

**ПРАВО БЫТЬ «СИМВОЛОМ ЛЕСА» ВМЕСТО «ПРАВА НА ЛЕС»:
ГРАНИЦЫ ЮРИДИЧЕСКОЙ ДЕЕСПОСОБНОСТИ
«ТРАДИЦИОННЫХ СООБЩЕСТВ» НА ПРИМЕРЕ ОПЫТА
СЕДЕНТАРИЗАЦИИ ЭВЕНКОВ-ОЛЕНЕВОДОВ
ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ***

В работах, посвященных борьбе с отсталостью, достаточно убедительно показаны деструктивные эффекты модернистических стратегий государства по отношению к сообществам, зафиксированным как отсталые (Бауман 2004; Scott 1998). Принудительный выбор современности вместо автономии позволяет государству исключать так называемые отсталые сообщества из правового поля в целях реализации произвольно установленного абсолютного права сообществ на современные модели жизни (Agamben 1998). В этой перспективе связанное с переходом к современным моделям экономической активности радикальное расширение правового поля может сочетаться с одновременным сворачиванием экономических, культурных и социальных прав сообществ в рамках патерналистической логики развития. В случае кочевников процессы достижения минимального уровня культурной автономии и дееспособности останавливаются в результате практик де-номадизации и принудительного включения в рынок. Отношения кочевых культур с современным государством отличает поверхностное противоречие между создаваемыми официальными образами «угрозы» со стороны кочевников и реальными практиками ограничения автономии постномадических сообществ. Характер и масштаб проектируемой опасности зависит от выбранной временной шкалы, если в исторической перспективе фиксируются милитарный и цивилизационный характер угрозы, то в наше время подчеркиваются политические (сепаратизм), экологические и социальные (отсталость) риски. Это сочетание действия рыночных механизмов и реальной де-номадизации Внутренней Азии будет рассмотрено здесь в перспективе сложных отношений микросообщества китайских эвенков-оленьеводов с китайским государством, региональные органы которого уже десять лет проводят политику закрытия леса для кочевников и создания оригинального примера эвенкийского городского поселения в тайге (эвенкийский поселок Алагуя). Возможность остановки экономических, социальных и культурных прав в целях борьбы с отсталостью

* Статья подготовлена при поддержке Национального центра науки (Польша) (грант номер DEC 2012/05/E/HS3/03527).

Пешков Иван Олегович — кандидат экономических наук, Восточный Институт, Университет им. Адама Мицкевича в Познани (peshkov@wp.pl)

Peshkov Ivan — PhD, the Institute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University (i.peshkov@wp.pl)

Пешков И.О. Право быть «символом леса» вместо «права на лес»...

показывает не только их контекстуальный характер, но и ключевую роль государства в определении возможности граждан быть субъектами отношений собственности.

Ключевые слова: *юридическая дееспособность, модернизация, традиционные сообщества, эвенки, Внутренняя Монголия.*

Отношения кочевых культур с современным государством отличает поверхностное противоречие между создаваемыми официальными образами «угрозы» со стороны кочевников и реальными практиками ограничения автономии постномадических сообществ. Характер и масштаб проектируемой опасности зависит от выбранной временной шкалы: если в исторической перспективе фиксируются милитарный и цивилизационный характер угрозы, то в наше время подчеркиваются политические (сепаратизм), экологические и социальные (отсталость) риски. Экзотизация кочевых сообществ приводит к парадоксальной ситуации, когда неизбежный процесс сокращения пространства мобильности предстает как защита нации в виде замещения экономических прав на территорию правом ее репрезентации в специально выделенных местах. В этой перспективе описанная А. Аппадурой (Соколовский 2007: 14) принудительная связь (*incarceration, imprisonment*) коренных сообществ с территорией теряет метафорический характер и приобретает значительно более злобещий смысл дословного «заточения». Деномадизация Внутренней Азии приводит к более сложным ситуациям, чем описанная Аппадурой абстрактная локализация коренных жителей в сознании исследователей и администраторов (Appadurai 1992): формы укорененности на конкретной территории дополняются формами заточения в символических формациях, репрезентирующих утраченное пространство. Спецификой этого процесса является одновременное сочетание политики нациестроительства, социалистических форм борьбы с отсталостью и трансформации исключенного из территории сообщества в производителя символов жизни на этой территории.

Как соотносятся связанные с переходом к рынку изменения в культурных практиках и идеологиях собственности с ограничением реальных возможностей локальных сообществ контролировать свою территорию, свой образ и возможность передвижения? Почему прорыночное государство более эффективно в создании форм заточения в символических формациях, репрезентирующих утраченное пространство, чем, казалось бы, всемогущие государственные структуры фронтального социализма? В чем сила перспективы одновременного исключения сообщества из социальной (развитость) и темпоральной (современность) нормы, способной привести к радикальному переописанию его юридической дееспособности?

Поиск ответа на эти вопросы должен учитывать тот факт, что экономическая интерпретация прав собственности сознательно игнорирует перспективу контроля государства над телами граждан и пространством стра-

ны (Verdery 2004; Greenhalgh, Winckler 2005). Потенциальная возможность переописания каждого контракта в более важных категориях защиты тел граждан и / или пространства страны ставит вопрос о реальном соотношении индивидуальных и групповых прав собственности с правом государства на биополитический суверенитет. Сама возможность этого переописания и его эффекты показывают ключевую роль государства в определении возможности граждан быть субъектами отношений собственности. Урадын Булаг назвал социализм во Внутренней Азии формой колониализма (Bulag 2000), подчеркнув тем самым иерархический характер культурной и социальной политики социалистического общества и его дисциплинарных практик, нацеленных на все стороны жизни локальных сообществ.

Это сочетание действия политики нациестроительства и биополитического суверенитета будет рассмотрено здесь в перспективе сложных отношений микросообщества китайских эвенков-оленеводов с китайским государством, региональные органы которого уже десять лет проводят политику закрытия леса для кочевников и создания эвенкийского городского поселения в тайге (эвенкийский поселок Алагуя). Специфика формы переселения состоит в ее полупринудительном характере, одновременной апелляции к прошлому и будущему, а также попытке материализации официального взгляда на историю сообщества и традиционную эвенкийскую архитектуру. Малочисленное сообщество (237 человек) эвенков-оленеводов Внутренней Монголии (тунгус-яко, алагуяны), возникшее в результате переселения с берегов Лены, на сегодняшний день является практически единственным хранителем традиций северного животноводства.

Северный характер культуры сообщества имеет широкое символическое значение, включая Китай в число стран, сохраняющих наследие глобальной циркумполярной цивилизации. Кроме этого, сообщество играет большую роль в создании общеэвенкийского культурного канона, символизируя *настоящих эвенков* (без монгольских и маньчжурских влияний), нормативный образ которых поддерживается и тиражируется политикой региональной памяти, этносимволикой национальных поселков и национальными эвенкийскими музеями*. Китайская наука и этноадминистративная практика во многом находятся под одновременным влиянием советской этнографии, жестко фиксирующей нормативные национальные модели (Москалев 2005: 225), и националистического дискурса, подчеркивающего вынужденный исход эвенков из Забайкалья в Маньчжурию вместе со своим государством. В этом контексте на эвенков-оленеводов проециру-

* Несмотря на малочисленный характер сообщества, символы оленя и оленеводства являются ключевым маркером эвенкийскости в Китае. Памятники и изображения оленя украшают второй этнический поселок эвенков Нантун (пригород Хайлара), жители которого являются представителями южной ветви эвенкийской культуры и не занимаются разведением оленей.

ется патриотическая логика официальной эвенкийской истории. Ирония ситуации состоит в том, что большую часть своей истории сообщество находилось вне непосредственного влияния государственных институтов, являя собой классический пример *людей леса* (Nentwig 2003).

Прошлое и настоящее сообщества достаточно подробно рассмотрены в китайских, российских и западных исследованиях, где были убедительно показаны трансграничный и сибирский характер сообщества (Lindgren 1930; Kong 1985), основные способы жизнедеятельности (Кайгородов 1968; Kong 1989; Nentwig 1991), отношения с русским старожильческим и китайским населением (Lindgren 1938; Аргудяева 2006), а также сложный и во многом травматичный выбор между лесом и поселком (Fraser 2010). Удивительное сочетание масштаба сообщества с его существенной ролью в символической (национальный эталон), экологической (производитель экологического риска), социальной (завершение лесного номадизма) политике китайского государства позволяет поставить более широкие вопросы о формах и логике одновременного переосмысления государством прав сообщества на пространство, восприятие времени и культурную аутентичность, проследить не только локальное применение социалистических и рыночных мифологем развития, но и их эффекты для реальной дееспособности локального («традиционного») сообщества как объекта политики модернизации.

Целью моей статьи является смещение фокуса исследования от проблематики сохранения культурной базы сообщества к вопросам, связанным с процедурами переописания сообщества (и его правоспособности) в категориях преодоления отсталости. В статье я придерживаюсь тезиса о прямой связи между модернистской идеологией развития и дескриптивным статусом *традиционности* и *отсталости* (Scott 1998; Peshkov 2004). Если *традиционность* связана с нормативной локализацией сообщества на периферии общества, то конструируемая государством *отсталость* непосредственно производит ограничение юридической дееспособности и права на определение своей судьбы, т. к. условием полного пакета гражданских прав является темпоральный (современное) и социально-экономический (развитое) статус сообщества. Возможность полной реализации гражданских прав связана со статусом «современных людей». В этой перспективе трудно говорить о потере прав, т. к. до начала процесса переописания все права сообщества контекстуальны и обратимы. Новый статус делает сообщество дееспособным членом нации, но лишает его полуфиктивных прав на территорию, передвижение и свой образ жизни. Вместо этого оно становится репрезентантом официальной версии собственной истории, внешних стандартов аутентичности и новых экономических приоритетов (рынок). Обозначенная проблема во многом предопределила выбор теоретической базы. Основными для статьи будут концепции исключений из правового поля на базе культурного и социального различия (представленные в рабо-

тах Д. Скотта и Д. Агамбена) и анализ политики аутентичности и коммодификации культуры (представленный в работах Р. Хандлера, Д. Линнекин и Д. Макканнела)*.

При написании статьи использовались материалы полевых исследований, проведенных в 2009 и 2012 гг. во Внутренней Монголии и нацеленных на изучение символической политики государства по отношению к эвенкийскому и старожильческому населению по обеим сторонам российско-китайской границы. В случае поселка Алагуя (и города Гэнхэ) в 2009 г. было проведено недельное исследование, направленное, прежде всего, на символические эффекты переселения и основанное на неструктурированных интервью на английском, русском и эвенкийском языках. Автор выражает благодарность Е.Г. Трубиной и М.Я. Рожанскому за возможность обмена мнениями по основным идеям статьи.

Заложники дара: эвенки-оленоводы и фронтальная биополитика

Судьба эвенков Китая напрямую связана с историей российско-китайских отношений. Появление русских переселенцев на территории забайкальской части тунгусского коридора привело к постепенному выдавливанию эвенкийского населения в северном (Якутия) и южном (Китай) направлениях, а также их ассимиляции с бурятами, казаками и русскими (Пешков 2008). Высокая концентрация эвенков в приграничных районах Внутренней Монголии во многом является следствием царской (солоны, орочны) или советской (хамниганы, эвенки-оленоводы) политики управления границей. Огромную роль в судьбе эвенков Китая сыграл приход к власти маньчжурской династии и ее особая политика по отношению к тунгусо-маньчжурским группам. Эвенкийская знать становится составной частью «новых маньчжуров», создаются пограничные социомилитарные структуры (знамена), превращающие кочевников в защитников границ страны. Эвенки Китая участвуют в колонизации и управлении Китайским Туркестаном, принимают участие в боевых действиях в Непале, Тибете и на Тайване (Намсараева 2002:143).

Эвенки приграничного района Хулунбуир Внутренней Монголии представляют собой конгломерат тунгусо-маньчжурских культур, собранных воедино национальной политикой в первое десятилетие КНР (1958)**. Следует заметить, что, несмотря на глубокие культурные и родственные связи

* Исчерпывающий анализ новых подходов к проблемам культурной аутентичности коренных народов содержит статья В.Н. Давыдова «Культурная аутентичность и коренные народы: институциональные процессы и политика идентичности» (Давыдов 2006).

** Имеется в виду сибирское происхождение китайских хамниган и китайских эвенков-оленоводов. См. ниже.

между российскими и китайскими эвенками*, в каждой из стран категория «эвенк» является во многом административной конструкцией, не всегда похожей на версию соседа. Так, например, орочины в Китае считаются отдельным народом, а в России это очень важная подгруппа эвенков. Хамниганы в России воспринимаются как часть бурятского этноса, в Китае это часть эвенкийского сообщества. Причины этой ситуации во многом связаны с двумя факторами: беспрецедентной дисперсией эвенков и включением южных эвенков в систему управления российско-китайской границей. Дисперсия привела к активным стратегиям аккультурации с доминирующими группами (якутами, монголами, русскими, маньчжурами) и врожденной слабости собственных этно-политических структур. Если посмотреть на эвенкийский мир Китая в контексте сохраняющихся культурных и эмоциональных связей (старшего поколения) с Забайкальем, то можно выделить следующие группы**:

Характер связи	Сильная	Слабая	Отсутствие
Сообщество	эвенки-оленоводы (алагуяны); хамниганы	орочоны	солоны

В отличие от российских эвенков, их китайские сородичи в большинстве своем представляют южную модель эвенкийской культуры с очень сильным влиянием монгольского мира на модели жизни и религиозные представления. Это касается также орочинов, которые, несмотря на название, практически полностью прекратили разведение оленей. Существует очень малочисленная группа эвенков-оленоводов сибирского происхождения (237 человек), которые вместе с орочинами являются единственными представителями северной ветви эвенкийской культуры в регионе. Это

* Эвенки Китая официально считаются одним из 55 национальных меньшинств (миньцзу). Следует заметить, что в литературе предмета акцентируется этно-политический и сложный характер категории миньцзу (Minz), соединяющей этнические и конфессиональные общности (Lipman 1997: XX–XXV). Очень интересна языковая ситуация эвенков Китая: большинство эвенков Китая (солоны и хамниганы) широко используют эвенкийский и монгольский языки и посещают монгольские школы. Алагуяны постепенно переходят от эвенкийско-русского билингвизма на эвенкийско-китайский и посещают китайские школы (русское школьное образование в регионе перестало существовать после 1966 г.). Эвенки Китая не имеют собственной письменности.

** Я придерживаюсь в статье версии субэтнических различий, предложенной в статье Е.Ф. Афанасьевой (Афанасьева 2010) (эта версия также считается официальной в Китае), которая, на мой взгляд, является наиболее убедительной. Согласно ей, в 1958 г. китайское правительство объединило солон, хамниган и эвенков-оленоводов в одну эвенкийскую национальность. Другая более спорная версия была высказана в статье Патрика Шана (Shan 2006).

трансграничное сообщество возникло в результате переселения с берегов Лены (Kong 1985; Lindgren 1930), в связи с чем в довоенной литературе оно часто выступало под этнонимом «якуты» (Афанасьева 2010). На сегодняшний день эвенки-оленеводы являются одной из последних групп в Китае, пытающихся сохранить традиционный образ жизни северных оленеводов-охотников (Kong 1989).

Несмотря на малочисленность, группа достаточно подробно описана в этнографической литературе и воспоминаниях русских эмигрантов, и именно с ней связан сентиментально-позитивный образ российско-тунгусских отношений в Китае (Кайгородов 1968; Аргудяева 2006). Главную роль в этом сыграла близость данного сообщества к району Трехречья*, который до сих пор является одним из символов *русского Китая*. Следует заметить, что изучение контактов между русским населением Трехречья и алогуюнами имеет достаточно долгую историю. Можно отметить статью Этель Линдгрэн о культурных контактах между казаками и эвенками (Lindgren 1938) и статьи А. Кайгородова (Кайгородов 1968; Кайгородов 1970) об этнографии эвенков Трехречья. Оба автора отмечают позитивную окрашенность этих отношений, основанных в основном на экономическом сотрудничестве между эвенками и казаками станицы Дубовая до 1956 г. Исследования автора показали, что основанный на работах Линдгрэн и Кайгородова идиллический образ дружбы и согласия между алогуюнами и русскими обоснован только для выходцев из нескольких казачьих деревень, как правило, тесно, экономически и родственно, связанных с алогуюнами еще в доэмиграционный период. В большинстве своем современное русское старожильческое население мифологизирует алагуюнов как часть природы в противовес себе как носителям цивилизации, отдавая однозначное предпочтение хамниганам как эталону *благородного и своего тунгуса*. До сегодняшнего дня жители русских поселков Хулунбуира сохраняют легенду об особых отношениях сообщества с китайским государством, проявляющихся в отдельных законодательных актах, регулирующих поведение «свободных людей леса»: «*Якуты [алагуяны — И. П.] живут отдельно, государство им разрешает убивать друг друга в тайге*» (м., 65 лет, д. Энхэ). Сами алагуюны (старшее поколение)

* Трехречье (по-китайски Саньхэ цюй) является русским названием дельты трех притоков Аргуни (Дербула, Хаула и Гана), которая до конца 50-х гг. XX в. была местом комплексной аграрной колонизации выходцами из бывшей Российской империи (прежде всего казаками). Спецификой региона является постоянное перемещение этнических групп, названий и доминирующих идентичностей. В начале двадцатых годов прошлого века Трехречье становится местом массовой миграции казаков, старожилы и эвенков. Потом на их место приходят китайские татары (хуэй), монголы и китайцы. В этом контексте нельзя не согласиться с харбинским экономистом и историком Е.Е. Яшновым, который предложил воспринимать Маньчжурию как полигон постоянного миграционного процесса и лабораторию адаптационных стратегий (Яшнов 1926).

тоже резко отделяют забайкальских казаков от китайских русских, считая последних «окиетаенными метисами». Несмотря на статус *людей леса*, алагуяны были заложниками трудной истории приграничного региона. До конца тридцатых годов сообщество оленеводов-охотников сотрудничало только с забайкальскими казаками-эмигрантами, находясь с ними в тесных экономических и родственных связях, выработанных еще в Забайкалье (Lindgren 1938). Эта модель взаимодействия очень сильно повлияла на сообщество: алагуяны приняли многие элементы быта, сообщество практически стало двуязычным, часть эвенков приняли православие*. В 1940 г. региональные власти Маньжоу-го принудительно переориентируют экономическую активность сообщества на японские фирмы и милитаризируют часть мужского населения (Афанасьева 2010; Nentwig 2003). Так же, как в случае китайских нанайцев (*Hèzhé zú*), использование лесных охотников в приграничной военной и разведывательной активности имело катастрофические последствия для маленького сообщества. На переломе 1944–1945 гг. для сообщества начинается трагический период дезинтеграции и эскалации внутригруппового насилия, вызванный разным отношением к сотрудничеству с квантунской армией и смертью шаманки (и политического лидера сообщества) Ольги Кудриной. Смерть последней привела к двум годам социального хаоса, потери контроля над практиками кровной мести и общей психологической потерянности сообщества (Heune 2007; Netwig 1991). С августа 1945 г. район проживания сообщества полностью находился в советской оккупационной зоне, что приводит к возобновлению связей с русским старожильческим населением и массовым получением советского гражданства (Афанасьева 2010). Несмотря на это, с 1948 г. группа снова считается китайской, и сначала националистическое, а потом новое коммунистическое правительство резко ограничивают связи с русским населением региона и даже запрещают кочевки на территории Трехречья. Государство проводит несколько неудачных попыток седентаризации и существенно снижает ареал кочевков в рамках защиты леса.

Следующий этап истории сообщества был отмечен одновременно коллективизацией оленеводческих хозяйств и включением сообщества в производство традиционных медикаментов на основе пантов в 1967 г. (Fraser 2010). Сообщество не только включается в фармакологическую индустрию, но и становится символом лекарственных богатств тайги. В определенном смысле эти два решения во многом определили дальнейшую судьбу сообщества. Резко вырастает поголовье оленей: несмотря на хаос Культурной революции**, государство выкупает оленей и пытается создать новую мо-

* Следует отметить и определенное влияние алагуянов на хозяйственные практики трехреченских казаков (Аргудяева 2006).

** В связи с приграничной локализацией региона и большой миграцией из Забайкалья дисциплинарные практики Культурной Революции были исключительно

дель социалистического коллектива в тайге через обучение новым специальностям, создание партийной ячейки, постройку деревни Алагуя как седентарного места промышленной обработки пантов* и экономического центра ареала кочевков.

В 1984 г. сообщество проходит деколлективизацию в новом дуальном режиме социалистической собственности, сочетающем свободу производства с определенным контролем сбыта. Олени возвращаются в собственность семьям, и на базе предыдущих достижений сообщество достаточно эффективно находит себя в новых рыночных условиях (Nentwig 2003). Несмотря на это, с конца 1990-х гг. по отношению к сообществу применяются дискурсы экологического, экономического и культурного несоответствия, что в результате приводит к трансформации Алагуи из экономического центра кочевков в оседлое поселение для всех членов общества**. Жизнь в лесу воспринималась как социальный (отсталость) и главное — экологический риск для всей китайской нации. В 2002 г. государство строит эвенкам новый поселок под тем же названием с целью окончательно решить проблему седентаризации. Новая Алагуя несет сложную смысловую нагрузку: построенный с нуля поселок соединяет современные семейные коттеджи и официальные здания в стиле «эвенкийской архитектуры». Основная цель акции переселения была обозначена как защита леса от охотников-номадов и прекращения нomaдизма как отсталой социоэкономической практики. Во время переселения в СМИ подчеркивалась потребность пожертвовать интересами маленькой группы для интересов всего Китая, а сама акция преподносилась как «переселение для окружающей среды» (*shengtai yimin*) (Fraser 2010). Это привело к достаточно жесткой связи модернизации сообщества с защитой нации, в которой неизбежные потери представляются как ответственность сообщества перед страной.

интенсивными. Особенно это касалось монгольского и русского населения, обвиняемых хунвейбинами соответственно в реакционном этнофеодализме и шпионаже в пользу СССР.

* В китайской традиционной медицине использование продуктов пантового оленеводства имеет глубокие корни, а сами продукты пользуются высоким спросом. В связи с использованием значительного фрагмента традиционной фармакологии в современной китайской фармакологической промышленности, наделение сообщества ролью *производителей здоровья* не только связывает китайскую традицию и современные модели здравоохранения, но и окончательно включает северное оленеводство в китайское символическое поле.

** Вследствие переселения сообщество разделилось на большую (ок. 190 человек) группу жителей Алагуи и 30-40 человек, пытающихся остаться в тайге, сохраняя достаточно большое поголовье (700 оленей) (Fraser 2010).

Следует отметить, что окончательная седентаризация была логическим завершением практик закрытия леса*. Продолжение оленеводства без прав на охоту и при ограничениях передвижения теряло экономический и культурный смысл. Проблема сохранения оленеводства заслоняет собой разрушительный эффект окончательного запрета охоты, полностью меняющего условия жизни сообщества. Интересна связь между моделями прав на пространство и возможностями продолжения оленеводческих практик. Если для эвенков Российского Севера локальная востребованность оленеводства связана с возможностью охоты в условиях кризиса инфраструктуры (Воробьев 2007: 167) и окончания *северного социализма* (Ssorin-Chaikov 2001), то для алагуянов сохранение оленеводства в условиях закрытого леса все равно означало потерю *главной цели эвенкийской модели оленеводства (возможности охоты)* (Воробьев 2007: 170).

Модернизация сообщества в этом контексте непосредственно связана с реализацией главных императивов биополитики: отсутствием неконтролируемых микропопуляций и фрагментов территории страны (Greenhalgh, Winckler 2005). Болезненный характер переселения не меняет факта неразрешимого конфликта между биополитическим суверенитетом государства и социально-экономической автономией кочевников. Закрытие леса и седентаризация привели к тому, что сообщество полностью переместилось в символическое пространство репрезентаций прошлого или, другими словами, стало проводником голоса государства о прошлом, настоящем и будущем эвенков Алагуи. Принуждение к современности можно рассматривать в перспективе одновременного дара модерна и *официальной традиции*, являющихся де-факто символическим кредитом, связывающим сообщество императивами благодарности и готовности пострадать ради страны. Модернизация в этом контексте выглядит как сложный и болезненный процесс «выхода из леса» в современную жизнь. Дар официальной традиции приходит как внешнее обозначение молчаливого сообщества государственным голосом, создающим пространство смыслов, в котором тунгус-яко замкнуты в границах «достойной роли».

Логика исключения и модернизация: опасные связи

В работах, посвященных социальным последствиям борьбы с отсталостью, достаточно убедительно показаны деструктивные эффекты модернистских стратегий государства по отношению к сообществам, зафиксированным как отсталые (Бауман 2004; Scott 1998). В этой перспективе принуждение к современности представляется как борьба государственных представлений о порядке с государственными представлениями о хаосе,

* Имеется в виду систематическое ограничение хозяйственной деятельности и проживания в хинганской тайге. По воспоминаниям русских старожилов, попытки контроля леса начались с первых дней КНР.

порождающая режимы агрессивной суверенности государственных структур (Agamben 1998) и резкого ограничения прав объектов модернизации. Принудительный выбор современности вместо автономии позволяет государству исключать так называемые отсталые сообщества из правового поля в целях реализации арбитражно установленного абсолютного права сообществ на современные модели жизни (Peshkov 2004). Общим для всех проектов принудительной модернизации был императив линейного движения от отсталости к развитию. В этом контексте традиционная культура сообществ воспринималась как преграда развитию и главный источник экономической отсталости. Неотделимая от государства *современность* являлась здесь синонимом абсолютной власти над сообществом и пространством его жизнедеятельности.

Социалистическая модернизация была более сложной и сверхинтенсивной версией модели навязанной современности. Различия касались как целей, так и средств реализации проекта. Важной особенностью социалистической модели модернизации было перманентное применение репрессивных методов как для устранения существующих социокультурных структур, так и в качестве основного механизма социального регулирования. В этой модели модернизации основную роль сыграло государство, которое через контроль прав собственности и ограничения экономического и политического выбора гарантировало экономический рост, социальный прогресс и безопасность (Вишневыский 1998). Важным элементом практик социалистической модернизации в Азии были попытки этнизации проблем отсталости и специальная культурная политика для сообществ, находящихся на низком уровне экономического развития (Хамфри 2010). В отличие от СССР, китайский опыт социалистической модернизации этнических периферий не привел к полному уничтожению традиционных моделей жизни. Можно говорить о значительно более широком поле культурной и языковой автономии общин и их более эффективной адаптации к уходу государства из сельского хозяйства. Более короткий срок реализации, резкие перемены в национальной политике и политические потрясения маоистского Китая позволяли периферийным группам сохранять привычные модели жизни.

Парадоксально ренессанс *заботы* о кочевых сообществах связан с демилитаризацией приграничных регионов, действием рыночных механизмов и новых программ индустриального развития. Индустриальная ориентация приграничных территорий привела к новому витку сокращения ареала кочевого животноводства под лозунгами борьбы за экологию и модернизацию традиционных сообществ. Китай реализовывает модель реформ, в рамках которой благодаря неравномерной либерализации черты переходного общества консервируются на неограниченный период (Naughton 2007), но социальная ответственность государства последовательно переносится в зону частной ответственности граждан (Bhalla, Shufang

Qiu 2009). Это создает поле для гибридных стратегий, когда старые методы принуждения к современности сочетаются с новыми методами включения в рынок.

В этом контексте связанное с переходом к современным моделям экономической активности радикальное расширение правового поля парадоксально сочеталось с одновременной утратой субъективных и объективных прав на общественную и индивидуальную собственность, а также с разрушением достигнутого в социалистический период компромисса между официальным и неофициальным (обычным) правовым полем, регулирующим хозяйственную деятельность в регионах традиционного природопользования. В описаниях правового плюрализма эпохи перехода к рынку доминировал подход априорного признания сингулярного режима гражданства и положительного влияния государства как основного арбитра правовых отношений. Следует заметить, что такой подход во многом ограничивает возможности анализа практик ограничения юридической правоспособности коренного населения, т. к. сводит их к экономическим, юридическим и административным вопросам. Можно выдвинуть тезис, что практики исключения из правового поля сообществ, зафиксированных как отсталые, имеют более глубокую культурную базу и напрямую связаны с патерналистской логикой модернизации территорий. Треугольник *гражданские права — коренной статус — права на территорию* может принимать разные конфигурации в зависимости от места и времени. В любом случае эксклюзивный статус коренного жителя не только активизирует особый режим гражданства (Хамфри 2010)*, но и в абсолютно другом ключе определяет права на территорию и ресурсы. Будучи зафиксированным хозяином территории (историческое и юридическое право), субъект одновременно является объектом социальной (борьба с отсталостью) и экологической политики в таких рамках, в которых индивидуальные и групповые права собственности могут пересматриваться и останавливаться во имя высших целей. Логика исключения приводит к обратимости права коренных народов на территорию: здесь не-идентичность социальной и культурной норме важнее (позитивного или негативного) вектора дискриминации.

Темпоральная шкала категоризации модернистской политики (традиционное — современное) напрямую связана с фиксацией сообщества на шкале отсталое — развитое, место на которой определяет юридическую дееспособность сообществ (Peshkov 2004). В этом контексте конструируемая государством *отсталость* непосредственно производит ограничение юри-

* Кэролайн Хамфри подразумевает под понятием «режим гражданства» «политическую категоризацию граждан, причем в первую очередь неформальную, т. е. не зафиксированную в каких-либо документах» (Хамфри 2010: 116–117). Интересно, что впервые этот термин был применен в диссертации Д. Андерсона, посвященной эвенкам-оленеводам северных районов Сибири (Хамфри 2010: 144).

дической дееспособности и права на определения своей судьбы, т. к. условием полного пакета гражданских прав является темпоральный (современное) и социально-экономический (развитое) статус сообщества. В этой перспективе статус «отсталых людей из прошлого» приносит гораздо больший риск поражения в правах, чем опасность стать жертвой произвольных решений локальной политики развития. Негативное исключение работает в рамках заданной грамматики особых прав коренного населения: возможность полной реализации гражданских прав связана со статусом «современных людей» и дорога к нему идет через принудительные формы модернизации. В ситуации исключительных прав на территорию сообщество может одновременно описываться не только как группа социального и экологического риска, но и как субъект, временно не способный воспользоваться правами на этом уровне развития, находясь в «плёну вчерашнего дня». Только принуждение группы к современности делает ее вполне дееспособной, хотя и приводит к значительному сокращению номинальных прав. Возможность остановки экономических, социальных и культурных прав в целях борьбы с отсталостью показывает не только их контекстуальный характер, но и ключевую роль государства в определении возможности граждан быть субъектами отношений собственности. Подчинение экономических, социальных и культурных прав сообщества (полу)принудительному праву на развитие позволяет по-новому взглянуть на природу прав собственности и возможности быть собственником в посткоммунистических обществах с ярко выраженным разнообразием моделей жизни и жесткими культурными иерархиями.

Монументальное прошлое для «молчащего сообщества»*

Рост интереса к общественным формам переживания истории (public history) перемещает описанную Мишелем Фуко борьбу между *римской* и *библейской* версиями прошлого (Foucault 2003) из удобных университетских кафедр на подмостки общественной жизни. Широко обсуждаемые конфликты между взаимоисключающими национальными версиями прошлого, между историографией и памятью, между свободной и несвободной историографией оставили в тени проблему отношения Клио к практикам молчания или радикально чуждым словарям описания (миф). С точки зрения Эйшиса Нанди, вопрос об обязательности истории для большинства населения планеты, не имеющих собственных традиций историографии, продолжает оставаться открытым, прежде всего в этической перспективе

* В этой перспективе *молчание* обозначает, прежде всего, равнодушие сообществ к «большим нарративам» этноистории, связанное как с другими словарями описания и переживания прошлого, так и с абсолютно другой онтологической базой его восприятия. Различие базовых онтологий также создает проблемы с применением понятия *аутентичности* к культурам «людей без истории» (Handler 1986).

(Nandy 1995). Социальные последствия государственной воли к описанию прошлого часто остаются в тени академических полемик по поводу критериев исторической истины. Особенно это касается сообществ, культуры которых функционируют на базе других онтологических моделей, в рамках которых очень резко отделяются личные и общенациональные нарративы, а предложенные историософские схемы практически не имеют смысла. В отличие от стандартных ситуаций давления внешних (государственных) версий прошлого сообщества на его собственные, здесь мы наблюдаем конфликт истории с молчанием. Внешний исторический нарратив и институты создания и распространения исторической истины (Фуко 1996) не только навязывают *людям леса* определенную концепцию исторического действия, но и переносят его в рамки смыслов, абсолютно не сочетаемых с локальным опытом. Эвенки Китая и России очень резко отделяют личные и общенациональные нарративы, поэтому воспоминания бывших сибирских сообществ не становятся элементом публичного обсуждения в обеих странах. В этой ситуации официальная версия повисает в молчании информантов, нехватки нужных историкам и этнографам свидетельств источников и отсутствия интереса сообщества к исторической форме рассказа. Уникальность этой стратегии состоит в том, что, в отличие от других колониальных и постколониальных ситуаций, *автобиография, рассказанная на чужом языке* (Ушакин 2011), не приводит к дискомфорту и травме, а просто игнорируется. Следует отметить, что уход от диалога не означает неограниченную власть общества над сообществом. Для создания нужного риторического эффекта историк способен растянуть почти до бесконечности временную шкалу этнической истории, но не способен навязать действие. Молчание не безрезультативно: в официальных версиях прошлого эвенки молча проходят сквозь империи, колониальные проекты и социалистический опыт. Все усилия историка / этнографа разговорить сообщество только ярче показывают его уход от истории.

Как и везде в странах, расстающихся с социалистическими подходами к истории, национальные районы Китая постепенно меняют отношение к прошлому. Прошлое перестает быть рассказом о политических решениях и борьбе с социальной несправедливостью, становясь пространством этнического действия в политике, культуре и экономике. Возвращенное национальное прошлое перечеркивает одновременно и реальный исторический опыт, и его социалистические репрезентации. Описанная Сергеем Ушакиным на материале посткоммунистических нарративов ситуация утечки от колониального опыта в идеальный золотой век этноистории (Ушакин 2011) в случае сообщества эвенков-оленоводоов Китая предстает в более гибридном варианте как внешнее создание нарратива и декораций идеального прошлого для обозначения лесного сообщества и обучения его стандартам культурной «аутентичности». Этническая история и культура в этом контексте не только не имеют связи с поисками независимой дееспособности

сообщества, но и являются инструментом формирования репрезентаций, согласованных одновременно с интересами государства и ожиданиями этнотуристического рынка.

Возвышенный (*sublime*) характер официальной эвенкийской истории опирается на драматический контраст между низким социальным и высоким гражданским статусами сообщества. В отличие от немного проблемных монголов и тибетцев, эвенки воспринимаются как лояльный агент китайского фронта и постоянный этнический элемент китайского Севера. Противоречие между этнографическим ожиданием этнической нормы (маленькая группа эвенков-оленоводов в противовес монголизированным южным эвенкам) и потребностью историков показать политическую и культурную лояльность Китаю бывших сибирских сообществ снимается почти бесконечной темпоральной осью эвенкийской истории, которая делает опыт сосуществования с русскими незначимым. Сибирские элементы культуры сообщества не только не противопоставляются китайским, но и становятся символом утраты северных территорий и вынужденного ухода маленького народа в Маньчжурию вместе со своим государством. В этом контексте существует определенный спрос со стороны китайского государства на сохранение или даже вторичное приобретение эвенками сибирских элементов культуры (ресибиризация). Следует заметить, что эта политика имеет оригинальные идеологические основания. В отличие от российских, китайские эвенки включены в государственный исторический нарратив путем «эвенкизации» археологических артефактов региона и подчеркивания роли эвенков в истории Северных династий (чжурчжэней и маньчжуров). В этой перспективе эвенки неотделимы от истории Китая как народ, участвующий в управлении страной и пострадавший от колонизации Сибири. С точки зрения официальной версии, сообщество просто проходит через колониальный опыт, не теряя эссенции, оставаясь своим для большой китайской нации. Историческая версия поддерживает этнографическую версию, открывая поле материализации стандартов аутентичности при помощи сибирских экспонатов в музеях, драматизации монгольского влияния и произвольных этноархитектурных проектов. Теряя лес, сообщество получает монументальную версию истории, право культурного эталона и априорно приписанный многовековой опыт китайской цивилизации.

Следует заметить, что страхи методологов предыдущего десятилетия перед насильственным характером исторического описания редко имели такое ясное и однозначное воплощение. Историко-этнографическое описание прошлого создает вневременный культурный эталон, материализация которого не только лишает сообщество собственных репрезентаций, но и трансформирует его в производителя навязанных стандартов аутентичности. В отличие от российских эвенков, официальным домом жителей Алагуи не становится «современный» постсоветский город со скромной собственной этнополитической и культурной инфраструктурой. Здесь

эвенки замкнуты в символическом пространстве, соединяющем прошлое и будущее в точке абсолютного культурного эталона, в которой почти не осталось места для обычной (не обозначенной внешней символикой) жизни. В этой перспективе можно поставить вопрос о комплексном характере модернизационных практик. Навязанное право быть ориентированным на рынок символом изобретенного прошлого приводит не только к потере прав на использование территории и ресурсов, но и к одновременным практикам ограничения контроля над пространством (сворачивание мобильности), временем (официальное прошлое сочетается с вневременным современным настоящим) и собственным образом (внешние стандарты культурной аутентичности).

Символы вместо территории: внешние стандарты аутентичности как принудительная культурная собственность

В обозначенных рамках *статус хранителей архаики* не является нейтральным (Linnekin 1991) и несет прямые последствия для уровня дееспособности сообществ. Право на территорию и связь с важной культурной традицией без права на современность несут реальную опасность детерриториализации сообщества путем заключения в не-месте, замещающем пусть и ограниченные, но все же реальные права на территорию. Это не-место, будучи производным от модернистской темпоральной шкалы, находится одновременно и в не-времени, пространством в котором в будущем становится бесконечная репрезентация официального прошлого. В этой перспективе случай Алагуи является типичной локализацией в не-месте и не-времени. Разносторонние нарративы жителей в виде оптимизма представителей мэрии, разочарования безработных мужчин и сдержанного подхода женщин, пытающихся найти баланс, абсолютно не противоречивы, а только отражают своеобразную мультитемпоральность поселка. Будущая современность может выглядеть обещающей, потерянный статус лесного охотника — трагичным, а настоящее трудно поддается оценке из-за одинаково эффективных потерь и приобретений. Следует заметить, что богатство темпоральных режимов восприятия приводит к несоответствию реакций на переселение. Модернистский рассказ о трудном пути к современности не пересекается с опытом вневременности пьющих бывших кочевников, потерявших не только лес, но и способность быть *настоящим тунгус-яко*. Одновременно навязанная современность уже десять лет определяет жизнь сообщества через обучение новым формам социальной, экономической и культурной активности. В этом контексте лесное прошлое постепенно становится ретро-эталонном идеальной жизни, все менее возможным для подрастающего поколения.

Активная роль государства в сочетании с потерей социальных обязательств и с верой в силу рынка приводит к странному сочетанию логики заботы с логикой принуждения к самодостаточности. Абсолютно модерная

эстетика проекта (переселение, урбанизация, запрет охоты и скотоводства) подчинена неолиберальной логике локального развития в Китае, которая одновременно приводит к материализации новых проектов этностроительства. Немного изменяя известное определение социалистической культуры, политику по отношению к сообществу можно определить как *социалистическую по форме, но неолиберальную по целям*. Государственные инвестиции в строительство города согласованы с идеологией локального рынка этнотуризма. Выводя сообщество из леса, государство привязывает его будущее к обслуживанию ожидаемого туристического потока. В символической перспективе главным продуктом сообщества будет адаптированная до потребностей туристов экзотика изобретенного прошлого. Следует заметить, что эта синкретическая модель модернизации таит в себе определенное противоречие. В контексте неолиберальной модели будущее непредсказуемо, туристический спрос на производство эвенкийской аутентичности является пока только более или менее оправданным ожиданием администрации региона (Fraser 2010). Метафорически используя экономические термины, можно сказать, что это своеобразная экономика предложения символов, где социальные эффекты практик производства экзотики не менее важны, чем спрос на нее со стороны окружения.

Таким образом, социалистический стиль мобилизации, неолиберальные стандарты самодостаточности и новые подходы к национальному единству в этнической разнообразии создают логическую цепочку, определяющую судьбу общества. Здесь мы видим типичную китайскую ситуацию, когда официальный голос государства и его дисциплинарные практики подчинены государственному же пониманию логики рынка. Это эклектическое сочетание превентивной защиты экологии, решительной борьбы с отсталостью, национализации локальных историй и надежды на рынок приводит к парадоксальной ситуации вневременности и внепространственности проекта. В этой перспективе технические цели переселения в виде закрытия леса от кочевников морально двузначные, но не имеют отношения к материальной форме его реализации, которая подчинена этнотуристическому рынку, нацеленному на аутентичность.

Ретроспективная модерность Алагуи является материализацией нарратива, который навязывается людям без истории. Как и в утопиях, конец истории становится вхождением в «золотой век», связывающий прошлое и будущее. Если в европейской традиции социального и урбанистического проектирования «город солнца» — это одновременно утопия (не-место) и ухрония (не-время), где наступил настоящий конец истории благодаря остановке режимов собственности и альтруистическим моделям поведения его жителей. В случае Алагуи — это точка, в которой остановка движения кочевников совпала с остановкой времени с целью создать коммерческий продукт для рынка, который только создается усилиями государства. Город организован как большой музей, в котором жители воспринимаются как

экспонаты, символизирующие образ жизни лесных эвенков, навсегда потерянный благодаря возникновению этого места памяти. Центральное здание представляет огромный музей, показывающий историю сообщества и включающий Китай в число стран с субарктическими культурами. Это абсолютно искусственная фабрика аутентичности, создающая коммерчески ориентированные образы прошлого и закрытого леса.

Аутентичность воспринимается в этом контексте как соответствие музейному образу (Lane, Waitt 2001) и достойное отражение исторического опыта сообщества. Театрализация ежедневной жизни гармонично сочетается с фактическим превращением леса в национальный парк. Это сочетание закрытого леса, музейной аутентичности и достоинства исторического опыта показывает целевую трансформацию сообщества в выраженный современным культурным кодом символ экзотизированной отсталости, политической верности и культурного разнообразия страны. В случае Алагуи мы наблюдаем политику этностроительства, когда сообщество практически теряет возможность не только контролировать свою судьбу, но и свой образ. В этом случае государство становится единственным арбитром правильных версий прошлого и стандартов культурной аутентичности. Мы видим, как практики создания истории, сохранения экологии и модернизации приводят к выключению людей из леса и превращают их в товар на рынке этнотуризма. Достаточно существенным кажется здесь роль официального прошлого, соединяющего государственные практики модернизации и неолиберальные модели самодостаточности в немного меланхолический театр внешних стандартов аутентичности.

В этом контексте вопрос о праве контроля собственных репрезентаций должен рассматриваться в перспективе не только потерь, но и приобретений. Модернизация приносит не только новые формы настоящего и надежды на будущее, но и новое прошлое, описанное в чужом словаре и на основе чужих категорий (хронологии, национальной телеологии, современной аксиологии). Озвучивание государственным голосом прошлого молчаливых сообществ является не менее важным элементом их включения в нацию, чем административные решения о закрытии леса и постройке Алагуи. Принудительная собственность изобретенного прошлого создает возможность существования сообщества в пространстве биополитических практик в виде современного субъекта.

Заключение

Представленная в литературе критика ограничения автономии коренных сообществ в этатистских, неолиберальных и социалистических моделях развития показала разносторонние опасности, связанные с десубъективизацией номинальных хозяев территории и ограничением гражданских прав коренного населения (Scott 1998; Бауман 2004; Peshkov 2004). Опыт сообщества китайских эвенков-оленоводоов Китая уникален, как во многом

уникальны социально-экономические условия развития региона, сочетающие все три выше перечисленные модели развития. Несмотря на определенный эклектизм, свойственный китайской модели развития и непосредственно с ней связанной политике по отношению к национальным меньшинствам, представленный вниманию читателей случай показывает достаточно сильные кумулятивные эффекты сочетания модернистских практик, социалистических моделей нациестроительства и неолиберальной идеи модернизации через рынок. Можно предположить, что ключевым аспектом их эффективности является общая для всех практик модернистская темпоральность, провоцирующая временную юридическую недееспособность сообществ, зафиксированных как отсталые. Реализация биополитического суверенитета государства опирается на жесткие культурные иерархии, во многом противопоставляющие сообщество современной жизни. Именно возможность остановки режима собственности при одновременном принуждении к современности и к рынку делает возможным процесс превращения лесного сообщества в «символ леса». Это показывает, что популярные в исследованиях российского опыта идеи имманентной несовместимости практик социалистической модернизации и неолиберальной политики развития территорий переоценивали универсальность постсоветского опыта, важным элементом которого является утрата модернизационных идеологем и переход к консервативно-адаптационным моделям развития периферий.

Представленный в статье анализ практик переописания показывает не только способы дискурсивного *производства* отсталости, но и родство социалистических и рыночных методов принуждения к современности. Это означает, что культурные (модернистская темпоральность) и политические (фронтирная биополитика) аспекты модернизации кочевых сообществ во многом подчиняют экономические модели логике *описания в терминах преодоления отсталости*. Отсталость в этом контексте является не только комплексной категорией, соединяющей культурные, экономические и социальные иерархии, но и ключевым элементом перформативного описания, определяющего границы правовой дееспособности сообществ.

Литература и источники

Аргудяева Ю.В. Русское население в Трехречье // Россия и АТР, 2006, 4.

Афанасьева Е.Ф. Эвенки Китая // Тунгусо-маньчжурские этносы в новом столетии»: материалы всерос. конф. с междунар. участием (Улан-Удэ. 11 ноября 2009 г.), Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2010, с. 11–21.

Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004.

Вишневский А. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.

Воробьев Д.В. Современное оленеводство эвенков Советской Речки // Расы и Народы. Ежегодник, 33, 2007, с. 164–187.

Давыдов В. Н. Культурная аутентичность и коренные народы: институциональные процессы и политика идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии, 2006, 3(36), с. 93–110.

Кайгородов А.М. Эвенки в Трехречье (Маньчжурия) // Советская этнография, 1968, 4, с. 123–131.

Кайгородов А.М. Дерсу Узала из дебрей Трехречья (Воспоминания о старом эвенке) // Советская этнография, 1970, 6, с. 128–133.

Москалев А.А. Нация и национализм в Китае. М.: Памятники исторической мысли, 2005.

Намсараева С. Б. Институт наместников цинского Китая в Монголии и Тибете в XVIII в.: Дисс. ... канд. ист. наук. М.: РГБ, 2002.

Пешков И. Гураны, семеновцы, местнорусские. Специфика идентичности и культуры забайкальских гуранов в Монголии // Россия в Монголии: История и современность. Улаанбаатар, 2008.

Соколовский С.В. Правовой статус и идентичность коренных народов (по материалам Всероссийской переписи населения 2002) // Расы и народы, 2007, 33, с. 11–57.

Ушакин С. В поисках места между Сталиным и Гитлером: О постколониальных историях социализма // Ab Imperio, 2011, 1.

Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум, 1996.

Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. Антропологические очерки. М.: Наталис, 2010.

Яинов Е.Е. Китайское крестьянское хозяйство в Северной Манчжурии. Харбин, 1926.

Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, 1998.

Appadurai A. Putting Hierarchy in its Place, in: Marcus G.E. (ed.) *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, London: Duke University Press, 1992, pp. 34–45.

Bhalla A.S. Shufang Qiu. *Poverty and inequality among Chinese Minorities*. London, New York: Routledge, 2009.

Bulag U. From Inequality to Difference: Colonial Contradictions of Class and Ethnicity in Socialist China, *Cultural Studies*, 2000, 14(3/4), pp. 531–561.

Foucault M. 'Society Must be Defended': *Lectures at the Collège de France, 1975–1976* by Michel Foucault, New York: Picador, 2003.

Fraser R.A. Forced relocation amongst the Reindeer-Evenki of Inner Mongolia, *Inner Asia*, 2010, 12(2), pp. 317–346.

Greenhalgh S. Winckler T.A. *Governing China's Population: From Leninist to Neoliberal Biopolitics*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Handler R. Authenticity, *Anthropology Today*, 1986, 2(1), pp. 2–4.

Heyne F. G. Notes on Blood Revenge among the Reindeer Evenki of Manchuria. (Northeast China), *Asian Folklore Studies*, 2007, 66(1–2), pp. 165–178.

Humphrey C. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Cornell University Press, 2002.

Kong F. *Aoluguya Ewenke liemin shihua* (История эвенкийских охотников Алогуи). Hailar, 1985.

Kong F. *Aoluguya de Ewenke ren* (Эвенки Алогуи), Tianjin, 1989.

Lindgren E.J. North-Western Manchuria and the Reindeer-Tungus, *The Geographical Journal*, 1930, LXXV (June), pp. 518–534.

Lindgren E.J. An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria, *American Anthropologist*, 1938, 4, pp. 605–621.

Lane R., Waitt G. Authenticity in tourism and Native Title: place, time and spatial politics in the East Kimberley, *Social and Cultural Geography*, 2001, 2(4), pp. 381–405.

Linnekin J. Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity, *American Anthropologist*, 1991, 93(2), June, pp. 446–449.

Lipman J.N. *Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China*. Seattle and London: University of Washington Press, 1997.

Nandy A. History's Forgotten Doubles, *History & Theory*, 1995, 34(2), pp. 44–66.

Naughton B. *The Chinese economy. Transition and Growth*. Cambridge MA, 2007.

Nentwig I. Jagd und Wanderviehwirtschaft in der Taiga Chinas: Zur Situation der Rentier-Ewenken im Gro en Hinggan-Gebirge, in: Scholz F. (ed.) *Nomaden, Mobile Tierhaltung. Zur gegenw rtigen Lage von Nomaden und zu den Problemen und Chancen mobiler Tierhaltung*. Berlin: Verlag das Arabische Buch, 1991, pp. 165–187.

Nentwig I. Reminiscences about the Reindeer Herders of China, CSQ Issue: 27.1 (Spring 2003) The Troubled Taiga [<http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/china/reminiscences-about-reindeer-herders-china>] (accessed 01.04.2012)

Peshkov I. *Etatyzm i przemoc w teoriach zacofania gospodarczego: studium z metodologii Bada nad Rozwojem*. Pozna : Wydawnictwo WSB, 2004.

Scott S. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 1998.

Ssorin-Chaikov N. Evenki Shamanistic Practices in Soviet Present and Ethnographic Present Perfect, *Anthropology of Consciousness*, 2001, 12, pp. 1-18.

Shan P.F. Ethnicity, nationalism and race relations: The Chinese treatment of the solon tribes in Heilongjiang frontier society, 1900–1931, *Asian Ethnicity*, 2006, 7(2), pp. 183–193.

Verdery K., Humphrey C. (ed.). *Property in Question: Value transformation in the Global Economy*. Oxford, New York: Berg Press, 2004.