie etniczne, może być identyfikowany jako przedstawiciel mniejszości, dzielący z nią podobny status i poczucie przynależności, często oparte na wspólnocie językowej. Tym moim zdaniem można tłumaczyć to, że kiedy temat rozmowy z badanymi dotyczy “Gruzina”, opisywani są w kategoriach obcego, ale kiedy kontekst dotyczy np. “Megrela”, “Swana” czy “Adżara”, wtedy nazywani są ze względu na daną przynależność regionalną, a także zaznaczane jest pewne z nimi oswojenie związane z doświadczeniem kontaktu.

Za równie inspirujące uważam prace Magdaleny Lubańskiej, która analizowała m. in. podziały religijne i stosunki sąsiedzkie wśród muzułmańskich Bułgarów (Pomaków) i Bułgarów-chrześcijan (Lubańska 2011). Warto również wspomnieć o pracy Renaty Król-

Mazur, historyczki i politolożki religii, analizującej rolę religii w konflikcie o Górski Karabach w Armenii i Azerbejdżanie, który ma bardzo duże znaczenie również na terenie Gruzji (Król-Mazur 2016). Autorka tekst kończy konkluzją, że pomimo negowania czynnika religijnego w konflikcie, odegrał on istotną rolę w sporze o Górski Karabach, co staje się dla mnie istotną wskazówką w zrozumieniu relacji między mniejszością azerbejdżańską a ormiańską Gruzji, na które ma też wpływ rezultat toczącej się wojny.

Kiedy moi rozmówcy nawiązywali w jakikolwiek sposób do Gruzinów, odnosiłam wrażenie, że określają ich jako „obcych”, co wiąże się z tym, co pisał Anthony D. Smith na temat nazwy grupy (swojej lub obcej). Uważał, że podsumowuje ona „obrazy odróżniających się wzajemnie cech i charakter danej wspólnoty, tak jak przedstawiają się one w umysłach i wyobraźni jej członków i ludzi z zewnątrz, także przyszłych pokoleń – przez te obrazy może odróżniać się od wszystkich” (Smith 2009: 32–33). Tymoteusz Król pisząc o Wilamowianach zwraca uwagę na to, że elementy pamięci kulturowej grupy są, jak każdy uogólniony obraz obcej grupy, wyolbrzymione i często jednoznaczne (Król 2022; por. Obrębski 2005; Stomma 1986). Wieloetniczność i wielonarodowość regionu tworzy pewne wspólne przestrzenie i negocjowane, a czasem nieprzekraczalne granice (*boundaries*), wpływa również na instytucje państwa i ich granice (*borders*). Gdy w 2020 roku wybuchła druga wojna w Górskim Karabachu, zmieniły się nie tylko narracje dotyczące współzycia różnych grup obok siebie, ale również ograniczona została międzygraniczna przestrzenna mobilność. Wprawdzie lądowa granica Gruzji z Azerbejdżanem została zamknięta w związku z restrykcjami pandemicznymi, ale następnie jej przedłużające się zamknięcie zaczęło być wiązane właśnie z wojną. Mimo że porozumienie kończące walki zostało podpisane w tym samym roku, mieszkańcy mieli świadomość, że pokój jest względny i w każdej chwili może zacząć się nowy atak. Uznawano, że władza przedłużyła zamknięcie właśnie ze względu na ewentualne uniknięcie sytuacji wyjazdu ochotników z Gruzji do Górskiego Karabachu.

Poczucie zagrożenia i niepewności związane z wojną wpłynęło też na relacje międzyetniczne, wzmacniając istniejące już dawniej podziały. W rozmowach temat ten pojawia się czasem mimochodem, jak wtedy, kiedy mówimy o ormiańskiej dziewczynce mieszkającej w tej samej wsi, która ma zakaz od babci i matki wychodzenia za mąż za Azerbejdżanina. Ajsel uważa, że takie zakazy są zrozumiałe, bo „co będzie, jeśli teściowa tej

dziewczyny zacznie mówić coś nieprzyjemnego o Ormianach – a wojna idzie” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 21.12.2021).

Robert M. Hayden w książce pod swoją redakcją pisał o wzorcach koegzystencji i konfliktu wśród członków odmiennych grup religijnych, które określił mianem *antagonistic tolerance* (Hayden 2016), co mogę odnieść do doświadczeń moich rozmówców. W codziennych interakcjach dbają oni o utrzymywanie relacji sąsiedzkich opartych o wzajemną pomoc w różnych sytuacjach, zapraszanie siebie nawzajem na święta religijne lub częstowanie świątecznymi produktami czy pożyczanie sobie pieniędzy. Ormianie przez kontakt z Azerbejdżanami uczą się azerbejdżańskiego (czasami Azerbejdżanie poznają też w ten sposób ormiański), współistniejąc wielojęzykowo i pokojowo w działaniach ekonomicznych realizowanych w sklepach czy przez drobne wspólne biznesy. Podtrzymują również tabu związane z pomijaniem milczeniem tematów, które mogłyby wpłynąć na wzajemne relacje. Na pozór wieloetniczne sąsiedztwo często wygląda inaczej niż w rzeczywistości. Dopiero po wejściu głębiej w społeczność można dostrzec, na jakich warunkach dobre sąsiedzkie relacje są podtrzymywane. Jednocześnie, podczas napięcia związanego z wojną pojawiają się resentymenty. Podczas badań byłam świadkinią sytuacji, kiedy dochodziło do otwartego wypowiedzenia opinii, którym sprzeciwiali się Ormianie, ale również Azerbejdżanie, oburzeni na zrywanie niepisanej umowy o zachowaniu dobrych relacji sąsiedzkich. Z pozoru dynamika między przedstawicielami różnych etniczności wydaje się być pod kontrolą, dopiero po wejściu głębiej w relacje pojawiają się resentymenty albo konflikty. Obrazuje to sytuacja, którą opisałam w dzienniku terenowym.

„Siedziałam razem z krewnymi mojej gospodyni w jednym pokoju i rozmawiałyśmy na różne tematy. Pytałam też o to, jak jest po wojnie i jak wyglądają relacje z sąsiadami. Kobiety stanowczo zaprzeczyły temu, szczególnie Ajsel, aby jakiegokolwiek animozje miały miejsce. Już zdążyłam pomyśleć, że zadałam pytanie nieodpowiednio, że może pomyślały, że tak «węższ» i szukam czegoś sensacyjnego na siłę, ale zaraz dodała, że coś było ostatnio, że w jej miejscu pracy wydarzył się ostatnio «skandal», jak określiła wydarzenie. Podczas pracy kobiet jedna z nich zaczęła nagle bardzo negatywnie wypowiadać się o premierze Armenii Paszinianie, za chwilę też o wszystkich Ormianach. Ajsel, śmiejąc się z ironii tej sytuacji, powiedziała, że ta kobieta nie spodziewała się, że w grupie pracujących kobiet jest też



Ormianka znająca azerbejdżański. I ta w końcu nie wytrzymała i wypaliła, że zrozumiała wszystko, że jak śmie, że skąd wie, co będzie za 10 lat, w czyich rękach znajdzie się Karabach. Tamta kobieta ponoć, nie strwożona, nie była zbita z tropu, a w obronę Ormianki przyszła Ramila (pół-Ormianka, pół-Azerbejdżanka), mówiąc, że nie należy tak mówić, na co kobieta śmiała się złośliwie, jak zrelacjonowała mi Ajsel, która była oburzona tym, że coś takiego miało miejsca, że wszystkim było bardzo nieprzyjemnie, niewygodnie i źle było tego słuchać. Że ta Azerbejdżanka pochodzi z jakiegoś miejsca gdzieś w okolicy Sadachlo, nie jest z ich wsi i że tak nie należy robić” (Dziennik terenowy, temi Kulari, 21.02.2021).

Kobiety z Szulaweri doskonale wiedzą, kiedy, z kim i jak należy rozmawiać, także w jakich sytuacjach nie powinno się czegoś mówić. Wynika to z ich zanurzenia w wieloetnicznym sąsiedztwie, w którym stale trzeba dbać o dobre relacje (zob. Lubańska 2017). Wytwarzają one poczucie zażyłości, a także wzajemnej zależności. Reakcja obu mniejszości reprezentowała charakterystyczną strategię, które przypomina zjawisko opisane przez Magdalenę Lubańską, posługującej się w swoich badaniach w społeczności chrześcijan i muzułmanów w Bułgarii tureckim słowem “komşuluk”. Dosłownie oznacza ono “sąsiedztwo”, ale autorka doprecyzowuje własne rozumienie tego terminu i tłumaczy je jako “dobrosąsiedztwo”, będące szczególnym systemem relacji między grupami, które żyją obok siebie (zob. pojęcie *komşuluk*, Lubańska 2017). Ludzie celowo używają dwuznacznego języka (konstruktywna dwuznaczność), aby radzić sobie z drażliwymi kwestiami, co do których obie strony w pozostają zantagonizowane lub też aby uniknąć angażowania się w dyskusję na trudne tematy (Bryant 2016; Cieślewska, Kosicińska 2023).

W zróżnicowanej etnicznie, językowo i religijnie społeczności rozmowy na temat konfliktów i trudnych doświadczeń pojawiają się często, jak już pisałam, przy okazji innych tematów. Taki potencjał konfliktowy posiadają opisywane wyżej wspomnienia dotyczące przemocy i trudnych relacji między miejscową społecznością a migrantami środowiskowymi ze Swanetii lub innych miejsc zamieszkiwanych przez Swanów<sup>213</sup>, podobnie jak zdarzenia, podczas

---

<sup>213</sup> Warto wspomnieć też o konflikcie, który wydarzył się w powiecie Dmanisi 16-17 maja 2021 roku pomiędzy lokalnymi Azerbejdżanami a swańską społecznością, więcej tutaj: [https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/Conflict\\_in\\_Dmanisi\\_-\\_ethnic\\_derivatives\\_of\\_everyday\\_conflict\\_1629904627.pdf](https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/Conflict_in_Dmanisi_-_ethnic_derivatives_of_everyday_conflict_1629904627.pdf). Konflikty z migrantami środowiskowymi z Adżarii, którzy przed zamieszkaniem w Kwemo Kartli byli muzułmanami-sunnitami, są rzadsze.

których dana grupa zdobywa przewagę demograficzną lub polityczną, np. w sytuacji wyborów na szczeblu lokalnym albo krajowym (Lubańska 2012), kiedy każda ze stron rywalizuje poprzez lobbowanie na rzecz głosowania na “własnych, etnicznych” kandydatów. W terenie moich badań aktywną rolę gra również gruzińska cerkiew, która jest ekskluzywna wobec Azerbejdżan i stwarza bariery między społecznościami, co podkreśla również inny badacz regionu, Davit Jishkariani (za: Mikeladze, Arjevanidze 2022: 24).

## 6. Zakończenie

Celem pracy był namysł nad granicami w ich symbolicznym i materialnym wymiarze. Interesowało mnie przede wszystkim pojęcie granicy, która jest rozumiana zarówno jako granica dwóch państw (*border*) – w tym przypadku Gruzji i Azerbejdżanu – oraz jako różne granice w obrębie badanej przeze mnie społeczności (*boundaries*): etniczne, językowe i społeczno-ekonomiczne.

Zamknięcie przejścia granicznego między Gruzją a Azerbejdżanem spowodowało, że zwrócono na nią uwagę, a badacze zaczęli interesować się sytuacją osób znajdujących się po gruzińskiej stronie, którzy wykorzystywali ją dla celów prywatnych i ekonomicznych (Khutsishvili 2022). Brakowało jednak pogłębionych badań dotyczących tego, jaki wpływ utrzymujące się zamknięcie przejścia lądowego miało na sytuację mieszkańców zamieszkujących obszar przy niej<sup>214</sup>. Dodatkowo, niewiele jest prac, które podejmowałyby zakres badań nad dotychczasowo otwartą granicą, która nagle zostaje zamknięta i jak to zamknięcie oddziałuje na sytuację przygranicznego rejonu.

Tytuł pracy "Codzienność między granicami. Mobilność i praktyki translokalne w południowo-wschodniej Gruzji" pokazuje, że moim celem było ukazanie, w jaki sposób mieszkańcy przygraniczej, wieloetnicznej i wielojęzycznej społeczności z tymi różnymi granicami się stykają, jak radzą sobie ze związaną z nimi dyskryminacją oraz jak te granice się zmieniają. Pierwszy człon tytułu wskazuje, że interesowała mnie codzienność mieszkańców, w której granica Azerbejdżanu (i także Armenii) znajduje się bliżej niż stolica państwa i to, jak część z nich negocjuje swoją pozycję jako rodzimi użytkownicy języka azerbejdżańskiego, a także stosowane przez nich strategie przetrwania. Drugim ważnym członem pracy są "mobilność i praktyki translokalne". Kiedy zaczęłam prowadzić badania wstępne w Marneuli, miałam tylko zarys koncepcji badawczej, którą chciałabym się zająć, ale poszukiwałam ram teoretycznych dla możliwości analizy praktyk azerbejdżańskojęzycznych mieszkańców. Zależało mi na tym, aby nie były one powtórzeniem dotychczasowych analiz teoretycznych (w ujęciu których powstało już dość dużo prac) i włączały badania w Gruzji w inne przestrzenie tematyczne. Teorie mobilności i

---

<sup>214</sup> Przyszłym celem badań mogłoby być sprawdzenie, jaką rolę zamknięcie granicy odegrało na sytuacji mieszkańców w Azerbejdżanie, którzy z różnych powodów nie mogą jej przekroczyć.

translokacyjności moim zdaniem okazały się do tego przydatne i myślę, że trafne, aby zbliżyć się do zrozumienia doświadczeń moich rozmówców. Na przykładzie tych praktyk możemy też zobaczyć, że mobilność międzynarodową należy analizować bez oderwania od mobilności wewnętrznej, ponieważ są one ze sobą wzajemnie powiązane (Glick Schiller, Salazar 2014; Bielenin-Lenczowska 2016). Jedne wynikają z drugich, wywołują je i warunkują.

W ostatnim czasie ograniczone możliwości praktyk translokacyjnych i istniejące bariery związane z przekraczaniem granicy lądowej między Gruzją a Azerbejdżanem skutkują zwiększoną częstotliwością wyjazdów ekonomicznych do państw Unii Europejskiej (w tym Polski i Niemiec, w których moi rozmówcy posiadają rozwinięte sieci kontaktów) wśród rozmówców posiadających obywatelstwo gruzińskie. Dotychczasowe praktyki mobilności między Gruzją a Azerbejdżanem we wcześniejszym wymiarze stały się niemożliwe dla większości mieszkańców Marneuli. „Niewidzialne” wyjazdy do Azerbejdżanu często określane również jako spotkania z rodziną i nie zaliczane do kategorii „wyjazdów zagranicznych” zostały częściowo zamienione na inne rodzaje mobilności.

Badania prowadziłam przez kilka lat (2018-2023), ale kluczowe okazały się dwa wydarzenia, które miały miejsce w 2020 roku: dla mobilności i praktyk translokacyjnych było to zamknięcie lądowej granicy między Gruzją i Azerbejdżanem w związku z wybuchem pandemii, natomiast dla relacji międzyetnicznych wojna w Górskim Karabachu. Chciałam przyjrzeć się przemianom myślenia o granicy, jej materializacji oraz zarysować sytuację językową i społeczną w Gruzji w ujęciu różnego wymiaru granic oraz tego, jakiego rodzaju procesy na nie wpływają. Chciałam oddać głos mniejszości i pokazać różne wymiary dyskryminacji, ale również to, jak wygląda wieloetniczne sąsiedztwo na pograniczu.

Zależało mi także na ukazaniu głosów aktorów zaangażowanych w problematykę praw językowych mniejszości i polityki językowej – także tych, którzy z różnych powodów nie mogą być usłyszani. Udział mniejszości w życiu publicznym i politycznym kraju jest wciąż znikomy, na co zwrócili uwagę również badacze Rusudan Amirejibi i Kakha Gabunia (2021). Na ten stan rzeczy bardzo duży wpływ ma język i związane z nim ograniczenia, które mają

swoje źródło w sytuacji społeczno-ekonomicznej społeczności azerbejdżańskiej w Gruzji. Prowadzi ona do dyskryminacji i przyczynia się do stale niewielkiej obecności przedstawicieli Azerbejdżanu w przestrzeni publicznej i kulturalnej. Istotne jest również zwrócenie uwagi na przekonanie istniejące wśród części społeczeństwa gruzińskiego o tym, że tylko etniczni Gruzini mogą być uznawani za obywateli Gruzji (Caucasus Research Resource Centres 2020), mający swoje podłoże w etnicznym nacjonalizmie opartym na przynależności językowej i religijnej. Badacze wskazują na historyczne podłoże tego rodzaju przekonań sięgające czasów ZSRR, który nie uznawał religii, co było tym bardziej istotne w społeczeństwie, w którym to właśnie wiara definiowała przynależność etniczną, dlatego też język ojczysty zaczął być postrzegany jako ważny czynnik różnicujący (Amirejibi, Gabunia 2021).

Niezwykle ważną rolę w obecnej sytuacji językowej wśród mniejszości odgrywają zjawiska, które starałam się przedstawić w tej pracy. Należą do nich opisane wyżej dominujące ideologie językowe, pamięć o wydarzeniach z lat 90. XX wieku, takich jak przemoc, dyskryminacja i zmiany nazw własnych, a także brak zaufania do państwa, problemy z transportem publicznym, niedobór funkcjonujących placówek przedszkolnych w wielu wsiach i szkół gruzińskich w bliskiej odległości od wielu wsi, niewystarczające kompetencje nauczycieli uczących gruzińskiego jako języka obcego oraz poczucie wyobcowania w przestrzeni gruzińskojęzycznej poza regionem Kwemo Kartli. Istotne są też uprzedzenia i wzajemne stereotypy funkcjonujące we wzajemnych relacjach mniejszości wobec siebie.

Mam nadzieję, że moje badania przyczynią się do wzmocnienia zainteresowania kolejnymi badaniami Azerbejdżan w Gruzji, w tym do zrozumienia mechanizmów kierujących ich migracjami, mobilnością i wytwarzaniem praktyk translokalnych, a także oddziaływania granic państwowych na społeczności zamieszkujące w ich pobliżu. Zdaję sobie sprawę z tego, że praca nie wyczerpuje tych zagadnień, które w przyszłości mogą zostać podjęte przez kolejnych badaczy. Poza tym jako wątki do dalszych badań warto wyróżnić praktyki socjolingwistyczne w wieloetnicznych społecznościach, a także przenikanie się języka i praktyk religijnych. Ważne byłoby również zbadanie szerszych procesów geopolitycznych dziejących się w regionie i tego, jak oddziałują one na społeczności na poziomie lokalnym.

## 7. Bibliografia

Abbasov, Ilham, Hulia Delihuseyinoglu, Mariam Pipia, Sergey Rumyansev, and Emil Sanamyan. 2016. *Ethnic Groups and Conflicts in the South Caucasus and Turkey*. The Caucasus Edition – Journal of Conflict Transformation.

Abdullayeva, Yelena. 2020. *Crafting the Modern Woman in Azerbaijan: Muslim Women, the State, and Modernity, 1900–1939*. Praca doktorska, University of Waterloo.

Adamczewski, Przemysław. 2016. Wielokulturowość Gruzji. Zarys sytuacji mniejszości etnicznych ze szczególnym uwzględnieniem szkolnictwa, *Polskie Towarzystwo Ludoznawcze*, 58 (2016), s. 117-141.

Ahearn, Laura. 2013. *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*. Kraków: WUJ.

Aivazishvili-Gehne, Nino. 2021. “Experiencing the Border: Encountering the States. The Ingiloy at the Azerbaijani-Georgian Borderland.” w: *Post-Soviet Borders: A Kaleidoscope of Shifting Lives and Lands*. Redaktorze B. Eschment i Sabine von Löwis. London: Routledge.

Akerlund, Tobias. 2012. *National minorities and the media situation in Georgia*, ECMI Working Paper #52.

Akiner, Shirin. 1983. *Islamic Peoples of the Soviet Union*. London, New York, Sydney and Melbourne: KPI.

Altstadt, Audrey E. 1992. *The Azerbaijani Turks – Power and Identity under Russian Rule*, California 1992.

Altstadt, Audrey E. 2014. *The Politics of Culture in Soviet Azerbaijan, 1920-40*. London: Routledge.

Amelina, Anna, Thomas Faist. 2012. “De-naturalizing the national in research methodologies: key concepts of transnational studies in migration”. *Ethnic and Racial Studies*, 35:10, 1707-1724, DOI: 10.1080/01419870.2012.659273

Amirejibi, Rusudan, Kakha Gabunia. 2021. *Saqartvelos umciresobebi: integraciis gzaze arsebuli barierebis ngreva*. Carnegie Europe.

Amirjanova, Shalala. 2022. *What are the impacts of state and international donor-funded integration programs towards ethnic Azerbaijanis in Georgia*, Warsaw: College of Europe.

Anchabadze, Zaza. 1959. *Iz istorii srednevekovo Abkhazii (VI-XVII vv.)*. Sukhumi.

Anderson, Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Znak.

Angrosino, Marc. 2010. *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.

Arkhipova, Ekaterina. 2005. "The borders between Azerbaijan, Georgia, and Russia: Soviet heritage". *Central Asia and the Caucasus* nr 6(36).

Arkhipova, Ekaterina. 2012. "Azerbajdzano-Gruzinskaja Granica: istoriczeskije faktory pojavlenija sowriemennyh territorialnyh sporow". *Vestnik VolGU*. Ser. 4. #2:76-83.

Arkhipova, Ekaterina. 2016. "Georgia and Azerbaijan: border delimitation and security challenges". w: *Border Briefings*, nr 3, s. 4.

Augé, Marc. 2000. *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London-New York 2000, s. 77.

Avaliani, Tamar, Nana Akopiani, Zurab Akhobadze, Tinatin Khidasheli, Giorgi Kanashvili. 2020. "Virus of urgency". Civic IDEA.

Balaev, Aydın G. 2005. *Etnoiazykovye protsessy v Azerbaidzhane v XIX-XX vv.*, Baku: Nurlar.

Balci, Bayram, Raoul Motika. 2007. Islam in post-Soviet Georgia, *Central Asian Survey*, 26:3, 335-353.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. London–New York: Routledge.

Baramidze, Ruslan. 2014. *The Muslim community of Georgia and state politics (1991–2012)*. Batumi: Herosi XXI.

Baranowski, Bohdan, Krzysztof Baranowski. 1987. *Historia Gruzji*. Wrocław: Ossolineum.

Baranowski, Bohdan, Krzysztof Baranowski. 1987. *Historia Azerbejdżanu*. Wrocław: Ossolineum.

Barth, Fredrik. 1969. "Introduction". w: *Ethnic Groups and Boundaries*, F. Barth (red.) Oslo: Universitetforlaget.

Barth, Fredrick. 2004. "Grupy i granice etniczne – społeczna organizacja różnic kulturowych". w: *Badania kultury. Kontynuacje*, redakcja M. Kempny, E. Nowicka. s. 348-377. Warszawa: PWN.

Bryant, Rebecca. 2016. "Introduction". *Post-Ottoman coexistence. Sharing space in the shadow of conflict*, Rebecca Bryant (red.). New York, Oxford: Berghahn, 2016), 22.

Beissinger, Mark R. 2004. *Nationalist Mobilisation and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ben-Rafael, Eliezer, Elana Shohamy, Muhammad Hasan Amara, Nira Trumper-Hecht. 2006. "Linguistic landscape as symbolic construction of the public space: The case of Israel". *International journal of multilingualism*, 3(1), 7-30.

Berglund, Christofer. 2016. "«Forward to David the Builder!» Georgia's (re)turn to language centered nationalism". w: *Nationalities Papers*.

Bielenin-Lenczowska, Karolina. 2011a. "Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, wiedzą i etyką antropologa". w: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, redakcja T. Buliński, M. Kairski, 151–168. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bielenin-Lenczowska Karolina, 2011b. "Trudne tematy, trudne badania. O wielostanowiskowej etnografii wśród macedońskich Muzułmanów (Torbeszów) w Macedonii i we Włoszech". w: *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, redakcja Inga B. Kuźma. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Bielenin-Lenczowska Karolina. 2015. *Spaghetti z ajwarem. Translokacyjna codzienność muzułmanów w Macedonii i we Włoszech*. Warszawa: WUW, s. 71-72.

Bielenin-Lenczowska, Karolina. 2016. "Post-socialist regimes of mobility". w: *EthnoAnthropoZoom/ЕтноАнтропозум* 15 (15), 11-25. <https://doi.org/10.37620/EAZ16150011bl>.

Bloch, Natalia. 2011. "Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich". w: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, redakcja T. Buliński i M. Kairski, 209-235. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bloch, Natalia. 2013. "Między terenem a tekstem, czyli o siedmiu grzechach głównych w tworzeniu narracji o światach innych ludzi". w: *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*, redakcja Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska, współpraca B. Warkocki, M. Wosińska, 9-28. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Bloch, Natalia. 2018. "Making a Community Embedded in Mobility. Refugees, Migrants, and Tourists in Dharamshala (India)". *Transfers* 8(3):36-54.

Bloch, Natalia. 2021. „Wdowy, Polityczki, Feministki i Ja. Esej O Antropologii Na Rogu Ulicy”. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, t. 7: 215–235. <https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.13>.



Blommaert Jan. 2013. *Ethnography, Superdiversity and Linguistic Landscapes: Chronicles of Complexity*. Bristol: Multilingual Matters

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

Broers, Laurence. 2008. "Filling the Void: Ethnic Politics and Nationalities Policy in Post-Conflict Georgia". *Nationalities Papers*, t. 36, nr 2.

Broers, Laurence, 2004, *Containing the Nation, Building the State: Coping with Nationalism, Minorities and Conflict in Post-Soviet Georgia*. Praca doktorska, University of London.

Brubaker, Rogers. 1994. "Nationhood and the national question in the Soviet Union and post-Soviet Eurasia: An institutionalist account". *Theory and Society*, t. 23, nr 1: 47-78.

Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*.

Brubaker, Roger. 2004. *Ethnicity without groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Buchowski, Michał. 1996. *Klasa i kultura w okresie transformacji: antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej*. Berlin: Centre Marc Bloch.

Buliński, Tarzycjusz, Aleksander Posern-Zieliński. 2021. "Etnografia osobista. Antropolożka i antropolog w terenie". *Etnografia. Praktyki Teorie Doświadczenia*. Grudzień 2021. DOI: 10.26881/etno.2021.7.01.

Caucasus Institute of Peace, Democracy, and Development. 2006. *Potential for Conflict Related to Land Problems in Georgia's Marneuli and Gardabani Districts*. Tbilisi.

Cieślowska, Anna, Klaudia Kosicińska. 2023. "Azerbaijani-Armenian relations in Georgia after the 2020 Karabakh war – (un) agreeable neighborliness and uncertain future". w: *From Multi-ethnic Societies to Homogeneous States: Collective Memory and Fiction on Emergence of Modern Nations, Armenia and Azerbaijan*, redakcja M. Mamedov. London: Routledge (w publikacji).

Clifford, James. 2000. *Kłopoty z kulturą*. Warszawa, s. 50-51.

Coene, Frederik. 2010. *The Caucasus. An introduction*. London, s. 113.

Cohen, Anthony P., 1987, *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, Manchester University Press.

Cornell, Svante E. 2001. *Small Nations and Great Powers. A study of ethnopolitical conflict in the Caucasus*. London: Routledge.

Cornell, Svante E. 2002. *Autonomy and Conflict: Ethnoterritoriality and Separatism in the South Caucasus – Cases in Georgia*.

Cornell, Svante E. 2009. "Introduction". w: *State Approaches to National Integration in Georgia. Two perspectives*. Ekaterine Metreveli, Niklas Nilsson, Johanna Popjanevski, Temuri Yakobashvili (red.). Washington-Stockholm-Singapore: Nacka.

Cummins, Jim. 1981. "The role of primary language development in promoting educational success for language minority students". w: *Schooling and Language Minority Students: A Theoretical Rationale*, California State Department of Education, 3-49. Los Angeles, CA: California State University.

Dołowy-Rybińska, Nicole. 2016. Facebook w badaniach etnograficznych – przyczynek do dyskusji o dylematach etycznych antropologa. *Zeszyty Łużyckie*, t. 50.

Dołowy-Rybińska, Nicole. 2017. "Krajobrazy językowe mniejszości językowych Europy: Znaczenie, rola, wyzwania". *Kultura współczesna. Teoria, interpretacje, praktyka*, t. 4: 79-91.

Drenda, Olga. 2016. *Duchologia polska. Rzeczy i ludzie w latach transformacji*. Karakter.

Driscoll, Jesse, Christofer Berglund, Timothy Blauvelt. 2016. "Language Hierarchies in Georgia: An Experimental Approach". *Caucasus Survey*, t. 4, nr 1: 44-62.

Dvalishvili, Tinatin. 2020. "Added Value of Cross-Border Cooperation (CBC) for the Georgia-Azerbaijan Border Regions". *Środkoeuropejskie Studia Polityczne*, t. 3: 147-164

Dziekan, Marek M. 2007. *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Edensor, Tim. 2005. *Industrial ruins: Space, aesthetics and materiality*. Oxford: Berg.

Eliade, Mircea. 2022. *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Emmel, Nick, Hughes Kahryn, Greenhalgh Joanne, Sales Adam. 2007. "Accesing socially excluded people? Trust and the Gatekeeper in the Researcher-Participant Relationship". *Sociological Research Online*, t. 12, nr 2.

Faist, Thomas. 2013. "The mobility turn: a new paradigm for the social sciences?". *Ethnic and Racial Studies*, t. 36, nr 11: 1637-1646.

- Falkowski, Maciej. 2010. "Kształtowanie się gruzińskiej i azerskiej świadomości narodowej. Próba porównania". w: *Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne*, redaktor Maciej Ząbek, 193. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Fehlings, Susan. 2018. "Informal Trade and Globalization". w: *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas. Rethinking Translocality Beyond Central Asia and Caucasus*, redakcja Manja Stephan-Emmrich, Phillipp Schroder. Cambridge: UK.
- Filip, Mariusz. 2015. "Dlaczego Słowińcy nie chcą rozmawiać? O antropologicznym czytaniu historii". *Rocznik Antropologii Historii*, t. 5, nr 8: 167-188.
- Frederiksen, Martin Demant. 2013. *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia*, Temple University Press.
- Freitag, Ulrike, Achim von Oppen (red.). 2010. "Introduction. "Translocality": An Approach to Connection and Transfer in Area Studies". w: *Translocality: The Study of Globalising Processes from a Southern Perspective*. Leiden: Brill.
- Fornalczyk, Sylwia. 2019. „Zadowolony uchodźca” – uźhorodzkie narracje przyjezdnych z Donbasu o wojnie i nowej rzeczywistości. Praca licencjacka, Uniwersytet Warszawski.
- Freni, Salvatore. 2011. *Georgia as an Ethnic Democracy: a Study on the Azerbaijani and Armenian Minorities under Mikheil Saakashvili*. Praca doktorska, University of Birmingham.
- Furier, Andrzej. 2000. *Droga Gruzji do niepodległości*. Poznań: Zakład Badań Narodowościowych PAN.
- Furier, Andrzej. 2010. "Kultura gruzińska a europejska — z historii wzajemnych oddziaływań". *Studia Europaea Gnesnensia*, t. 1-2: 119-139.
- Furier, Andrzej. 2020. *Gruzja. Od monarchii do republiki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Gabunia, Kakha, Ketevan Gochitashvili. 2019. "Language policy in relation to the Russian language in Georgia before and after dissolution of the Soviet Union". *The soft power of the Russian language. Pluricentricity, politics and policies*, redakcja A. Mustajoki, E. Protassova, M. Yelenevskaya, 37-45. London-New York: Routledge.
- George, Julie. 2009. "The dangers of reform: state building and national minorities in Georgia". *The Central Asian Survey*, t. 28, nr 2.
- Gachechiladze, Revaz. 1997. "National idea, state-building and boundaries in the post-Soviet state (the case of Georgia)". *GeoJournal*, t. 43: 51-60.

Gallagher, Michael. 2008. "Power is not an evil: rethinking power in participatory methods". *Children's Geographies*, t. 6, nr 2: 137-150.

Georgieva, Cvetana. 1999. "Coexistence as a system in the everyday life of Christians and Muslims in Bulgaria". *Ethnologia Balkanica*, t. 3: 59–84.

Geostat, National Statistics Office of Georgia, 2016, Statistical Yearbook of Georgia, Tbilisi.

Geertz, Clifford. 1973. *Thick description. Toward an Interpretive Theory of Culture*.

Geukjian, Ohannes. 2012. *Ethnicity, nationalism and conflict in the South Caucasus. Nagorno-Karabakh and the legacy of soviet nationalities policy*. London: Routledge.

Giyasbayli, Hamida, Marina Danoyan, Vadim Romashov. 2019. "Communities of Practices: Prospects for the Armenian-Azerbaijani Everyday Engagement across the Conflict Divide". *Caucasus Edition*. Tbilisi.

Glick Schiller, Nina, Ayşe Çağlar. 2008. "Beyond Methodological Ethnicity and Towards City Scale: an Alternative Approach to Local and Transnational Pathways of Migrant Incorporation". w: *Rethinking Transnationalism: The Meso-Link of Organizations*. London: Routledge, s. 40-61.

Glick-Schiller, Nina, Noel Salazar, 2013, "Regimes of Mobility Across the Globe". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, t. 39, nr 2: 183-200. DOI: 10.1080/1369183X.2013.723253

Grant, Bruce. 2007. "Brides, brigands and fire-bringers: notes towards a historical ethnography of pluralism". w: *Caucasus Paradigms. Anthropologies, Histories, and the Making of a World Area*, redakcja Bruce Grant i Lale Yalçın-Heckmann, Berlin: LIT Verlag.

Grant, Bruce, Lale Yalçın-Heckmann (red.). 2007. *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories and the Making of a World Area*. Münster: LIT.

Greiner, Clemens, Patrick Sakdapolrak. 2013. "Translocality: Concepts, Applications and Emerging Research Perspectives". *Geography Compass*, t. 7, nr 5.

Guha, Abhijit. 2015. "Multi-sited Ethnography, Global Ethnography, Narrative Ethnography and Autoethnography: New Trends in Qualitative Research". Kolkata.

Gupta, Akhil. 1995. "Blurred boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist*, t. 22, nr 2.

Halemba, Agnieszka. 2017. "Tworzenie pogranicza a życie przy granicy. Refleksje terminologiczne w świetle badań terenowych przy granicy polsko-niemieckiej". *Etnografia Polska*, t. LXI, nr 1-2.

Halemba, Agnieszka. 2021. "A border-as-tidemarks in the Polish-German border". *Social Anthropology*, t. 29, nr 2: 511-526. doi:10.1111/1469-8676.13024.

Halemba Agnieszka, Maria Dębińska, Joanna Mroczkowska, Łukasz Smyrski. 2022. "Wstęp. Antropologia więcej niż ludzka". *Etnografia Polska*, t. 56, nr 1–2. DOI: 10.23858/EP66.2022.3301.

Hannerz, Ulf. 2003. "Being There...and There...and There! Reflections on Multi-Site Ethnography". w: *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, 2012, redakcja Antonius C. G. M. Robben, Jeffrey A. Sluka, 399-408. Malden: Wiley-Blackwell.

Hastings, Donnan, Thomas M. Wilson. 1994. *Granice: tożsamości, narodu, państwa*. Kraków: WUJ.

Hastrup, Kirsten. 2006. "O ugruntowaniu się światów – podstawy empirycznej antropologii". w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. 2, redakcja Ewa Nowicka, Martyna Kempny, 87-99. Warszawa: PWN.

Hastrup, Kirsten. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hayden, Robert M. (red.). 2016. *Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious sites and spaces*. London: Routledge.

Hin, Judith. A. 2003. *Ethnic and civic identity: incompatible loyalties? The case of Armenians in Post-Soviet Georgia*. Praca doktorska, Universiteit van Amsterdam/AGIDS.

Hirsch, Francine. 2005. *Empire of nations: ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Historyk króla Dawida IV Budowniczego (Agmaszenebeli). 2014. "Żywot króla królów Dawida w przekładzie Davida Kolbai". *Pro Georgia. Journal of Cartvelological Studies*, t. 24: 31.

Hryciuk, Renata Ewa. 2008. "Od córki do profesjonalistki. Obserwacja uczestnicząca w antropologii: dylematy, ograniczenia i zaskoczenia na przykładzie badań terenowych w mieście Meksyk". w: *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, redakcja Barbara Wagner i Tomasz Wiślicz, 55-78. Zabrze: Oficyna Wydawnicza Inforteditions.

Höfler, Concha Maria. 2019. *Boundaries and Belonging in the Greek Community of Georgia*. Frankfurt: Nomos.

Howes, David. 2022. "In defence of materiality: Attending to the sensori-social life of things". *Journal of Material Culture*, t. 27, nr 3: 313-335.

Huisman, Kimberly. 2008. “«Does This Mean You’re Not Going to Come Visit Me Anymore?»: An Inquiry into an Ethics of Reciprocity and Positionality in Feminist Ethnographic Research”. *Sociological Inquiry*, t. 78, nr 3: 372–396.

Ibrahimli, Haladdin. 2006. *Azerbajdzancy Gruzii: istoriko-etnograficzeskij i socialno-politicheszkij kommentarij*. Moskwa: Europa.

Ingold, Tim. 1993. “The temporality of the landscape”. *World Archaeology*, t. 25, nr 2: 152-174, DOI: 10.1080/00438243.1993.9980235.

Irvine, Judith T., Susan Gal. 2000. “Language ideology and linguistic differentiation”. w: *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*, redaktor Paul W. Kroskrity, 35-84. Santa Fe, NM: School of American Research.

Jalabadze, Natia, Janiashvili Lavrenti. 2013. “Perspectives for the integration of ethnic minorities in a multicultural region: the example of Kvemo Kartli”. w: *Caucasus conflict culture. Anthropological Perspectives on Times on Crisis*, redakcja S. Voell, K. Khutsishvili, 281-289. Marburg: Curipira.

Jalabadze, Natia. 2016. “The blood feud in the Georgian lowlands”. w: *Traditional law in the Caucasus. Local legal practices in the Georgian lowlands*, redaktor Stephan Voell. Marburg: Curupira.

Józwiak, Ignacy. 2016. “Mobility, work and citizenship in uncertain times. An ethnography of cross-border links at the boundaries of the European Union”. *CMR Working Papers*, t. 95, nr 153.

Jacquemet, Marco. 2005. “Transidiomatic practices: Language and power in the age of globalization”. *Language & Communication*, t. 25: 257-277.

Kalir, Barak. 2018. “On Transitive Concepts and Local Imaginations – Studying Mobilities from a Translocal Perspective”. w: *Mobilities, Boundaries, and Travelling Ideas. Rethinking Translocality Beyond Central Asia and Caucasus*, redakcja Manja Stephan-Emmrich, Phillipp Schroder. Cambridge: UK.

Kamm, Elke. 2012. “The Pride of Being Kidnapped: Women’s Views on Bride Kidnapping in Tetrtskaro, Georgia”. *Caucasus Analytical Digest*, t. 42.

Kaufman, Stuart J. 2001. *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kawtaradze, Jan. 1929. *Gruzja w zarysie historycznym*. Warszawa, s. 52.

Każmierska, Kaja. 2014. “Autobiograficzny wywiad narracyjny. Kwestie etyczne i metodologiczne w kontekście archiwizacji narracji”. *Studia Socjologiczne*, t. 3, nr 214.

- Kekelia, Jansugh. 2006. *Saqartvelos teritoria da sazghvrebi*. Tbilisi: Intelekti.
- Kerimli, Vugar G. 2011. *Tjurki v Gruzii: o kulturnych kontaktah azerbajdzanskogo i gruzinskogo narodov (konec XIX-nachalo XX vv.)*. Baku: Teknur.
- Keskin Serhat. 2019. *The Repatriation process of Meskhetian/Ahiska Turks to their homeland in Georgia: challenges and prospects*. Praca doktorska, Middle East Technical University.
- Khalvashi, Tamta, Batiashvili, Nutsa. 2009. "Can a Muslim be Georgian". Materiały konferencyjne pochodzące z "International Conference on Central Eurasian Studies: Past, Present and Future".
- Khutsishvili, Ketevan. 2016. "Characteristics of construction of ethno-cultural identity in Georgia (the case of Pankisi Kists)". w: *L'Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe Du Moyen Âge à nos jours*, redakcja Isabelle Auge, Vladimir Barkhoudaryan, Gérard Dedeyan, Mzaro / Mzagve Dokhturishvili, Irma Karaulashvili.
- Kirvalidze, Ana. 2020. "Dual Boundaries: The Mechanism of Boundary Construction Operating in Interethnic Settings in Georgia". *Review of European Studies*, t. 13, nr 1.
- Komakhia, Mamuka. 2004. "Georgia's Azerbaijanis: problems of civilian integration". *Central Asia and the Caucasus*, t. 5, nr 29: 168-172.
- Komakhia, Mamuka. 2008. "Formirowanie etniczesczej karty Gruzji i sowniemennyje migracjonnyje procesy". *Centralnaja Azja i Kawkaz*, vol. 1, nr 55: 179-186.
- Kończak, Lech. 2009. "Religia i konflikty religijne w niepodległej Gruzji". w: *Konflikty na obszarze byłego ZSRR*, redaktor Paweł Adamczewski, 164. Poznań.
- Kończak, Lech. 2022. *O Tbilisi. O Gruzji, ludziach i dziełach*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Kosicińska, Klaudia. 2017. *Polityka Gruzji wobec azerbejdżańskiej mniejszości narodowej po 1991 roku*. Praca magisterska, Uniwersytet Warszawski.
- Kosicińska, Klaudia. 2018. "Mniejszość azerbejdżańska i Gruzini na terenie Gruzji – obrazy współistnienia". w: *Między Wschodem a Zachodem, między Północą a Południem*, redakcja Agnieszka Lesiczka. Warszawa: CAMPIDOGGIO.
- Kosicińska, Klaudia Magdalena. 2020. „O badaniach w czasie zamkniętych granic – notatki etnograficzne”. *LUD*, t. 104: 339-57. <https://doi.org/10.12775/lud104.2020.15>.
- Kosicińska, Klaudia. 2021. "Sąsiedzi". *Nowa Europa Wschodnia*. Wrocław.
- Kosicińska, Klaudia. 2022. "Tsopi, Georgia, where Azerbaijanis and Armenians are living side-by-side". *Baltic Worlds BW*, t. 3-4: 66-69.

- Kozinets, Robert V. 2012. *Netnografia. Badania etnograficzne online*. Warszawa: PWN.
- Król, Katarzyna. 2020. „«We have all lived and breathed tea». Gendered moral economies of factory tea production in Western Georgia”. w: *The cultural politics of food and eating in Poland and beyond*, redakcja Renata E. Hryciuk, Katarzyna Król. *Ethnologia Polona*, t. 41.
- Król, Tymoteusz. 2022. “*Góry, pagórki, przykryjcie nas*”. *Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian o Volksliście i powojennych prześladowaniach*. Praca doktorska, Instytut Slawistyki PAN.
- Król-Mazur, Renata. 2016. “Rola religii w konflikcie o Górski Karabach”. w: *Armenia – dziedzictwo a współczesne kierunki przemian kulturowo-cywilizacyjnych*, redaktor Paweł Nieczuja-Ostrowski, 241-271. Poznań: Fundacja na rzecz Czystej Energii.
- Krzyszczan, Bartłomiej. 2022. *Pamięć, polityczność, władza. Reprezentacje pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji*. Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Krzyworzeka, Amanda. 2014. *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*. Warszawa: WUW.
- Kuligowski, Waldemar. 2022. “Prowincjonalizując Bourdieu: o źródłach i badaniach gustu ludowego”. *Lud*, t. 106. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/lud106.2022.12>.
- Kusenbach, Margarethe. 2003. “Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool”. *Ethnography*, t. 4, nr 3: 455-485.
- Landry, Rodrigue, Richard Y. Bourhis. 1997. “Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: An empirical study”. *Journal of Language and Social Psychology*, t. 16, nr 1: 23-49.
- Lawson, Bryan. 2001. *The language of space*. Oxford: Architectural Press.
- Legucka, Agnieszka. 2013. *Geopolityczne uwarunkowania i konsekwencje konfliktów zbrojnych na obszarze poradzieckim*. Warszawa: Difin 2013, s. 85-128.
- Leutloff-Grandits, Caroline. 2019. “Cross-Border Marriages between residents of South-Kosovo and Western Europe. Discourses, Aspirations, Realities”. w: *Contemporary migration trends and flows on the territory of Southeastern Europe*, redakcja Marijeta Rajkovic, Petra Kelemen, Drago Zuparic-Iljic, 123-143. Zagreb, FF Press.
- Levitt, Peggy, Nina Glick-Schiller. 2004. “Conceptualizing Simultaneity. A Transnational Social Field Perspective on Society”. *International Migration Review*, t. 38, nr 3: 1004-1039.
- Lipiński, Wojciech. 2012. “Gagauzi i Bułgarzy z ukraińskiego Budziaku. Oblicza sąsiedztwa”. w: *Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii*, redaktor Jarosław Derlicki, 51. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.



- Loladze, Nika. 2021. *Impact of Current Socio-Economic Transformations on Migratory Movements of Georgia's Greek Community*, Peter Lang: Berlin.
- Lordkipanidze, Mariam. 1974. *Istorija Gruzii XI – naczala XIII wieka*. Tbilisi.
- Löwis von, Sabine, Beate Eschment, Ketevan Khutsishvili. 2022. *Dynamics of Bordering in the Post-Soviet Space over the Last 30 Years*. London: Routledge.
- Lubańska, Magdalena. 2012. *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*. Warszawa: WUW.
- Lubańska, Magdalena. 2017. “Pogranicze jako przestrzeń strategicznej koegzystencji grup mieszanych religijnie. O a(nta)gonistycznej tolerancji i komşuluk w muzułmańsko-chrześcijańskich społecznościach bałkańskich”. *Etnografia Polska*, t. LXI, nr 1–2: 21-41.
- Lubaś, Michał. 2011. *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*. Kraków: Nomos.
- Mammadli, Aliagha. 2012. “Soviet-Era anthropology by Azerbaijani Scholars”. w: *Exploring the edge of Empire. Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, redakcja Florian Muhlfrid i Sergey Sokolovskiy, 175-195.
- Mandaville, Peter. 2002. “Reading the state from elsewhere: towards an anthropology of the postnational”. *Review of International Studies* 28(01), s. 199-207.
- Massey, Douglas S., Joaquin Arango, Graeme Hugo, Ali Konaouci Ali, Adela Pellegrino, i J. Edward Taylor. 1993. “Theories of international migration: a review and appraisal”. *Population and Development Review*, t. 19, nr 3: 431-466.
- Mataradze, Teona. 2015. *Rural Locals, Distant States: Citizenship in Contemporary Rural Georgia*. Praca doktorska, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.
- Materski, Wojciech. 2015. *Gruzja*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Mauss, Marcell. 1973. "Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych”. w: *Idem, Socjologia i antropologia*, Warszawa, s. 308–309.
- Mead, Margaret. 1977. *Letters from the Field 1925-1975*. New York: Harper Perennial.
- Melikishvili, Lia. 2011. *Ethical aspects of social safety in polyethnic society, ethnic minority and civil society in Qvemo Qartli*, Tbilisi: Mtsignobari.
- Melikishvili Lia, Natia Jalabadze. 2021. “Aspects of the relationship between language and ethnic identity (On the example of Georgia’s multi-ethnic society)”. *History, Archeology, Ethnology*, t. 5: 171-178.

- Mekhuzla, Salome, Aideen Roche. 2009. *National Minorities and Educational Reform In Georgia*. European Centre for Minority Issues.
- Menagarishvili, Irakli, Giorgi Lobjanidze, Natela Sakhokia, Giorgi Gvimradze. 2013. *Political Aspects of Islam in Georgia*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Tbilisi: Strategic Research Institute.
- Metreveli, Roin. 2010. *The Golden Age. Georgia from the 11th century to the first quarter of the 13th century*. Tbilisi: Artanuji.
- Mishler, Elliot G. 2006. "Narrative and identity: The double arrow of Time". w: *Discourse and Identity*, redakcja Anna de Fina, Debora Schiffrin, Michael Bamberg, 30-47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Møhl Perle, 1997, *Village Voices. Coexistence and Communication in a Rural Community in Central France*, Kopenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Morokvasic, Mirjana. 2004. "«Settled in mobility»: gendering post-wall migration in Europe". *Feminist Review*, t. 77, nr 1.
- Mosiashvili, Mariam. 2021. *Official State Language Acquisition as a Boundary Crossing. Experiences of young Georgian Azerbaijanis*. Praca licencjacka. Central European University
- Mróz, Lech, 2004. *Etnos przebudzony*. Warszawa: WUW.
- Mühlfried, Florian. 2014. *Being a State and States of Being in Highland Georgia*. London, New York: Berghahn.
- Mühlfried, Florian, Weronika Zmiejewski. 2022. "When Distrust Meets Hope: Georgian Migrant Women in Greece". *Central and Eastern European Migration Review*, s. 1–19, doi: 10.54667/ceemr.2022.08.
- Munchaev, Rauf M. 1975. *Kavkaz na zare bronzovogo veka*. Moscow
- Narotsky, Susana, Niko Besnier. 2014. "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. An Introduction to Supplement". *Current Anthropology*, t. 55, nr 9: 4-16.
- Nijakowski, Lech. 2006. *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nikitorowicz, Jerzy. 2000. "Język matczyzny jako podstawowa wartość i cel edukacyjny". w: *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, redakcja Anna Smułkowa i Elżbieta Engelking. Białystok.
- Nitsiakos, Vassilis. 2010. *On the Border. Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries on the Albanian-Greek Frontier*. Berlin: LIT Verlag.

- Nodia, Ghia. 2002. "Ethnic-confessional groups and problems of civic integration in Georgia: Azeri, Javakheti Armenian and Muslim Meskhetian communities". *Caucasus Institute for Peace, Democracy and Development*. Tbilisi.
- Nodia, Ghia, Scholtbach A. P. (red.). 2006. *The Political Landscape of Georgia. Political Parties: Achievements Challenges and Prospects*, Delft, s. 22.
- Norman, Karin. 2000. "Phoning the Field. Meanings of Place and Involvement in Fieldwork "at home"". w: *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, redaktorka V. Amit, 120-146. Routledge: London.
- Obrębski, Józef. 1936/2005. "Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie". *Przegląd Socjologiczny*, t 1-2: 177-195; przedruk w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, 89–116.
- Ornstein, Jacob. 1959. "Soviet Language Policy: Theory and Practice". *The Slavic and East European Journal*, t. 3, nr 1: 1-24
- Osipowicz, Dorota. 2002. *Rola sieci i kapitału społecznego w migracjach zarobkowych. Przykład Moniek*, Warszawa: Instytut Studiów Społecznych.
- Pająk, Anna. 2018. "Polityka Gruzji wobec mniejszości narodowych i etnicznych w czasie prezydentury Zwiada Gamsachurdii". *Kaukaz*, t. 4: 195-207.
- Parla, Ayse. 2009. "Postsocialist nostalgia among Turkish immigrants from Bulgaria". *American Ethnologist*, t. 36, nr 4: 750–767. doi:10.1111/j.1548-1425.2009.01208.x
- Pasieka, Agnieszka. 2013. "Wielokulturowość po polsku. O polityce wielokulturowości jako mechanizmie umacniania polskości". *Kultura i społeczeństwo*, t. 3.
- Pasieka, Agnieszka. 2015. *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pasieka, Agnieszka. 2016. "Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach". *Wielogłos*, t. 28, nr 2: 125-144.
- Pelkmans, Mathijs. 2006. *Defending the border: Identity, Religion, and Modernity in the Republic of Georgia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pink, Sarah. 2009. *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, Kraków: WUJ.
- Pirveli, Marika. 2017. „Miasto gruzińskie – aemantyka wybranych pojęć”. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, t. 27: 111-25. <https://doi.org/10.18778/1508-1117.27.08>.

Portes, Alejandro. 2000. "Conclusion: Towards a New World — the Origins and Effects of Transnational Activities". *Ethnic and Racial Studies*, t. 22, nr 2: 463–77.

Policy Research Group Ethnic Minorities Program. 2008. *Policy Analysis od civil integration of ethnic minorities in Georgia*. Tbilisi.

Posern-Zieliński, Aleksander. 2005. *Etniczność. Kategorie. procesy etniczne*. Poznań.

Popovaite, Inga. 2014. *Religious and National Aspects of Georgian Muslim Women Identity in the Autonomous Republic of Adjara*. Praca magisterska, Central European University.

Prasad, Conor. 2012. *Georgia's Muslim Community*, European Centre for Minority Issues 2012, s. 5.

Råheim, Malfrid, Liv H. Magnussen, Ragnhild J.T. Sekse, Ashild Lunde, Torild Jacobsen, Astrid Blystad. 2016. "Researcher–researched relationship in qualitative research: Shifts in positions and researcher vulnerability". *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, t. 11, nr 1.

Rakowski, Tomasz. 2018. "Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej". *Teksty drugie*, t. 1: 16–39.

Rayfield, Donald. 2013. *Edge of Empires*. London: Reaktion Books.

Reed-Danahay, Diane. 2015. "Rozmowy o oporze. Etnografia i teoria francuskiej wsi". w: *Opór i dominacja. Antologia tekstów*, redakcja A. Pasięka, K. Zielińska, 201-218. Kraków: Nomos.

Reeves, Madeleine. 2014. *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*. Cornell University Press.

Reisner, Oliver. 2010. "Between state and nation building: the debate about «ethnicity» in Georgian citizens' ID cards". w: *Exploring the Caucasus in the 21st Century: Essays on Culture, History and Politics in a Dynamic Context*, redakcja F. Companjen, L. Marącz & L. Versteegh, 157–179. Amsterdam: Pallas.

Rodziewicz, Artur. 2018. "Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów". w: *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, redakcja Marek Hałaburda i Marcin Rzepka, 113-152. Kraków: Scientia Plus.

Rohoziński, Jerzy. 2014. *Bawełna, samowary i Sartowie: muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795-1916*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Rohoziński, Jerzy. 2016. *Gruzja*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 247.

- Romashov, Vadim. 2019. "Opportunities for Fragmented Nagorno-Karabakh Peace Process: Intercommunity Dialogue and Safety of Borderlands". *Caucasus Edition: Journal of Conflict Transformation*.
- Romashov, Vadim. 2022. *Living Together with Difference: Narratives and Practices of Co-existence in Armenian-Azerbaijani Rural Communities in Georgia*. Praca doktorska, Tampere University.
- Rosa, Jonathan. 2019. *Looking like a Language, Sounding like a Race. Raciolinguistic Ideologies and the Learning of Latinidad*. New York: Oxford University Press.
- Roux, Jean-Paul. 2002. *Historia Turków. Narody i cywilizacje*, tłum. D. Kołodziejczyk, Gdańsk.
- Rumyantsev, Sergey. 2012. "Immigrants in Azerbaijan. Current Situation and Prospects of (Re)integration Policy". *CARIM East – Consortium For Applied Research On International Migration*, San Domenico di Fiesole: European University Institute, s. 10-13.
- Rydzewski, Robert. 2017. "Mobilność w czasach zamkniętych granic – notatki z badań terenowych w Serbii". *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 56: 161-176.
- Rzetelska-Feleszko, Ewa. 2000. "Język a tożsamość na pograniczu kultur – sytuacja łużycka". w: *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, redakcja Elżbieta Smułkowa i Anna Engelking, 180. Białystok: Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.
- Sabanadze, Natalia. 2014. "Georgia's ethnic diversity: a challenge to state building". *The making of modern Georgia 1918-2012: The first Georgian republic and its successors*, redakcja Stephen F. Jones. London-New York: Routledge.
- Sadowski, Andrzej. 1997. "Pogranicze i tożsamość narodowa mieszkańców pograniczy". W: *Tożsamość narodowa młodzieży na pograniczach*, redakcja Zenon Jasiński, Anna Kozłowska. Opole: Opolska Oficyna Wydawnicza.
- Sahadeo, Jeff. 2019. *Voices from the Soviet Edge. Southern Migrants in Leningrad and Moscow*. USA: Cornell University Press.
- Sanikidze, George, Edward W. Walker. 2004. *Islam and Islamic Practices in Georgia, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, Working Paper Series*.
- Scott, Eric R. 2016. *Familiar Strangers: The Georgian Diaspora and the Evolution of Soviet Empire*. Oxford University Press.
- Shaliyev, Rahim, Kosicińska, Klaudia. 2019. "And the tree bled". *Chai Khana Media*, 25 czerwca 2019. Pozyskano z: <https://chaikhana.media/en/stories/833/and-the-tree-bled> (dostęp: 16.04.2023).

Shalvashvili, Mariam. 2021. "Everyday lives and multifaceted oppression of muslim women of Georgia". *Social Justice Center*. Tbilisi.

Shiriyev, Zaur, Kornely Kakachia. 2013. "Azerbaijani-Georgian Relations: The Foundations and Challenges of the Strategic Alliance". *SAM Review*, t. 7-8: 1-120.

Shnirelman, Victor A. 2001. *The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*. Osaka: National Museum of Ethnology.

Sheller, Mimi, John Urry. 2006. "The new mobilities paradigm". *Environment and Planning*, t. 38: 207-226.

Sheller, Mimi. 2011. "Mobility". *Sociopedia.isa*. DOI: 10.1177/2056846011163.

Schütze Fritz, 1990, Presja i wina: doświadczenia młodego żołnierza niemieckiego w czasie drugiej wojny światowej i ich implikacje biograficzne, w: J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Skinner, Peter F. 2014. *Georgia. The land below the Caucasus*. Tbilisi: Narikala Publications.

Slezkine, Yuri. 1994. "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism". *Slavic Review*, t. 53, nr 2: 414-452.

Smith, Anthony D. 2009. *Etniczne źródła narodów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Smyrski, Łukasz. 2017. "Antropologia krajobrazu – na pograniczu dyscyplin". *Etnografia Polska*, t. 16, nr 1-2.

Sordia, Giorgi. 2009. *Ossetians in Georgia in the wake of the 2008 war*. ECMI.

Spolsky, Bernard, Cooper, Robert L. 1991. *The Languages of Jerusalem*. Oxford: Clarendon Press.

Stomma, Ludwik. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Pax.

Storm, Karli-Jo. 2016. "Language, Law and Nation-Building in Georgia". *Nation-Building and Identity in the Post-Soviet Space: New Tools and Approaches*, 118-137. New York: Routledge.

Storm, Karli-Jo. 2017. "(B)ordering Georgia's Azeris: An Examination of Borders and Identity in Kvemo Kartli". w: *"Azerbaijani" and Beyond: Perspectives on the Construction of National Identity*, redakcja Aliaga Mammadli, Adeline Braux, Ceyhun Mahmudlu, 181-218. Berlin: Verlag Dr. Köster.

Storm, Karli-Jo. 2019. *The dynamics of identity, negotiations in a border region: the case of the Georgian Azeri-Turks in the Kvemo Kartli*. Praca doktorska, University of Eastern Finland.

Storm, Karli-Jo. 2020. "Whither the Veten? The Framing of Homeland in Official Discourse vis-à-vis Georgia's Azeri Population". *Ideology and Politics Journal*.

Straczuk, Justyna. 2006. *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Süleymanov, Manaf. 1987. *Eşitdiklərim, oxuduqlarım, gördüklərim*. Təkağac. Azərneşr

Sulima, Roch. 2000. *Antropologia codzienności*. Kraków: WUJ.

Suny, Grigor Ronald. 1994. *The Making of the Georgian Nation*. Stanford, California: Indiana University Press.

Szabaciuk, Andrzej. 2012. "Między konfliktem a pokojem : polityka etniczna i wyznaniowa Gruzji w latach 1991-2012". *Wschodnioznawstwo*, t. 6: 61-76.

Szabaciuk, Andrzej. 2018. "Migracje przymusowe na obszarze poradzieckim: geneza i konsekwencje zjawiska". *Roczniki Nauk Społecznych*, t. 46, nr 3.

Szmagalska-Follis, Karolina. 2012. *Building Fortress Europe. The Polish-Ukrainian Frontier*. University of Pennsylvania Press.

Świętochowski, Tadeusz. 2006. *Azerbejdżan*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 20.

Tabachnik, Maxim. 2019. *Citizenship, Territoriality, and Post-Soviet Nationhood: The Politics of Birthright Citizenship in Azerbaijan, Georgia, and Moldova*. Palgrave Macmillan.

Tabatadze Shalva, Kakha Gabunia Marika Odzeli. 2008. *Recommendations on language policy to protect linguistic minorities in Georgia*, Tbilisi. Pozyskano z: [https://cciiir.ge/images/pdf\\_eng/Manuscript-on-Recommendations-on-Language-Policy-to-Protect-Linguistic-Minorities.pdf](https://cciiir.ge/images/pdf_eng/Manuscript-on-Recommendations-on-Language-Policy-to-Protect-Linguistic-Minorities.pdf) (dostęp: 20.04.2023).

Tabatadze, Shalva, Natia Gorgadze. 2017. "Affirmative action policy in admissions system of higher education of post-Soviet Georgia". *Journal of Applied Research in Higher Education*.

Tabatadze, Shalva, Natia Gorgadze, Kakha Gabunia. 2020. "Study of the higher education minority quota system policy in Georgia, 2010-2019". *Online Submission*. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED605637.pdf>.

Tarasiuk, Dariusz. 2013. "Procesy narodotwórcze, narody i problemy narodowościowe w regionie". W: *Wprowadzenie do studiów wschodnioeuropejskich. Armenia, Azerbejdżan, Gruzja — przeszłość i teraźniejszość*, redakcja Mariusz Korzeniowski, Dariusz Tarasiuk, Krzysztof Latawiec, 161-187. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

Tarkhan-Mouravi, George. 2006. "Nationalism in Georgia and Regional Integration". W: *South Caucasus: the prospects for integration*, redakcja N. Danielian, A. Abasov, J. Javakhishvili, 194-213. Yerevan: Agats.

Tateshvili, Bella. 2020. *Etniczno-religijny nacjonalizm jako zagrożenie praw człowieka w krajach wyzwolających się na przykładzie współczesnej Gruzji*. Warszawa: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Tenhunen, Sirpa. 2011. "Culture, Conflict, and Translocal Communication: Mobile Technology and Politics in Rural West Bengal, India". *Ethnos*, t. 76, nr 3: 398-420.

Tewzadze, Walerian. 1933. *Kaukaz. Szkic geograficzno-opisowy*. Pobrano z: [http://maps.mapywig.org/m/m\\_documents/PL/BSG\\_TOM\\_12\\_W.TEWZADZE\\_KAUKAZ\\_SZKIC\\_GEOGRAFICZNO-OPISOWY\\_1933\\_%28small%29.pdf](http://maps.mapywig.org/m/m_documents/PL/BSG_TOM_12_W.TEWZADZE_KAUKAZ_SZKIC_GEOGRAFICZNO-OPISOWY_1933_%28small%29.pdf) (dostęp: 10.04.2023).

Timmerman, Christiane. 2006. "Gender Dynamics in the Context of Turkish Marriage Migration. The Case of Belgium". *Turkish Studies*, t. 7, nr 1: 125-143.

Tsutsiev, Artur A. 2006. *Atlas Etnopologicheskoy Istorii Kavkaza (1774-2004)*. Moscow: Evropa.

Tournon, Sophie. 2007. "La Géorgie face au retour des Meskhètes." *Le Courrier des pays de l'Est*, t. 2, nr 1060: 99-102.

Trier, Tom, Medea Turashvili. 2007. *Resettlement of Ecologically Displaced Persons Solution of a Problem or Creation of a New? Eco-Migration in Georgia 1981 - 2006*. The European Centre for Minority Issues.

Trzszczyńska, Patrycja. 2021. "Ciało i naród. O doświadczeniu uczestnictwa i pozycjonowaniu antropologa w terenie". *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, t. 7: 237-250 <https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.14>

Turner, Victor. 1987/2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Warszawa: PIW.

Urbańska, Sylwia. 2015. *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989-2010*. Toruń: UMK.

Urbańska, Sylwia. 2021. "(Nie)mobilność, zamieszkiwanie oraz płeć w praktykach i dyskursach rozvodu w wiejskiej społeczności. Etnografia rolniczej gminy wschodniego Mazowsza". *LUD*, t. 105: 84-113. DOI 10.12775/lud105.2021.04.

Urry, John. 2007. *Mobility*, Cambridge: Polity.

Yilmaz, Harun. 2013. "The Soviet Union and the Construction of Azerbaijani National Identity in the 1930s". *Iranian Studies*, t. 46, nr 4: 511-533.



Wicherkiewicz, Tomasz. 2010. "Kontakty i konflikty językowe w Gruzji – perspektywa ekolingwistyczna". w: *Konflikty na Kaukazie Południowym*, redakcja Przemysław Adamczewski. Poznań.

Widerszal, Ludwik. 2011. *Sprawy kaukaskie w polityce europejskiej 1831-1864*. Warszawa.

Wierzbicki, Andrzej. 2014. *Etniczność i narody w Europie i Azji Centralnej. Perspektywa teoretyczna i egzemplifikacyjna*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych.

Wheatley, Jonathan. 2005b. *Georgia from National awakening to Rose Revolution*. London: Routledge.

Wheatley, Jonathan. 2009. "Managing ethnic diversity in Georgia: one step forward, two steps back". *Central Asian Survey*, t. 2, nr 28: 122-123.

Woolard, Kathryn. 1992. "Language ideology: issues and approaches". *Pragmatics*, t. 2, nr 3: 235-249.

Wołkowa, Natalia. 1978. "Etniczne procesy w gruzińskiej SSR". w: *Etniczne i kulturowo-bytowe procesy na Kaukazie*, redakcja Natalia Wołkowa, 3-61. Moskwa.

Woźniak, Andrzej. 1971. "Zarys struktury etnicznej współczesnej Gruzji". *Etnografia Polska*, t. 16, nr 1.

Vertovec, Stéphane. 2009. *Transnationalism. The key ideas*. London: Routledge.

Voell, Stéphane, Natia Jalabadze, Lavrenti Janiashvili, Elke Kamm, 2016. "Traditional law as social practice and cultural narrative: introduction". w: *Traditional law in the Caucasus. Local legal practices in the Georgian lowlands*, redaktor Stéphane Voell. Marburg: Curupira.

Zadrożna, Anna. 2021. *Crafting Familiarity. "Ours" from Post-Ottoman Lands, Their Migration to Turkey, and Affective Encounters with Environments and the Past*. Praca doktorska, University of Oslo.

Ząbek, Maciej, Iwona Kaliszewska (red.). 2010. *Dylematy kaukaskie. Problemy narodowościowe i migracyjne*. Warszawa.

Zieniukowa, Jadwiga. 2003. "Pojęcie aksjologiczne «prestż» a społeczna sytuacja języków mniej używanych – casus łużycczyzny i kaszubszczyzny". w: *Języki mniejszości i języki regionalne*, pod red. Elżbiety Wrocławskiej i Jadwigi Zieniukowej, 79. Warszawa.

Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. Oxfordshire: Routledge.

Zurabishvili Tinatin, Tamar Zurabishvili. 2010. "The feminization of labor migration from Georgia: The case of Tianeti". *Laboratorium*. 1:73–83.

Yalçın-Heckmann, Lale. 2012. "Re-thinking Citizenship in the South Caucasus, Europe-Asia Studies". November 2012, Vol. 64, No. 9, Special Issue: Many Faces of the Caucasus (November 2012), s. 1724-1738.

Yolaçan, Serkan. 2019. "Azeri networks through thick and thin: West Asian politics from a diasporic eye". *Journal of Eurasian Studies*, t. 10 nr 1: 36–47. <https://doi.org/10.1177/1879366518814936>

### **Źródła internetowe:**

Agenda.ge. 2020. "Georgia suspends direct flights with Iran amid coronavirus outbreak". *Agenda.ge* 23.02.2020. Pozyskano z: <https://agenda.ge/en/news/2020/558> (dostęp: 25.02.2020).

Alieva, Natavan. 2022. "Shulaveri". Researching Common Territories Summer School. Pozyskano z: <https://www.commonterritory.com/rct-2022/publication/shulaveri/> (dostęp: 3.06.2023).

Azer history. b.d. "Deportacija Azerbajdzancow w Kazahstan (1930–1940 gg.)". Azer history. Pozyskano z: [https://azerhistory.com/?p=32421&ysclid=laflekvwrv406240531&fbclid=IwAR2sbJqkq6MnVwxhq\\_gj9KHwQZN2eYD9Z5pYLTarp2-TgqOoiNjxrDmtXw](https://azerhistory.com/?p=32421&ysclid=laflekvwrv406240531&fbclid=IwAR2sbJqkq6MnVwxhq_gj9KHwQZN2eYD9Z5pYLTarp2-TgqOoiNjxrDmtXw) (dostęp: 11.04.2023).

Azerbaijan Republic State Migration Service. Pozyskano z: <https://migration.gov.az/en> (dostęp: 24.04.2020).

Baazov, Zaza. 2002. "Georgian Azeris Locked Out By Language". Institute for War and Peace Reporting, 2 września 2002. Pozyskano z: <https://iwpr.net/global-voices/georgian-azeris-locked-out-language> (dostęp: 1.02.2023).

Baseline study on migration in Azerbaijan. 2018. Pozyskano z: <https://www.icmpd.org/file/download/48400/file/Baseline%20Study%20on%20Migration%20in%20Azerbaijan%20EN.pdf> (dostęp: 2.04.2022).

Biuro Ministra Stanu Gruzji ds. Pojednania i Równości Obywatelskiej. <https://smr.gov.ge/en/page/58/saganmanatleblo-programa> (dostęp 03.02.2023). Caucasus Research Resource Centres. 2020. Tbilisi.

Corona24. 2020. "Life in isolation. How coronavirus caused an outbreak of xenophobia in Georgia". *Corona24news* 6 kwietnia 2020. Pozyskano z: <https://www.corona24.news/c/2020/04/06/life-in-isolation-how-coronavirus-caused-an-outbreak-of-xenophobia-in-georgia-2.html> (dostęp: 7.04.2020).

European Center for Minority Issues. Pozyskano z: <http://www.ecmi.de/press/details/georgias-declarations-to-the-council-of-europe-framework-convention-for-the-protection-of-national-minorities-226/> (dostęp: 20.05.2017).

Georgian Journal. 2015. "Borchali is ancient Azerbaijani land" – Scandal at Dinamo-Gabala match in Azerbaijan. *Georgian Journal*, 10 lipca 2015. Pozyskano z: <https://georgianjournal.ge/society/30974-qborchali-is-ancient-azerbaijani-land-scandal-at-dinamo-gabala-match-in-azerbaijan.html> (dostęp: 2.06.2023).

Georgian border checkpoints. Pozyskano z: [https://migration.commission.ge/index.php?article\\_id=152&clang=1](https://migration.commission.ge/index.php?article_id=152&clang=1) (dostęp: 29.04.2023).

Imedi News. 2020. "Tbilisis ewroportszi mgzavrebs „koronawirusze” amotsmeben". *Imedi news* 25 stycznia 2020. Pozyskano z: <https://imedinews.ge/ge/politika/126262/tbilisis-aeroportshi-mgzavrebs-koronawirusze-amotsmeben> (dostęp: 28.01.2020).

International Centre for Migration Policy Development. 2018. *Baseline study on migration in Azerbaijan*. Vienna. Pozyskano z: <https://www.icmpd.org/file/download/48400/file/Baseline%2520Study%2520on%2520Migration%2520in%2520Azerbaijan%2520EN.pdf> (dostęp: 26.04.2020).

International Crisis Group. 2006. *Georgia's Armenian and Azeri Minorities*. Pozyskano z: <https://www.refworld.org/pdfid/45a4ac0d2.pdf> (dostęp: 20.10.2022).

JAMnews. 2020. "Marneuli, Georgia braces for epidemic – what's happening in the city on lockdown". *JAMnews* 25 marca 2020. Pozyskano z: <https://www.mey-dan.tv/en/article/georgia-marneuli-braces-for-epidemic-whats-happening-in-the-city-on-lockdown-photos/?ref=homepage-current> (dostęp: 27.03.2020).

Kachkachishvili, Iago, Nino Korinteli, Teona Mataradze, Mamuka Nadareishvili. 2012. *Study of Social and Economic Conditions and Attitudes of Kvemo Kartli Population*. Tbilisi: Universal, s. 16. Pozyskano ze strony: [http://issa-georgia.com/files/publications/ENGLISH/sdc/SDC\\_2011.pdf](http://issa-georgia.com/files/publications/ENGLISH/sdc/SDC_2011.pdf) (dostęp: 30.04.2021).

Kamushadze, Tea. 2022. "The effect of the pandemic: when the state interacted with its citizens in Marneuli". *Social Justice Center*. Pozyskano ze strony: <https://socialjustice.org.ge/en/products/pandemiis-efekti-rotsa-sakhelmtsifo-marneulshi-shekhvda-mokalakeebs> (dostęp: 15.05.2023).

Kavkavskiy uzal. 2020. "Контроль за прохождением грузов через КПП "Красный мост" на грузино-азербайджанской границе крайне ужесточен". *Kavkavskiy uzal*, 1 czerwca 2020. Pozyskano z: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/56287/> (dostęp: 10.06.2023).

Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej. Pozyskano z: [www.gov.pl/web/ksng/zasady-latynizacji](http://www.gov.pl/web/ksng/zasady-latynizacji) (dostęp: 8.06.2023).

Konstytucja Gruzji. 1995. Pozyskano z: [http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/Gruzja\\_pol\\_010715.pdf](http://biblioteka.sejm.gov.pl/wp-content/uploads/2016/01/Gruzja_pol_010715.pdf) (dostęp: 12.05.2021).

Kusov, Oleg. 2009. "Rol optowih rynków v uregulirovannii mwzhdunacionalnih odnoszenii". *Radio Svoboda*, 6 maja 2009. Pozyskano z: <https://www.svoboda.org/a/1622877.html> (dostęp: 16.02.2022).

Kvakhadze, Aleksandre. 2020. *Unknown Suburbs: Azerbaijani settlements of the Gardabani Municipality*. Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic and International Studies. Pozyskano z: <https://www.gfsis.org/files/library/pdf/English-2772.pdf> (dostęp: 29.03.2021).

Kvakhadze, Aleksandre, 2020. "Under quarantine: how Azerbaijanis survive in Georgia". *Kavkavskij Uzel*, 27 marca 2020. Pozyskano z: <https://www.eng.kavkaz-uzel.eu/articles/50420/> (dostęp: 30.03.2020).

Kvakhadze, Aleksandre. 2021. *Georgia's Fertile Crescent: Marneuli Municipality*. Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic and International Studies. Pozyskano z: <https://www.gfsis.org/files/library/pdf/English-2921.pdf> (dostęp: 29.03.2021).

Kvakhadze, Aleksandre. 2022. *Crafting the Lions of Bolnisi: Socio-Economic Developments in the Bolnisi Municipality*. Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic and International Studies. Pozyskano z: <https://www.gfsis.org/files/library/pdf/English-2921.pdf> (dostęp: 10.09.2022).

Mammadli, Kamran. 2021. "2 250 larad nastsavli kartuli ena! - anu visia pativi?". *Radio Tavisupleba*, 25 grudnia 2021. <https://www.radiotavisupleba.ge/a/31625815.html> (dostęp: 3.04.2022).

Mammadli, Kamran, Konstantine Chachibaia. 2021. "Conflict in Dmanisi: ethnic derivatives of everyday conflict". *Social Justice Center*. Pozyskano z: [https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/Conflict\\_in\\_Dmanisi\\_-\\_ethnic\\_derivatives\\_of\\_everyday\\_conflict\\_1629904627.pdf](https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/Conflict_in_Dmanisi_-_ethnic_derivatives_of_everyday_conflict_1629904627.pdf) (dostęp: 5.05.2023).

Metreveli, Ekaterine, Niklas Nilsson, Johanna Popjanevski, Temuri Yakobashvili. 2009. *State Approaches to National Integration in Georgia. Two perspectives*. Waszyngton-Sztokholm.

Meydan TV. 2020. *Novruz, quarantined*. *Meydan TV* 30.03.2020. Pozyskano z: [https://d9mc3t-s4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm\\_source=site-&utm\\_campaign=news&utm\\_medium=article](https://d9mc3t-s4czbpr.cloudfront.net/en/article/novruzquarantined/?utm_source=site-&utm_campaign=news&utm_medium=article) (dostęp: 31.03.2020).

Mikeladze, Tamta, Nargiza Arjevanidze. 2020. *Cultural Domination and the Signs of Minority Culture Erasure in Kvemo Kartli Region*. Tbilisi: Ethnic Minorities Center.

Migration Analytic-Information Journal. 2019. Azerbaijan Republic State Migration Service. Pozyskano: <https://migration.gov.az/en> (dostęp: 25.09.2020).

Minority Rights Groups International. 2009. Breaking the cycle of exclusion: minority rights in Georgia today, report. Pozyskano z: <https://www.refworld.org/pdfid/4b698a592.pdf> (dostęp: 10.05.2022).

Modern.az. 2017. „Gruzińscy obywatele mogą otrzymać obywatelstwo azerbejdzańskie, ale...”. *Modern.az*, 23 maja 2017. Pozyskano z: [https://modern.az/az/news/133571?fbclid=IwAR2QQACG0U20J3YhzK9abwOTTHmHUL1slC62sONz3opR7P44EgMW5tD\\_71M](https://modern.az/az/news/133571?fbclid=IwAR2QQACG0U20J3YhzK9abwOTTHmHUL1slC62sONz3opR7P44EgMW5tD_71M) (dostęp: 12.02.2021).

Natiqizi, Ulkar. 2021. “Azerbaijani Georgians seek recognition of their culture”. *Eurasianet*, 25 czerwca 2021. Pozyskano z: <https://eurasianet.org/azerbaijani-georgians-seek-recognition-of-their-culture> (dostęp: 05.04.2023).

News.am. 2019. “Zourabichvili: Azerbaijanis of Georgia must learn Georgian language”. *News.am* 31 maja 2019. <https://news.am/eng/news/515787.html?fbclid=IwAR0ini5k8HlhKq7glz83K7HySuRkHSCwcL7AGVx9SCjThxIZZeXemaCLtd0> (access: 27.02.2023).

Open Caucasus Media. 2020. “Coronavirus live updates. Georgia introduces curfew”. *OC Media*, 30 marca 2020. Pozyskano z: <https://oc-media.org/coronavirus-live-updates-30-march/> (dostęp: 30.03.2020).

Radio Marneuli. 2020. “Peradi lentebi karze – bednierebis simbolo”. *Radio Marneuli*, 10 lutego 2020. Pozyskano z: [https://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/26452--integraciacalmkhrivi-ar-unda-i-yos-el-nur-alisoi-tsihtsl-lentebze-?fbclid=IwAR2u9egPHfUYTHTDLVr4lAKlj1lq3Z3VqWVH2xqZAhdMuwrq78uofJl1i\\_0](https://marneulifm.ge/ka/marneuli/article/26452--integraciacalmkhrivi-ar-unda-i-yos-el-nur-alisoi-tsihtsl-lentebze-?fbclid=IwAR2u9egPHfUYTHTDLVr4lAKlj1lq3Z3VqWVH2xqZAhdMuwrq78uofJl1i_0) (dostęp: 10.05.2023).

Report.az. 2019. “W Gruzji predajut zabweniju materialnoje i duhownoje nasledie Azerbajdzancew”. *Report.az*, 4 lutego 2019. Pozyskano z: <https://report.az/ru/analitika/v-gruzii-predajut-zabweniyu-duhovnoe-nasledie-azerbajdzancev/> (dostęp: 11.05.2023).

Report.az. 2019. “Borchaly – na kazhdyj holm po kresu ili ischeznowenie azerbajdzanskih toponimom w Gruzii”. *Report.az*, 12 lutego 2019. Pozyskano z: <https://report.az/ru/analitika/v-borchaly-na-kazhdyj-holm-po-krestu-ogruzinivanie-toponimov/> (dostęp: 30.04.2023).

Rimple, Paul. 2008. “Georgia: Parliament considers Meskhetian Turk repatriation plan”. *Eurasianet*. 28 czerwca 2007. Pozyskano z: <https://eurasianet.org/georgia-parliament-considers-meskhetian-turk-repatriation-plan> (dostęp: 31.05.2023).

Rostiashvili, Sopiko. 2022. “Dmanisi da kalakis siwrceebi – dominaciis, gandewnisa da tanakwetis adgilebi”. *Social Justice Center*, 6 grudnia 2022. Pozyskano z: <https://socialjustice.org.ge/ka/products/dmanisi-da-kalakis-sivrtseebi?fbclid=IwAR04xjJiXCwwAxwo2luPdSYl3uzur8nTLCe9iSOw0PUoPYzPc3c1y7K73Vc> (dostęp: 10.05.2023). Ś

Saliani, Tamta. 2020. "Tsiteli paftebis namówili ambawi". *Publika.ge*, 2 marca 2020. Pozyskano z: [https://publika.ge/article/witeli-baftebis-namdvili-ambavi/?fbclid=IwAR3LBRgsNRBLvvF99j\\_mbROK5SLNg5sYXQ3Fx-ghkB81ffqXhnUYqcN7mHI](https://publika.ge/article/witeli-baftebis-namdvili-ambavi/?fbclid=IwAR3LBRgsNRBLvvF99j_mbROK5SLNg5sYXQ3Fx-ghkB81ffqXhnUYqcN7mHI) (dostęp: 10.05.2023).

State Commission on Migrant Issues. 2016-2020. Pozyskano z: [https://migration.commission.ge/files/mmp21\\_eng\\_web3c.pdf](https://migration.commission.ge/files/mmp21_eng_web3c.pdf) (dostęp: 4.04.2022).

State Commission on Migration Issues. 2017. *Migration Profile of Georgia*. Pozyskano z: [http://migration.commission.ge/files/migration\\_profile\\_2017\\_eng\\_\\_final\\_.pdf](http://migration.commission.ge/files/migration_profile_2017_eng__final_.pdf) (dostęp: 12.05.2021).

Wheatley, Jonathan. 2005a. "Obstacles Impeding the Regional Integration of the Kwemo Kartli Region of Georgia". *European Center For Minority Issues*. Pozyskano z: <https://www.ecmi.de/publications/working-papers/23-obstacles-impeding-the-regional-integration-of-the-kvemo-kartli-region-of-georgia> (dostęp: 7.03.2022).

Vatcharadze, Anton. 2020. "Were Georgians beloved in the Soviet Union?". *Institute for Development of Freedom of Information* 23 listopada 2020. Pozyskano z: [https://idfi.ge/en/were\\_georgians\\_beloved\\_in\\_the\\_soviet\\_union\\_](https://idfi.ge/en/were_georgians_beloved_in_the_soviet_union_) (dostęp: 14.05.2023).

Zeinalov Magerram, Nina Akhmeteli. 2018. "Kak Gruzia perestala byt ubieziszczem dlja dissidentow iz Azerbajdzana". BBC, 29 maja 2018. Pozyskano z: <https://www.bbc.com/russian/features-44280657> (dostęp: 10.01.2023).

Zviadadze, Sopo, Jishkariani Davit. 2018. "Identity Issues among Azerbaijani Population of Kwemo Kartli and Its Political and Social Dimension". *The Human Rights Education and Monitoring Center*. Pozyskano z: [https://emc.org.ge/uploads/products/pdf/Qvemo-Qartli\\_merged\\_eng\\_1547217506.pdf?fbclid=IwAR2Ftk1HIwrVZYQRGv562Q6srYnGEEKe968zxiJdW2mKj9KwibOdbI8FFUI](https://emc.org.ge/uploads/products/pdf/Qvemo-Qartli_merged_eng_1547217506.pdf?fbclid=IwAR2Ftk1HIwrVZYQRGv562Q6srYnGEEKe968zxiJdW2mKj9KwibOdbI8FFUI) (dostęp: 5.03.2022).