

# STUDIA ETHNOLOGICA



## STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:

Lech Mróz

Zofia Sokolewicz

Jerzy S. Wasilewski

Anna Zadrożyńska-Barącz

Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska–Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

*Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*,  
pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

*Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny  
Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu  
wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

*Etnos przebudzony*, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*,  
Warszawa 2007

*Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko–ukraińskim*,  
pod red. Magdaleny Lubańskiej, Warszawa 2007

Anna Malewska–Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich.  
1999–2005*, Warszawa 2008

Łukasz Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa 2008

Bartosz Hlebowicz, „*Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki*”. *Nanticoke Lenni–Lenapowie  
i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 2009

*W cieniu drzewa wiar. Studia nad kulturą religijną na pograniczach  
„Slaviae Orthodoxae”*, pod red. Magdaleny Zowczak, Warszawa 2009

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

# SĄSIEDZTWO W OBLICZU KONFLIKTU

Relacje społeczne i etniczne  
w zachodniej Macedonii  
— refleksje antropologiczne

pod redakcją Karoliny Bielenin–Lenczowskiej  
przy współudziale Katarzyny Paczóskej



Warszawa 2009



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność opiewałącej nauki

CIP — Biblioteka Narodowa

Sąsiedztwo w obliczu konfliktu : relacje społeczne  
i etniczne w zachodniej Macedonii : refleksje  
antropologiczne / pod red. Karoliny  
Bielenin-Lenczowskiej ; przy współudz. Katarzyny  
Paczóskiej ; Instytut Etnologii i Antropologii  
Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. — Warszawa  
: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego : Wydawnictwo DiG, 2009  
. — (Studia Ethnologica)

Publikacja dofinansowana przez:  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Umowa nr 501/DWB/P/2009)  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Publikacja powstała w ramach grantu badawczego Ministerstwa Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego (nr N10901532/0635)

Redakcja: Maria Żurek

Opracowanie graficzne: Wioletta Szebesta

Projekt okładki: Paweł Jasionowski

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2009

ISBN 978-83-7181-053-4



Wydawnictwo DiG, Sp. j.  
01-524 Warszawa, al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (0-22) 839 08 38  
e-mail: [biuro@dig.pl](mailto:biuro@dig.pl); <http://www.dig.pl>

Druk cyfrowy



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność opierającą się na

# Spis treści

|  |           |
|--|-----------|
| <b>KAROLINA BIELENIN–LENCZOWSKA, Antropologiczna refleksja nad lokalną społecznością wieloetniczną . . . . .</b>   | <b>9</b>  |
| Stan badań: polscy antropolodzy w Macedonii, dostępna literatura . . . . .   | 10        |
| Teren . . . . .  | 11        |
| Etniczność płynna i negocjowana . . . . .  | 12        |
| Bibliografia. . . . .  | 16        |
| <br>   |           |
| <b>KATARZYNA PACZÓSKA, Obserwujący obserwowani — o wizerunku antropologa w badanej społeczności . . . . .</b>  | <b>19</b> |
| Etap pierwszy: poznanie . . . . .  | 21        |
| Etap drugi: wrogość . . . . .  | 24        |
| Etap trzeci i czwarty: ozdrowienie i przystosowanie . . . . .  | 28        |
| Bibliografia. . . . .  | 30        |
| <br>   |           |
| <b>ANA AŠTALKOVSKA, Statusy płci kulturowej wśród Macedońskojęzycznych Muzułmanów w regionie Struški Drimkol . . . . .</b>   | <b>33</b> |
| Kobiece autorytety w rodzinie . . . . .  | 34        |
| Kobiece autorytety we wspólnocie . . . . .   | 35        |
| Każdy na swoim miejscu . . . . .   | 37        |
| Bibliografia . . . . .   | 40        |
| <br>   |           |
| <b>KAROLINA BIELENIN–LENCZOWSKA, Bóg jest jeden, ale... Narracje na temat islamu i chrześcijaństwa w wielowyznaniowej społeczności lokalnej zachodniej Macedonii . . . . .</b> | <b>43</b> |
| Muzułmanie o chrześcijanach . . . . .  | 44        |
| Chrześcijanie o muzułmanach . . . . .  | 46        |
| Święte miejsca wspólne . . . . .   | 48        |
| Strategie dobrosąsiedzkie . . . . .  | 51        |
| Podsumowanie i wnioski . . . . .   | 52        |
| Bibliografia . . . . .   | 53        |
| Film . . . . .   | 54        |

|   |     |
|---|-----|
| <b>MAŁGORZATA CZYŻEWSKA, Młodzi mężczyźni z Centar Župy o kobietach:</b>                            |     |
| koleżanka, kochanka, żona...  | 55  |
| Kobieta bałkańska   | 56  |
| Dobra gospodyni   | 58  |
| Albanka, Turczynka, Macedonka   | 60  |
| Kobiety w ukryciu   | 61  |
| Kobiety spoza rodziny, czyli jak <i>zrobić</i> dziewczynę   | 62  |
| O czym nikt nie wie...  | 64  |
| Bardzo dziki Zachód   | 66  |
| Różnica standardów  | 68  |
| Podsumowanie  | 69  |
| Bibliografia  | 69  |
| <br>  |     |
| <b>ALEKSANDRA FORYŚ, Rzec o župskich džinnach i nie tylko. Demonologia</b>                          |     |
| muzułmanów z zachodniej Macedonii   | 71  |
| Wierzenia ludowe i demonologia  | 72  |
| Klasyfikacja wierzeń  | 74  |
| Wampiry   | 75  |
| Dżinny  | 78  |
| Jak pozbyć się dżinna?  | 80  |
| Dżinny a magia  | 81  |
| Jak się bronić przed dżinnami?  | 84  |
| Wnioski   | 86  |
| Bibliografia  | 85  |
| <br>  |     |
| <b>NATALIA KOPERKIEWICZ, Oni nie są wariatami, tylko my ich nie rozumiemy</b>                       |     |
| Co jest nie tak z <i>Germancem</i> ? Miejskowa definicja <i>peczalbara–budali</i>                   | 92  |
| Dlaczego <i>Germanec</i> „zwarował”? — miejscowa teoria   | 93  |
| Dlaczego <i>Germanec</i> jest <i>budalą</i> ? — źródła lokalnego obrazu i teorii Germanca–„wariata” | 95  |
| Obraz i ocena Niemców jako ludzi oraz Niemiec jako państwa  | 96  |
| Obraz własny — župski system wartości   | 97  |
| Niemiec a mieszkaniec Župy  | 98  |
| Po co jest <i>Germanec–budala</i> ?   | 100 |
| Podsumowanie  | 100 |
| Bibliografia  | 101 |
| <br>  |     |
| <b>EWELINA MAJUK, Podwójne życie mieszkańców Centar Župy</b>  |     |
| <i>Župski sistem</i> — wyjaśnienie pojęcia  | 104 |
| Zasady rządzące <i>župskim sistemem</i>   | 105 |
| Wiara   | 105 |
| Stosunek wobec starszych  | 106 |
| Rodzina   | 106 |
| Życie towarzyskie   | 106 |
| Ubiór   | 107 |
| <i>Župski sistem</i> w codziennej praktyce  | 107 |
| Podwójne życie, czyli łamanie zasad tradycyjnego <i>župskiego systemu</i>                           | 108 |
| Wiara   | 108 |
| Rodzina   | 109 |
| Życie towarzyskie   | 110 |
| Ubiór   | 111 |

|   |     |
|---|-----|
| Przyszłość Centar Župy . . . . .  | 114 |
| Podsumowanie i wnioski . . . . .  | 115 |
| Bibliografia . . . . .  | 116 |
| <br>  |     |
| EWA PIESZCZYK, „Macedonio, gdzie są Twoje dzieci”? — ponadpaństwowe<br>elementy migracji z Centar Župy do Włoch . . . . .   | 117 |
| Bibliografia . . . . .  | 128 |
| Prasa . . . . .   | 130 |
| <br>  |     |
| ANNA ZADROŽNA, W pogoni za kobietą: strategię prezentacji i wzorce męskości<br>w młodym pokoleniu mężczyzn z Centar Župy . . . . .  | 131 |
| Odsłona pierwsza: hegemonia w praktykach župskiego macho . . . . .  | 133 |
| Odsłona druga: rywalizacja i nacjonalizm . . . . .  | 139 |
| Odsłona trzecia: romantyczny kochanek przez telefon . . . . .   | 142 |
| Podsumowanie i wnioski . . . . .  | 145 |
| Bibliografia . . . . .  | 147 |
| <br>  |     |
| DOMINIK DERLICKI, Wizerunek Albańczyka w społeczności muzułmańskiej<br>na pograniczu albańsko–macedońskim . . . . .   | 149 |
| Obcość . . . . .  | 152 |
| Solidarność . . . . .   | 154 |
| Religia . . . . .   | 156 |
| Nie rób z siebie Sziptara . . . . .   | 160 |
| Kultura . . . . .   | 162 |
| Podsumowanie i wnioski . . . . .  | 164 |
| Bibliografia . . . . .  | 165 |
| <br>  |     |
| ANNA KIJEWSKA, <i>Vera nema vrska so nacionalnost...</i> — antropologiczna<br>refleksja na temat relacji języka, religii i tożsamości w regionie Reka w Macedonii . . . . | 167 |
| Religia a identyfikacja Macedońskich Muzułmanów . . . . .   | 168 |
| Škreti — Torbesze <i>à rebours</i> . . . . .  | 170 |
| Bałkański przekładaniec . . . . .   | 171 |
| Język, religia a inne wartości rdzenne . . . . .  | 172 |
| Oswajanie obcego czy deprecjacja odmienności? . . . . .   | 173 |
| Polityka i językowy dzień powszedni — wieloetniczność kontra monojęzyczność . . . . .   | 175 |
| Podsumowanie . . . . .  | 176 |
| Bibliografia . . . . .  | 177 |
| <br>  |     |
| LJUPČO RISTESKI, Dynamika tożsamości Torbeszów w Republice Macedonii . . . .  | 179 |
| Dynamika terminologii . . . . .   | 180 |
| Bibliografia . . . . .  | 191 |
| Źródła internetowe . . . . .  | 191 |
| <br>  |     |
| ANETA SVETIEVA, Našinci, Torbesze, Pomacy i inni (Turcy) w Turcji.<br>Przyczyny emigracji i więzi z krajem ojczystym . . . . .  | 193 |
| Bibliografia . . . . .  | 203 |

---

|   |     |
|---|-----|
| ANTONI SWIANIEWICZ, Być Vlachem w Macedonii . . . . .                     | 205 |
| Aromuńskie miejsca w Macedonii . . . . .                                  | 206 |
| Dlaczego Aromuni? . . . . .   | 207 |
| Język, kultura, historia — wyznaczniki wlaszkiej tożsamości? . . . . .    | 208 |
| Narracje na temat przeszłości Vlachów. . . . .                            | 209 |
| Co to znaczy być Vlachem? . . . . .                                       | 214 |
| Wykształcony skąpiec na wysokim stanowisku . . . . .                      | 214 |
| Wnioski . . . . .   | 217 |
| Bibliografia . . . . .  | 219 |
| <br>  |     |
| SŁOWNICZEK POJĘĆ MACEDOŃSKICH NAJCZĘŚCIEJ UŻYTYCH<br>W TEKSTACH . . . . . | 221 |
| <br>  |     |
| FOTOGRAFIE. . . . .   | 223 |



Karolina Bielenin–Lenczowska

---

## Antropologiczna refleksja nad lokalną społecznością wieloetniczną

Niniejsza książka jest owocem trzyletnich badań terenowych prowadzonych w zachodniej Macedonii<sup>1</sup>. Większość zebranego przez nas materiału pochodzi z jednej gminy — Centar Župy, położonej w pobliżu miasta Debar, a także z okolicznych miejscowości leżących już poza gminą. Jedyne Antoni Swianiewicz, który zajmował się społecznością Aromunów, prowadził badania tam, gdzie mieszkają jego rozmówcy — w Strudze i w Kruševie.

Naszym celem była próba ukazania wielowymiarowości i wielowątkowości relacji społecznych i etnicznych w zachodniej Macedonii. Nie ma bowiem zbyt wiele (a w języku polskim prawie wcale) publikacji, które pokazywałyby tę złożoność z perspektywy wspólnoty lokalnej. O ile na temat Macedonii, jak i zresztą całych Bałkanów, wypowiadają się często politolodzy, a nie antropolodzy, o tyle mówi się zwykle o samym państwie i jego problemach. Niewiele zaś wiadomo na temat tego, jak ludzie rzeczywiście i na co dzień radzą sobie z różnicami wyznaniowymi i narodowymi oraz jak to, co dzieje się na szczeblu polityki państwa, przekłada się na codzienność jego obywateli.

---

<sup>1</sup> Wyjazdy terenowe odbyły się w ramach dwóch projektów: laboratorium etnologicznego „Relacje społeczne i etniczne na pograniczu macedońsko–albańskim”, realizowanego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW w latach 2006–2008, oraz kierowanego przeze mnie grantu DBN MNiSW „Macedończycy i Albańczycy — sąsiedztwo w obliczu konfliktu” (2007–2008), nr: N10901532/0635.

## Stan badań: polscy antropolodzy w Macedonii, dostępna literatura

Etnograficzne badania terenowe w Macedonii prowadzone przez Polaków mają już swoją długą tradycję, niemniej nadal jest to obszar niezwykle interesujący dla antropologa, na którego gruncie ciągle odkrywane są nowe tematy, problemy i pytania.

Aby mówić o tradycji polskich badań terenowych w Macedonii, zacząć należy od wybitnego antropologa i socjologa Józefa Obrębskiego, który w latach 30. XX wieku prowadził badania w regionie Poreče, w środkowej części kraju. Zajmował się on bardzo wieloma zagadnieniami, jak np. magią, strukturą społeczną wsi czy obrzędowością. Wiele z jego analiz i refleksji do dziś nie straciło na aktualności i niemożliwe jest zajmowanie się etnografią Macedonii bez znajomości jego prac. W 2001 i 2003 roku w Macedonii został wydany wybór jego tekstów w trzech tomach. Redaktorem tych książek był T. Vražinovski (Obremski 2001, 2003).

W latach 80. XX wieku do Macedonii pojechali polscy etnografowie z Uniwersytetu Warszawskiego, którzy wraz z naukowcami macedońskimi (przede wszystkim z prof. Tanasem Vražinovskim) prowadzili badania porównawcze w Jablanicy w Macedonii oraz we wsiach Piętka i Twarogi w Polsce. Owocem ich badań są publikacje: Mariana Pokropka i Tomasza Strączka na temat kultury materialnej (Pokropek, Stronček 1992), Anny Zadrożyńskiej dotyczące obrzędów rodzinnych (Zadrożyn'ska 1994) oraz Anny Zadrożyńskiej, Krzysztofa Wrocławskiego i Tanasa Vražinovskiego (Zadrożyńska et al. 2002) odnoszące się do ludowych obrzędów i podań.

Tamte badania jednakże dotyczyły innych tematów i zjawisk. Obecnie wśród polskich naukowców na uwagę zasługują prace socjologa i antropologa Marcina Lubasia, który, podobnie jak my, również prowadził badania w zachodniej Macedonii, gdzie zajmował się Macedońskimi Muzułmanami (zob. np. Lubaś 2007). Dla perspektywy porównawczej istotne są również analizy Magdaleny Lubańskiej, która prowadzi badania nad religijnością w społecznościach muzułmańsko–chrześcijańskich w Rodopach w Bułgarii (np. Lubańska 2007).

O Macedonii pisze się nie tylko z perspektywy antropologii kultury. Powstaje wiele prac z zakresu historii — tu na uwagę zasługuje choćby *Historia Macedonii* Ireny Stawowej–Kawki (Stawowy–Kawka 2000) czy inne publikacje tej autorki — a także socjologii i nauk politycznych, jak np. prace Adama Balcera (zob. Balcer 2002). Nie ma jednakże dostępnej dla polskiego czytelnika książki, która mówiłaby o relacjach etnicznych, a zwłaszcza społecznych (w tym z perspektywy Gender Studies), w wieloetnicznej i wielowyznaniowej Macedonii. Te tematy dopiero od niedawna poruszane są przez macedońskich antropologów i mamy nadzieję, że

ich prace będą w najbliższej przyszłości dostępne czytelnikom nieznającym języka macedońskiego<sup>2</sup>.

## Teren

Republika Macedonii jest krajem wieloetnicznym, wielojęzycznym i wielowyznaniowym. W tym dwumilionowym kraju mieszkają zarówno Macedończycy, jak i Albańczycy, Turcy, Cyganie (Romowie), Vlasi (Aromuni) i inne wspólnoty<sup>3</sup>. Statystyki, które wszak nigdy nie odzwierciedlają do końca stanu faktycznego, przedstawiają się następująco (dane ze spisu powszechnego w 2002 roku):

- Macedończycy 64,17%;
- Albańczycy 25,17%;
- Turcy 3,85%;
- Romowie 2,66%;
- Serbowie 1,78%;
- Pozostali 2,37%

Z czego:

- Prawosławni 70%;
- Muzułmanie 28%;
- Pozostali 2%

Spis ten został zakwestionowany przez Albańczyków, którzy szacują, że jest ich w kraju około 40%. Nie tu jest miejsce na dociekanie faktycznej liczby członków którejkolwiek ze wspólnot, ale na pokazanie, jak bardzo zróżnicowany jest ten mały i młody (w sensie państwowości) kraj. Ponadto, jako antropolodzy skupiliśmy się przede wszystkim na wewnętrznym funkcjonowaniu wspólnoty lokalnej. Za teren badań obraliśmy sobie gminę Centar Župa w zachodniej Macedonii. Župa jest o tyle specyficzną gminą, że większość mieszkańców deklaruje się jako Turcy, mimo że okoliczne rejony są w znacznej mierze zamieszkane przez Albańczyków (w tym samo miasto Debar) lub przez Macedońskich Muzułmanów. Kwestii etniczności w Župie poświęcę jednak uwagę osobno.

Specyfiką Župy i w ogóle Macedonii (zwłaszcza zachodniej) jest również migracja zarobkowa (peczalba), na którą obecnie wyjeżdżają całe rodziny i spędzają

---

<sup>2</sup> Wiele nowych, ciekawych antropologicznych tekstów publikuje czasopismo Instytutu Etnologii Uniwersytetu Cyryla i Metodego w Skopje „EthnoAnthroZoom”, które zamieszcza teksty w języku macedońskim i angielskim, dostępne w wersji elektronicznej: <<http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/INDEX.htm>>.

<sup>3</sup> Po podpisaniu przez Albańczyków i Macedończyków kończącego konflikt z 2001 roku Porozumienia Ochrydzkiego (Ramkoven Dogovor), nie używa się już oficjalnie pojęć „narod” czy „narodowosc”, ale „wspolnota” (*zaednica*).

tam większość roku. Przekłada się to oczywiście na jakość relacji rodzinnych oraz na przepływ dóbr materialnych, wartości i idei.

## Etniczność płynna i negocjowana

Jak wspomniałam, większość mieszkańców Centar Župy deklaruje się jako Turcy. Jednakże nie znają oni zwykle języka tureckiego, chyba że nauczyli się go w szkole. Od 2000 roku w gminnej szkole podstawowej jednym z języków nauczania jest turecki (obok macedońskiego i albańskiego). Ponadto, dzieci osób deklarujących się jako Turcy mogą kontynuować naukę w szkole średniej (np. w Gostivarze) czy wyjechać później na studia do Stambułu. Na co dzień jednak większość mieszkańców Centar Župy posługuje się językiem macedońskim. Turcy, którzy mieszkają w tzw. Górnej Župie (część gminy), rzeczywiście związani są z kulturą turecką, co więcej — część z nich w ogóle nie zna języka macedońskiego. Są to przede wszystkim dzieci, które jeszcze nie chodzą do szkoły lub dopiero zaczęły się uczyć, albo kobiety, które są niewykształcone i, w przeciwieństwie do mężczyzn, niezbyt mobilne. Osobną kwestią jest to, czy rzeczywiście kobiety macedońskiego nie znają, czy raczej nie chcą tego języka używać, ponieważ się wstydzą, że mówią nim słabo. Ku tej drugiej odpowiedzi skłaniałby fakt, że kobiety przecież czasem muszą pójść do sklepu czy do lekarza, i nie zawsze — zwłaszcza starsze — robią to w towarzystwie mężczyzny. Zresztą większość kobiet macedoński rozumie, jednak nie chcą mówić w tym języku, zwłaszcza w sytuacji, gdy mąż czy ojciec powie za nie: „Ona nie mówi po macedońsku”. Z mojego doświadczenia przebywania w rodzinie albańskiej w północnej Macedonii (w okolicy Kumanova) wynika jednak, że dość powszechna i możliwa jest sytuacja, w której kobiety nie znają oficjalnego języka kraju, w którym mieszkają. Cała wieś jest zamieszkała przez Albańczyków, a i w pobliskim mieście jeden z języków urzędowych to albański.

Etniczność jest zatem w sytuacji wielonarodowej społeczności kwestią bardzo płynną i definiowaną w zależności od kontekstu. Wyznacznikiem identyfikacji dla naszych rozmówców jest przede wszystkim religia. To bycie prawosławnym determinuje macedońskość, zaś bycie muzułmaninem — tureckość lub albańskość. Problemem definicyjnym są zatem tzw. Torbesze, czyli Macedońscy Muzułmanie. Są to bowiem osoby, które deklarują się jako Macedończycy (ze względu na język i przynależność państwową), inni z kolei mówią, że są Muzułmanami. Ten zapis wielką literą nawiązuje do islamu jako kategorii narodowej, wprowadzonej przez Josipa Broza–Titę na oznaczenie wyznających islam mieszkańców Bośni i Sandżaku. Potem nazwa rozszerzyła się na wszystkich muzułmanów–Słowian (tj. nie–Albańczyków i nie–Turków) (Poulton 2001, s. 114). Obecnie stosuje się

nazwę *Bošnjaci* (w odróżnieniu do obywateli Bośni, których niezależnie od wyznania nazywa się *Bosanci*), choć w Macedonii to określenie raczej nie funkcjonuje. Pojawiają się również nazwy „Macedońscy Muzułmanie” lub „Macedońskojęzyczni Muzułmanie”, a także „Zislamizowani Macedończycy”.

W Centar Župie ci, którzy deklarują się jako Turcy, mówią o sobie, że są „Turkami, którzy zapomnieli swojego języka”. Tureckość bowiem wiąże się dla nich z wyznawaną religią — islamem, który nasi rozmówcy automatycznie łączą z identyfikacją narodową. O ile w Macedonii wiele mówi się o upolitycznianiu religii, o tyle jest to przede wszystkim kwestia jej albanizacji (zob. Svetieva 2003). W Centar Župie zaś można mówić o turcyzacji religii. Łączy się to przede wszystkim z działaniami partii tureckiej, mającej silne wpływy na tym terenie, oraz z rzeczywistym istnieniem związków z kulturą i narodowością turecką (wszak w Kodžadżiku, w Górnej Župie, urodził się sam ojciec wielkiego reformatora Turcji, Kemala Atatürka, a cała Górna Župa jest tureckojęzyczna i silnie powiązana z narodem tureckim oraz Turcją jako państwem). Niemniej, zarówno tureccy mieszkańcy Górnej Župy, jak i np. wsi Broštica, którzy bardzo otwarcie i stanowczo deklarują się jako Macedończycy (wyznający islam), uważają, że ci z Dolnej Župy są tak naprawdę Torbeszami, tylko ulegli propagandzie tureckiej partii. Wskazuje się wtedy na język jako na wyznacznik etniczności — a tym dla mieszkańców Dolnej Župy jest macedoński.

Autorami książki są przede wszystkim studenci etnologii, ale także: Katarzyna Paczóska (absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego), Anna Kijewska (doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego) oraz nasi współpracownicy z Macedonii: prof. Aneta Svetieva, prof. Ljupčo Risteski i mgr Ana Aštalkovska z Instytutu Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Cyryla i Metodego w Skopju.

Autorzy skupili się na kilku kwestiach, które na różne sposoby pokazują wielowymiarowość życia badanej społeczności lokalnej. Przedmiotem dwóch artykułów jest peczalba, czyli migracja zarobkowa: do Włoch (E. Pieszczyk) i do Niemiec (N. Koperkiewicz). Ewa Pieszczyk wykorzystała teorię ponadpaństwowości (*transnationalism*), dzięki której pokazuje, jak migranci funkcjonują w obu krajach — Macedonii i Włoszech, oraz jak przenikają się pewne idee czy wzorce kulturowe. Widoczne w Župie przejawy ponadpaństwowości to choćby posługiwanie się językiem włoskim (czy jedynie wtrącanie włoskich wyrazów w macedońskie zdania) lub ubieranie się na sposób „zachodni”. Utrzymanie więzi z krajem pochodzenia przejawia się najsilniej w lokowaniu tam kapitału (budowanie wielkich domów wskazujących przede wszystkim na prestiż) czy zawieraniu związków małżeńskich tylko w Župie i tylko z mieszkańcami gminy lub najbliższej okolicy. Natalia Koperkiewicz z kolei skupiła się na migracji zarobkowej do Niemiec starszego mieszkańców Župy. Wyjeżdżali oni sami (nie z rodziną, jak to ma miejsce

obecnie) i pracowali w bardzo trudnych warunkach. Teraz, gdy są już na emeryturze, nie mogą przyzwyczać się do nowego, innego stylu życia, a dokładniej nie mogą znieść beczynności i rozrzutności. Dlatego, jak dowodzi Koperkiewicz, uważa się ich za dziwaków czy ludzi niespełna rozumu (*budala*). Problem migracji (w tym również peczalby) poruszany jest też w tekście Anety Svetievej, która pisze o muzułmanach z Macedonii mieszkających w Turcji. Wątek tożsamości tych muzułmanów (jako Torbeszów, Pomaków czy Turków) umieszcza w kontekście polityki wobec mniejszości narodowych w Turcji, mianowicie wskazuje, że byli oni zmuszeni do asymilacji, jednak w wielu przypadkach zachowali swój język i znaczną odrębność kulturową. Interesujące są losy artykułu Anety Svetievej, który został napisany po badaniach terenowych w Turcji prowadzonych przez naukowców macedońskich i tureckich w latach 80. XX wieku. Aż do tej pory jej tekst nie został nigdzie opublikowany, ponieważ strona turecka nie chciała zajmować się kwestią narodowości swoich obywateli, a strona macedońska tworzyła sytuację konfliktowej.

Trzy artykuły na różne sposoby pokazują konstruowanie płci kulturowej i relacje pomiędzy płciami (A. Aštalkovska, A. Zadrožna i M. Czyżewska). Ana Aštalkovska pisze o tym, jak w regionie Struški Drimkol kształtowane są statusy płci kulturowej. Inspirując się pojęciem *model idealny* i *model realny* (Richtman–Auguštín 1984), autorka zauważa, że kobiety wytwarzają różnego rodzaju strategie, aby radzić sobie z narzuconą im podrzędną rolą. Ponadto (dotyczy to również mężczyzn, choć w mniejszym stopniu), poprzez plotkę i obgadywanie (*ozboruvanje*) regulują one miejscowy model bycia kobietą. Podobny temat podejmuje także Ewelina Majuk, która dowodzi, że w gminie Centar Župa można mówić o występowaniu podwójnych standardów postępowania — idealnego, pożądanego i faktycznie realizowanego. Wzorzec idealny oparty jest przede wszystkim na wartościach postrzeganych jako tradycyjne i zgodne z wyznacznikami islamu (np. wstrzemięźliwość seksualna przed ślubem czy wierność), z kolei realny — na rozmaitych sposobach omijania zakazów i nakazów. Zdaniem autorki, wszyscy prowadzą tę podwójną grę, jednak nie zamierzają tego zmieniać. Stwarzane są pozory realizowania modelu idealnego, przede wszystkim z lęku przed wspomnianym już wyżej *ozboruvanjem*, czyli obmawianiem przez innych. Anna Zadrožna pisze o różnych sposobach prezentacji męskości przez młodych mieszkańców Župy, pokazując, że realizują oni wzorzec męskości hegemonicznej, opisanej przez P. Bourdieu. Autorka zwraca szczególną uwagę na swoją własną pozycję badaczki — młodej, niezamężnej kobiety — która w znacznej mierze zdeterminowała jej badania. Małgorzata Czyżewska pisze z kolei o relacjach damsko-męskich i męskich wyobrażeniach na temat kobiet. Za swoimi rozmówcami wyróżnia kilka typów kobiet, jak np. gospodyni (*domakinka*) czy „kobieta z zewnątrz”, np. cudzoziemka. Jak zauważa, zupełnie inne kobiety postrzegane są

jako dobre kandydatki na żony, a całkiem inne jako te, które mają być obiektem krótkotrwałych relacji.

Kilka tekstów dotyczy kwestii etnicznych. Dominik Derlicki wskazuje na różne sposoby budowania wizerunku Albańczyka w społeczności, w której Albańczycy są przecież sąsiadami czy nawet krewnymi rozmówców. Albańczyk jest postrzegany jako klasyczny „obcy” — zawsze „nie stąd” (choćby z sąsiedniej wsi), gorszy — gorzej wykształcony, niekulturalny, stojący niżej moralnie (oszust, mający związki ze światem przestępczym), czy wreszcie niebezpieczny. Kwestią dynamicznej, płynnej i kontekstualnie negocjowanej tożsamości Macedońskich Muzułmanów (Torbeszów) zajął się Ljupčo Risteski, który zanalizował różne sposoby ich deklarowania się: jako Macedończyków, Macedońskich Muzułmanów lub wreszcie tych, którzy uznają się za odrębny naród. Tą samą grupą, jak zostało już wspomniane wyżej, zajęła się również Aneta Svetieva, która pisze o słowiańskojęzycznych muzułmanach (Torbesze, Pomacy) i Turkach w Turcji. Wątek Torbeszów podjęła również Anna Kijewska (między innymi, ponieważ pisze również o albańskojęzycznych prawosławnych, zwanych Škreti, czyli jakby Torbeszach na odwrót), która skupiła się na relacjach języka i religii w określaniu tożsamości. Inspirując się badaniami J. Smolicza (1990), autorka zastanawia się nad wartościami centralnymi tych grup. Zarówno geograficznie, jak i tematycznie odbiega od reszty prac tekst Antoniego Swianiewicza, który zajął się badaniem jednej z mniejszych wspólnot narodowych Macedonii, mianowicie Aromunów. Jego problem badawczy zawierał się w pytaniu, co to znaczy być Vlachem (Aromunem) w Macedonii. Autor pokazuje, że deklarowane przez rozmówców kryteria nie są przez nich spełniane — nie znają oni swojego języka ani historii pochodzenia swojej grupy, ani nawet nie mają zbyt wielu aromuńskich przodków. Jednak, jak dowodzi Swianiewicz, bycie Vlachem jest prestiżowe, ponieważ kojarzy się z dobrobytem, wykształceniem i zajmowaniem wysokich stanowisk.

Przedmiotem dwóch artykułów jest religia — elementy wierzeń w łonie islamu (A. Foryś) oraz relacje muzułmańsko–chrześcijańskie (K. Bielenin–Lenczowska). Aleksandra Foryś skupiła się na elementach muzułmańskiej demonologii, pokazując wyobrażenia rozmówców na temat džinnów i wampirów. Karolina Bielenin–Lenczowska pisze z kolei o tym, jak muzułmanie postrzegają chrześcijaństwo i chrześcijan, i odwrotnie — jak chrześcijanie podchodzą do islamu i muzułmanów. Autorka dowodzi, na podstawie materiału zebranego w dwuwyznaniowych społecznościach, że, w zależności od poziomu wiedzy teologicznej, jedni i drudzy starają się wykazać albo podobieństwa, albo różnice pomiędzy dwoma wyznaniem. W społecznościach mieszanych zaś zwraca się uwagę na potrzebę wzajemnego szacunku i akceptacji, co wyraża się np. we wspólnym obchodzeniu świąt i obdarowywaniu się prezentami. Różnice w obu wyznaniach

i wynikające stąd konflikty przypisuje się czynnikom zewnętrznym, zwłaszcza propagandzie politycznej.

Książkę zamyka słowniczek macedońskich pojęć, silnie związanych ze specyfiką naszych badań, takich jak peczalba czy Sziptar.

Niniejsza książka by nie powstała, gdyby nie zaangażowanie i wsparcie ze strony różnych osób i instytucji. Podziękowania należą się przede wszystkim Dyrektorowi Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Panu Profesorowi Lechowi Mrozowi, który zaakceptował i cały czas wspierał nasze laboratorium etnologiczne „Relacje społeczne i etniczne na pograniczu macedońsko–albańskim”. Dziękujemy również Ministerstwu Nauki i Szkolnictwa Wyższego, które wsparło finansowo zarówno grant „Macedończycy i Albańczycy — sąsiedztwo w obliczu konfliktu”, jak i niniejszą książkę. Podziękowania należą się również naszym współpracownikom z Instytutu Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Cyryla i Metodego w Skopju, a zwłaszcza Pani Profesor Anecie Svetievej i Panu Profesorowi Ljupčovi Risteskiemu, za ich cenne rady, uwagi i pomoc bibliograficzną. Na koniec, co nie oznacza, że podziękowania są najmniej ważne, wyrażamy wdzięczność naszym Rozmówcom, którzy podzielili się z nami swoją wiedzą, refleksjami i uczuciami.

## Bibliografia

Lubańska M.

2007 *The neighbourhood in the system of coexistence of Muslim–Christian local communities in Rhodopes, Bulgaria*, [w:] *Sprawy Narodowościowe. Territorialism and Identity. Special issue*, red. J. Sujecka et al., Poznań–Warszawa.

Lubaś M.

2007 *Nijazija Limanoski and the disputes on the national identity of Macedonian speaking Muslims*, [w:] *Sprawy Narodowościowe. Territorialism and Identity. Special issue*, ed. by J. Sujecka et al., Poznań–Warszawa.

Obrembski J.

2001 *Folklorni i etnografski materijali od Poreče*, Kniga 1, Skopje.

Obrembski J.

2001 *Makedonski etnosociološki studii*, Kniga 2, Skopje.

Obrembski J.

2003 *Makedonski etnosociološki studii*, Kniga 3, Skopje.

Pokropek M., Stronček T.

1992 *Sporedbena monografija na makedonskoto selo Jablanica i polskite sela Pjentki i Tvarogi*, Skopje.



Poulton H.

2001 *Non-Albanian Muslim minorities*, [w:] J. Pettifer (red.), *The New Macedonian question*, New York.

Richtman–Auguštin D.

1984 *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb.

Smolicz J.,

1990 *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa.

Stawowy–Kawka I.

2000 *Historia Macedonii*, Wrocław.

Svetieva A.

2003 *Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci”)*, „EthnoAnthropo-Zoom”: <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_03/EAZ\\_2004\\_PDF/EAZ\\_2003Ponizeni\\_Balkan\\_Ang.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_03/EAZ_2004_PDF/EAZ_2003Ponizeni_Balkan_Ang.pdf)> (2.08.2008).

Zadrožin'ska A.

1994 *Semejni obredi. Sporedbena monografija na polskite sela Pjentki i Tvarogi i makedonskoto selo Jablanica*, Skopje.

Zadrożyńska A., Wrocławski K., Vražinovski T.

2002 *Ludowe obrzędy i podania. Etnograficzne i folklorystyczne studia porównawcze wsi polskiej i macedońskiej*, Warszawa.



Katarzyna Paczóska

---

## Obserwujący obserwowani<sup>1</sup> — o wizerunku antropologa w badanej społeczności

Dzisiaj nie budzi żadnych wątpliwości fakt, że tym, co tworzy i wyróżnia antropologię kulturową spośród innych dyscyplin i nauk społecznych, są badania terenowe. Chociaż rodzaj doświadczenia terenowego czy definicja „terenu” bywa przedmiotem dyskusji, niezaprzeczalnie fakt „bycia tam” (Geertz 2000) nadaje badaczowi status antropologa. Co prawda coraz częściej w antropologii przedmiot badań pozostaje właściwie zlokalizowany w miejscu zamieszkania bądź pracy, jak np. badania prowadzone wśród przyjaciół — hiszpańskich imigrantów — przez S. Pink (2000, s. 97–119) czy badania genderowe pośród kanadyjskich dzieci w mieście, w którym mieszkała antropolożka Caputo (2000, s. 19–31), niemniej ciągle „teren” jest rozumiany w tradycyjny sposób, tj. jako określone przez podróż przemieszczenie się w przestrzeni, długotrwałe zamieszkiwanie w obcym miejscu daleko od domu, posługiwanie się obcym językiem (Clifford 2004, s. 145; Gupta, Ferguson 1997, s. 1).

Odkąd B. Malinowski, wzbogacony teoretycznymi rozważaniami W. H. R. Riversa zawartymi w *Notes and Queries*<sup>2</sup> (BAAS, 1912), przeniósł miejsce prowadze-

---

<sup>1</sup> Nawiązuję do tytułu książki pod redakcją G. W. Stockinga Jr.: *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork* (Stocking 1983).

<sup>2</sup> Uwagi zawarte w *Notes and Queries* dotyczyły m.in. roli etnografa, której od tej pory nie miał pełnić uwikłany w konflikt interesów oraz przeciążony ilością zawodowych obowiązków przedstawiciel rządowy bądź misjonarz, ale osoba prywatna (zawodowy etnograf). Do zadań takiego zawodowego etnografa, odpowiednio przeszkolonego w metodyce badań terenowych, należałoby intensywne prace (*intensive work*), którą autor rozumiał jako przebywanie etnografa w badanej społecz-

nia badań z pokładu statku i misjonarskiej werandy do namiotu rozstawionego w tętniącym życiu centrum wioski, dokonał także zmiany koncepcji pracy etnografa z roli ankietera ku roli uczestnika i obserwatora (Stocking 1983). Funkcjonujące od tego czasu pojęcie *obserwacji uczestniczącej* bezsprzecznie zakłada obecność badacza w terenie, wymaga zatopienia się w badanej kulturze, umiejętności posługiwania się językiem tubylca, doświadczenia twarzą w twarz, spotkania z Innym (Caputo 2000, s. 19).

Zanim jednak zagłębimy się w nasze doświadczenie terenu, musimy stanąć w oko w oko z tym, którego będziemy badać, czyli z którym będziemy prowadzić dialog (Tokarska-Bakir 1995, s. 14–15).

Przedmiotem moich rozważań będą następujące kwestie: w jaki sposób budowany jest wizerunek antropologa w terenie wśród przedstawicieli lokalnej społeczności, którą antropolog bada — co determinuje ten wizerunek oraz w jaki sposób należy kształtować relacje z rozmówcami, jak wtapiać się w teren. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że wszystko zależy od tego, kim jest badacz, co jest przedmiotem badań oraz gdzie znajduje się teren. Opisuując własne doświadczenia z badań przeprowadzonych w zachodniej Macedonii, chciałabym zwrócić przede wszystkim uwagę na relacje budowane pomiędzy badaczem–kobietą a mieszkańcami tradycyjnie muzułmańskiej społeczności.

Gdy byłam studentką, cieszyłam się na wyjazd w teren — mój entuzjazm zawsze podsycalam tym, że uczestniczę w czymś prawdziwie antropologicznym, inspirującym, a badania traktowałam niemal jak mistyczne przeżycie. W czasie studiów chyba nie wszyscy zdają sobie do końca sprawę, jak trudne jest doświadczenie terenu, przebywanie w odległym bądź mentalnie, bądź geograficznie miejscu, wśród obcych ludzi (nastawionych albo pozytywnie, albo — co chyba gorsze — obojętnie, których motywacje postępowania i samo postępowanie nie jest w pełni zrozumiałe lub wręcz trudne do zaakceptowania), z dala od rodziny, wspierających przyjaciół. Nic dziwnego, że czasem doświadczenie wyjazdu na badania terenowe opisuje się w kategoriach „szoku kulturowego”. C. Du Bois tłumaczy jego powstanie poprzez „utrata rodzinnnych więzów, symboli czy kontaktów towarzyskich” (Du Bois 1956, s. 11). K. Oberg (1960) z kolei wyróżnił trzy etapy doświadczenia w terenie: pierwszą fazę, trwającą od kilku dni do kilku pierwszych tygodni przebywania w terenie, nazwał miesiącem miodowym — to okres, kiedy wszystko wydaje nam się cudowne, egzotyczne, nowe. Ten pozytywny stosunek zastąpiony zostaje przez fazę wrogości i agresji, wtedy nadchodzi kryzys badawczy, podczas

---

ności złożonej z około 400–500 członków przez rok albo dłużej i studiowanie każdego detalu z ich życia i kultury w taki sposób, aby badacz poznał każdego członka społeczności osobiście, nie zadowalał się generalnymi informacjami, a celem jego było zgłębienie szczegółu i opisanie go za pomocą tubylczej terminologii, *ergo* w lokalnym języku.

którego antropolog traci wiarę w możliwość porozumienia z otoczeniem, ma ochotę spakować się i wyjechać. Jeśli jednak przetrwa, przychodzi etap „zdrowienia” (*recovery*) oraz ostatni: „przystosowania”, kiedy to ostatecznie zaczynamy rozumieć, jak działa dana społeczność, i akceptujemy zwyczaje badanych.

Pozwoliłam sobie opisać powyższe etapy, mając na uwadze, że jest to jedynie porządkujące uproszczenie przeżyć badacza, ale spróbuję na tej podstawie dokonać pewnego eksperymentalnego zabiegu, a mianowicie odwrócenia ról i postawienia w miejscu badacza badanego. I teraz to badany w zetknięciu z badaczem przeżywa kolejno moment poznania — fascynacji nowym, moment wrogości wobec niego, fazę zdrowienia oraz, mam nadzieję, przystosowania.

Źródłem opisywanych poniżej sytuacji i doświadczeń są badania terenowe, które prowadzę w Republice Macedonii od 2001 roku, wyjazdy terenowe ze studentami w latach 2007–2008 oraz własne badania prowadzone we wrześniu 2008 roku, realizowane w ramach projektu „Macedończycy i Albańczycy — sąsiedztwo w obliczu konfliktu”. Fakt, że w grupie studentów znaleźli się zarówno studenci, jak i, w większości, studentki pozwala na obserwowanie wielu różnych reakcji i postaw wobec badacza, zaobserwowanie, jak wiele problemów pojawia się w terenie, a także — co mogę od razu zaznaczyć — nieidentycznego, nierównego traktowania członków naszej wyprawy. Bardzo trudno jest jednoznacznie stwierdzić, co myśleli, i tak naprawdę nadal myślą o nas nasi rozmówcy — zapytani wprost, rzadko wyrażali sądy *explicite*, niemniej czasem w towarzyskiej rozmowie, pomiędzy wierszami, nieopatrznie wymykała im się jakaś opinia wypowiedziana przez kogoś z wioski, czasem znajomy udzielił nam dobrej rady, jak postępować, a jak nie. Strażnikiem naszego dobrego imienia i bezpieczeństwa, także w sensie dosłownym, był miejscowy policjant, którego nazwę w niniejszym artykule Ahmet. Można powiedzieć, że z czasem stał się on naszym przyjacielem, nic dziwnego więc, że zwracał naszą uwagę na zachowanie, które w oczach niektórych mieszkańców wioski stanowiło wdzięczny temat do plotek.

## Etap pierwszy: poznanie

I tak oto po wyborze terenu, przygotowaniu teoretycznym studentów do badań terenowych, zaopatrzeniu ich w narzędzia i podstawową wiedzę o specyfice badań w Macedonii, wysiadamy z busa w centrum wioski (centrum? Widoczny meczet, siedziba gminnych władz, szereg sklepów, kilka kawiarni, szkoła). Jest nas dość dużo — każdy ma ze sobą wypakowany plecak, mówimy w obcym języku, z pewnością nie uda się nam wtopić w tłum — nie ma wokół nas tłumu — to dzień powszedni, do tego ramadan — okoliczne kawiarenki świecą pustkami. Pierwsze wrażenie chyba nie było najlepsze, zapomnieliśmy, że to ramadan, i ktoś wyciąg-

nał z plecaka kanapkę. Każdy, kto był w terenie, wie, że najważniejsze jest to, aby nie „spalić terenu”, bo wtedy nie uda się nawiązać relacji z badanymi, nikt nie będzie chciał z nami rozmawiać i trzeba będzie zaczynać wszystko od nowa w jakimś innym miejscu. Na szczęście ktoś z miejscowych przyjaźnie zagadnął studentów, udało się załatwić nocleg w szkole — pierwsze lody przełamane. Czy na pewno? Dopiero dużo później, bodaj podczas drugiego wyjazdu, ktoś zarzucił nam, że nie porozmawialiśmy z imamem. Jak się okazało, w trakcie badań mieszkańcy Centar Župy na zewnątrz prowadzili tryb życia zgodny z tradycyjnymi zasadami, tzw. *župskim sistemem*, o którym dalej w tym tomie pisze Ewelina Majuk. System ten opiera się na respektowaniu tradycyjnych wartości islamu — posłuszeństwa wobec starszych, wiary, przestrzegania zasad skromnego ubioru, zachowania odpowiednich relacji pomiędzy mężczyznami a kobietami. Niewątpliwie poparcie ze strony imama — krytycznego i wnikliwego obserwatora życia mieszkańców wsi, spotkałoby się z akceptacją, zwłaszcza ze strony starszej populacji. Religia czy może raczej wiara, a nawet nie tyle wiara, ile pewne zasady obowiązujące w islamie, np. ubiór, kwestie związane z relacjami między płciami, stosunek do małżeństwa i związków pomiędzy chłopcami a dziewczynami, stanowiły niewątpliwie elementy, poprzez pryzmat których byliśmy oceniani.

Czy gdybyśmy były muzułmankami, odzianymi w hidżaby, rozmówcy chętniej by z nami rozmawiali? Po pierwsze, jest mało prawdopodobne, aby muzułmanka stamtąd skończyła antropologię i prowadziła badania terenowe, po drugie, zakładając, że jednak tak się stało, w większości przypadków oceniana byłaby jej postawa i spełnianie roli „dobrej muzułmanki”. Próbuję przez to powiedzieć, że w pewnym sensie od nas nie wymagano przestrzegania zasad islamu, bo po prostu one się do nas nie odnosiły. Ponieważ wiedzieliśmy, jak silnym czynnikiem determinującym styl życia jest islam, oczywiście pojawiła się obawa i pytanie: „A co będzie, jeśli zupełnie nas odrzuca, dlatego że w ich oczach jesteśmy niewiernymi?”. Nasuwa mi się tutaj lęk D. Freedman, która bała się przyznać swoim rozmówcom do tego, że jest Żydówką i czekała w napięciu na uspokajającą odpowiedź, że „judaizm to też religia”. Pozostali mieszkańcy rumuńskiej, prawosławnej wioski, gdzie D. Freedman prowadziła badania, po zaspokojeniu ciekawości na temat „bycia Żydówką” byli gotowi akceptować jej obecność, o ile chodziła do cerkwi (Freedman 1986, s. 341).

W naszym przypadku sytuacja wyglądała inaczej, nie chodziliśmy do meczetu, choć zdarzało się, że chłopcy z grupy byli zapraszani na uroczystości religijne. Zachodnia Macedonia to specyficzny region kraju, tutaj żyje najwięcej muzułmańskich Albańczyków oraz Turków, to tutaj najłatwiej o dwuwyznaniowe gminy. W Centar Župie obecnie mieszka niewielu prawosławnych, cerkiew w Debarze stoi zamknięta, udało mi się raz porozmawiać z popem, który kursuje pomiędzy Strugą a Debarem. W sytuacji, w której wyznawcy dwóch religii żyją

obok siebie, trudno usłyszeć negatywne wypowiedzi na temat innej wiary. Niejednokrotnie moi rozmówcy podkreślali, że jest jeden Bóg, niezależnie od tego, jak się go nazywa. Co ciekawe, muzułmanie nie rozróżniają w zasadzie „katolika” od „prawosławnego” i jeden, i drugi dla nich to po prostu chrześcijanin. Zaskakującą postawę przejawiali niektórzy prawosławni, niejednokrotnie złośliwie podkreślając fakt, że na czele Kościoła katolickiego stoi papież: „wiesz, jak jest różnica pomiędzy prawosławnym a katolikiem? Prawosławny wierzy w Boga, a katolik w papieża”.

O ile dla nas interesujący był sposób ubierania się kobiet i zasad dotyczących ubioru, o tyle dla badanych zapewne nasz własny strój musiał również podlegać niustającej obserwacji oraz ocenie.

W przypadku doboru odpowiedniego stroju, który jest niewątpliwie elementem budowania wizerunku badacza, mamy do czynienia z dwojaką sytuacją: o ile dostosowanie stroju pozwala na złagodzenie różnic, np. kulturowych, o tyle czasem istnieje potrzeba wyróżnienia się poprzez strój. Naśladowanie sposobu ubierania kobiet z plemienia Yoruba sprawiło, że badaczka została uznana za szpiega: „ludzie odnosili się nieufnie do kobiety z notatnikiem, szczególnie jeśli nie wyglądała jak amerykańska studentka, za którą się podawała”. Podejrzewali ją, że pochodziła z plemienia i zbierała informacje dla rządu (Sudarkasa 1986, s. 175). Jak zauważają Hammersley i Atkinson, „strój może sugerować podobieństwo badacza do gospodarzy i/lub uwalniać etnografa od tożsamości, która ograniczałaby pole jego działania” (Hammersley, Atkinson 1995, s. 95). W naszym przypadku nie chodziło raczej o to, by wtopić się w otoczenie czy zdobyć akceptację. Po prostu przy wyborze stroju kierował nami szacunek wobec osób, z którymi rozmawialiśmy. Zresztą podobnie przy każdej okazji, nie tylko podczas badań terenowych, każdy kieruje się zdrowym rozsądkiem i wyczuciem przy doborze garderoby — wiadomo, że nie wypada założyć bluzki na ramiączkach, idąc do kościoła, czy obcisłej, krótkiej spódnicy, umawiając się z panią profesor. Nasi rozmówcy, w większości młodzi ludzie, nie byli specjalnie konserwatywni, jeśli chodzi o ubiór — sami nosili „nieprzepisowe” kąpielówki typu slipki, podczas gdy powinni nosić bermudy. Ponadto niejednokrotnie zdarzało się, że także dziewczyny, zakryte całkowicie w Centar Župie, przebierały się w „normalne” ubranie, kiedy jechały do Ochrydy czy innego miasta. Pewna swoboda w sposobie ubierania się i liberalizacja surowych zasad, związana ze znajomością zachodniego stylu życia, wynikającego z długotrwałych wyjazdów do pracy za granicę (w badanej społeczności głównie do Włoch), spowodowała zapewne mniej surową ocenę także i naszych strojów. Niemniej jednak z jakiegoś powodu w pewnej chwili doszły nas słuchy, że jesteśmy podejrzewane o bycie prostytutkami. W ten sposób nastąpiło przejście do drugiej fazy badań terenowych, wraz z którą pojawia się niezrozumienie, narasta napięcie i pojawia się wrogość.

## Etap drugi: wrogość

Na początku, kiedy pierwszy raz pojawiliśmy się jako grupa w wiosce, byliśmy niewątpliwie obiektem zainteresowania — dzieci grające w piłkę na boisku nie omieszkały zaglądać nam w okna, chłopcy zagadywali do nas na ulicy, coś pokrzykiwali, czasem niektórym wymknęło się znaczące młaśnięcie<sup>3</sup>. Kiedy przeprowadziliśmy się do niefunkcjonującej restauracji, często składano nam wizyty — miejscowi przychodzili na kawę, czasem spędzali u nas dość dużo czasu, co jednak było korzystne, gdyż ich wizyta stanowiła doskonałą okazję do porozmawiania o interesujących nas kwestiach. Tyle tylko, że ludzie zaczęli plotkować o tych spotkaniach, zwykle spotkanie urosło do miana szalonej imprezy czy nawet orgii. Wielokrotnie w czasie następnych wyjazdów opowiadano nam, że chłopcy przechwalali się we wsi swoimi miłosnymi podbojami, których my [sic!] miałyśmy być obiektem.

Zdecydowanie nasi badani, zaspokoiwszy pierwszą ciekawość, stopniowo zaczęli baczniej przyglądać się temu, co robimy, w jaki sposób prowadzimy badania i to, co początkowo uważali za ciekawostkę, obecnie zaczęli wartościować według swojego systemu zasad i w tej ocenie zaczęłyśmy wypadać źle. Dlaczego? „Ludzie w terenie będą starali się zakwalifikować etnografa do jakiejś grupy osób znanych im z własnego doświadczenia. W ten sposób będą wiedzieli, jak zachować się w stosunku do badacza” (Hammersley, Atkinson 2000, s. 89). Zresztą i sami badacze zdają sobie sprawę, że aby badać jakąś grupę lub zjawisko, niezbędne jest wpasowanie się w daną społeczność, odegranie roli przynależnej osobie w podobnym wieku, o podobnym statusie, tej samej płci. Nie bez powodu A. Sen, badając kobiece gangi mieszkające na obrzeżach Bombaju, zamieszkała wraz z ich członkiniami w slumsach i chodziła z nimi „na akcje”. Podejrzewam, że przez każdego patrzącego z zewnątrz A. Sen postrzegana byłaby po prostu jako jedna z członkiń gangu (Sen 2004, s. 1). Podobnie K. Hastrup, zbierając informacje w wiosce rybackiej, zatrudniła się w lokalnej przetwórni ryb, zamieszkała w baraku — tym samym przyjęła rolę, jaką oczekiwano, że przyjmie, ponieważ sezonowo do wioski przyjeżdżali ludzie do pracy (Hastrup 1987, s. 89). W naszym przypadku właśnie brak możliwości przyjęcia określonej roli, ze względu na płeć i wiek badaczek, stanowił największy kłopot. Jak już wspomniałam, kobiety i mężczyźni prowadzą w Centar Župie osobne życie towarzyskie — młode kobiety nie przebywają same w miejscach publicznych, spotykają się we własnym gronie, najczęściej na podwórzach domów. Nie wychodzą do kawiarni. Nie jest dobrze widziane, aby młodzi

---

<sup>3</sup> W niektórych kulturach, w tym także na Bałkanach, mężczyźni, kiedy widzą atrakcyjną kobietę, młaskają w wyrazie swojego uznania dla jej urody. W Polsce dawniej (?) w tym przypadku mężczyzna zagwizdałby.



ludzie — chłopak i dziewczyna — sami spacerowali po ulicy czy choćby publicznie rozmawiali ze sobą. W koedukacyjnej szkole podstawowej w Centar Župie klasy są mieszane, jednak po skończeniu lekcji i opuszczeniu gmachu szkoły kolega i koleżanka z jednej klasy stają się sobie niemal obcy, nie utrzymują żadnych kontaktów, bo nie mogą. Młodych dziewczyn nie widzi się na ulicy, a jeżeli już, to zwykle w towarzystwie kogoś z rodziny, najlepiej starszej kobiety lub brata.

Studentki były właśnie młodymi kobietami, stale „kręciły się” po wsi, same inicjowały rozmowę, chodziły do kawiarni, ciągle przebywały w towarzystwie młodych chłopców. Żadne z tych zachowań nie pasowało do roli młodej dziewczyny według standardów z Centar Župy. Ludzie próbujący wytłumaczyć sobie naszą obecność tam, bo przecież „jakieś badania” nie mogą być prawdziwą przyczyną naszego przyjazdu, snuli przypuszczenia, że jesteśmy albo szpiegami, albo prostytutkami. Nijak bowiem nie mogliśmy się wpasować w schematy i oczekiwania co do roli, jaką powinniśmy odegrać w oczach naszych badanych, dla których kobieta powinna siedzieć przede wszystkim w domu, wypełniając swoje domowe obowiązki. Inne również było wyobrażenie o tym, co powinien robić student — uczyć się, a nie kręcić z aparatem i notatnikiem po wsiach. Nikt nie potrafił zrozumieć, po co właściwie wypyujemy o religię i praktyki religijne (czy jesteśmy szpiegami?), i w końcu, skoro nie przyjmujemy zalotów miejscowych kawalerów, to może w ogóle nie jesteśmy zainteresowane związkami z mężczyznami (lesbijki?)<sup>4</sup>.

Co śmielsi próbowali nawet za pośrednictwem studentów, oferując odpowiednią kwotę, umówić się z nami na „randkę”. Być może dodatkowo te podejrzenia wzmacniał fakt, że mieszkaliśmy wszystkie razem, w restauracji, miejscu ogólnie dostępnym. Podobnie w trakcie badań w Bahia w Brazylii R. Landes zamieszkała w hotelu w centrum miasteczka, który akurat upodobały sobie lokalne prostytutki, przyjeżdżające sezonowo z Sao Paulo. Istniało zatem poważne zagrożenie, że niektórzy badani w ten właśnie sposób zaczną postrzegać samą badaczkę (Landes 1986, s. 131). Przed takim samym wyzwaniem stanęła także K. Hastrup, kiedy zamieszkałszy w baraku, nie zdawała sobie sprawy, że w oczach mieszkańców osady rybackiej czyniła ją to „seksualnie dostępną” (Hastrup 1987, s. 91). Kobiety-badaczki, zwłaszcza w takiej kulturze, w której życie publiczne tak bardzo zdominowane jest przez mężczyzn, muszą stale tłumaczyć się przed badanymi, jakby usprawiedliwiać swoją obecność w terenie. Ciekawe są zwłaszcza obserwacje poczynione przez te antropolożki, które w trakcie wieloletnich badań zmieniały swój stan cywilny bądź status społeczny. „Wchodziłam w interakcje [...] w trzech odrębnych kategoriach społecznych; jako żona, wdowa oraz panna” (Freedman 1986, s. 357). W trakcie badań w zależności od tego, jaki status społeczny osiągała badaczka, jej wizerunek podlegał znacznym zmianom, za każdym razem była na

<sup>4</sup> Zob. więcej na ten temat: K. Bielenin-Lenczowska (w druku).

nowo kategoryzowana, jak również, co się z tym wiąże, z racji nowej roli otwierały się przed nią nowe tematy badawcze. Kiedy pierwszy raz pojechała w teren jako mężatka, większość czasu spędzała w towarzystwie zamężnych kobiet, z którymi najłatwiej było nawiązać kontakt, dzieląc się historiami z małżeńskiego życia; potem jako wdowa otoczona została kobietami, które także straciły mężów, gotowe dzielić się swoimi poradami i przeżyciami z okresu żałoby; po skończonej żałobie natomiast, jako jeszcze bardzo młoda kobieta, stała się centrum zainteresowania kawalerów i dołączyła do grupy swoich rówieśniczek (wówczas 20–22-latek), uczestnicząc w życiu młodych i sama uzyskując status panny. Innej badaczce, M. Kennie, także w trakcie wieloletnich badań przypisano trzy role: panny, mężatki oraz matki. Ta ostatnia rola miała szczególne znaczenie, tym bardziej, że namówiona przez kobiety z wioski, zaniepokojone faktem, że w trzy lata po ślubie ciągle jest bezdzietna, udała się w pielgrzymkę do pobliskiego monasteru, zaniósła wota i złożyła je przed ikoną patrona cerkwi. Jak wspomina, podczas pierwszego wyjazdu traktowana była przez wszystkich jak młoda, nic nieznająca kobieta z zagranicy. Nazywano ją „Małgorzata, Małgorzata–Anielka”, z czasem, już po wyjściu za mąż i ugruntowaniu swojej kariery akademickiej, ludzie zaczęli się zwracać do niej per „Pani Małgorzata”, Rita czy nawet pieśczośliwie „mała Rita” (Kenna 1992, s. 151).

W trakcie naszych badań można było także zauważyć, że sposób traktowania mnie i studentek był nieco odmienny ze względu na różny status, jak i wiek. Przejawiało się to choćby w sposobie zwracania się do mnie — rzadko się zdarzało, żeby ktoś mówił do mnie lub o mnie „Kasia, Katarzyna”, przynajmniej na początku wśród mieszkańców funkcjonowałam jako „profesorka”. Dopiero z czasem, w miarę nawiązywania przyjaźni, badani stopniowo zaczęli zwracać się do mnie po imieniu. Podobnie ze względu na wiek wyłączano mnie z grupy „bezpośredniego zainteresowania”, nie zabiegano o moje towarzystwo, bo z punktu widzenia miejscowych chłopców przekroczyłam wiek, w którym byłabym atrakcyjnym towarzystwem, potencjalną „dziewczyną”. Natomiast wzbudzałam zainteresowanie dojrzałych mężczyzn koło czterdziestki, żonaty, a szukających kobiecego towarzystwa. Mogę także powiedzieć, że oficjalnie mój status został ustalony jako: stara panna, profesorka, a zatem wystarczająco bezpieczny, aby prowadzić badania, i jakże odległy od roli „prostytutki”. Podejrzewam, że mój status i sposób postrzegania mnie przez badanych uległby znaczącej zmianie, gdybym powróciła np. jako mężatka czy jako matka (zob. Bielenin–Lenczowska, w druku), niemniej nie mam żadnych wątpliwości, że stale na nowo musiałabym tłumaczyć się ze swojej obecności tam. Teraz, kiedy jestem jeszcze panną, ludzie zawsze pytają mnie o to, czy mam chłopaka, narzeczonego. Gdybym wyszła za mąż, kolejnym ważnym pytaniem byłoby, dlaczego nie mam jeszcze dziecka, tak jak pytano M. Kennę (tamże 1992, s. 153). Chociaż, jak zauważa A. Fischer, czasem łatwiej

jest prowadzić badania pannie niż mężatce — jej badani stale litowali się nad jej „biednym mężem”, który został w domu, podczas gdy ona poświęciła się swojej naukowej karierze. Miejscowe kobiety nie potrafiły pojąć, jak kariera mogła być ważniejsza od potrzeb jej męża (Fischer 1986, s. 279). I tak źle, i tak niedobrze. To, jako kto jest się postrzegany przez lokalną społeczność, determinuje w dużej mierze tematy badawcze — dziewczyny jako osoby młode i niezamężne nie miały szans na rozmowę z mężatkami z Żupy, jedynymi dostępnymi rozmówcami byli więc młodzi chłopcy, starsi mężczyźni zupełnie nie wyrażali chęci rozmawiania z nimi, bo nie traktowali ich poważnie, kobiety odnosiły się do nich podejrzliwie ze względu na krążącą plotkę o swobodnym prowadzeniu się studentek. Wobec tego jedynie studenci–chłopcy znajdowali się w komfortowej sytuacji — przede wszystkim wszędzie mogli się swobodnie poruszać — nikogo nie dziwiło, że spędzali czas w kawiarniach, zaczepiali przechodniów, pozdrawiali się i prowadzili pogawędki na centralnym placu wioski; nie stanowiło także żadnej przeszkody zamieszkanie jednego studenta w domu badanego. Studenci otwarcie poruszali tematy związane z polityką, sytuacją gospodarczą, religią, zostali włączeni do „męskiego świata”, dla nas niestety zupełnie zamkniętego. Widziałam, jak czasem studentki próbowały nawiązać rozmowę z jakimś starszym rozmówcą — rozglądał się na boki, potem półgębkiem odpowiadał, że nie ma czasu, albo że przyjdzie później... i nigdy nie przychodził. Przypomina to doświadczenia A. Fischer z jej badań w Oceanii — ona również nie mogła nawiązać kontaktu z żadnym mężczyzną. Jak sama przyznaje, udało jej się porozmawiać tylko z mężczyznami z rodziny, u której mieszkała, nauczycielem i nauczycielem języka, pozostali mężczyźni wyraźnie jej unikali. Kiedy odwiedzała ich domy, ci wybiegali na podwórze i wspinali się na drzewo (pod pretekstem zerwania kokosu i uraczenia gościa napojem) (tamże 1986, s. 281). Nawet jeżeli udaje się nawiązać kontakt i przeprowadzić jako taką rozmowę, nigdy nie ma pewności, że otrzymujemy te same informacje, co badacze–mężczyźni. Oczywiście nigdy nie mamy tej pewności, jak wiadomo, co zauważył B. Malinowski, rozmówca kłamie, ale zdarzały się przypadki w trakcie badań, że mężczyznom po prostu było łatwiej. Najbardziej jaskrawe przykłady pochodziły z sytuacji, kiedy małżeństwo razem wyjeżdżało w teren, tak jak w przypadku M. Mead czy A. Fischer, która wspomina, że w momencie, kiedy przyjeżdżał do niej mąż, jedyne krzesło w wiosce było specjalnie przygotowywane, opróżniane, a mieszkańcy jeden po drugim przychodzili do nich do domu, kucali przy siedzącym na krześle mężu i godzinami cierpliwie odpowiadali na jego pytania. Ponadto, o ile w rozmowach z badaczką zwykle poruszane były tematy związane z codziennym życiem, obowiązkami domowymi itp., o tyle mąż uzyskiwał dostęp do ogólnych, bardziej oficjalnych informacji z życia wsi. Zresztą autorka otwarcie przyznaje, że:

nasz dostęp do danych był różny w każdej kulturze, którą badaliśmy, chociaż wpływ na to mogły mieć cechy naszej osobowości i zainteresowania, jednak to, że byliśmy różnej płci, miało największe znaczenie” (Fischer 1986, s. 282).

Podczas drugiego wyjazdu najtrudniej było prowadzić badania, to wtedy nasi badani przeszli najcięższą próbę i wykonali największy wysiłek, próbując nas zakwalifikować i uporządkować według swoich wyobrażeń. W tym okresie doszło też do kilku incydentów — ktoś kogoś posądził o kradzież, padły podejrzenia o uczęszczanie do domu publicznego, propozycje zapłaty za randkę. To wtedy w pewnym momencie przed wyjściem w teren zastanawiałam się dwa–trzy razy, w co się ubrać, jak się zachowywać, próbowałam analizować każde słowo, spojrzenie, uśmiech, żeby tylko nie zostały negatywnie bądź opacznie zrozumiane i odebrane jako zachęta. Rzeczywiście nastąpił kryzys i powszechnie zapanowała atmosfera apatii i zniechęcenia. Do przełamania kryzysu potrzebny był jakiś gest, pozytywne wydarzenie, coś, co odwróciłoby na chwilę uwagę od nas i pozwoliło skupić całe zainteresowanie ludzi na czymś innym. I takie wybawienie nadeszło — na boisku, w centralnym punkcie wioski, odbył się mecz piłki nożnej, na który wszyscy zostaliśmy zaproszeni.

## Etap trzeci i czwarty: ozdrowienie i przystosowanie

Chociaż ciągle musiałyśmy liczyć się z ciężącym podejrzeniem o prostytutkę i rozwiązłość, ludzie w końcu powoli przyzwyczajali się do faktu, że jesteśmy w wiosce. Ponieważ nikt de facto nie widział nas nieporządnie ubranych ani zachowujących się w nieodpowiedni sposób, nikt nie mógł nam nic zarzucić. Oczywiście nadal stapałyśmy po cienkim lodzie i każdy fałszywy ruch (fałszywy ruch stanowiło nawet skorzystanie z uprzejmości kierowcy, oferującego podwiezienie, czy zakup piwa w miejscowym sklepie) był rejestrowany. Nieustannie wszyscy znajdowali się pod obserwacją. Jednak ludzie coraz mniej dziwili się na widok etnografa z dyktafonem, rozmawiającego pod szkołą z sąsiadem, nie dziwili się także, że przebywamy w miejscach zarezerwowanych dla mężczyzn. Niewątpliwie ważnym czynnikiem w stopniowym rozumieniu się obu stron miał fakt, że studenci już zupełnie swobodnie posługiwali się językiem macedońskim. W pierwszych etapach na pewno niejednokrotnie brak płynności mógł zniechęcać badanych do podejmowania rozmowy. Zresztą ten aspekt badań podkreśla K. Oberg — faza ozdrowienia i przystosowania zaczyna się wraz z możliwością rozmowy w miejscowym języku (Oberg 1960). Dodatkowo niewątpliwie na fakt, że grupa z Polski przestała znajdować się w centrum zainteresowania, wpłynęło to, że akurat w okresie letnim do wsi przyjeżdżają pecczalbarzy, mieszkańcy Centar Župy, którzy spędzają cały rok na pracy za granicą, a wracają jedynie do domu w sierpniu. Wtedy we wsi

organizowanych jest najczęściej wesel, w przygotowanie których wszyscy są zaangażowani. Populacja wsi zwiększa się co najmniej dwukrotnie, dotąd stojące puste domy zapełniają się, trudniej o wolne miejsce w kawiarniach i restauracji — młodzi koncentrują się na nawiązywaniu odpowiednich znajomości — to właśnie wtedy młodzi zaręczają się, łączą w pary, planują swoje przyszłe życie. Nic dziwnego, że obecność studentów z zagranicy przestała wzbudzać emocje. Wtedy rzeczywiście udało się zebrać bardzo dużo cennego materiału, niektórzy zdobyli tyle zaufania, że zamieszkali u swoich rozmówców, studenci stale byli zapraszani na wesela czy inne wydarzenia z życia wsi. Jak wspomina ten ostatni wyjazd jedna ze studentek:

Już w drodze do Żupy samochody nawet mi nieznane zatrzymywały się i było: „zdr<sup>5</sup> Polska”. (...) Kiedy poszłam na spacer po wsi, kilka osób bardzo się ucieszyło, że mnie widzą, pytali, kiedy przyjedziemy znów, zapraszali.

Trudno jest powiedzieć, na ile mieszkańcy ostatecznie pogodzili się z naszą obecnością, na ile zrozumieli, czym się zajmowaliśmy, i jakie pozostawiliśmy po sobie wrażenie. Nasz wizerunek zmieniał się z trakcie badań, w miarę wzajemnego poznawania — początkowe wzajemne zainteresowanie i przyjazny stosunek przeszedł w fazę napięcia, by wreszcie osiągnąć poziom, na którym możliwe było porozumienie. Adeptom etnologii wydaje się, że oto pojedą zbadać inną kulturę, poznają swoich badanych poprzez zadanie szeregu pytań i uczestniczenie w danej kulturze poprzez „obserwację uczestniczącą”, tyle tylko, że zapominają, iż także oni zostaną przede wszystkim poddani szczegółowemu oglądowi, ocenie, dekonstrukcji. To badani mają większe prawo do tego, aby nas analizować — to my wkraczamy na ich teren, my zakłócamy ich życie, to my jesteśmy tymi „innymi” i „obcymi”, nie oni. Powiedzmy, że zachodzi równa relacja i że pracujemy z badanymi, a nie nad badanymi<sup>6</sup>. Silne emocje i zaangażowanie są udziałem obydwu stron. Nasze zniecierpliwienie, wrogość, zniechęcenie jest odczuwalne i powoduje podobną reakcję ze strony badanych (Irwin 2007, s. 8).

Często mówi się o doświadczeniu terenowym jako o całkowitym zanurzeniu w badanej kulturze (Callaway 1992, s. 16), o wiedzy, jaką zdobywamy na temat innej kultury i o sobie. Dylematy, jakie towarzyszyły nam w trakcie tych badań, dotyczyły tego, jak się zachowywać — czy dostosować się do oczekiwań naszych rozmówców, np. poprzez skromne ubieranie się, unikanie wychodzenia w miejsca publiczne bez opieki mężczyzny, czy raczej zachowywać się jak zwykle, pozostać sobą. Jak zauważyła C. Freedman:

<sup>5</sup> *Zdr* to skrócona, slangowa forma od *zdravo* — „cześć”.

<sup>6</sup> Tak prowadzenie badań rozumie S. Pink: to *work with*, a nie *on* (Pink 2000, s. 102).

antropologodzy nie są kameleonami. Nie możemy zmieniać naszych osobowości, aby dopasować się do terenu. Możemy więcej nauczyć się, patrząc na siebie poprzez podwójne szkło naszej etnograficznej soczewki. Nasze dane wynikają ze skumulowanych doświadczeń naszych interakcji z rozmówcami (Freedman 1986, s. 357).

Każdy z nas wchodził w reakcję z mieszkańcami z innej pozycji — studentki, wykładowczyni, studenta — te trzy perspektywy ostatecznie ukształtowały nasz materiał badawczy oraz ustaliły rodzaj kontaktów z badanymi.

## Bibliografia

Bielenin–Lenczowska K.

(w druku) *Gdzie jest mój teren i kim jestem w nim ja? Kilka pytań w związku z pojęciami terenu, wiedzy i etyki antropologa*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii*.

British Association for the Advancement of Science

1912 *Notes and Queries on anthropology. 4<sup>th</sup> edition*, London.

Callaway H.

1992 *Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts*, [w:] H. Callaway, J. Okely (red.), *Anthropology and Autobiography*, London, s. 29–49.

Caputo V.

2000 *At „home” and „away”: reconfiguring the field for late twentieth-century anthropology*, [w:] *Constructing the field. Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, V. Amit (red.), Londyn, s. 19–32.

Clifford J.

2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, s. 139–179.

Du Bois C.

1956 *Foreign Students and higher education in the United States*, Washington DC.

Fisher A.

1986 *Field work in five cultures*, [w:] P. Golde (red.), *Women in the field. Anthropological experiences*, Berkeley, s. 267–293.

Freedman D. C.

1986 *Wife, Widow, Woman: Roles of an Anthropologist in a Transylvanian Village*, [w:] *Women in the field. Anthropological experiences*, P. Golde (red.), Berkeley, s. 333–359.

Geertz C.

2000 *Być tam. Antropologia jako scena pisarska*, [w:] *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa.

Golde P.

1986 *Introduction*, [w:] *Women in the field. Anthropological experiences*, P. Golde (red.), Berkeley, s. 1–15.

- Gupta A., Ferguson E. (red.)  
1997 *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley.
- Hammersley M., Atkinson P.  
2000 *Metody badań terenowych*, Poznań.
- Hastrup K.  
1987 *Fieldwork among friends: ethnographic Exchange within the Northern civilization*, [w:] *Anthropology at home*, A. Jackson (red.), ASA Monographs 25, London and New York.  
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków.
- Kaul A.  
2004 *At work in the field: problems and opportunities associated with employment during fieldwork*, „Anthropology Matters”, vol. 6, nr 2, s. 19.
- Kenna M.  
1992 *Changing places and altered perspectives: research on a Greek island in the 1960s and 1980s*, s. 147–162.
- Landes R.  
1986 *A women Anthropologist in Brazil*, [w:] *Women in the field. Anthropological experiences*, P. Golde (red.), Berkeley 1986, s. 119–143.
- Norman K.  
2000 *Phoning the field: meaning of place and involvement in fieldwork „at home”*, [w:] *Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, V. Amit (red.), Londyn, s. 120–146.
- Pink S.  
2000 *„Informants” who come „home”*, [w:] *Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, V. Amit (red.), Londyn, s. 96–120.
- Oberg K.  
1960 *Culture shock: adjustment to new cultural environments*, „Practical Anthropology”, nr 7, s. 177–182.  
2004 *Mumbai slums and the research for a heart: ethics, ethnography and dilemmas of studying urban violence*, „Anthropology Matters”, vol. 6, nr 1, s. 1.
- Stocking G. W. Jr.  
1983 *The Ethnographer’s magic fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*, [w:] G. W. Stocking, *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, s. 70–121.
- Sudarkasa N.  
1986 *In a world of women: fieldwork in a Yoruba Community*, [w:] *Women in the field. Anthropological experiences*, Berkeley.
- Tokarska-Bakir J.  
1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Konteksty”, nr 3–4, s. 13–22.





Ana Aštalkovska

---

## Statusy płci kulturowej wśród Macedońskojęzycznych Muzułmanów w regionie Struški Drimkol

W tej pracy zostaną przeanalizowane pewne problemy, które pojawiają się podczas badania statusu kobiety we wspólnocie wiejskiej, zamieszkiwanej przez Macedończyków dwóch wyznań: prawosławia i islamu, ze szczególnym naciskiem na społeczność muzułmańską. Wszystkie wyraźne różnice pomiędzy dwiema konfesjami podatne są na tworzenie stereotypów. Macedońscy chrześcijanie bardzo często uważają muzułmanów za grupę konserwatywną, podkreślając (między innymi) niski status kobiety. Młodzi muzułmanie ze wsi otwarcie przyznają, że ich zdaniem środowisko, w którym dominują chrześcijanie, jest bardziej nowoczesne.

Większość chrześcijan za konserwatyzm wśród muzułmanów wini islam. Na przekór temu stereotypowi, młodsze pokolenia muzułmanów we wsi często powołują się na Koran, który gwarantuje szacunek względem kobiet, aby móc krytykować niski status kobiety w swojej własnej wspólnocie (Hausmaninger b.d.w.). Na przykład wyobrażenie moralności jest reprezentowane wśród muzułmanów z tego regionu jako pewien zakrzepły obraz, który wywodzi swoje korzenie z tradycyjnych wartości, uznanych na poziomie deklaratywnym przez wszystkie dorosłe grupy muzułmanów za pożądane. Wśród starszych pokoleń chrześcijan wzbudza ono skojarzenie ze „złotym wiekiem” czy „naszą młodością”. Mimo że uważa się, iż społeczność muzułmańska (odnosi się to szczególnie do żeńskiej części tej społeczności) jest mniej podatna na zmiany, konserwatywna i przywiązana do wartości tradycyjnych, to jednak jest tak przede wszystkim ze względu na nieustanne porównywanie z różniącą się od nich grupą we wspólnocie — z pra-

wosławnymi Macedończykami, u których, zgodnie ze stereotypem, przemiany są przyjmowane i okazywane zdecydowanie szybciej i łatwiej.

W związku z tym, że młodsze pokolenie muzułmanów zdobywa coraz większą niezależność finansową, co wiąże się z ich doświadczeniem sposobów życia w innych społecznościach europejskich (np. tam, gdzie mężczyźni pracują jako pecczalbarzy), reżim patriarchalny podlega procesowi słabnięcia (Hausmaninger b.d.w.). Pojęcie patriarchy należy zatem zdecydowanie przededefiniować, i to nie tylko w sytuacji, gdy używa się go w znaczeniu potwierdzenia niskiego statusu czy podporządkowania kobiet, ale ogólnie w jakimkolwiek kontekście.

Podobnie obraz antynowoczesności w różnych aspektach codziennego życia należy poddać ponownej analizie (tamże). Ze względu na to, że zostały zmienione pozycje władzy wśród przedstawicieli dwóch wyznań w wioskach badanego regionu, zmienia się także obraz konserwatyzmu. Przesuwa się on bowiem w stronę swojego własnego przeciwieństwa, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę materialne prezentacje mocy wśród muzułmanów. Niemniej, stereotypowa niska pozycja kobiety we wspólnocie jest nadal znacząca, gdy umieści się ją w opozycji do statusu kobiety w społeczności chrześcijańskiej.

W niniejszej pracy jako reprezentatywne przykłady przyjąłam pewne szczególne aspekty, które odzwierciedlają autorytet kobiety w rodzinie i w szerszej wspólnocie wiejskiej.

## Kobiece autorytety w rodzinie

Głównymi autorytetami w rodzinie kobiety zamężnej są teściowa i mąż. Można uznać, że żeńskie domeny i aktywności są przede wszystkim kierowane i zarządzane przez te autorytety w rodzinie. Zatem problem ten można rozpatrywać na równi (jeśli nie bardziej) w aspekcie podległości kobiety oraz w aspekcie podległości w związku z płcią kulturową w ogóle. W warunkach rodziny rozszerzonej, teściowa jako kobieta o najwyższym statusie we wspólnocie, jest tą, która kontroluje żeńskie prace, prawa i obowiązki w domu. Z drugiej strony jednak, synowe w rodzinie rozszerzonej jako kobiety o niższej pozycji rozwijają strategie, które należą do obszaru kobiecej subkultury. Znając mechanizmy zaspokajania kobiecych potrzeb, które zresztą sama wykorzystywała kiedyś będąc synową, teściowa również wytwarza odpowiednie mechanizmy działające przeciwko strategiom swoich synowych. A zatem idee manipulacji według zasad kobiecej ukrytej mocy w rodzinie są stale odnawiane, odświeżane i tworzone.

Status teściowej, który posiada o wiele większą moc niż status synowej, zakłada również przestrzeganie określonych praw. Według przyjętych we wspólnocie norm, nie do przyjęcia jest manifestowanie zbytnej srogości względem synowej,

jednak zdarzają się i takie nadużycia pozycji teściowej. Szczególnie „na tapecie” są te teściowe, które za wszelką cenę starają się utrzymać i praktykować „stare reżimy” w swojej rodzinie i w stosunku do swoich własnych synowych:

A: Czasem są i według starych zasad tu takie, surowe, bardzo złe.

F: Ona jest starodawna. Są takie przypadki... Jeszcze według starych reżimów, jak to mówią.

Gdy porówna się tradycyjne i współczesne normy związane z pozycją teściowej i synowej, istotne jest wskazanie następujących zmian:

F: Kiedyś dawno, po staremu [było], teraz się wiele zmieniło. Kiedyś nie pozwalali [na nic] synowym, surowiej było, nie robili tyle dla nich, a teraz te synowe wszystko mają. Sprzęty, ubrania, ile tylko chcesz, ile chcą... teraz się zmienia czas, wszędzie zabiera się synowe, w gości, wszędzie.

O mocy, którą posiada status teściowej, świadczy następujący przykład:

A: No, jest jedna Elvelida, żona Subii, od półtora roku nie przysłała do domu. Nie puszcza jej teściowa, nie może się zobaczyć ani z rodziną, ani z bratem, ani z siostrą, ani z matką, ani z ojcem. Ani ona nie idzie [do nich], ani oni do niej. Matka dziewczyny i matka chłopaka (...) pokłóciły się (...), mówi: „z przekory nie dam ci teraz córki, żeby przysłała do ciebie do domu” (...) Nie pozwolą jej ani wyjść na spacer, ani na podwórko, nigdzie, tylko w pokoju.

Interesujące jest to, że w konfliktach pomiędzy teściową a synową rolę męża bądź syna należy analizować w zależności od tego, czy problem jest rozpatrywany od strony teściowej czy synowej. Na przykład, patrząc z pozycji synowej, należałoby, aby mąż w takiej sytuacji stanął po stronie swojej żony:

A: Nawet jeśli jest dobry, jakby ci to powiedzieć, a nie słucha swojej matki, nie zajmie się też tym [tj. nie stanie po stronie żony] (Arhiv 1).

Przynajmniej jeśli chodzi o autorytety w rodzinie, można stwierdzić, że w takiej sytuacji status jednej kobiety jest niższy w stosunku do statusu drugiej, a dokładniej, pozycja teściowej zobowiązuje ją do kontroli pozycji synowej.

## Kobiece autorytety we wspólnocie

Zgodnie ze stereotypem, kobiety są tymi, które mają ostatnie słowo w związku z regulacją statusów we wspólnocie. Regulacja ta często jest wykonywana poprzez pewną formę komunikacji znaną jako obmawianie (*ozboruvanje*). W ten sposób kształtowane jest oficjalne myślenie, które uwidacznia się poprzez konstruowanie i rekonstruowanie różnych statusów w grupie, poprzez analizę zachowań jej członków czy odstępstw od nich. Lj. Risteski nazywa ten typ kobiecej

komunikacji „żeńskim sądem”, pisząc, że są to: „kobiece pogaduszki czy też kształtowanie oficjalnego myślenia w ramach społeczności wiejskiej. (...) Kobieca „szara eminencja” nieustannie śledzi i analizuje wszelkie wydarzenia, tworząc i obalając mity zgodnie z potrzebami subkultury kobiecej” (Risteski 2002, s. 105). Regulacja ta nie odnosi się tylko i wyłącznie do pozycji kobiet w grupie (aczkolwiek tu jest najbardziej aktywna), ale i ogółu spraw.

Prostym przykładem, pokazującym jak obmawianie wpływa na zachowanie statusów płci, są prawa, które dotyczą swobody poruszania się młodych kobiet<sup>1</sup> we współczesnej społeczności muzułmanów. Na poziomie normatywnym działają następujące zasady: poruszanie się synowej bez pozwolenia czy towarzystwa teściowej (i ewentualnie innych krewnych) jest ograniczone do bardzo wąskiej przestrzeni, co oznacza, że młoda kobieta nie śmie być widziana bez osób / osoby towarzyszącej czy sama w miejscu publicznym we wsi ani poza nią. Restrykcyjna rola tych praw nie jest znacząca, ponieważ wszyscy podlegają kontroli, a zatem nie są one postrzegane jako forma nacisku:

A: Ależ musisz tak robić, te obyczaje są stare we wsi. Nie robię tak tylko ja, ale i ty, i ona, cała wieś tak, wszystkie synowe tak robią, musisz słuchać teściowej. Już się przyzwyczaiłyśmy, jak mówię, nie tylko ja, ale i ty. Cała wieś tak. Nie można powiedzieć — ona tak nie robi, to i ja nie będę. Wszyscy!

Nieprzestrzeganie tych zasad przez jednostki jest przedmiotem obmów zwłaszcza przez tych, których dotyczą takie same prawa. W ten sposób kobiety uczestniczą w budowaniu swojej własnej pozycji. W rzeczywistości chodzi o uprawniony stosunek do modelu kulturowego, który powinien być przestrzegany przez wszystkich. Gdy ktoś postąpi niezgodnie z nim, zostanie ukarany nie tylko przez rodzinne autorytety, ale i przez całą wspólnotę, a najbardziej przez tych, których status jest jednakowy. Tak więc, oficjalne myślenie dotyczące obmawiania ma wpływ na regulację odstępstw od statusu płci. W tym sensie podejście konformistyczne w kwestii statusów płci jest bardzo istotne dla utrzymania własnej tożsamości jako osoby „przeciętnej” czy „normalnej”, która przestrzega praw narzuconych przez wspólnotę:

A: Nie to, że nie śmiesz, ale że sama nie pójdziesz.

W kwestii swobody poruszania się mężczyzn działają całkowicie przeciwne prawa:

---

<sup>1</sup> Autorka używa tu macedońskiego wyrazu *nevesta*, który znaczy zarówno „młoda kobieta”, jak i „synowa”. W tym drugim znaczeniu pojawia się również wyraz *snaa*. W przypadku, gdy jest mowa o rodzinie, tłumacząc wyraz *nevesta* jako „synowa”, natomiast, gdy informacja nie dotyczy bezpośrednio relacji pokrewieństwa i powinowactwa rodzinnego, stosuję określenie „młoda kobieta” (przyp. tłum.).

A: Tak, oni wychodzą, włóczy się (*si šetaet*<sup>2</sup>), (śmiech). Czasami całą noc, do dwunastej, pierwszej. Strugał wychodzi wieczorem do wsi. Tak lubi (Arhiv 1).

*Šetanje* w przypadku kobiet jest działaniem, które przyjmuje zupełnie inne znaczenia. Często, gdy określa się cechy jakiejś kobiety, *šetanje* stawia się w opozycji do *pracowitości*, a zatem kobieta, która dużo *šeta* (włóczy się), z zasady nie może być przykładną gospodynią. Gdy *šetanje* jest cechą charakterystyczną panny, aczkolwiek tak samo jest w przypadku mężatek, wtedy implikuje naruszenie zasad moralnych. A zatem *šetanje* sugeruje, że dziewczyna nie jest porządna czy też, że nie troszczy się odpowiednio o swoją kobiecą godność. Jednocześnie *šetanje* u kobiet wiąże się z plotkami, to znaczy kobieta, która się włóczy, zapewne wie więcej na temat tego, co się dzieje we wsi. Przyklejenie takiej etykiety jakimś kobietom oznacza, że są one ważnym źródłem informacji na temat wydarzeń we wsi, a zatem stosunek do zdefiniowanych w ten sposób kobiet jest mocno ambiwalentny (Bringa 1995, s. 88–89).

Obmawianie jako strategia komunikacyjna, która pomaga w konstruowaniu różnych statusów, nie zawsze jest określone przez płć. Są bowiem sytuacje, w których mężczyźni muszą w ten sposób regulować swój status, ale w przeciwnym kierunku. Ponadto, zgodnie ze stereotypem tego rodzaju obowiązku, przede wszystkim płć żeńska ma przywilej obmawiania. W związku z tym, w tym przypadku można by było ewentualnie dyskutować na temat pewnych ukrytych męskich praw wewnątrz stereotypowo określonego pola aktywności kobiecej. A zatem, jeśli chodzi o związki miłosne czy sympatie między młodymi w społeczności muzułmańskiej, działania dziewcząt są pod „doglądem” chłopców i ci drudzy są zobowiązani do oznaczenia dziewcząt w grupie jako pożądaných bądź niepożądanych kandydatek do małżeństwa. Młodzi mężczyźni objaśniają to za pomocą relacji z danymi dziewczynami.

## Każdy na swoim miejscu

Z dzisiejszego punktu widzenia w pewnej wyidealizowanej przeszłości role i statusy były silnie określone u obu grup wyznaniowych:

A: Było wiadomo, kobieta — kobieta, mężczyzna — mężczyzna, dzieci, jedno — drugie, każdy zajmuje swoje miejsce (Arhiv 2).

W tym kontekście istotne jest, że obie płcie podlegają pewnemu modelowi, który został im narzucony przez kulturę tradycyjną. Należy jednak podkreślić, że uwaga, która poprzez przykłady została poświęcona wzorcowi kulturowemu,

<sup>2</sup> Zob. wyjaśnienie pojęcia *šeta* w słowniczku umieszczonym na końcu książki. *Šetanje* to rzeczownik od czasownika *šeta* (przyp. red.).

w żadnym wypadku nie oznacza, że nie ma od niego odstępstw. Wręcz przeciwnie, nawet analiza modelu kulturowego, według którego każda płęć zajmuje swoje miejsce, wskazuje na pewną indywidualność, a nie na jakiś kulturowy przymus czy nacisk:

C: Troszcz się o siebie samego, żebyś nie przyniósł sobie wstydu, jak to się mówi (Arhiv 3).

Logika wzorca kulturowego, w którym każdy zajmuje należne sobie miejsce, oznacza tym samym, że każdy w stosunku do tego swojego miejsca ma swoje obowiązki i jest za coś odpowiedzialny. Nie należy jednak analizować tego zawsze przez pryzmat pozycji podrzędny — nadrzędny.

Świadomość, że kategoria *kobiety* nie jest ani homogeniczna, ani statycznie uniwersalna, ale heterogeniczna i złożona, i zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym może przyjąć różne oblicza oraz pozycje czy role, wskazuje na specyficzną historyczną dynamikę relacji między płęciami, w których pojęcia podrzędności i nadrzędności mogą się różnić w zależności od rozmaitych wzorców kulturowych męskości i kobiecości. Uniwersalizm wczesnej fazy feminizmu został potem słusznie skrytykowany, ponieważ za pomocą „pustego” uniwersalizmu nie można ani zrozumieć, ani wyjaśnić bogactwa kulturowego i różnorodności zarówno sprzecznych, jak i możliwych relacji między płęciami (Papić 1997, s. 20, 21).

W uogólnieniach, których podstawą są binarne opozycje i dychotomie w określaniu statusów płci, twierdzi się, że to co żeńskie zawsze oznacza niższe, tj. mające negatywną czy niepożądaną pozycję. Binaryzmy te, mające korzenie w kulturze zachodnioeuropejskiej, przekładają się na poziom globalny i w związku z tym identyfikowane są jako zachodnie mity. Niektóre z najpopularniejszych opozycji binarnych układają się w następujący sposób: kobieta *versus* mężczyzna; natura: kultura; emocje: racjonalność; rodzina: społeczeństwo; prywatne: publiczne itd. Znowu pojawia się niebezpieczeństwo etnocentryzmu w antropologii, z tym że teraz z powodu kwestii płciowych, ponieważ „ten zestaw wartości nie jest uniwersalny. (...) Podobna niedorzeczność jest wyraźna w znacznej części dawnej literatury dotyczącej płci kulturowej, gdzie każdą informację etnograficzną dotyczącą aktywności kobiecej przyjmowano jako dowód poniżenia kobiet” (Rapport, Overing 2005, s. 148).

We wczesnych studiach antropologicznych przed „odkryciem” kobiety dane najczęściej interpretowano przez pryzmat modelu idealnego i nie brano pod uwagę osobistych doświadczeń grupy, którą badano. Na przykład Ž. Papić zauważa, że w badaniach Lévi–Straussa nad „wspólnotami prymitywnymi” sytuacja mężczyzn została przedstawiona jako ogólnoludzka (Papić 1997, s. 270). Nie oznacza to bynajmniej, że Lévi–Strauss jest szowinistą, a jedynie stwierdzenie,

że niedostatecznie zwraca się uwagę na subkulturę kobiet i jej strategię, które nie pokrywają się z tymi w oficjalnie przyjętym przez społeczności tradycyjne modelu idealnym. W tym znaczeniu D. Rihtman–Auguštín pisze, że: „W życiu cały czas zauważa się rozdźwięk pomiędzy strukturą myślową a obiektywną rzeczywistością (...). Zrealizowane, przeżyte doświadczenie zawsze różni się od norm tego, co ustanowione, uznane za wartościowe, wyobrażone” (Rihtman–Auguštín 1984, s. 13).

Jest to związane z jednym z większych zwrotów w antropologii, która staje się świadoma wyłączenia kobiet z badań oraz panowania męskich zasad i podstaw w hipotezach teoretyczno–metodologicznych. Pojawia się zatem potrzeba radykalnej ponownej oceny pozycji antropologii w tej kwestii i uwzględnienia sprawczości (*agency*) kobiet (Rapport, Overing 2005, s. 143–144).

Obecnie, gdy już sytuacja się zmieniła (lub przynajmniej powinna była się zmienić), większą uwagę zwraca się nie tylko na subkulturę kobiecą, ale i na prawa kobiet w ramach oficjalnego modelu kulturowego. Wiadomo bowiem, że „w idealnym modelu kultury tradycyjnej dominowali mężczyźni mający największą ilość praw i obowiązków, natomiast w realnym modelu kultury tradycyjnej kobieta poprzez mechanizmy żeńskiej subkultury przywłaszczała sobie znaczną część ukrytych praw” (Svetieva 2001, s. 26), a dokładniej „zgodnie z wyobrażonym porządkiem, kobiety mają niższą pozycję. Jednak w rzeczywistości można powiedzieć, że istnieje równowaga pomiędzy statusami płci” (Rihtman–Auguštín 1984, s. 127). Te dwa modele myślenia / podejścia nie walczą o dominację, ale funkcjonują w życiu codziennym równoległe obok siebie. W związku z tym, na przykład, jeśli mamy zamiar przedstawić kobietę jako podrzędną ofiarę, możemy się skupić na niezliczonej ilości materiału zebranego podczas badań terenowych. I możemy się w tym miejscu zatrzymać, aby potwierdzić tezę o zdegradowanej pozycji kobiety w macedońskiej kulturze ludowej. Możemy jednak zająć się również głębszą analizą jej statusu, ponieważ, jak podkreśla D. Rihtman–Auguštín, „ludzie z reguły nie robią czegoś, co bezpośrednio im szkodzi” (tamże, s. 29). Istnieją zresztą określone i dobrze poznane w literaturze znaczne ilości sfer, w których kobieta spełnia rolę dominującą. W tej pracy przedstawiłam zaledwie ich mały fragment, ponieważ miałam na celu zilustrowanie koncepcji realnych praw kobiet w określonych aspektach ogólnie przyjętego wzorca kulturowego.

Argumenty feministyczne mogą znaleźć potwierdzenie w tym sensie, który znów będzie odpowiadał opozycji natura: kultura, co się równa opozycji kobieta: mężczyzna. Mówiąc najprościej, oznaczałoby to coś takiego: jeśli mężczyźni są nosicielami i twórcami kultury, to wtedy także obowiązki kobiet są narzucone przez „męską” dominację kulturową. Tego typu uogólnienia i analizy statusów płci w tradycyjnej społeczności wiejskiej w Macedonii w większości wypadków są zwyczajnie jednostronne. Nie dlatego, że feminiści nie znajdują argumentów,

które by im odpowiadały, ale dlatego że antropologiczne potraktowanie tego tematu wymaga szczególnej uwagi. Również argumenty zawarte w tym tekście mogą zostać zakwalifikowane jako feministyczne tylko z pewnej „dziwnej” perspektywy, mianowicie jako te, które podkreślają prawa kobiet, zamiast uwydatniać ich brak. W ten sposób mogą one prezentować pewną inną skrajność, gdy pojawia się kwestia statusów płci. W istocie, wprowadzenie perspektywy feministycznej ma dalekosiężne konsekwencje. Nieobecności kobiet we wszystkich podstawowych pojęciach społecznych, teoriach struktury i zmiany społecznej nie można rozwiązać za pomocą prostej operacji „naprawienia” tego czy „wrzucenia” kobiet do treści, w której do tej pory ich brakowało, ale poprzez krytykę i dekonstrukcję wszystkich tych pojęć, w których są one niewidoczne bądź marginalizowane (Papić 1997, s. 26). Niemniej, puenta jest następująca: „nie można już patrzeć czarno-biało na uczestnictwo obu płci w prawach i obowiązkach rodziny we wspólnocie wiejskiej” (Svetieva 2001, s. 26), a także, że popularność tego kolorytu jest fenomenem, zwłaszcza gdy zostaje on umieszczony w pewnym kontekście naukowym.

## Bibliografia

- Bringa T.  
1995 *Being Muslim the Bosnian Way, Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton, New Jersey.
- Hausmaninger A.  
b.d.w. *The Construction of Identities in a Trans-Local Context. — Inter-Ethnic Relations in a Macedonian Village During Socialism and Transition*, <[www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf](http://www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf)> (09.10.2008).
- Papić Ž.  
1997 *Polnost i kultura — telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd.
- Rapport N., Overing J.  
2005 *Social and Cultural Anthropology, The Key Concepts*, Routledge, London and New York.
- Risteski Lj.  
2002 *The Woman in Macedonian Folk Culture, Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century*, Belgrade-Graz.
- Rihtman-Auguštin D.  
1984 *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb.
- Svetieva A.  
2001 *Statusot na ženata vo tradiciskata selska zaednica i semejstvoto*, „EtnoAntropoZum”, nr 1, Skopje.



W pracy korzystałam z wywiadów znajdujących się w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Cyryla i Metodego w Skopju (Arhiv K-11 I K-13). Dane rozmówców:

Arhiv 1 — A: mężatka, lat 24, F — panna, lat 17, muzułmanki;

Arhiv 2 — S: mężczyzna, ponad 70 lat, prawosławny;

Arhiv 3 — S: kobieta, około 50 lat, muzułmanka.

Tłumaczenie z języka macedońskiego:  
*Karolina Bielenin-Lenczowska*



Karolina Bielenin–Lenczowska

---

## Bóg jest jeden, ale...

# Narracje na temat islamu i chrześcijaństwa w wielowyznaniowej społeczności lokalnej zachodniej Macedonii

Gminę Centar Župa, w której prowadziłam większość badań terenowych w latach 2006–2008, obecnie zamieszkują prawie wyłącznie muzułmanie. Do lat 60. XX wieku jednakże niemal we wszystkich wsiach gminy mieszkali również prawosławni chrześcijanie (zob. monografia B. Rusicia z 1957 roku). Później prawosławni wyjechali do miast w poszukiwaniu pracy, zaś muzułmanie albo pozostali w wioskach, albo zaczęli wyjeżdżać na peczalbę (migrację zarobkową) do Stanów Zjednoczonych i krajów Europy Zachodniej. Wśród prawosławnych taka migracja nie była tak powszechna. Jak dowodzi A. Hausmaninger, chrześcijanie łatwiej potrafili dostosować się do warunków panujących w macedońskich miastach — po pierwsze dlatego, że byli w nich większością, a po drugie — szybciej się urbanizowali niż muzułmanie (Hausmaninger b.d.w.). Jednak przed wspomnianą migracją przedstawiciele obu wyznań zwykle nie żyli ze sobą jako bezpośredni sąsiedzi, ponieważ w każdej wsi istniało osobne chrześcijańskie i prawosławne *maalo* (część wsi), lecz oczywiście mieli z sobą stały kontakt. Zresztą, w każdej miejscowości były różne miejsca wspólne, jak sklepy, szkoła, kawiarnia itp. Ponadto tam, gdzie obecnie nie mieszkają chrześcijanie, pozostały materialne znaki ich obecności: cerkwie, cmentarze, krzyże itd. Te miejsca odwiedzane są mniej lub bardziej regularnie przez muzułmanów, o czym piszę poniżej.

Badania prowadziłam również w mieszanych, muzułmańsko–prawosławnych wioskach, takich jak Rostuše czy Velebrdo. Spędziłam również nieco ponad dwa tygodnie w żeńskim monasterze pod wezwaniem św. Jerzego we wsi Rajčica koło

Debaru, gdzie miałam okazję rozmawiać zarówno z siostrami, jak i odwiedzającymi klasztor gośćmi. Odwiedziłam również męski monaster pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela, gdzie rozmawiałam z przełożonym klasztoru (*igumenem*) oraz z gośćmi przybyłymi na święto Iwanden, czyli Narodziny św. Jana Chrzyciela (7 lipca 2008 roku).

## Muzułmanie o chrześcijanach

Narracje muzułmanów na temat religii chrześcijańskiej i samych chrześcijan różnią się przede wszystkim w zależności od teologicznej wiedzy rozmówców. Ci, którzy zbyt dużej wiedzy nie posiadają, podkreślają podobieństwa czy wręcz tożsamość obu wyznań. Zwraca się uwagę na to, że jest jeden Bóg oraz że zarówno Biblia, jak i Koran uznają za ważne te same postaci, jak np. Jezus (nazywany przez muzułmanów Isa). Rozmówcy podkreślają również podobieństwo obchodzonych świąt czy obrzędów: „My mamy post i wy też; wy macie jajka na Wielkanoc, a my baklavę na Bajram...”

Muzułmanie zauważają również różnice w obyczajowości pomiędzy nimi a prawosławnymi. Jak mówił mi jeden z albańskich rozmówców, prowadzący swoją własną firmę w Debarze, woli współpracować z chrześcijanami niż muzułmanami (mówiąc to, miał na myśli przede wszystkim Albańczyków), ponieważ uważa ich za uczciwszych i lepiej zorganizowanych. Młodzi muzułmańscy chłopcy podkreślają również to, że kobiety prawosławne są bardziej wyzwolone. Oznacza to, że łatwiej z nimi nawiązać kontakt czy choćby na nie popatrzeć — nie zasłaniają bowiem ciała tak szczelnie jak muzułmanki oraz nie mają oporów, żeby wyjść do kawiarni czy na dyskotekę. Niżej piszę o odwiedzaniu prawosławnych świątyń przez muzułmanów i motywach tego działania. Jedna z odpowiedzi, którą usłyszałem od swojego rozmówcy D. Derlicki (zob. jego artykuł w tym tomie) na pytanie, czy Albańczycy chodzą do cerkwi, brzmiała:

— Potajemnie chodzą, tak. Albańczycy muzułmanie chodzą do cerkwi. Potajemnie.

— Dlaczego?

— Dlaczego? Ponieważ mają tam takie kobiety, co żyją na prawie cerkwi. I ci Albańczycy chodzą tam. Na przykład ja, ja się zakochałem w jakiejś prawosławnej tam i kiedy ja idę tam później, biorę ją. I my...

Takie postrzeżenie chrześcijańskich kobiet nie jest oczywiście jednoznacznie pozytywne: swoboda kobiet kojarzy się, zwłaszcza starszym, z moralnym zepsuciem. Zresztą nie raz doświadczyliśmy postrzeżenia nas jako niemal prostytutki, gdy pojawialiśmy się na ulicy czy w kawiarni bez towarzystwa „swoich” mężczyzn,

tj. męża, brata czy innego krewnego. Mówiono o nas, że *šetame*, tj. włóczymy się, zamiast siedzieć w domu, czyli tam, gdzie jest miejsce kobiety.

Muzułmanie wykształceni teologicznie zauważają przede wszystkim różnice, podkreślając wyższość czy raczej prawdziwość islamu względem chrześcijaństwa. Mufti, z którym rozmawiałam, powiedział, że owszem, jedni i drudzy uznają obecność i ważność Jezusa, jednak chrześcijanie źle interpretują jego postać. Nie był on bowiem Bogiem ani synem Boga, ale (jedyne) prorokiem, a więc człowiekiem. Ponadto, nieprawdą jest, że Chrystus zmartwychwstał — on dopiero, zdaniami mużulmanów, zmartwychwstał. Ewangelia (Indžil) jest świętą księgą, ale podrzędną względem Koranu, ponieważ została napisana przez ludzi, a nie dana przez samego Boga. Dlatego jest w niej wiele sprzecznych informacji czy błędnych interpretacji. Jak pisze N. El-Mogamis, oryginalna wersja Ewangelii, która została zagubiona, była prawdziwa, tj. rzeczywiście było to Słowo Boże objawione Jezusowi. Niemniej, z tamtej wersji pozostało jedynie pięć części, które zostały pomieszczone z tekstami i interpretacjami napisanymi przez ludzi, a które zawierają wiele błędów i sprzeczności (El-Mogamis 2007, s. 21). Do błędnego zrozumienia Biblii przyczynił się przede wszystkim św. Piotr, który w swoich kazaniach celowo głosił nieprawdę, ponieważ było to jednym z jego sposobów na walkę z chrześcijaństwem (Lubańska 2007, s. 195).

O wskazywaniu niższości chrześcijaństwa względem islamu świadczą również publikacje wydawane przez mużulmanów (pochodzących zwykle z krajów Bliskiego Wschodu, jednak ich książki są bardzo często tłumaczone na język macedoński), porównujące czy zestawiające informacje zawarte w Biblii i Koranie. Przytaczana wyżej książka autorstwa Nasera El-Mogamisa, wydana pod zupełnie neutralnym tytułem *Chrześcijaństwo i islam według Biblii i Koranu (Hristijanstvoto i islamot spored Biblijata i Kuranot)*, ma na celu podkreślenie prawdziwości Koranu i ukazanie przekłamań zawartych w Biblii. Zwraca ponadto uwagę na swego rodzaju wyższość cywilizacyjną mużulmanów nad chrześcijanami, co przejawia się m.in. — paradoksalnie — w uznaniu równości kobiety i mężczyzny w islamie oraz jej podległości w chrześcijaństwie. Piszę „paradoksalnie”, ponieważ to ten właśnie temat jest najczęściej przytaczany przez prawosławnych, którzy wskazują na „zacofanie” mużulmanów. Co więcej, jak pokazałam w jednym z powyższych cytatów, sami mużulmanie uważają chrześcijańskie kobiety za bardziej wyzwolone. W opisywanej książce na dowód podrzędności kobiety względem mężczyzny pojawia się fragment pierwszego listu św. Pawła do Koryntian, w którym pisze on: „Mężczyzna zaś nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Wytluszczenia w tekście pochodzą od autora — N. El-Mogamisa.

(Kor 11, 7)<sup>2</sup> oraz fragment z Koranu: „**Ja nie pozwolę zginąć żadnemu uczynkowi tego spośród was, który czyni dobro, czy będzie to mężczyzna, czy kobieta. Jesteście zależni jedni od drugich**” (Koran, 3: 195). Wytłumaczenie autora jest następujące:

Koran potwierdza, że mężczyzna i kobieta są równi wobec Boga. Koran nie stwierdza, że mężczyzna jest chwałą Boga, a kobieta chwałą mężczyzny. To nie ma sensu, ponieważ i mężczyzna, i kobieta są stworzeni przez Boga i ze względu na fakt, że mężczyzna pochodzi od kobiety, a kobieta od mężczyzny. **Jedno pochodzi od drugiego** (El–Mogamis 2007, s. 69).

Chęć deprecjacji wartości zawartych w Biblii przejawia się tu np. w obfitym cytowaniu fragmentów Koranu i wybiórczym, fragmentarycznym cytowaniu Biblii. Gdy, nieświadoma jeszcze zawartości tej publikacji, pokazałam ją siostronom mieszkającym w Rajčicy, nawiązała się dyskusja i podejrzenie, że popieram islam zamiast prawosławia. Jedna z mniszek, najbardziej taktowna, oddała mi książkę, mówiąc jedynie, że jej się nie podobała. Jak się dowiedziałam później, inne siostry chciały tę publikację zniszczyć.

## Chrześcijanie o muzułmanach

Również chrześcijanie, w zależności od swoich teologicznych kompetencji, różnią się w opiniach na temat różnic między obiema religiami. Tu istotna jest również kwestia narodowa czy etniczna, której należy poświęcić osobną dygresję.

Muzułmanie w Macedonii to przede wszystkim Albańczycy, ale islam wyznają również Turcy oraz tzw. Macedońscy Muzułmanie (zwani również — zwykle pejoratywnie — Torbeszami, Macedońskojęzycznymi Muzułmanami lub Zislamizowanymi Macedończykami). To właśnie oni będą przede wszystkim przedmiotem zainteresowania niniejszego tekstu, ponieważ postrzegani są jako „bliżsi chrześcijanom”.

Pojęcie Zislamizowanych Macedończyków jest de facto swego rodzaju ukazaniem przemocy symbolicznej względem Macedońskich Muzułmanów, ponieważ wskazuje się na przymusową zmianę wyznania, a zatem pozbawia się ich sprawczości (*agency*). Podobną sytuację napotykają badacze bułgarskich muzułmanów (Pomaków). Ulf Brunnbauer pisze: „aby móc uznać, że Pomacy są Bułgarami i poradzić sobie z faktem, że wierzą oni w Allacha — boga byłych okupantów! — wymyślono historię o przymusowej islamizacji” (Brunnbauer 1999, s. 41). Tak samo mówią o Torbeszach chrześcijanie mieszkający w wioskach mie-

<sup>2</sup> Tłumaczenie cytatu pochodzi z elektronicznej wersji *Biblii Tysiąclecia*: <<http://www.biblia.info.pl/biblia.php>> (12.09.2008).

szanych zachodniej Macedonii. Samo bowiem określenie Torbesze zwykle jest odbierane jako pejoratywne, ponieważ popularna etymologia tego wyrażenia, że są to ludzie, którzy „sprzedali się, tj. sprzedali swoją wiarę, za torbę sera” (lub — w innej wersji — mąki).

Używanie pojęcia „Zislamizowani Macedończycy” pozwala prawosławnym na uzasadnienie praktyk muzułmanów, polegających m.in. na odwiedzaniu cerkwi i monasterów celem uzdrowienia się. Rozmówcy podkreślają, że tutejsi muzułmanie tak naprawdę byli kiedyś chrześcijanami, ale zostali zmuszeni do zmiany wiary w czasie panowania Imperium Osmańskiego. Uważa się ich zatem za swoich, tj. Macedończyków, a nie obcych, czyli Albańczyków lub Turków. Z nimi też, m.in. dzięki temu, że posługują się tym samym językiem, łatwiej nawiązać i utrzymać dobre stosunki sąsiedzkie. Odnośnie do ich religii używa się również określenia „kryptochrześcijanie”, które wskazuje na fakt, że są to ludzie, którzy tylko oficjalnie przyjęli islam, ale nadal tak naprawdę praktykują dawną wiarę, czyli prawosławie. O takiej powierzchownej islamizacji na Bałkanach pisze historyczka O. Zirojević, która dowodzi, że masowe przechodzenie na islam w wieku XVII i XVIII na peryferiach Imperium Osmańskiego było najczęściej tylko powierzchowne — tj. zmieniano imię i w sytuacjach oficjalnych deklarowano się jako muzułmanie. Jednakże na co dzień posługiwano się chrześcijańskim imieniem i w ukryciu praktykowano religię chrześcijańską. Przejawiało się to w tym, że dzieci były zarówno chrzczone, jak i poddawane obrzezaniu, czy w obchodzeniu świąt obu religii, a także trzymaniu w domach ikon (Zirojević 2003). Kryptochrześcijanami czy Zislamizowanymi Macedończykami nazywani są w Macedonii jedynie Torbesze. Nie mówi się tak o Turkach, Albańczykach czy Romach. Takiego określenia (*kriptohristijani*) użył w rozmowie ze mną mufti Debaru, pokazując w ten sposób nieprawdziwość wiary Macedońskich Muzułmanów.

A zatem, o ile islam Torbeszów uznawany jest za narzucony i de facto niezbyt głęboki, o tyle podkreśla się fanatyzm i radykalizm pozostałych muzułmanów mieszkających w Macedonii. Ich islam jest łączony z narodowością, zwłaszcza narodowością albańską, i w dużej mierze uważany za agresywny oraz — przynajmniej w Macedonii — postrzegany jako upolityczniany i wykorzystywany do propagowania nacjonalizmu i nienawiści (zob. tekst A. Svetievej na ten temat — Svetieva 2003). Tak właśnie postrzegają islam niektóre z siostr z monasteru w Rajčicy. O ile część z nich jest bardzo otwarta i chętna do poznania zasad wiary islamu, o tyle część jawnie deklaruje niechęć w stosunku do muzułmanów, których automatycznie łączy z albańskością.

Prawosławni, o czym wspomniałam już wyżej, uważają muzułmanów za zacyfanych kulturowo i cywilizacyjnie. M. Lubańska, pisząc o bułgarskich Pomakach, zauważa, że ich obraz w oczach chrześcijan jest orientalizowany (w rozumieniu E. Saida — 1995). Przejawia się to m.in. w postrzeganiu muzułmanów jako tych,

którzy mają dużo dzieci (szczególnie podkreśla się konieczność urodzenia syna) oraz których kobiety mają niższy status społeczny niż mężczyźni i zasłaniają twarze (Lubańska 2007, s. 199).

Potępiane są również pewne praktyki religijne muzułmanów. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń, stały gość monasteru w Rajčicy: „Przed modlitwą oni muszą się umyć. Myją twarz, nos, uszy i nogi... ale nie myją duszy”. Ta sama rozmówczyni, pochodząca z Tetova, a więc miasta w większości zamieszkałego przez Albańczyków–muzułmanów, bardzo negatywnie i wręcz z agresją wypowiadała się o traktowaniu muzułmańskich kobiet (np. że nie mogą wychodzić z domu, nie są kształcone i bardzo młodo wydaje się je mąż) oraz o fanatyzmie religijnym muzułmanów — i tym samym o nacjonalizmie Albańczyków.

## Święte miejsca wspólne

Wśród muzułmanów mieszkających w Macedonii powszechna jest sytuacja odwiedzania chrześcijańskich miejsc świętych, takich jak cerkwie czy monastery. Zresztą, również prawosławni często praktykują pielgrzymowanie do wielu macedońskich monasterów, gdzie znajdują się ikony, uznawane za cudowne, lub relikwie świętych.

W teologii prawosławnej ikona jest rozumiana nie tyle jako wyobrażenie świętych, ile jako okno do świata ducha. Poprzez ikonę wierny kontempluje nie tyle świętego przedstawionego na ikonie, ile samego Boga. Jak pisze P. Florenski:

(...) wszystkie ikony są cudotwórcze, to znaczy są oknami do wieczności (...). Objawieniowy charakter ikon we właściwym tego słowa znaczeniu ukazują wypływające z ikon objawienia — znaki łaski za jej pośrednictwem dawane. Uzdrawienie duszy dzięki zetknięciu się za pośrednictwem ikony ze światem nadprzyrodzonym jest pierwszym i najbardziej potrzebnym objawieniem cudownej pomocy” (Florenski 1984, s. 129).

W prawosławiu również silna jest wiara w uzdrowicielską moc relikwii świętych, tzw. *mošti*. Uważa się, iż ciało świętego nie rozkłada się po śmierci, ale pozostaje niezniszczone i wydaje cudowną woń. Wielu wiernych pielgrzymuje do monasterów po to, aby móc dotknąć czy ucałować święte *mošti*. W monasterach, w których prowadziłam badania, zachowane są relikwie św. Jerzego (w Rajčicy) oraz wielu innych świętych, jak m.in. św. Hieronim, św. Petka, św. Pantalejmon (monaster sv. Jovana Bigorskiego). Relikwie są w klasztorach prawosławnych przedmiotem wymiany oraz darów, które składają sobie przełożeni świątyń. Większość z tych, które znajdują się w monasterze sv. Jovana Bigorskiego, zostały przywiezione przez *igumena*, ojca Partenija, z klasztorów na górze Atos. Wszystkie one uznane są za cudowne, przede wszystkim uzdrowicielskie. Taką samą



moc ma ikona św. Jana Chrzciciela, znajdująca się w cerkwi monasteru sv. Jovana Bigorskiego. Ikona ta uważana jest za pomagającą przede wszystkim tym, którzy pragną mieć dzieci. Dlatego przed obrazem można znaleźć wota, ofiarowane przez wiernych, przedstawiające figurkę maleńkiego dziecka lub kołyski. Wota wykonane są zwykle ze srebra.

Każdy, niezależnie od wyznania, może przyjść do cerkwi czy monasteru w poszukiwaniu pomocy od Boga. Może sam pomodlić się przed ikoną w odpowiedniej intencji, złożyć ofiarę i ucałować relikwie w odpowiedniej intencji, może też — zwłaszcza, gdy jest osobą niewierzącą lub wyznaje inną religię — poprosić kogoś z ojców o przeczytanie właściwej modlitwy.

Za uzdrowicielskie uważane jest także samo przebywanie w monasterze, możliwość kontaktu z mnichami, a zwłaszcza nocleg w tym miejscu. Każdy lub prawie każdy monaster ma specjalny pokój dla gości (do żeńskich monasterów przyjmowane są tylko kobiety, do męskich — mężczyźni; wyjątkiem są duże klasztory, takie jak sv. Jovana Bigorskiego, które mają również pokoje przeznaczone dla płci przeciwnej). Podczas mojego przebywania w Rajčicy były tam dwie kobiety, które regularnie, około raz w miesiącu, odwiedzają monaster i spędzają w nim kilka dni. Jedna cierpi na raka, druga na osteoporozę. Modlitwy, rozmowy z siostrami, spowiedź<sup>3</sup> oraz regularne uczestnictwo w liturgii pomaga tym kobietom walczyć z chorobą. W obu klasztorach ponadto na stałe przebywają osoby, które są uzależnione od narkotyków. W monasterze sv. Jovana Bigorskiego jest kilkunastu chłopców (niektórzy z nich są niewierzący), którzy przyjechali w to miejsce, uważając je za ostatnią deskę ratunku. Chłopcy mają obowiązek regularnego uczestniczenia w liturgii, spotkania się z kapłanami i zakonnikami na rozmowy i wspólne czytanie Biblii oraz codziennej pracy na rzecz monasteru. Dziewczęta z tymi samymi problemami przyjeżdżają do Rajčicy. Pod koniec mojego pobytu tam została przywieziona przez matkę dwudziestosiedmioletnia dziewczyna uzależniona od kokainy. Dwie siostry zostały wyznaczone do zajmowania się nią, tj. do przydzielenia jej obowiązków i odbywania z nią codziennych rozmów. Dziewczyna deklarowała się jako niewierząca. O ile, według moich rozmówców, muzułmanie nie są stałymi gośćmi monasterów ani nie przyjeżdżają tam na dłużej, jednak są tacy, którzy przychodzą nie tylko po pomoc w uzdrowieniu, ale również po radę czy rozmowę z kapłanem.

W monasterze sv. Jovana Bigorskiego znajduje się tzw. Księga Cudów (Kniga na čudata). Jest to właściwie zeszyt, w którym jeden z ojców wpisuje świadectwa doświadczonych łask. Oprócz prawosławnych, którzy do tego monasteru przyjeżdżają z całej Macedonii, wiele jest świadectw uzdrowień, doświadczonych przez

---

<sup>3</sup> W prawosławiu spowiedź polega na rozmowie i stałym kontakcie z jednym kapłanem, tzw. *duhovnikom*, czyli ojcem, przewodnikiem duchowym.

muzułmanów pochodzących z okolicznych miejscowości. Zapisy w księdze mają podobną strukturę: pojawia się imię (czasem również nazwisko) osoby, która prosi o pomoc, nazwa miejscowości, wyznanie, następnie wyjaśnienie historii choroby lub problemu, z którym dana osoba lub ktoś z jej bliskich się boryka, wreszcie sposób, w jaki szuka się pomocy (modlitwa przed ikoną, odczytanie modlitwy przez ojca, nocleg w monasterze); czas, po którym nastąpiło otrzymanie łaski, oraz ofiara, jaką złożono w podziękowaniu. Ofiarą są zwykle wspomniane wyżej wota, ale także pieniądze.

Dodać należy, że monaster sv. Jovana Bigorskiego jest miejscem szczególnie istotnym dla macedońskich muzułmanów. To w tym właśnie miejscu odbyło się pierwsze spotkanie organizacji kulturalnej Torbeszów zwołane w 1970 roku. (zob. Poulton 2001, s. 115).

Klasztorem, który jest równie chętnie odwiedzany zarówno przez muzułmanów, jak i prawosławnych, jest monaster pod wezwaniem Matki Boskiej (Sveta Bogorodica) w miejscowości Kališta koło Strugi, w południowo-zachodniej części kraju. Tu również przychodzą po pomoc rodziny, które nie mogą mieć dzieci. Jako ofiarę zwyczajowo przynoszą żywe jagnię.

Mimo że większość wsi, w których prowadziłam badania, jest już na stałe zamieszkała tylko przez muzułmanów, wiele elementów obecności chrześcijan pozostało. Są to cerkwie, krzyże czy groby. We wsi Broštica, w której od lat 70. XX wieku nie mieszka już ani jeden muzułmanin, w dawnym chrześcijańskim *maalo* zachowała się stara cerkiew, która — dzięki pomocy zarówno dawnych prawosławnych mieszkańców Brošticy, jak i muzułmanów — jest obecnie odnawiana. Wszyscy z moich tamtejszych rozmówców podkreślają, że przychodzą do tej cerkwi, aby zapalić świece. Robią to zwykle dla uzdrowienia się lub — najczęściej — przynoszą do świątyni małe dzieci, które są niespokojne i trudno rozpoznać przyczynę ich nieustannego płaczu. We wsi Melničani, w której obecnie na stałe mieszka tylko jedna prawosławna rodzina (o tej wsi mówi się, że zawsze była czysto chrześcijańska), jest cerkiew, odwiedzana, zdaniem mojej rozmówczynie, również przez muzułmanów. Przychodzą zwłaszcza w Wielkanoc, aby otrzymać trochę święconej wody, którą potem dają dzieciom (żeby nie płakały) lub piją ją rano, na czczo — na zdrowie (*za zdravje*).

Ponadto, jak wskazuje E. Koneska, reżyserka etnograficznego filmu „Pokój nam wszystkim” („Mir na site”), istnieją świątynie, które są uznawane za miejsca kultu przez wyznawców różnych religii. Budynek w miejscowości Makedonski Brod w środkowej Macedonii wypełniony jest zarówno ikonami, jak i wizerunkami proroka Mahometa czy inskrypcjami z Koranu. Jest to święte miejsce wyznawców zarówno prawosławia, jak i odłamów islamu: bektaszyzmu, alewizmu i sunnizmu.

Muzułmanie postrzegają przychodzenie do chrześcijańskich świątyń jako coś naturalnego. Mówią, że przecież to również jest dom Boga, i odwołują się do opisanych wyżej podobieństw między islamem a prawosławiem. Ponadto, jak twierdzą, gdy człowiek szuka pomocy, może uciec się do wszelkich sposobów.

## Strategie dobrosąsiedzkie

Bułgarska socjolożka C. Georgieva (1999, s. 61) pisze o systemie koegzystencji (M. Lubańska nazywa to słusznie „strategiami kulturowymi”, dowodząc, że pojęcie „systemu” wskazuje na niezmienność i nie pozwala na zaakcentowanie intencjonalnego działania samych aktorów społecznych — Lubańska 2007, s. 186 — które definiuje jako pewną ukształtowaną historycznie oddolną strategię radzenia sobie z różnicą kulturową). System ten bazuje na podwójnym kodzie — z jednej strony pozwala utrzymać pokojowe stosunki, z drugiej stwarza grunt dla konfliktów. Oba kody czy strategie można znaleźć wśród muzułmanów i chrześcijan sąsiadujących ze sobą w Macedonii. Z jednej strony bowiem obie grupy podkreślają wzajemne pokojowe stosunki poprzez odwiedzanie się nawzajem, obdarowywanie prezentami, a zwłaszcza obrzędowymi potrawami (jajka na Wielkanoc i baklava na Bajram), czy zapraszanie się na ważne uroczystości rodzinne i święta religijne. Co więcej, nawet tam, gdzie obecnie nie mieszkają już chrześcijanie, obchodzi się chrześcijańskie święta i wykonuje się pewne praktyki z nimi związane. Np. we wsi Kosovrasti, zamieszkałej przez macedońskich muzułmanów, świętuje się dzień św. Jerzego<sup>4</sup>. Wtedy to kobiety idą zbierać zioła, młodzi chłopcy i dziewczęta przechadzają się po wsi celem zaprezentowania się płci przeciwnej. Ponadto, w tym dniu maluje się na czerwono jajka, które potem rozdaje się sąsiadom, a które dzieciom służą do zabawy. Takie jajko wrzuca się również do wody, w której kąpie się małe dziecko — „aby było okrągłe i czerwone (rumiane) jak jajko”. Te same działania odnajdujemy w etnograficznych opisach dotyczących wielkanocnej i związanej z dniem św. Jerzego obrzędowości wśród ludności prawosławnej (zob. np. Tomovski 1996).

We wsi Rostuše prawosławna rozmówczyni zapewnia, że zaprasza swoje muzułmańskie sąsiadki na uroczystości rodzinne i religijne oraz że obdarowuje je wielkanocnymi jajkami, otrzymując w zamian baklawę i inne słodczyce w Bajram. Zapytana jednak, czy jest to powszechna praktyka, odpowiada ze smutkiem, że obecnie już nie. Wynika to — jej zdaniem — przede wszystkim ze zradyzalizowa-

<sup>4</sup> O tym święcie jako popularnym wśród muzułmanów mówiła Maria Couroucli w referacie pt. „Shared Shrines and the Construction of Local Identities in the Balkan and Anatolian World”, wygłoszonym na konferencji stowarzyszenia EASA „Experiencing Diversity and Mutuality” w Słowenii 27.08.2008 roku.

nia się zarówno muzułmanów, jak i chrześcijan. Mówi np. „Ludzie nie chcą dawać [jajek], bo może oni [muzułmanie] nie będą wiedzieć, co z tym zrobić, i wyrzucą...”. Ponadto, wśród jej najbliższych koleżanek (choćby tych, które zostały zaproszone na kawę podczas mojej wizyty) były tylko prawosławne, mimo że jedna z muzułmanek mieszkała tuż za płotem.

Mieszkańcy mieszanych wyznaniowo miejscowości, gdy wskazują na upolitycznianie islamu czy jakiegokolwiek problemy w relacjach między przedstawicielami obu religii, całą winę za to przypisują nie tyle samym swoim bliższym lub dalszym sąsiadom, ile politykom czy innym osobom decydującym o kształcie tej religii na szczeblu wyższym niż lokalnym. Strategie dobrosąsiedzkiego współżycia są bowiem, jak pisze Georgieva, kształtowane „poza wielką polityką i niezależnie od niej” (Georgieva 1999, s. 61), a zatem oddolnie wytworzone przez samą społeczność lokalną. Pozwalają one na utrzymanie pokojowych — co wcale nie oznacza wzajemnej przyjaźni! — stosunków. Rozmówcy podkreślają więc na każdym kroku dobrą, spokojną koegzystencję (częste wypowiedzi w Żupie to: *Ovde e mirno; ovde e super* — „tu jest spokojnie; tu jest super”), wskazując równocześnie na odmienność swoich sąsiadów czy przypisując im różne negatywne cechy.

## Podsumowanie i wnioski

Narracje muzułmanów i chrześcijan na temat wiary swoich sąsiadów różnią się w zależności od tego, jak dużą wiedzę teologiczną ma osoba mówiąca, od deklarowanej narodowości danego muzułmanina oraz od tego, czy rozmówca pochodzi z jednolitej lub mieszanej wyznaniowo wioski.

Muzułmanie, którzy nie są teologicznie wykształceni, podkreślają podobieństwa pomiędzy oboma wyznaniem. Mówią, że zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie wierzą w jednego Boga, ich święte księgi uznają te same osoby (np. Jezusa — Isę) oraz znajdują podobieństwa w obrzędowości (np. post). Ci zaś, którzy powołują się na swoją wiedzę teologiczną, przedstawiają różnice. Ich zdaniem, w Biblii znajduje się wiele przekłamań i sprzeczności, co wynika z tego, że jest to księga pisana przez ludzi, a nie dana od Boga (jak Koran).

Chrześcijanie z jednej strony wskazują na respekt muzułmanów względem chrześcijaństwa (w ten sposób między innymi tłumaczą odwiedzanie cerkwi przez nich), a z drugiej na „gorszość” ich religii, przejawiającą się w „zacofanej” obyczajowości i fanatyzmie religijnym. Owo zacofanie przejawiać się ma w niższej pozycji kobiet, wysokim wskaźniku urodzeń w rodzinach muzułmańskich czy w zasłanianiu twarzy przez kobiety. Potępiane są również pewne religijne praktyki muzułmanów, jak np. ablucja przed modlitwą, która jest tylko oczyszczeniem ciała, a nie duszy.

W stosunku do Macedońskich Muzułmanów chrześcijanie używają często pojęcia „Zislamizowani Macedończycy” czy rzadziej „kryptochrześcijanie”, wskazując tym samym na ich bliższosc w stosunku do prawosławnych i usprawiedliwiając w ten sposób ich praktyki odwiedzania cerkwi i monasterów czy obchodzenia zarówno muzułmańskich, jak i chrześcijańskich świąt (np. święta św. Jerzego). Z kolei muzułmanie wizyty w tych miejscach uważają za coś naturalnego („To też jest Dom Boży”), zwłaszcza gdy celem wizyty jest szukanie pomocy w uzdrowieniu.

Zarówno jedni, jak i drudzy wskazują na dobrosąsiedzkie relacje (obecnie lub w przeszłości). Prezentują rozmaite strategie pokojowej koegzystencji, które zgodnie z podziałem C. Georgiewej bazują na podwójnym kodzie: z jednej strony pokazuje się podobieństwa i zażyłość, z drugiej — różnice. A zatem, moi rozmówcy przyznają, że zapraszają swoich innowierczych sąsiadów na rodzinne i religijne uroczystości czy wymieniają się obrzędowymi darami (jajka na Wielkanoc; baklava na Bajram) oraz że „Bóg jest jeden”. Z drugiej strony wskazują na różnice pomiędzy przedstawicielami obu wyznań (zwłaszcza w sferze obyczajowej) i uznają wyższość swojej wiary w stosunku do wiary sąsiada. Niemniej, winą za wszelkie konflikty obarczają politykę. Zarówno muzułmanie, jak i prawosławni problemów upatrują w upolitycznianiu religii (islamu) i rozwoju religijnych fanatyzmów.

## Bibliografia

### Biblia Tysiąclecia

*Biblia Tysiąclecia*, wydanie elektroniczne: <<http://www.biblia.info.pl/biblia.php>> (12.09.2008).

### Brunnbauer U.

1999 *Diverging (Hi-)Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks*, „Ethnologia Balkanica”, vol. 3.

### El-Mogamis N.

2007 *Hristijanstvoto i islamot spored Biblijata i Kuranot*, Skopje.

### Florenski P.

1984 *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa.

### Georgieva C.

1999 *Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria*, „Ethnologia Balkanica”, vol. 3.

### Hausmaninger A.

b.d.w. *The Construction of Identities in a Trans-Local Context. — Inter-Ethnic relations in a Macedonian Village During Socialism and Transition*: <[www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf](http://www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf)> (12.09.2008).

Koran

1986 *Koran*, tłum. i oprac. J. Bielawski, Warszawa.

Lubańska M.

2007 *Narratives About Dissenter Neighbours and Their Place in the Cultural Strategy of Coexistence in the Western Rhodope Region of Bulgaria*, „Ethnologia Balkanica”, vol. 11.

Poulton H.

2001 *Non-Albanian Muslim minorities*, [w:] J. Pettifer (red.), *The New Macedonian question*, New York.

Rusić B.

1957 *Župa debarska*, Skopje.

Sen A.

2004 *Mumbai slums and the research for a heart: ethics, ethnography and dilemmas of studying urban violence*, „Anthropology Matters”, nr 1, s. 1.

Skendi S.

1967 *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, „Slavic Review”, vol. 26, No. 2.

Svetieva A.

2003 *Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci”)*, „EthnoAnthropoZoom”: <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_03/EAZ\\_2004\\_PDF/EAZ\\_2003Ponizeni\\_Balkan\\_Ang.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_03/EAZ_2004_PDF/EAZ_2003Ponizeni_Balkan_Ang.pdf)> (12.09.2008).

Tomovski K. (red.)

1996 *Etnologija na Makedoncite*, Skopje.

Zirojević O.

2003 *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru*, Beograd.

## Film

„Mir na site” — film dokumentalny w reż. E. Koneskiej, Macedonia 2007.

Małgorzata Czyżewska

---

## Młodzi mężczyźni z Centar Župy o kobietach: koleżanka, kochanka, żona...

W Župie kobiety w przestrzeni publicznej niemalże nie istnieją. Są nieliczne sprzedawczynie, pielęgniarki, nauczycielki czy sprzątaczkę oraz uczennice miejscowej szkoły, gospodynie robiące zakupy lub odwiedzające rodzinę. Wydaje się, że jest ich dużo, ale one nie spacerują, nie prowadzą samochodów, nie przesiadują w miejscowych kawiarniach. To są bowiem zajęcia męskie.

Mężczyźni w Župie zachylają się Zachodem. Swoim zachowaniem, strojem, przedmiotami, którymi się otaczają, starają się nawiązywać do upragnionej części świata. Szczególnie młodzi chcą tam żyć, pojechać choćby na kilka miesięcy, a najlepiej na zawsze. Wiedzą, że kobiety na Zachodzie są inne, bardziej otwarte. Podoba im się to. W każdym razie tak deklarują przy pierwszym kontakcie. To właśnie z mężczyznami, szczególnie młodymi, rozmawiałam o otaczających ich kobietach. Pytałam, jakie kobiety im się podobają, bardziej wyemancypowane czy wręcz przeciwnie, „zamknięte”<sup>1</sup>. Interesowało mnie, co myślą o kobietach ze swojej społeczności — tych zamkniętych i tych bardziej otwartych. I wreszcie, wśród jakich kobiet wybierają partnerkę (zarówno życiową, jak i do krótkotrwałych kontaktów).

---

<sup>1</sup> „Zamknięty” ma tutaj podwójne znaczenie — z jednej strony mowa tu o kobietach, które nie wychodzą z domów, są w nich *zamknięte*, z drugiej chodzi o styl ubierania się, światopogląd i sposób bycia. Takie same znaczenia ma wyraz macedoński — *zatvoren, zatvorena*.

## Kobieta bałkańska

Wpływ na postrzeganie kobiecości wśród moich rozmówców miał przede wszystkim pewien konstrukt „kobiety bałkańskiej”, powiązany zarówno z lokalną kulturą społeczną, jak i władzą turecką (i tym samym pojawieniem się islamu) na tych terenach. Można mówić o w miarę spójnym wizerunku kobiety bałkańskiej w tradycyjnej kulturze wiejskiej. Ustaleniem takiego wizerunku zajęły się macedońskie antropolożki, m.in. A. Svetieva (2000, 2008), I. Crvenkovska (2000) czy A. Aštalkovska (2005). Najistotniejsze elementy tej roli to przywiązanie kobiety do sfery domowej (tzw. *домаќинство*<sup>2</sup>), podporządkowanie kobiety rozbudowanemu systemowi społecznemu, w którym prym wiodła zasada starszeństwa i patriarchy. Niemal na całym terenie Bałkanów funkcjonował taki model. Dziewczyna od najmłodszych lat uczona była prac domowych i młodo wydawano ją za męża. W niektórych regionach już po pierwszej menstruacji była gotowa do małżeństwa, w innych czekano, aż wystarczająco nauczy się bycia dobrą gospodynią (*domakinka*). Na męża wybierano jej zazwyczaj kogoś spokrewnionego. Pokrewieństwo nie mogło być zbyt bliskie — najczęściej nie bliższe niż od czwartego do szóstego stopnia. Po ślubie niewiasta przechodziła do domu małżonka i tam przypadała jej jedna z najniższych pozycji. Do jej zadań należało przygotowywanie jedzenia, doglądanie dzieci, prace gospodarskie oraz to, do czego przydzieliła ją najstarsza gospodyni (zwykle jej teściowa). Priorytetowa była opieka nad własną rodziną nuklearną (w przypadku najczęściej omawianych w literaturze rodzin rozszerzonych — tzw. *zadrugi*), ale także czynności wskazujące na podrzędną pozycję młodej mężatki, np. mycie stóp gospodarzowi lub nawet wszystkim domownikom płci męskiej, zdejmowanie im obuwia, czy też usługiwanie do stołu w trakcie posiłku. Dotyczyło to również sfery publicznej: często musiała iść kilka kroków za swym mężem, nie wolno jej było rozmawiać z obcym mężczyzną.

Mężatka traciła własne imię, nazywano ją od imienia męża (np. Kemalica to żona Kemala; często nie zna się prawdziwego imienia mężatki — ona sama przedstawia się imieniem „odmężowskim”). W ten sposób, według interpretacji A. Svetievy, podkreśla się jej przynależność do męża i jego rodziny (Svetieva 2000). Wraz z wiekiem, urodzeniem dzieci i zdobyciem doświadczenia mogła zostać główną gospodynią w domu, czyli decydować o codziennej egzystencji domu, związanej z rozdzieleniem kobiecych prac czy doborem posiłków. Posiadała najczęściej niewielki majątek, będący prezentem ślubnym od jej rodziców (tzw. *majčin del*, czyli „część matki”, majątek, który przekazywała córce matka: zwykle

---

<sup>2</sup> *Domakinka* to gospodyni, *domakinstvo* — gospodarstwo domowe, kontekstualnie — prace domowe.



były to ubrania, pościel, sprzęty gospodarstwa domowego), lecz rzadko mogła dziedziczyć po własnych rodzicach bądź mężu.

Do ślubu powinna była zachować dziewictwo. Sprawdzane to było w noc poślubną, a dowodem miało być pokazywane rankiem białe prześcieradło poplamione krwią. Jeśli prześcieradło nie zostało ukazane weselnikom, rodzina męża mogła dziewczynę odesłać do domu w sposób niezwykle haniebny: posadzoną na osle, odwróconą plecami do kierunku jazdy. Takiej trudno było znaleźć drugiego kandydata na męża. Zdrada także była wysoce piętnowana, szczególnie poprzez kary społeczne, takie jak obgadanie (*ozboruvanje*) czy wyśmiewanie, a czasem śmierć. Kobieta nie udzielała się w sferze publicznej, a w niektórych regionach, szczególnie tych zamieszkałych przez muzułmanów, zabronione jej było w ogóle wychodzenie z domu bez towarzystwa kogoś z rodziny. Niemniej jej prawa i honor były pilnie strzeżone i zabezpieczane. Podkreśla się wręcz, że za okazanie braku szacunku kobiecie jej rodzina mogła się mścić, a prawo zwyczajowe, jak np. *kanun*<sup>3</sup>, zabezpieczał jej interesy w stopniu wystarczającym — zakładał zarówno okazywanie odpowiedniego szacunku kobiecie, szczególnie starszej, jak też nakładał kary za jej obrazę.

Powyższy obraz kobiety można wyczytać w wielu tekstach etnograficznych (zob. np. jeden z opisów rodziny rozszerzonej, *zadrugi*: Barjaktarović 1967), jednak, jak podkreśla Svetieva, nie jest on zgodny ze stanem realnym. Zauważa ona, że kobieta nie zawsze była przypisana wyłącznie do sfery domu. Nie chodzi tu tylko o uczestnictwo kobiet wiejskich w pracach polowych (również muzułmanek, które ze względu na ciężkość prac nie były zobowiązane do zakrywania ciała w podobnym wymiarze jak kobiety miejskie) czy też swobodne przemieszczanie się kobiet pomiędzy poszczególnymi gospodarstwami w ramach jednej części wsi poprzez ukryte przejścia. Istnieją przekazy już z XIV wieku, mówiące o kobietach *katunarkach*, *starešinach* i *glavarach*<sup>4</sup>, szczególnie w sytuacjach, gdy zabrakło odpowiedniego mężczyzny. Podobnie o kobietach jako o głowach rodziny (naczelnikach *zadrug*) pisze M. F. Filipović, który zwraca uwagę na pozycję kobiet starszych w rodzinie — Hammel et. al. 1982, s. 60). Jak zauważa Svetieva, szczególnie w zachodniej Macedonii możliwość piastowania urzędów publicznych dawała kobiecie szczególny status, zwłaszcza względem Albańczyków i Turków,

<sup>3</sup> *Kanun* jest to kodeks prawa zwyczajowego, stosowany przez Albańczyków, Czarnogórców i część Macedończyków. Jego zasady były zwykle uznawane za ważniejsze niż prawo urzędowe czy, w wypadku muzułmanów — Koran. Najbardziej znanym i w pełni spisany kodeksem jest albański *Kanun Leka Dukaginjego* (*Kanuni i Lekë Dukagjinit*) z XIV w., spisany w latach 30. XX w. Zob.: *Kanun i Lekë Dukagjinit, The Code of Lekë Dukagjini. Albanian text collected and arranged by Shtjefën Gjeçov*; tłum. i wstęp L. Fox, New York 1989.

<sup>4</sup> *Katunar*; *glavar*; *starešina* — funkcje społeczne związane z przewodnictwem pewnej grupie: np. wsi (alb. *katund*), rodzinie rozszerzonej czy bractwie (Svetieva 2006/2007).

zapewniając jej szansę swobodnego podróżowania i dbania o interesy gospodarstw bez strachu o swoje bezpieczeństwo. Także w Żupie na początku XX wieku *katunarem* była kobieta, Stoja. Pełniła tę funkcję przez trzy lata, wzbudzała strach wśród swoich podopiecznych i obcych (między innymi ze względu na swój gwałtowny charakter, jak i wyjątkową umiejętność posługiwania się bronią palną), a szacunkiem społeczności cieszyła się do śmierci (Svetieva 2006/2007).

Kobieta najczęściej była uzależniona od stosunków w konkretnej rodzinie i umiejętności posługiwania się „żeńskimi sztuczkami”. Brak prywatnego majątku kobiety często rewanżowały sobie drobnymi kradzieżami z budżetu domowego (Svetieva 2000). W szczególnych wypadkach (np. brak syna czy wyjątkowe bogactwo) dziewczyna po ślubie zostawała w domu rodziców, a mąż sprowadzał się do niej. Nazywano go wtedy *domazet*, czyli dosłownie „zięć w domu”. Wtedy on i ich dzieci przyjmowali imię po teściu. Oznaczało to jednak degradację społeczną — *domazeta* — wyszydzano go i śmiano się, że zamiast się ożenić, wyszedł za mąż (mac. *mažot se maži*) (Svetieva 2006/2007). Świat idealny czy pożądaný, jak w innych przypadkach, był po prostu adaptowany do istniejących realiów (zob. koncepcję modelu idealnego i realnego u Svetieva 2000). Mimo to właśnie on współtworzył istniejący do dziś, nie tylko na terenie badanej gminy, obraz dziewczyny, żony, kobiety.

## Dobra gospodyni

Małżeństwo dla mieszkańców Żupy jest szczególnie ważne. Zadaniem generacji młodych jest spłata długu wdzięczności w stosunku do starszych. Osoba bez partnera, a tym samym bez dzieci, nie będzie mieć żadnego zabezpieczenia na starość. Młodzi, jak wszędzie, poszukują partnera idealnego. A raczej idealnej partnerki spełniającej lokalne standardy. Po pierwsze, dziewczyna powinna być dobrą gospodynią. Oznacza to, że prócz tak pospolitych umiejętności, jak pieczenie chleba, dbanie o męża i jego rodzinę (w tym np. czyszczenie butów męskim członkom rodziny czy ręczne pranie ich garderoby), powinna się szanować i pilnować domu. Część mężczyzn zgadza się na pracę zarobkową kobiety, podkreślając przy tym, że powinna być to praca blisko domu, pod czujnym okiem innych członków rodziny. Najlepiej jednak by nie pracowała, ponieważ to zadaniem męża jest przynoszenie pieniędzy. Trzeba też zwrócić uwagę, że dziedziny pracy, w których są zatrudniane kobiety, nie tylko nie cieszą się szacunkiem społecznym, ale są też nisko płatne. Nauczyciel w Macedonii zarabia odpowiednik około 200 euro, sprzątaczką w szkole w Żupie — zaledwie 90. Dla porównania, stróż zatrudniony w tej samej instytucji zarabia już 150 euro. Różnica niby niewielka, jednak biorąc pod uwagę macedońskie standardy — diametralna.

Jeśli chodzi o zawody, które kobieta ewentualnie może wykonywać, dobrze widziana jest tylko w roli wymienionej już sprzątaczką, sprzedawczynią w rodzinnym sklepie czy też pomocy w prowadzeniu kawiarni (tu jednak kobieta nie występuje w sferze publicznej, pracuje wyłącznie na zapleczu). Całkowicie nieakceptowana jest natomiast praca kelnerki, kojarząca się ze swobodnym kontaktem z mężczyznami i w ogóle ze swobodą obyczajową.

Również edukacja kobiet nie jest priorytetem. Chociaż rozmówcy przyznawali, że dobrze by było, gdyby dziewczyna miała wykształcenie, to edukacja poza gminą była już źle widziana. W końcu dziewczyna poza domem nie jest pilnowana i de facto nie wiadomo, co ona robi w mieście. Skoro nikt jej nie widzi, to na pewno korzysta z okazji, by szaleć, a takiej już nikt potem za żonę nie weźmie. Takie opinie wyrażali również wykształceni rozmówcy. Oczywiście dla wszystkich było, że dziewczyny uczące się w innych miejscach w trakcie powrotu do domu zmieniają garderobę. W innym mieście wsiadają do autobusu w krótkich spódnicach, bluzkach, a po drodze zakładają dłuższe warstwy z obawy przed opinią społeczną. Rzeczywiście, w Župie nie można znaleźć dziewcząt ubranych „krótko” i mimo że moi rozmówcy często mówili, że to by im odpowiadało, niemal żaden z nich nie zgodziłby się na taki strój u którejś z kobiet ze swojej najbliższej rodziny. Z drugiej strony, mężczyźni nie chcą widzieć kobiet w zasłonach i stwierdzają, że chusta oraz zbytne zasłonięcie ciała nie jest konieczne. Argumentują to tym, że w XXI wieku nie można się kierować zasadami z wieku XII. Podkreślają tym samym własną nowoczesność i uwstecznienie pozostałych mieszkańców, którzy nie akceptują mody ze świata zachodniego. Jednak można tu zauważyć pewną rozbieżność. Otóż rozmówcy, jakby nie było, reprezentanci własnej społeczności, mówią, iż nie podoba im się pewne zjawisko w Župie, ale równocześnie podkreślają, że jeśli kobieta nie będzie się stosowała do zasad, zostanie przez tę społeczność napiętnowana.

Zgoda, o której mowa powyżej, jest ważną składową życia kobiety. Dobra żona powinna być posłuszna mężczyźnie. Jeśli nie słucha jego poleceń, mąż może ją odesłać do domu ojca. Kobieta taka pozostaje w zasadzie bez szans na powtórne zamążpójście (chyba że wyjdzie za wdowca spoza własnej wsi) oraz bez zabezpieczenia na przyszłość. Od zgody ojca, męża, a nawet brata (zwłaszcza starszego) zależy niemal wszystko, poczynając od stroju, wyjścia na kawę, na pracy kończąc.

Kobiety mieszkające w Górnej Župie<sup>5</sup> często rodzą dzieci w domach nie tylko dlatego, że do szpitala jest daleko. Również dlatego, że mąż, pracujący w tym czasie za granicą (peczalba), nie zdążył wyrazić zgody na wyjazd do lekarza. Moi rozmówcy zgodnie twierdzili, że kobieta powinna pytać mężczyznę o zgodę.

<sup>5</sup> Część gminy, położona na jej uboczu, na trudno dostępnym terenie górzystym, obejmująca kilka wsi zamieszkałych przez etnicznych Turków.

Uważali, iż jest to obowiązek związany z tradycją, kulturą, chociaż też zdarzały się wypowiedzi, w których podkreślano, że to tylko kwestia formalna, a nie prawdziwa władza.

Jednak najważniejsza jest skromność dziewczyny. Te, które są posądzone o kontakty z mężczyznami, mogą mieć problem ze znalezieniem męża, ponieważ mają nadszarpniętą reputację. Mężczyźni we własnym gronie wymieniają się informacjami, która z dziewcząt na ile sobie pozwala. Dziewczęta bardziej śmiało są popularne, ich numery telefonów krążą między młodymi chłopcami. Jednak w porównaniu ze skromniejszymi będą miały większe problemy z zamążpójściem. Dziewczyna, która pozwalała sobie na zbyt dużo z innymi, nikt nie będzie chciał pojąć za żonę, choćby była piękna i pracowita. Jeden z mężczyzn przytoczył historię swojej byłej dziewczyny, z którą był w długotrwałym związku i ona pod nieobecność rodziców zapraszała go do domu. Pewnego razu robili sobie zdjęcia w sytuacji intymnej. Jakiś czas później doszło do zerwania, którego powodem były zaręczyny z innym. Dziewczyna nie chciała czekać z ożenkiem, aż mój rozmówca skończy edukację, i wybrała innego. Wtedy Fatmir<sup>6</sup> pokazał swojemu konkurentowi zdjęcia, które robił sobie u dziewczyny w domu. Nowy narzeczony, zdenerwowany, iż nie jest pierwszym (mimo iż chodziło „zaledwie” o pocałunek), zerwał zaręczyny. O tym „rynku informacji” starsze pokolenie nie wie bądź udaje, że nie wie.

## Albanka, Turczynka, Macedonka

Innym wątkiem przy wyborze partnerki jest jej przynależność religijna, etniczna i terytorialna. Zasadami wiary, mówiącymi o możliwości ożenku wyłącznie między wyznawcami islamu, tłumaczą moi rozmówcy wybór partnerki — muzułmanki. Jeden z nich przyznał, że mężczyzna żeniący się z chrześcijanką narażony jest na opinię głupiego. Preferuje się również kobietę z tej samej gminy, a najlepiej ze swojej albo sąsiedniej wsi. Źródła etnograficzne wskazują, że w całej Macedonii dominowała endogamia terenowa, widoczna także we współczesnej Żupie. Autorzy (np. Petreska 2000; Svetieva 2008) podają wiele jej przyczyn, których przynajmniej część zaobserwowałam w gminie. Pierwszą jest endogamia ze względów ekonomicznych. Ożenek z dziewczyną zamieszkującą w pobliżu, a równocześnie kuzynką dalszego stopnia pozwalał na zachowanie jedności majątku. Kobieta w ramach organizacji społeczno-terytorialnej, jaką był katun czy wieś, dbała w dalszym ciągu o wspólny majątek tej organizacji. To z kolei prowadzi do kolejnej przyczyny – organizacja taka miała własną kulturę, nieco odmienną od kul-

---

<sup>6</sup> Imiona wszystkich rozmówców zostały w niniejszym tekście zmienione.

tury w odleglejszej wsi. Różnice przejawiały się w stroju, gwarze, zwyczajach czy obchodzonych świętach. Kobieta wychodząca za mąż w odległym miejscu uznawana była za dziwaczkę lub osobę z jakimś „defektem”, rodzina, do której wchodziła, za niekompetentną, ponieważ syn nie mógł sobie znaleźć partnerki z własnego terenu. Podobnie jest dzisiaj. Strój, obchodzone święta i inne obyczaje znacząco się różnią pomiędzy wsiami w gminie. Tradycyjnie ubrane kobiety z Novaka czy Brošticy u bardziej „nowoczesnych” mieszkańców Papradników czy samej Centar Župy wywołują uśmiech czy komentarz o „uwstecznieniu” mieszkańców bardziej tradycyjnych wsi. Podkreślano nawet, że tylko nieudacznicy mogą sobie wziąć żonę z Brošticy, nie mówiąc o wsiach spoza gminy.

Należy także zwrócić uwagę na przynależność narodową partnerki. Zamieszkiwanie gminy przez trzy nacje (Turków, Albańczyków i Macedońskich Muzułmanów) stwarza sytuację, w której ta przynależność jest ważna. Turcy, mający pozycję dominującą, są najlepszymi partiami. Spotkałam się nawet ze stwierdzeniem młodego mężczyzny, że według jego rodziców idealna partnerka powinna być Turczynką, mimo że on i jego rodzina identyfikują się jako Macedońscy Muzułmanie. Albańczycy raczej nie są pożądanymi partnerami i, według deklaracji miejscowych, żenią się z innymi Albańczykami, nawet z pobliskiego Debaru czy przygranicznych albańskich wsi. Torbesze, wybierający związki z mieszkańcami swoich, ewentualnie najbliższych, także torbeszkich wsi, stoją w tej hierarchii nieco wyżej od Albańczyków. Najbardziej obojętni są partnerzy macedońscy. Taka sytuacja może być związana z endogamią etniczną, występującą już w czasach Imperium Osmańskiego, kiedy Macedońscy Muzułmanie ze względu na etnos byli odrzuceni zarówno przez etnicznych Turków czy, w czasach późniejszych, Albańczyków, ale także — ze względu na przynależność religijną — przez prawosławnych Macedończyków. Argument ten przytaczam za Limanoskim (1993) twierdzącym, że obecni Turcy zamieszkujący Macedonię to w znacznej mierze właśnie zislamizowani Macedończycy, nazywani Turkami wyłącznie ze względu na przynależność religijną. Fenomen powodzenia tureckości w czasach obecnych można także tłumaczyć łączeniem tej narodowości z głęboką religijnością. Stąd też ożenek z osobami tak siebie identyfikującymi, jako wyjątkowo wierzącymi, jest w cenie.

Wymienione zasady obowiązują jedynie przy wyborze oficjalnej żony czy partnerki.

## Kobiety w ukryciu

Młodzi się znają, kontaktują, często bez wiedzy rodzin. Metod na takie spotkania, mimo utrudnień, jest wiele. O ile kobieta czy dziewczyna w Centar Župie może

odwiedzić sąsiadkę lub koleżankę, o tyle kontakty z mężczyznami są trudniejsze. Kobieta dzieli mężczyzn na dwie kategorie. Pierwsza z nich to mężczyźni z rodziny, bracia i *bratučedi*<sup>7</sup>, z którymi nie może wejść w związek małżeński. Z nimi jest „bezpieczna”. Może się spotkać, odwiedzać bez żadnych konsekwencji, a nawet pojechać do innego miasta, również w godzinach nocnych. Kilkakrotnie miałam okazję się o tym przekonać osobiście. Odwiedzając jednego z rozmówców wieczorem, zostałam poinformowana, iż za chwilę przyjdzie *bratučetka* mieszkająca niedaleko. W Debarze późnym wieczorem spotkałam mężczyznę w towarzystwie dziewcząt, których obecność tłumaczył właśnie w ten sposób: „to są moje *bratučetki*”. Jednak na terenie Żupy nie można z nimi otwarcie wychodzić (*se šeta*)<sup>8</sup>, ponieważ ludzie niekoniecznie muszą wiedzieć o istniejącym pokrewieństwie i dziewczyna może być później obiektem plotek (*ozboruvanje*).

Bez opieki rodziny młoda dziewczyna nie może wyjść nawet na spacer. Albo wiem nikt nie będzie chciał pojąć za żonę takiej, co *šeta*. Kobiety starsze, czyli według miejscowych standardów po trzydziestce, mogą czasem same pójść po zakupy, lecz ze sklepu powinny szybko wracać do domu. Bo cóż innego może robić kobieta na spacerze, jeśli nie szukać mężczyzny?

## Kobiety spoza rodziny, czyli jak *zrobić* dziewczynę

Drugą grupą są mężczyźni spoza rodziny. Tych może poznać w szkole lub przez znajomych. Jednak nie może otwarcie z nimi rozmawiać, by nie być narażoną na utratę honoru. Nauczyciel prawosławny w jednej z torbeszkich wsi ubolewał, że młode dziewczęta w trakcie lekcji normalnie rozmawiają z kolegami, jednak już po zajęciach nie zamieniają z nimi ani słowa. Co więcej, uczennice, z których rodzicami nie jest zaprzyjaźniony, nie pozdrawiają go poza szkołą, ponieważ on także jest obcym mężczyzną.

W sytuacjach, gdy młodzi przypadną sobie do gustu w szkole lub na weselu, pomocni okazują się kuzyni i przyjaciele. To właśnie oni mogą „zrobić” dziewczynę lub chłopaka. *Zrobić*, czyli zdobyć numer telefonu, zapytać o ewentualne spotkanie lub też zorganizować sytuację, w której możliwe jest zapoznanie. Taką

---

<sup>7</sup> *Bratučed* to kuzyn, krewny w tym samym pokoleniu zarówno od strony matki, jak i ojca. *Prv bratučed* to brat stryjeczny lub cioteczny, *vtori, tretii* to dalsi kuzyni. Forma żeńska — *bratučetka*. Na terenie gminy pokrewieństwo liczone jest nawet do 8. stopnia pokrewieństwa (7. *bratučed*), często też pilnuje się, by młodzi nie wchodzili w związki małżeńskie ze zbyt bliskimi krewnymi (minimum 4. *bratučed*, tj. krewny 5. stopnia, może być kandydatem na męża). W związku z tym bliżsi krewni nie mogą być potencjalnymi partnerami i z nimi dziewczynie wolno się spotykać.

<sup>8</sup> *Šeta* znaczy dosłownie „spacerować, chodzić, krążyć, obchodzić, zwiedzać, bywać”. W tym kontekście może oznaczać „włóczyć się”. Zob. słowniczek na końcu książki (przyp. red.).

sytuacją może być zaproszenie dziewczyny i chłopaka na kawę do domu kuzyna lub kuzynki, gdzie mogą przebywać razem bez skrępowania. Pewna dziewczyna, która w trakcie jednego z moich pobytów w Župie wychodziła za mąż, opowiedziała, jak poznała męża, kuzyna swojej przyjaciółki. Przyjaciółka pracuje w sklepie i przypadkowo młodzi tam się zapoznali. Często przychodzili, tłumacząc swoje wizyty potrzebą zakupu jakichś błahostek, i jeśli trafili tam na siebie, rozmawiali, pili kawę. Także przyjaciele mogą okazać pomoc. Jeden z rozmówców, by wytłumaczyć, jak poznają się młodzi, przytoczył historię, w której rolę swata odegrała jego koleżanka. U niej w domu, niby na kawie, mój rozmówca miał okazję poznać swoją przyszłą dziewczynę, jej kuzynkę. Wspomniana koleżanka była dla rozmówcy osobą specjalną, podkreślił wręcz, że u innych dziewcząt spoza rodziny nie mógłby przebywać.

Jeśli nie ma się w najbliższym otoczeniu takiej specjalnej przyjaciółki lub kuzynki, wtedy o pomoc w znalezieniu dziewczyny prosi się kolegów. W tym celu młodzi niekoniecznie musieli się widzieć wcześniej. Mężczyzna, który opowiedział powyższą historię, „zrobił” dziewczynę Omarowi, dając mu po prostu jej numer telefonu. Omar zadzwonił, porozmawiał kilka minut i już mógł się chwalić, że ma nową dziewczynę. W ciągu tego wieczoru wysłał i odebrał kilkanaście wiadomości. Trudnej sztuki zdobywania dziewcząt nauczył się w szkole w Debarze. Początkowo nie interesowało go to, ale kiedy zaobserwował, że koledzy podrywają dziewczyny, umawiają się z nimi, stwierdził, że też chce tego spróbować. Poprosił o pomoc przyjaciela. Ten dał mu numer do jakiejś swojej byłej dziewczyny, Omar zadzwonił przy nim. Jednak był speszony rozmową i dziewczyna, nie znając go, nie chciała się umówić. Kolega powiedział, że ma być pewny siebie, dzwonić jeszcze i wysyłać SMS-y, że ją *saka*<sup>9</sup>. Nieważne było to, że dziewczyny wcześniej nie widział. Po kilku rozmowach dziewczyna się zgodziła, jednak nie przypadła Omarowi do gustu. Dzięki tej lekcji nauczył się, iż jeśli dziewczyna nie chce, należy się do niej odzywać, dzwonić, pisać, aż w końcu się zmęczy, znudzi, ale ulegnie. Określenie *te sakam* używane w takich sytuacjach może oznaczać „kocham cię”, „pragnę cię”, ale także po prostu „lubię cię”. Omar zapytany, jak dziewczyna może odróżnić intencje mężczyzny, odpowiedział, że tak naprawdę mało kto mówi dziewczynie, że ją *saka*. Normalne jest, że młodzi płci obojga mówią sobie otwarcie, że się sobie podobają. Oznacza to tyle, że chciałoby się „coś” z tą osobą mieć, ale niekoniecznie stały związek. A nawet wszystko inne, tylko nie stały związek. Często po takiej deklaracji młodzi się umawiają. Jeśli się kogoś *saka*, to znaczy, że się z tą osobą chce być. Jednak czy tak jest w rzeczywistości? Do tego wątku powrócę jeszcze później.

<sup>9</sup> Zob. słowniczek na końcu książki (przyp. red.).

Dzięki rozwojowi techniki (powszechne używanie telefonów komórkowych i komunikatorów internetowych) kontakty młodych są ułatwione. Wielokrotnie słyszałam rozmowy mężczyzn bądź pokazywano mi wiadomości, w których jednym z podstawowych sformułowań było, zrozumiałe dla polskiego czytelnika bez tłumaczenia: *srce moje, dušo moja*. Słowa miłości, tęsknoty są często wypowiedziane i pisane z łatwością. Telefon pomaga również w zaaranżowaniu nocnej schadzki. Kiedy rodzice zasną, dziewczyna dzwoni do chłopaka i ten może zostać u niej na noc. Jednak nie dłużej niż do piątej rano. Nawet jeśli, jak wspomniał jeden z rozmówców, dziewczyna dosypie rodzicom środków nasennych do kawy czy herbaty, nadal trzeba uważać. Historia o gonieniu młodego mężczyzny przez wymachującego pistoletem dziadka dziewczyny przytaczana była wielokrotnie. Dziadkowi udało się przyłapać młodziana i swoją wnuczkę na całowaniu się w środku nocy się w bramie domu, co nawet w oczach chłopaka tłumaczyło gniew mężczyzny. Ale są też sytuacje, szczególnie jeśli młodzi są zaręczeni, kiedy narzeczony śpi u dziewczyny, a jej rodzina udaje, że niczego nie zauważa. W szczególnych wypadkach to nawet ojciec potrafi dzwonić do przyszłego zięcia z informacją, że właśnie wychodzą z domu. Jeśli jednak rodzina nie jest aż tak otwarta lub znajomość jeszcze nie rozwinęła się do stopnia zaręczyn, z pomocą zawsze przyjdzie brat lub kuzyn. Dzięki możliwości wyjazdu z nimi do innego miasta często służą za przyzwoitki. Lub też w pobliskim Debarze po wypiciu kawy są „gubieni”... Aby się spotkać, młodzi umawiają się na konkretny dzień i dziewczyna organizuje kogoś, rodzica, rodzeństwo, nawet koleżankę, kto mógłby z nią pojechać do Debaru. Na miejscu tłumaczy, że koniecznie musi pójść do znajomej, fryzjera, gdziekolwiek. Pokręci się po mieście, by widziano ją w różnych miejscach, i już jest wolna. Może iść na randkę. Takie sztuczki są niezbędne, by rodzina, nawet jeśli wie o spotkaniach, nie protestowała. Jednak, chociaż rozmówcy początkowo utrzymują, iż w Debarze panuje upragniona swoboda (można tam iść z dziewczyną na kawę, trzymać ją za rękę, jeśli tylko zgubiło się rodziców), okazuje się, iż wcale tak do końca nie jest. Nawet tam młodzi ludzie powstrzymują się przed publicznym okazywaniem uczuć, ponieważ zawsze można spotkać kogoś znajomego.

## O czym nikt nie wie...

Mężczyźni w stosunku do kobiet często posuwają się do swoistych „gier”. W zabawach takich biorą udział nie tylko zainteresowani, ale cała społeczność, chociaż oficjalnie nie przyznają się do istnienia tej „tajemnej” sfery. Gry i zabawy są to pewne zachowania, na które pozwalają sobie mężczyźni w stosunku do kobiet, a które zapewniają zainteresowanemu swoiste wygrane na polu społecznym.



Jedną z takich zabaw, mianowicie podrywanie przez telefon i przy pomocy znajomych, omówiłam już wyżej. Kolejną jest równoległe posiadanie wielu partnerek. Większość mężczyzn, których poznałam, bez skrępowania mówiła, iż równocześnie spotyka się z kilkoma dziewczętami. Każdej z nich mówi, że ją i tylko ją *saka*. Niestety nie udało mi się dowiedzieć, czy jest to metoda na utrzymanie zainteresowania, czy rozmówcy mają aż tak krótką pamięć emocjonalną, czy też nie potrafią rozróżnić swoich emocji. Omar wielokrotnie powtarzał, że jakąś dziewczynę kochał lub kocha. Niestety nie mogą być razem, ale jeśli ona znajdzie sobie innego, dla niego będzie to koniec świata. Nie byłoby w tym nic zastanawiającego, gdyby nie to, że za każdym razem mówił o innej osobie, a w trakcie mojego ostatniego pobytu tam wielokrotnie zrywał lub schodził się z różnymi dziewczętami. Również żonaci mężczyźni nie widzieli związku między posiadaniem żony i dziewczyny. Jeden z nich przyznał się, że będąc z żoną, jest szczęśliwy, jednak będąc z dziewczyną, zapomina o żonie. Jedynym dyskomfortem, równocześnie podnoszącym stawkę w grze, jest baczne pilnowanie, by żadna z zainteresowanych się nie dowiedziała o istnieniu konkurentek. Wtedy można kłamać, przepraszać, ale nigdy powiedzieć prawdę. Jednak jeśli dziewczyna pozwoli sobie na sytuację, w której spotyka się z kilkoma mężczyznami, oceniana będzie jednoznacznie negatywnie.

Kolejną grą jest zdrada. Kwestia zdrady to sprawa skomplikowana. Jak już wspomniałam, mężczyźni często przyznają się do posiadania wielu kobiet. Prawo macedońskie zabrania poligamii i oficjalnie mieszkańcy Centar Župy się do tego stosują. Zapytany o małżonkę (*sopruga*), każdy żonaty potwierdzi, że ma jedną. Inaczej sytuacja wygląda, gdy używa się macedońskiego słowa *žena*, które znaczy zarówno „żona”, jak i „kobieta”. I rzeczywiście, wielu mężczyzn już po zawarciu małżeństwa równoległe posiada inne partnerki. Często są to długotrwałe związki z kobietami spoza gminy, do których nie stosują kryteriów tam panujących. Ich narodowość czy religia nie gra roli. Kobiety takie traktowane są jako kolejne żony, jednak swobodniejsze. Jeśli taka partnerka znajdzie kandydata na męża, jest wolna. Również nie musi pytać kochanka (*švaler*) o zgodę na wyjście czy spotkania z innymi osobami. Mężczyzna utrzymujący takie kontakty teoretycznie stara się je zachować w tajemnicy, a tak naprawdę w „męskim gronie” chwali się. W ten sposób ustala się swego rodzaju prestiż między mężczyznami, a jego wyznacznikiem jest seksualnie rozumiana *męskość*. Przypomina to nieco sytuację greckich podrywaczy cudzoziemek, *kamaki*, o których pisze S. Zinovieff. Zauważa ona bowiem, że wprawdzie *kamaki* jest grą polegającą na adorowaniu zagranicznych turystek w celu uprawiania z nimi seksu, to jednak istotne są tu same relacje między mężczyznami. Oni to, już po zakończeniu sezonu turystycznego, spotykają się i wymieniają informacjami dotyczącymi swoich łowów (Zinovieff 2007). Mężczyźni doskonale wiedzą, kto ma kochanki, i nie potępiają tego. Informacje takie

zapewne docierają też do oficjalnych żon, ponieważ kilkakrotnie słyszałam z ust mężatek swobodne stwierdzenia dotyczące kochanek mężów. Mają wybór: bądź zaakceptują taką sytuację, bądź wrócą do rodziców, mając nikłe szanse na powrotny ślub.

Mężatki oficjalnie nie mają kochanków. Teoretycznie grozi za to rozwód, odesłanie do domu rodziców. Zdarzyło mi się słyszeć historie o kobietach, które pod nieobecność męża sprowadzały do domu innego mężczyznę i żyły z nim. Nie było to wartościowane pozytywnie, jednak spotyka się ze zrozumieniem, jeśli mąż przebywa na peczalbie. Osobą najbardziej w takich sytuacjach obmawianą był właśnie on. Określano go jako głupiego, bo nie dopilnował żony i pozwalał jej kontynuować taki związek. Ani razu w tych historiach nie zdarzyło się, by mąż odesłał zdrajczynię do domu rodziców.

Jednak drugi stały związek jest czym innym niż korzystanie z usług prostytutek. W takim wypadku mężczyźni starają się, by kobieta była innej narodowości lub wiary. I mimo iż w gminie są prostytutki, najczęściej odwiedzają je mężczyźni z daleka. Miejskowi naśmiewają się, zaczepiają je. W trakcie jednego z wyjazdów do Debaru zaobserwowałam, jak kobieta zatrzymująca samochód nie została wpuszczona do środka. Miała mocny makijaż i strój w żadnym wypadku nieodpowiadający „żupskim standardom”. Osobami, które protestowały, by wsiadła, były właśnie inne kobiety. Kiedy później o nią pytałam, uzyskałam odpowiedź, iż to właśnie była jedna z prostytutek. Także mężczyźni korzystający z takich usług oceniani są negatywnie przez większość osób, z którymi rozmawiałam. Mimo to, zaskakujące jest obeznanie z tym specyficznym „rynkiem” wśród mężczyzn. Znają oni zarówno miejsca, gdzie można z takich usług korzystać, jak i cenniki. Wiedzą, które z tancerek czy śpiewaczek w nocnych klubach godzą się na coś więcej, a które są tylko biednymi dziewczętami wspomagającymi rodzinę. Tajemnicą polisylnela jest również to, którzy mężczyźni korzystają z tych usług.

## Bardzo dziki Zachód

Wyjazdy na Zachód (mam tu na myśli zarówno Europę Zachodnią, jak i Stany Zjednoczone) otworzyły przed mężczyznami kolejne pola gier, w których kryteria stosowane w gminie są nieprzestrzegane. W momencie wyjazdu na peczalbę przed mężczyznami zostaje otwarta droga do swobodnych kontaktów damsko-męskich. W końcu tam mogą swobodnie wychodzić (*šeta*), nikt ich nie obserwuje, żupskie „więzienie spojrzeń” już nie działa. Poznają kobiety w dyskotekach, na plaży, na ulicy. Zaczepiają je, zagadują. Głównie są to znajomości krótkotrwałe z dwóch powodów. Pierwszy z nich to fakt, że kobiety, które poznają, często są turystkami. Przyjeżdżają na kilka dni, głównie po to, by się zabawić. Drugi powód

warunkują przestrzenie, w których się poznają. Jak twierdził jeden z *Italijanców*<sup>10</sup>, żaden mężczyzna z Župy nie chodzi do dyskoteki, by po prostu się bawić, tańczyć. Chodzą tam, by poznać dziewczynę na jedną noc, może na kilka dni. I tu często stosują specyficzne gry. Przed tak poznanymi kobietami zmieniają swoją tożsamość: jeśli to turystka, podają się za Włocha, jeśli Włoszka, mówią, że są np. Chorwatami (Włosi nie zauważają różnicy językowej, gdy przypadkiem powiedzą coś po macedońsku, a Chorwaci nie mogą kojarzyć się Włochom negatywnie — nie migrują tu do pracy; nie przypisuje się im stereotypu „dzikiego mieszkańca Bałkanów”). Popularne są też zmiany imion, tak by brzmiały bardziej międzynarodowo. Rozmówcy tłumaczyli to trudnością wymówienia ich własnych imion, ale też własną wygodą, ponieważ jeśli dziewczyna go zawoła, on może udąć, że nie słyszy, jeśli będzie w towarzystwie rodziny. Później przeprosi, a rodzice nie dowiedzą się o znajomości. Również często starają się nauczyć chociażby kilku słów w obcych językach, by mieć ułatwiony kontakt. Zastanawiające początkowo — i wcale nierzadkie w Župie — zawołania łamaną polszczyzną: „cześć dziewczyna” znalazły swoje wytłumaczenie. Jeśli chłopak zna choćby taki zwrot, kobiety szybciej zwrócą uwagę. Jeden z rozmówców przyznał, że gdy do miejscowości, w której mieszka we Włoszech, przyjeżdża autokar z Polski, on krąży wokół niego, zagaduje, stara się w czymś pomóc, a później to już dziewczęta same wołają „cześć”, gdy go widzą. Mieszkańcy Župy we własnych oczach za granicą zachowują się niepoprawnie w stosunku do kobiet. Kontakty takie, mimo że mężczyźni chwają się nimi we własnym gronie, przed rodziną są głęboko strzeżone. Dla młodych są one oznaką prestiżu (zob. znów Zinovieff 2007). W profilach na portalach społecznościowych, do których dostęp mają również ich koledzy, zauważyć można zgromadzone zdjęcia młodych dziewcząt pochodzących z różnych stron świata. Rodzice zapewne podejrzewają, że w trakcie wieczornego wyjścia z kolegami czy nocnych rozmów przez internet synowie mają kontakt z cudzoziemkami. Jednak udają, że tego nie widzą, o ile mężczyzna wyraźnie nie naruszy zasady ukrywania takich znajomości.

Nie oznacza to jednak, że swoje kontakty z kobietami ograniczają wyłącznie do kilkudniowych znajomości. Wielokrotnie spotkałam się ze stwierdzeniami, że mężczyźni, będąc na peczalbie, wchodzą w długotrwałe związki z kobietami spoza Macedonii. Pewien rozmówca w trakcie pobytu w Župie ubolewał nad tym, że w *Italii* zostawił dziewczynę, tęsknił za nią, zastanawiał się, co ona robi. Sam musiał czekać na załatwienie dokumentów zezwalających na wyjazd. Kolejni informatorzy podkreślali, że mieszkali przez kilka lat ze swoimi partnerkami. Również ci starsi, żonaci, wchodzą w tego typu związki. Prowadzą wtedy podwójne życie.

<sup>10</sup> *Italijanec* to po macedońsku zarówno „Włoch”, jak i peczalbar mieszkający we Włoszech.

Jedna rodzina na peeczalbie przez okrągły rok, druga w Macedonii przez kilka wakacyjnych tygodni.

Ze sposobu, w jaki mężczyźni mówili o swoich partnerkach za granicą, podejrzewam, że są to relacje w układzie tzw. „partnerskim”. Czasem dochodzi do zalegalizowania takiego związku. Wtedy mężczyzna przez kilka lat nie pojawia się w domu. Czasem przedstawia swoją żonę rodzicom, lecz w zasadzie nigdy nie przywozi jej do Żupy. Również żonaci mężczyźni, w opinii większości mieszkańców, wchodzą w związki małżeńskie z cudzoziemkami. Wtedy wystarczy, że w Żupie skłamię o potrzebie rozwodu ze względu na dokumenty, po czym bierze drugi ślub w innym miejscu. Zresztą sporo małżeństw w Żupie (jak i w całej Macedonii) nie jest zalegalizowanych w urzędzie — często ze względu na to, że kandydatka na żonę jest niepełnoletnia — i ślub jest ważny tylko dla lokalnej społeczności; w świetle prawa taki mężczyzna nie jest zatem żonaty. Mieszkanka Żupy, nawet jeśli wie o tej drugiej, zostaje najczęściej w domu męża, ponieważ w oczach własnej społeczności nadal jest żoną.

## Różnica standardów

Omówione zachowania i wybory zgodne są ze strukturami patriarchy, proponowanymi przez brytyjską socjolożkę Sylwię Walby, a dotyczącymi patriarchalnych relacji seksualnych i stosunków produkcji w gospodarstwie domowym. Zakładają one nieadekwatność norm seksualnych obowiązujących mężczyzn i kobiety, a także przypisanie partnerek do sfery domowej (Walby 1990). Wyraźnie widać, że kobiety, nie tylko w sferze oficjalnej, obowiązuje wstrzemięźliwość, którą mężczyźni mogą dowolnie „testować”, a której zasady ich nie dotyczą. Z drugiej strony, ci sami mężczyźni pożądamy kobiety będącej skromną gospodynią pielęgnującą lokalną tradycję. Deklarują chęć posiadania takiej partnerki, podkreślając jednocześnie, że wybór ten spowodowany jest presją opinii społecznej. Nikt z nich nie chciałby być obmawiany ze względu na zły wybór związany z odstawaniem żony od przedstawionego na początku tej pracy modelu. O ile w pierwszym momencie można mieć wrażenie, że tradycja dotycząca wyboru niewinnej i gospodarnej panny młodej jest głęboko kultywowana, o tyle kolejne rozmowy z mężczyznami dają wrażenie rozwiniętego życia erotycznego wśród młodych, często bardzo młodych ludzi i chęci odrzucenia norm panujących w gminie.

## Podsumowanie

Znalezienie żony w Župie nastęrcza młodym mężczyznom różnorodnych trudno-  
ści. Kobieta, spełniająca kryteria pochodzenia wymagane przez współmieszkań-  
ców (wiara i miejsce pochodzenia), dodatkowo musi spełniać inne wymogi, by  
mężczyzna nie był uznany za „gorszego”. To mężczyzna odpowiedzialny jest za  
rodzinę i jego honor może ucierpieć, jeśli zachowanie żony postrzegane będzie  
jako nieodpowiednie. Młodzi, mimo iż zapatrzeni w zachodnie standardy kobie-  
cości (głównie prezentowane im poprzez teledyski czy filmy), faktycznie szukają  
partnerkę (żon) zgodnie z kryteriami narzucanymi przez społeczność. Rola ko-  
biety po ślubie ogranicza się dla nich do opieki nad domem, w związku z czym wy-  
kształcenie kobiecie nie jest potrzebne, a jej praca zarobkowa często jest wręcz  
niepożądana. Wysoko w cenie, przynajmniej w sferze deklaratywnej, stoi wstrze-  
mięźliwość kobiety. Nie powinna ona spotykać się z mężczyznami spoza rodziny,  
by nie narażać się na złą opinię. By sobie zrekompensować ten „niedostatek”,  
mężczyźni uciekają się do różnych metod, od niewinnych flirtów przez telefon po-  
cząwszy, na zdradach skończywszy. Te zachowania, mimo swej powszechności,  
nie są całkowicie akceptowane. Ich ujawnienie na forum publicznym grozi spo-  
łecznymi sankcjami zarówno dla mężczyzny, jak i jego partnerki. Dlatego męż-  
czyźni często wybierają do tych „zabaw” kobiety spoza miejsca zamieszkania,  
przeciwie niż partnerki na żony. Zasada „tajności” nie dotyczy najbliższego krę-  
gu przyjaciół, często bardzo szerokiego, jednak nie przenika barier międzypoko-  
leniowych czy płciowych. Kobiety czy starsi mogą podejrzewać istnienie tej sfery,  
lecz udają, że o niej nie wiedzą. Takie funkcjonowanie pozwala młodym mężczy-  
znom swobodnie prowadzić życie seksualne, a równocześnie znaleźć kandydatkę  
na żonę spełniającą kryteria zadowalające społeczność.

## Bibliografia

- Aštalkovska A.  
2005 *Patriarhot e vinoven za se*, „EthnoAnthropoZoom” 2005, Ohrid, <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_05/Sodrzina\\_EAZ\\_2003\\_mak.htm](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_05/Sodrzina_EAZ_2003_mak.htm)> (12.09.2008).
- Barjaktarović M.,  
1967 *Współczesna zadruža w Jugosławii*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 1, Warszawa.
- Boskovic A.  
2000 *The other side of the window: Gender and difference in Prespa, Republic of Macedonia*, „Serie Antropologia”, nr 269, Brasília.

## Crvenkovska I.

2000 *Ženata vo semejniot i javniot život — po primerot na seloto Melnica*, Skopje, „EthnoAnthropoZoom” 2000, <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_00/Sodrzina\\_EAZ\\_00\\_mak.htm](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Sodrzina_EAZ_00_mak.htm)> (12.09.2008).

## Hammel E. A., Ehrich R. S., Fabijanić–Filipović R., Halpern J. M., Lord A. B. (red.)

1982 *Among the People. Native Yugoslav Ethnography. Selected writing of Milenko S. Filipović*, Michigan Slavic Publications.

## Kanun

1989 *Kanun i Lekë Dukagjinit. The Code of Lekë Dukagjini. Albanian text*, collected and aranged by Shtjefën Gjeçov; tłum. i wstęp L. Fox, New York.

## Limanoski N.

1993 *Islamization and ethnic changes in Macedonia*, Skopje.

## Petreska V.

2000 *Svadbata kako obred na premin kaj makedoncite od brsjačkata etnografska celina*, Skopje.

## Svetieva A.

2000 *The status of the woman in the Macedonian traditional village community and family*, „EthnoAnthropoZoom” 2000, <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_00/Svetieva\\_mak\\_EAZ\\_00.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Svetieva_mak_EAZ_00.pdf)> (12.09.2008).

2006 Niepublikowany skrypt do zajęć w semestrze letnim 2006/2007: Socjalna kultura na makedoncite, Skopje.

2008 Niepublikowany skrypt do zajęć w semestrze letnim 2007/2008: Socjalna kultura na balkanski narodi i etnički zaednici, Skopje.

## Walby S.

1990 *Theorizing Patriarchy*, Oxford.

## Zinovieff S.

2007 *Mysłwi i zwierzyzna. Kamaki a wieloznaczność seksualnych łowów w pewnym greckim mieście*, [w:] *Gender: perspektywa antropologiczna*, t. 2, *Kobiecość, męskość, seksualność*, Warszawa.

Aleksandra Foryś

## Rzecz o żupskich dzinnach i nie tylko. Demonologia muzułmanów z zachodniej Macedonii

Według danych, pochodzących ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 2002 roku, obszar współczesnej Macedonii zamieszkuje ok. 29% muzułmanów (Parzymies 2005, s. 133). Większość skupia się w okolicach Debaru, Gostivaru, Skopje i Strugi. W pobliżu pierwszej z wymienionych miejscowości znajduje się gmina Centar Župa. Wśród mieszkańców dominują muzułmanie, ale można tu także spotkać prawosławnych — głównie we wsi Melničani<sup>1</sup> oraz w Gorenci<sup>2</sup>. To przemieszanie religijne wynika z historii tego obszaru. We wczesnym średniowieczu dominującą religią było prawosławie, związane z wpływami Bizancjum. Jednak już od XIV wieku ziemie poszczególnych państwów bałkańskich zostały podbite i włączone w skład Imperium Osmańskiego. Od tego momentu można mówić o islamizacji<sup>3</sup> terenów Bałkanów (Stawowy–Kawka 2000, s. 94). Proces ten nie przebiegał jednak ani szybko, ani prosto. Tym bardziej, że wysokie obciążenia

---

<sup>1</sup> Na stałe mieszkają tam dwie rodziny — reszta dawnych mieszkańców przyjeżdża tylko w sezonie letnim.

<sup>2</sup> Mieszka tu jedna prawosławna rodzina.

<sup>3</sup> „Mimo tolerancyjnego stosunku do innych wyznań, który nakazywał szariat, istniały warunki, przede wszystkim ekonomiczne i społeczne, do tego, aby zmienić wiarę. Wiązało się to bowiem z uzyskaniem wielu przywilejów (najczęściej z otrzymaniem lenna). Również ludność wiejska szukała możliwości polepszenia swego losu — a to prowadziło od przyjęcia islamu. Proces islamizacji przebiegał w całej Macedonii. Najbardziej było to widoczne w jej zachodniej części (...). Zislamizowana ludność zachowywała swój rodzimy język, obyczaje, sposób życia, a po przyjęciu wiary muzułmańskiej znana była jako Pomaci i Torbeši. Zjawisko zmiany wiary nasiliło się jednak w okresie późniejszym, głównie w XVII i XVIII wieku. (...)” (Stawowy–Kawka 2000, s. 94).

podatkowe<sup>4</sup> dla osób, które nie chciały zmienić wiary<sup>5</sup>, oraz inne formy ich szykanowania spowodowały, że duża część ludności poddawała się powierzchownej islamizacji, jednocześnie dalej wyznając, mniej lub bardziej potajemnie, religię przodków. Wpływ na islamizację miały także stacjonujące wojska Imperium Osmańskiego oraz akcje przesiedleńcze Turków na podbite tereny (Stawowy–Kawka 2000, s. 93). Tak było np. w obrębie gminy Centar Župa, w miejscowości Novak — gdzie do dzisiaj mieszkańcy deklarują się jako Turcy.

Zatem rodowód religii muzułmańskiej w Macedonii mógł wynikać ze zmiany wyznania na islam i/lub z osiedlenia się tu muzułmanów z Imperium Osmańskiego.

Fakt niejednoznaczności genezy islamu w tym rejonie Macedonii zainspirował mnie do podjęcia badań dotyczących religijności wyznawców islamu na przykładzie mieszkańców Centar Župy. Moim celem było opisanie „wiary wcielonej już w ziemskie formy” (Goszczyński, za: Tomicki 1981, s. 29), czyli praktycznej realizacji głównych zasad islamu w wymiarze lokalnym<sup>6</sup>. W niniejszej pracy postanowiłam skoncentrować się na opisaniu miejscowego świata istot nadprzyrodzonych, z którym spotkałam się w opowieściach moich rozmówców. Podejmuję również próbę wyjaśnienia ich genezy, relacji z człowiekiem, wpływu na jego życie oraz ich związków z praktykami magicznymi. Postaram się tym samym stworzyć zarys miejscowej demonologii i jej miejsca w życiu mieszkańców Centar Župy.

## Wierzenia ludowe i demonologia

Wierzenia ludowe w Centar Župie nie stanowią spójnego systemu i są raczej konglomeratem różnorodnych wątków, ukształtowanych w wyniku rozwoju i przeobrażeń kultury duchowej Bałkanów. Nie bez znaczenia są tu wątki islamskich wierzeń ludowych, przyniesionych wraz z wojskami tureckimi i przyjętych w pro-

---

<sup>4</sup> „Jednym z głównych dochodów państwa wykorzystywanych na potrzeby prowadzonych wojen były tzw. *džizje*, czyli haracz (*harač* — poglówne), zbierany od ludności niebędącej muzułmanami jako znak lojalności i pokory. Haracz pobierano od wszystkich, którzy ukończyli 12 rok życia, oprócz kobiet, osób duchownych i kalek. Uznawano go za zapłatę za służbę wojenną” (Stawowy–Kawka 2000, s. 90).

<sup>5</sup> „Spotyka się opinie, że status ekonomiczny muzułmanów podczas panowania tureckiego, pominiawszy niewielką liczbę panów feudalnych, wcale nie był korzystniejszy od statusu poddanych chrześcijan. Władze nie traktowały ich jako Turków, ale jako Słowian wyznania islamskiego” (Drljača 1997, s. 146).

<sup>6</sup> Więcej na ten temat piszę w mojej pracy licencjackiej pt. *Elementy islamu ludowego w zachodniej Macedonii* (archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW). Koncentruję się w niej przede wszystkim na przestrzeganiu głównych obowiązków muzułmanina przez mieszkańców Centar Župy oraz zastanych na miejscu elementach synkretycznych.



cesie islamizacji. W trakcie badań nieraz ze zdziwieniem odkrywałam wiarę we wszelkiego rodzaju istoty demoniczne oraz we wpływ działań magicznych na życie ludzkie — granica między rzeczywistością a światem nadprzyrodzonym wydawała mi się rozmyta i niezbyt wyraźnie zaznaczona. Jako przykład mogę tu przywołać często słyszane wytłumaczenia, iż powodem problemów ze zdrowiem są uroki, a lenistwo członka rodziny jest spowodowane opętaniem przez dżinna. Dlaczego mogło mnie to zaskakiwać? Otóż dlatego, że ludzie, od których to słyszałam, tak samo jak ja funkcjonowali w nowoczesnym, stechnicyzowanym świecie, gdzie teoretycznie nie ma miejsca na takie „zabobony” — mieli przecież anteny satelitarne, telefony komórkowe, samochody, korzystali z Internetu i oglądali telewizję — nie byli typowymi tubylcami, o których czytałam u klasyków etnologii: B. Malinowskiego, C. Lévi–Straussa czy M. Maussa. Mimo to wierzyli, że nieszczęścia, które ich spotykają, są wywołane przez złośliwe duchy, że lenistwo może być spowodowane opętaniem, a brak potomstwa to skutek rzucenia uroku. L. Lévy–Bruhl nazwał ten typ myślenia „prelogicznym” (Lévy–Bruhl 1951, s. 37, za: Stomma 2002, s. 124<sup>7</sup>). Ja jednak nie mogę się z tym zgodzić — poglądy moich rozmówców zawierające wątki wierzeniowe, ich wypowiedzi na ten temat były oparte na zasadzie przyczynowo–skutkowej i dowodzone w sposób logiczny. Jednak nie analiza rachunku zdań w zachowaniach „dzikich” jest tu najważniejsza. Teoria o „prelogicznym” myśleniu została poddana dość szerokiej krytyce<sup>8</sup> — pozwolę sobie tu odwołać się do Ludwika Stommy, który zwrócił uwagę na fakt posiadania przez nas i „dzikich” odmiennej gramatyki, a przez to i innego postrzegania otaczającej rzeczywistości. To, że jakiś ciąg przyczynowo–skutkowy dla nas jest bez sensu i zdaje się nie odwzorowywać rzeczywistości — choćby poprzez pomieszanie kategorii — nie musi być dowodem na brak zasady niesprzeczności w rozumowaniu tubylców (Stomma 2002, s. 153). Również E. E. Evans–Pritchard nie odmawiał logiczności wierzeniom i praktykom ludu Azande (Evans–Pritchard 1935, za: Winch 1992, s. 244), a wskazywał jedynie na ich nienaukowy charakter. A zatem różnica między mną a mieszkańcami Centar Żupy wynikała jedynie z różnicy w społecznych treściach myślenia, wynikających z kulturowego dziedzictwa. Mimo iż uczestniczą oni w kulturze Zachodu, to jest to jednak wciąż uczestnictwo powierzchowne, a ich świat nie został jeszcze

<sup>7</sup> „Ludzie cywilizowani rozumują podług reguł kartezjańskich, których podstawą jest zasada niesprzeczności. Człowiek pierwotny natomiast, co jest wynikiem nie cech biologicznych, lecz oddziaływania odmiennych wpływów społecznych, posługuje się myśleniem prelogicznym, mistycznym, w którym zaciera się nie tylko granica między naturalnym a nadnaturalnym, ale nawet między gatunkami zwierząt i roślin, formami czy kształtami, które z łatwością (wszystko jest możliwe!) krzyżują się jedne z drugimi, tworząc nowe jakości” (Lévy–Bruhl 1931, s. 7, za: Stomma 2002, s. 124).

<sup>8</sup> „Następcy jednak surowo się obeszli ze spekulacyjną teorią «myśli prelogicznej» (Stomma 2002, s. 124).

w pełni „odczarowany” — parafrazując Maxa Webera. Jednak pozostaje pytanie — z czym w takim razie zetknęłam się, prowadząc badania w Centar Župie? Najbardziej odpowiednio wydaje mi się w tym miejscu określenie „zdrowy rozsądek” czy może raczej „myśl potoczna”. Dość szeroko opisuje zjawisko „myśli potocznej” Clifford Geertz (Geertz 2005). Jest ona „systemem kulturowym, choć zwykle słabo zintegrowanym, i opiera się na takich samych podstawach jak wszelkie inne systemy: na przeświadczeniu o jego wartości i słuszności tych, którzy w nim uczestniczą” (tamże, s. 84). Jest też konglomeratem różnych zasad i przekonań, które pomagają ustrukturyzować otaczającą rzeczywistość. To właśnie „myśl potoczna” nadaje sens czarom, które są, jak to określił Geertz: „sztuczną zmienną w systemie myśli potocznej” (tamże, s. 84), wykorzystywaną tam, gdzie pojawiają się anomalie, i gdzie klasyczne zasady zdrowego rozsądku przestają działać<sup>9</sup>.

## Klasyfikacja wierzeń

Wierzenia mieszkańców Centar Župy to zbiór różnych przekonań i wyobrażeń, dodatkowo zależnych od indywidualnych doświadczeń, a obraz, który wyłaniał się z rozmów, był niejednokrotnie niespójny<sup>10</sup>. Dlatego, by usystematyzować zebrany materiał i dokonać przeglądu istot nadprzyrodzonych funkcjonujących w wierzeniach mieszkańców Centar Župy, posłużę się klasyfikacją Ludwika Stommy (1986, s. 159). Badacz ten nie przyjął jednego konkretnego kryterium, ale oparł swoją propozycję klasyfikacji na występowaniu pięciu odróżniających się od siebie kategorii:

1. postaci przyjęte z tradycji chrześcijańskiej lub wędrownych wątków nieludowego pochodzenia (np. diabeł, anioł);
2. personifikacje klęsk żywiołowych i zjawisk przyrody (np. bieda, choroba, śmierć);
3. żywi i przeważnie konkretnie nazywani ludzie, którym przypisuje się (albo którzy sobie przypisują) pewne nadprzyrodzone właściwości i powiązania (np. czarownica);
4. złośliwe lub pomocne istoty związane z poszczególnymi zajęciami nierolniczymi (np. skarbnik);
5. postaci będące wcieleniami zmarłych ludzi (np. topielce) (Stomma 2002, s. 194–195).

Moi rozmówcy deklarowali wiarę w istnienie istot należących do czterech spośród pięciu wymienionych tu grup: do pierwszej należy *szejtan* (diabeł), w trzeciej

<sup>9</sup> „To właśnie z «myśli potocznej» koncepcja czarów czerpie swe znaczenie i swą siłę” (Geertz 2005, s. 86).

<sup>10</sup> Np. niektórzy rozmówcy utożsamiali czasem duchy z dzinnami.

możemy wyróżnić *gledačy* (jasnowidz), w czwartej — dżinny, a w piątej duchy i wampiry. Brakuje zatem kategorii drugiej, związanej z żywiołami — nie oznacza to jednak jej braku, a tylko to, że nie spotkałam się z opowieściami na ich temat w czasie swoich badań.

Szczególnie zainteresowała mnie wiara w istoty demoniczne: dżinny i wampiry, i im poświęcona jest dalsza część tego artykułu. Staram się opisać związane z nimi wierzenia, przedstawić genezę ich pojawienia się oraz ich wpływ na życie ludzi. Próbuję również zaznaczyć ich korelację z działaniami magicznymi — zarówno tymi, które mają przed nimi chronić, jak i tymi, w których opisywane tu istoty są jedynie środkiem do osiągnięcia konkretnego celu.

## Wampiry

Na wstępie należy zauważyć, że w opracowaniach dotyczących islamu można spotkać wzmianki na temat postaci nazywanej ghul<sup>11</sup>. Jest to niejako odpowiednik wampira — żywi się bowiem ciałami trupów. Jednak tak przedstawiona sylwetka tego straszdyła nijak nie przystaje do opowieści dotyczących wampirów, z jakimi spotkałam się w Centar Župie.

Kultura duchowa Macedonii to temat wciąż mało zbadany. Posługując się badaniami Tanasa Vražinowskiego i Krzysztofa Wrocławskiego (Vražinowski, Wrocławski 2002), opisującymi macedońskie wierzenia dotyczące wampirów, można wymienić następujące przyczyny powstawania wampirów i *grobników*:

1. człowiek, który za życia popełniał ciężkie grzechy — po śmierci staje się *grobnikiem*;
2. człowiek: a) który za życia miał kontakt z wampirem; b) który nie wypełnił za życia swoich ważnych obowiązków; c) który po śmierci tęsknił za swoimi bliskimi; d) nad którego ciałem po śmierci przeskoczyło jakieś zwierzę; e) nad którego zwłokami podawano jakieś przedmioty, staje się wampirem (tamże, s. 177).

Na badanym przeze mnie terenie nie spotkałam się z nazwą *grobnik*, ale ze względu na wskazaną powyżej genezę tegoż, mogę stwierdzić, iż w Centar Župie występują wierzenia związane z *grobnikami* — choć utożsamianych z ogólną nazwą wampirów.

Kategoria wampir (łącznie z *grobnikiem*) nie wyczerpuje jednak miejscowej różnorodności postaci o charakterze wampirycznym — dość unikalną istotą jest tzw. *evelija*. Jest to człowiek, który zmarł, ale wciąż ma kontakt ze światem żywych, ponieważ jest tak pobożny, że nawet po śmierci, mimo że ma miejsce w raju,

<sup>11</sup> Nazwa samca tego gatunku — *kutrub* — znaczy także ludożerca (Bielawski 1971, s. 177–178).

przybywa z zaświatów do domu, w którym mieszkał, by tam się modlić. Tak opisywał mi tę postać jeden z rozmówców:

To bardzo dobry człowiek, bardzo wierzący, nie robił nic złego i nic nie pił [alkoholu], kiedy umarł, trzeba mu stawiać miskę do ablucji trzy razy na dzień i on się myje i modli. I ty go możesz zobaczyć. On nie robi nic złego — nie wolno go tylko denerwować. Tu w Gorenci jest taki. Ale teraz dom stoi pusty, bo rodzina przeniosła się w inne miejsce, ale zostawili tam owce — i on zabijał każdego wieczoru jedną owcę, bo chciał być czysty.

Z tej relacji wynika, że niemożność umycia się (wskutek niezostawienia przez rodzinę miski z wodą) powodowała mszczenie się *eveliji* — zabijanie owiec, co sprawiło, że został zaliczony do wampirów.

Generalnie, po dokonaniu analizy zebranego materiału, można sklasyfikować wierzenia społeczności Centar Župy, dotyczące ludzi powracających z za grobu, na dwie odrębne grupy. Do pierwszej z nich należą wierzenia o ludziach, którzy byli tak źli za życia, że po śmierci ziemia nie chciała przyjąć ich doczesnych szczątków. Taka geneza sprawia, iż można ich utożsamiać z wspomnianymi już *grobnikami* — w obu przypadkach wampiryzm jest karą za złe życie.

Drugą grupę stanowią ludzie, którzy stali się wampirami wskutek nagłej śmierci, w wyniku czego mają niedokończone sprawy na ziemi. Dlatego też nie mogą rozstać się z rodziną — nękają ją i straszą lub dręczą przypadkowych ludzi. Wśród moich rozmówców popularna była historia o trzech braciach. Dwóch wyjechało do pracy, a jeden został z żoną w domu i nagle zmarł. A ponieważ zostawił żonę pozbawioną środków do życia, to wciąż do niej przychodził, kradł ludziom jedzenie i dalej żył z nią jak z żoną. Gdy bracia wrócili, zauważyli, że kobieta jest blada i bardzo źle wygląda. Gdy zapytali o jej samopoczucie, opowiedziała im o swoim problemie. Poszli więc do grobu, wykopali małą dziurę, tak, by nie odkryć całego grobu, i wysypali tam wapno gaszone oraz zalali ją wodą. Od tej pory wampir już nie nękał kobiety. Historia ta w wariantach, które usłyszałam od moich rozmówców, różni się czasem zdarzenia (od 20 do 50 lat wstecz) oraz miejscem akcji (różne okoliczne wsie). Warto też zauważyć, że aby pozbyć się wampira, najlepiej jest zniszczyć jego szczątki. W tym przypadku dokonuje się tego za pomocą żrącej substancji, jaką jest wapno gaszone. W tę kategorię wpisuje się również następująca historia, opowiedziana przez innego rozmówcę (co ciekawe, ulokowana była w jednej z miejscowości znanej z poprzedniej opowieści):

Kiedy byłem mały, widziałem na własne oczy wampira. Mój dziadek miał dom w Odžovci. I ja tam zostałem z moim wujkiem, jego żoną i ich dziećmi. Razem było nas pięcioro. A w tym czasie był jeden stary człowiek z Brošticzy. Miał konia i sprzedawał śliwki. Chodził drogą od Odžovci do Brošticzy i sprzedawał [śliwki] na górze [w Brošticzy]. I jak wracał stamtąd, to wpadł w jakąś dziurę. Cały tydzień nikt nie

mógł go znaleźć i on stał się wampirem. Zszedł z góry i wpadł do nas do domu, i jak małpa skakał i rzucał w nas. Wujek zaczął w niego strzelać i on uciekł.

Warto zwrócić uwagę, że opowieść ta została skonstruowana w narracji pierwszoosobowej. Maria Janion w swojej pracy dotyczącej wampirów zwraca uwagę, że schemat opowieści wampirycznej opiera się raczej na stwierdzeniach typu: „ktoś opowiedział mi, że widział wampira”, co — jak twierdzi — ma na celu uwiarygodnienie opowiadanej historii (Janion 2003, s. 96–97). W przypadku opowieści usłyszanej przeze mnie użycie narracji pierwszoosobowej służy zatem jeszcze dosadniejszemu podkreśleniu prawdziwości opowieści. W przedstawionych powyżej dwóch historyjkach występuje kilka ważnych elementów: podobieństwo do opisywanych przez K. Moszyńskiego „strachów”, które najczęściej nie sprawiają żadnych większych problemów, poza tym, że uprzykrzają ludziom życie (Moszyński 1934, s. 650)<sup>12</sup>; nie są także tak niebezpieczne, jak zwykle się sądzić o wampirach — nie wysysają krwi<sup>13</sup> i nie uśmiercają ludzi. To, że żupskie wampiry nie piją krwi, było dla mnie intrygujące i wymagało odpowiedzi na pytanie — dlaczego? Jedną z hipotez, jaka powstała w toku moich rozważań, opierała się na fackie funkcjonowania tych wierzeń w społeczeństwie muzułmańskim, muzułmanów bowiem obowiązuje zakaz spożywania krwi. Możliwe, że zakaz ten objął w wyobrażeniach ludowych również i wampiry, które stały się przez to tylko naprzykrzającymi się strachami. Oczywiście moja hipoteza może być nieprawdziwa, zważywszy, że w tradycji arabskiej istnieją przecież ghule, które żywią się mięsem swoich ofiar. Jednak ghule to istoty jednoznacznie demoniczne, natomiast wampiry powstają z ludzi, których teoretycznie obowiązują pewne zasady, np. religijne. Możliwe jest więc, że obowiązują ich one również po śmierci. Z kolei M. Janion wskazuje, iż niepicie krwi jest cechą charakterystyczną dla upiorów — nie zaś dla wampirów<sup>14</sup>. Czyżby więc zastane przeze mnie wierzenia o wracających z grobu dotyczyły upiorów, a nie wampirów?

Z kolei ważnym elementem w obu opisanych kategoriach jest „zła śmierć” — nagła, bez odpowiedniego przygotowania, bez zamknięcia wszystkich spraw, za młodu, w atmosferze niechęci do zmarłego. W obu przypadkach jest to powód

<sup>12</sup> „Strachy często nie czynią człowiekowi żadnych szczególnych szkód prócz tej jednej, że niecą w nim obawę, lęk, niekiedy nawet przerażenie. Najpospolitszy rodowód Strachów prowadzi nas do grobu niedawno zmarłych ludzi, zwłaszcza zamordowanych, albo też takich, co za życia nie cieszyli się sympatią sąsiadów czy współmieszkańców danej wsi, lecz owszem, byli uważani za szczególnie złych. Nie ma też ostrej ani w ogóle jasno zarysowującej się granicy, dzielącej strachy od duchów ludzi zmarłych, upiorów, czartów (Moszyński 1934, s. 650).

<sup>13</sup> Tylko w jednej rozmowie spotkałam się z informacją, że wampiry piją krew.

<sup>14</sup> „Unieszkodliwienie upiora opisał C. Miłosz w *Dolinie Issy*. Księża kochanka, Magdalena, tylko straszyla po śmierci, nie piła zaś krwi żywych ludzi; była upiorem, podobnie jak Gustaw z IV części (...), nie zaś groźnym wampirem” (Janion 2002, s. 137).

stania się wampirem, niemożności przejścia do świata zmarłych — wampiry są zawieszane między światem żywych a światem zmarłych i nie należą do żadnej kategorii — są niejako zatrzymane w strefie liminalnej<sup>15</sup>.

Według opinii miejscowych teraz nie ma już zbyt wielu wampirów — głównie z powodu elektryczności, która je wypłoszyła<sup>16</sup>. Jednak kiedyś, gdy było ich więcej, ludzie trzymali specjalne psy, które miały troje lub czworo oczu<sup>17</sup> — i dzięki nim widziały wampiry, których nie dostrzegali ich właściciele.

## Dżinny

Dżinny, nazywane też duchami, są istotami rozumnymi pochodzącymi jeszcze z animistycznych wierzeń mieszkańców Półwyspu Arabskiego, które „przeżyły pogrom przedmuzułmańskich bożków z rąk pierwszych muzułmanów” (Machut–Mendecka 2005, s. 192). Dziś — jak podaje Yves Thoraval — wciąż występują w ludowych opowieściach osób znajdujących się w kręgu kultury islamu (Thoraval 2002, s. 83). Choć wiara w duchy, jak choćby w anioły, nie jest jedną z głównych zasad islamu, to uważa się, iż należy w nie wierzyć — ponieważ o ich istnieniu wspomina Koran<sup>18</sup> (Al–Tantawi 1999, s. 134).

Literatura przedmiotu podaje, iż dżinny miały powstać z obłoku pary i ognia jeszcze przed stworzeniem człowieka (Thoraval 2002, s. 83) i z tego powodu są podobne do aniołów, ponieważ tak jak i one są niewidoczne. Ponadto według teologii islamu dzielą się na dobre i złe dżinny — część z nich bowiem, usłyszawszy Koran, nawróciła się i została muzułmanami (Al–Tantawi 1999, s. 83)<sup>19</sup>. Teologowie nie są jednak zgodni co do tego, czy to spośród nich wyodrębniła się grupa szatanów, pomocników diabła. Istnieje jednak hipoteza, iż są to zbuntowane anioły. Tradycja ludowa Arabów zalicza do dżinnów również takie postaci, jak ifrity<sup>20</sup> czy ghule. Uważa się również, że mogą one przybierać różne kształty —

<sup>15</sup> Nasuwa się tu skojarzenie z obrzędami przejścia Arnolda van Gennepa (2006), ale oczywiście analogia do obrzędu przejścia ma tu pewne braki — w przypadku ostatniej z przytaczanych historii obrzęd przejścia właściwie nie miał miejsca, tzn. nie został w ogóle przeprowadzony.

<sup>16</sup> Jak wiadomo, wampiry cierpią na swoistego rodzaju światłowstręt. „Czas solarny stanowi największe niebezpieczeństwo dla wampira” (Janion 2002, s.140).

<sup>17</sup> Ta „dodatkowa para oczu” to występująca u niektórych psów jaśniejsza sierść nad oczami.

<sup>18</sup> „Jest koniecznym dla nas wierzyć we wszystko, co zostało nam przekazane w świętym Koranie i dotyczy duchów” (Al–Tantawi 1999, s. 134).

<sup>19</sup> Również R. Piwiński zwraca uwagę na to, iż „Prorok uznał ich istnienie i zaliczył demony do wrogów jedyne Boga. Zrobił tylko wyjątek dla tych, które się nawróciły na islam” (Piwiński 1989, s. 63).

<sup>20</sup> Ifrity to rodzaj istot astralnych — dżinnów, odznaczających się szczególną mocą i złośliwością. Początkowo słowo ifrit oznaczało triumfatora nad zabitym wrogiem. Prorok Mahomet nadał termi-

zwierząt, ludzi czy roślin (Bielawski 1971, s. 147). Według moich rozmówców, przybierający materialną postać dżinn ma ok. 50 cm wzrostu i poza tym nie różni się swoim wyglądem od człowieka:

widziałem to na własne oczy — to byli mali, mali ludzie, wyglądają jak my, ale są mali.

W wyniku analizy materiału zebranego w czasie badań udało mi się stworzyć klasyfikację żupskich dżinnów, które podzieliłam na dżinny „dzikie” i dżinny „ujarzmione”. Pierwsze z nich można spotkać np. w lesie — są one niebezpieczne i mogą zaatakować człowieka, czyli go opętać<sup>21</sup>. Natomiast dżinny „ujarzmione” to takie, nad którymi władzę może mieć silna duchowo osoba — np. hodża<sup>22</sup> lub *gledač*. Posiadają oni specjalne księgi, które przydają im wiedzy i władzy nad dżinnami; znają też imiona dżinnów i wiedzą, jakimi rzeczami się zajmują<sup>23</sup> — przez moich rozmówców takie praktyki nazywane są *dżindżija*.

Warto zastanowić się nad wspomnianą wyżej kwestią opętania, ponieważ zjawisko to wydaje się ważnym elementem lokalnej wizji świata. Należy zacząć od tego, co może być efektem opętania. Po pierwsze, w rzadkich wypadkach, rezultatem może być śmierć — według jednego z rozmówców, od chwili opętania człowiek w ciągu trzech dni, trzech tygodni lub trzech miesięcy może umrzeć. Jednak znacznie częściej spotyka się opinie, iż powoduje ono różnie rozumiane złe uczynki, czyli np. nieprzestrzeganie przykazań islamu (nieodmawianie modlitwy, nieprzestrzeganie postu, picie alkoholu), ale również może wpływać na zmianę osobowości opętanego — wywołując u niego np. lenistwo, skłonność do kłamstwa lub kłótniwość. Zasadniczo człowiek, w którego wstąpił dżinn, jest przez niego kontrolowany, a złych uczynków nie popełnia z własnej winy, a z winy dżinna, który przejął nad nim władzę<sup>24</sup>.

Interesującym efektem opętania jest czynienie przez ludzi zła i nieprzestrzeganie zasad islamu. Ali Al-Tantawi w swojej pracy pisze, że złe uczynki popełniane są przez ludzi, którzy ulegają kuszeniom Szatana (Al-Tantawi 1999, s. 134). Skłoniło mnie to do refleksji, czy tłumaczenie złych uczynków opętaniem przez dżinna nie jest zbyt radykalnie posuniętą interpretacją metafory kuszenia ludzi przez Szatana, w celu usprawiedliwienia grzesznego i nieprawowiernego życia — na co wskazuje również Michael Herzfeld:

---

nowi ifrit obecny sens, używając słów: „ifrity spośród dżinnów” na określenie najpotężniejszych z nich. Często używa się tego terminu jako łącznej nazwy szejtanów i dżinnów. W wierzeniach ludowych ifrit oznacza duszę człowieka, który zginął nagłą śmiercią i nie został pochowany (Bielawski 1971, s. 220).

<sup>21</sup> „Dżinny (...) niekiedy potrafią «wejść w człowieka i go opętać»” (Thoraval 2002, s. 83).

<sup>22</sup> Hodża to miejscowe określenie imama.

<sup>23</sup> Pod tym względem przypominają świętych i ich patronaty.

<sup>24</sup> Według jednego z rozmówców, „człowiek zachowuje się jak robot”.

wiele narzędzi służących do objaśniania pewnych zjawisk w celu uchylenia się od ponoszenia za nie winy umieszcza się we wspólnej kategorii „czarów”, która, zgodnie ze swą klasyczną definicją, pozwala ludziom zrzucić winę na bliżej nieokreślonych „innych” [w przypadku Żupy — džinnów — uzup. A. F.] (Herzfeld 2004, s. 280).

## Jak pozbyć się džinna?

W islamie w zasadzie nie istnieje coś takiego jak egzorcyzmy, niemniej niektórzy hodźowie w tajemnicy zajmują się takimi praktykami. Zdarza się też, że muzułmanie udają się do cerkwi, aby pop wypędził z nich złego ducha, lub do *gledača* [jasnowidza]. Wprawdzie nie używa się terminu „egzorcyzmy”, ale znany jest termin *džindžija*, określający wszelkie praktyki związane z džinnami — zarówno te mające na celu działania pozytywne, jak i negatywne. I tak, jeśli chce się usunąć džinna, to trzeba udać się do „takiego mocnego [który ma dużo mocy — przyp. A. F.] człowieka, np. do hodży, który to naprawi i wyciągnie go [dżinna — przyp. A. F.] z ciebie. Musi wiedzieć, jak się robi džindżiję”. Z kolei inny rozmówca tłumaczył mi, że w Centar Župie nie ma odpowiednich hodżów do odprawiania *džindžiji*, gdyż, jak twierdził: „tutaj to są wszyscy młodzi — a to musi być taki stary”. Zatem z jednej strony kładzie się nacisk na odpowiednie predyspozycje magiczne — posiadanie odpowiednio silnej „mocy”; z drugiej zaś na wiek — im dłuższy „staż” czy praktyka w czynieniu *džindžiji*, tym lepiej. Poznałam również popa z Debaru, który opowiedział mi, iż czasami przychodzą do niego muzułmanie, by odczynił nad nimi egzorcyzmy, a on nikomu nie odmawia i pomaga im w imię jednego Boga.

Każdy może zostać opętany przez muzułmańskiego džinna lub przez prawosławnego czy katolickiego demona i wówczas:

na katolickiego demona może pomóc tylko katolicki ksiądz; na demona prawosławnego tylko prawosławny pop, a na džinna może pomóc tylko hodża. Ale *gledač* może pomóc przy każdym z nich.

Jest to rozróżnienie o tyle ważne, że zabiegi mające oczyścić ciało z obcych duchów będą uzależnione od tego, do jakiej religii przynależy istota demoniczna, przez którą zostało się opętanym. Warto jednak również zwrócić uwagę, iż džinny również mogą być wyznawcami różnych religii<sup>25</sup>. Takie wierzenie mogłoby być zatem echem teologii islamskiej.

<sup>25</sup> Na co wskazuje Yves Thoraval, pisząc, iż „są one wyznawcami różnych religii, również islamu” (Thoraval 2002, s. 83).



## Dziny a magia

Można wyodrębnić wiele rodzajów magii, np. białą i czarną lub ludową i profesjonalną. Tu jednak chciałabym skoncentrować się tylko na jednym rodzaju magii — magii ludowej i jej szczególnych związkach z dzinnami.

Na badanym przeze mnie terenie wiara w magię i jej wpływ na innych ludzi i ich los jest niezwykle silna i funkcjonuje jako zjawisko zupełnie realne. Wielu moich rozmówców twierdziło, że oddziałuje ona na większość aspektów ludzkiego życia, np. potomstwo, zamążpójście (lub ożenek), miłość, zdrowie czy finanse. Spotkałam się też z bardziej współczesną dziedziną, na którą magia może wpływać:

ty chcesz dostać wizę do Ameryki, a one [kobiety czyniące magię — przyp. A. F.] tak będą robić [magię], że nie dostaniesz i nie pojedziesz do Ameryki.

Przy czym należy zwrócić uwagę na to, iż charakter tych działań może być zarówno pozytywny, jak i negatywny, choć znacznie częściej spotyka się działania mające na celu raczej zaszkodzenie niż pomoc. Ponadto — jak wskazuje powyższy cytat, działania magiczne łączy się w większości z kobietami<sup>26</sup>, przy czym częściej niż w przypadku mężczyzn przypisuje im się działania magiczne o charakterze negatywnym. Wytlumaczeniem tego może być fakt, iż dwaj aniołowie — Harut i Marut — właśnie kobietom przekazali wiedzę magiczną<sup>27</sup>. Ważne jest to, że religia muzułmańska nie neguje istnienia magii, jednak uważa ją za dzieło Szatana — dlatego też nie należy pokładać w niej wiary, a wręcz się jej wystrzegać<sup>28</sup>. Warto w tym miejscu przytoczyć legendę dotyczącą poznania przez ludzi czarów i magii:

Salomon znany był, nie tylko w krajach islamu, ze swej wiedzy i mądrości, ze znajomości języka ptaków i zwierząt, wielkoduszności i dobroci. W czasach jego panowania niezwykle rozpowszechniły się wśród jego poddanych praktyki magiczne i czarnoksiężskie. Zaskoczony tym Sulejman polecił wy badać sprawę i okazało się, że szatany spisały księgi czarów i rozprowadziły je wśród ludu, aby zaszkodzić Bogu Najwyższemu. Gdy dowiedział się o tym, odszukał wszystkie te księgi i zakopał je pod swym tronem, aby mieć na nie oko i nie dopuścić do dalszego ich rozpowszechniania. I tak było aż do śmierci proroka. Kiedy Bóg Wszechmogący zabrał

<sup>26</sup> Również w religijności ludowej prawosławnych Macedończyków magia jest związana przede wszystkim z kobietami.

<sup>27</sup> „Harut i Marut to dwaj aniołowie, którzy zostali wysłani na ziemię z misją ratowania ludzi, poprzez przekazanie im niebiańskiej wiedzy, która miała uchronić ich od zła. Jednakże ulegli oni ziemskiemu pokusom, pożeni się z ziemskimi kobietami i przekazali im wiedzę tajemną” (Machut–Mendecka 2005, s. 194).

<sup>28</sup> „Magia musiała też odgrywać niezwykle istotną rolę w życiu przedmuzułmańskich Arabów — o czarach Koran wspomina kilkadziesiąt razy, wyraźnie występując przeciwko nim. Czary określane są przez uczonych muzułmańskich jako czyny, za którymi stoi szatan” (Dziekan 1993, s. 79).

go do siebie, szatany odkopały ukryte pod tronem Sulejmana księgi i ponownie przekazały je ludziom (Dziekan 1993, s. 124).

Możliwe, że pamięć tej legendy, a w każdym razie jej fragmentów jest także żywa wśród mieszkańców Centar Župy, gdyż niektórzy rozmówcy wymieniali jako atrybut osoby zajmującej się magią bardzo stare księgi. Jeden z rozmówców stwierdził nawet, że: „on miał taką starą księgę. Miała może z czterysta lat. I połowa jej mogła czynić źle, a połowa dobrze”.

Zatem wśród szczególnych predyspozycji do uprawiania magii możemy wyróżnić bycie kobietą oraz posiadanie specjalnych rekwizytów, w tym przypadku ksiąg. Kolejną z nich jest — według moich rozmówców — tzw. „złe oko”. Pochodzenie tej cechy u człowieka wytłumaczył mi jeden z rozmówców w ten oto sposób:

Jak kobieta dzieckiem była... kobieta albo mężczyzna... kiedy miało jeden roczek i zaczynało rosnąć, mówiło „daj cyca”, to się mu dawało. Potem odstawiało na miesiąc, dwa... a ono znów potrzebowało — i znów się go miesiąc, dwa karmiło piersią — to dziecko jak urośnie, to jak będzie kobieta albo mężczyzna, będzie miało złe oko i będzie mogło robić dużo magii.

Zatem taki *urocznooki*, czyli mający „złe oko”, ma również większy „talent” do rzucania uroków<sup>29</sup> i uprawiania magii. P. Kowalski wskazuje natomiast, że „złe oko” może być efektem zaburzenia sytuacji mediacyjnej:

różne osoby, a nawet zwierzęta mogą mieć szkodzące oczy. Przypadkowo nabyć tę właściwość może każdy, kto nieopatrznie wykona niewłaściwy gest, zwłaszcza w sytuacji mediacyjnej (Kowalski 2007, s. 389).

W cytowanym fragmencie rozmówca także wskazał na przerwanie naturalnego związku między matką a dzieckiem, jaki kształtuje się w czasie karmienia piersią.

Kolejną kategorią ludzi, którzy zajmują się magią, są *gledače*<sup>30</sup>, czyli jasnowidzący. Poza przepowiadaniem przyszłości zajmują się oni tłumaczeniem czynników, które wpływają (lub wpływały) na nasze życie. Może być to informacja o tym,

<sup>29</sup> Na wpływ „złego oka” narażeni byli przede wszystkim ludzie wyjątkowo piękni, dzieci, nowożeńcy, kobiety ciężarne i położnice. Najprostszym sposobem ochrony przed złym okiem było zakrywanie twarzy. Możliwe, że to właśnie stąd pochodzi zwyczaj noszenia czadoru przez kobiety, gdyż Prorok nic o nim nie wspominał, i jest to zwyczaj dużo późniejszy (tamże, s. 106).

<sup>30</sup> *Gledačy* można w pewnym sensie porównać do jeszcze przedmużmańskich *kahinów*, którzy zajmowali się wieszczaniem i prorokowaniem. Jednak Mahomet, choć nie wątpił nigdy w nadprzyrodzony charakter ich wieszczów, lekceważył ich i uważał, iż natchnieni byli przez demony i przemawiał przez nich diabeł. Jednak pomimo dezaprobaty ze strony „oficjalnej doktryny islamu w stosunku do wróżbiarzy i wszelkiego typu wieszczków wierzenia w istnienie kontaktów między ludźmi a siłami pozaziemskimi przetrwały jeszcze do naszych dni na niektórych terenach panowania islamu” (tamże, s. 24). *Gledač* jednak nie jest postacią typową tylko dla tego regionu — funkcjonują oni w całej Macedonii.

kto rzucił lub rzuca urok na daną osobę, czy też określenie, jaki dżinn ją opętał, lub kto go na nią nasał. Spectrum działalności *gledačy* jest dość szerokie, mogą bowiem również dokonać swoistego rodzaju egzorcyzmów (*džindžiji*), czyli oczyścić z obecności dżinna lub uwolnić od jego wpływu danego człowieka. Wykonują również amulety, które mają przynieść szczęście lub też chronić przed dżinnami, ale też demonami.

Samo uprawianie przez nich magii opiera się na „współpracy z dżinnami”. Ta zaś wiąże się z przejęciem kontroli nad dżinnem za pomocą odpowiednich zaklęć. Praktykami takimi zajmują się przede wszystkim *gledače*. Ujarmienie dżinna daje możliwość rozkazywania mu i powierzania różnych zadań<sup>31</sup>, np. można wykorzystać go do rzucania uroków, ale też można powierzyć mu zadanie zapewnienia danemu domowi dobrobytu.

Zajmowanie się magią jest niebezpieczne — spotkałam się z opinią, że wśród osób, które zajmowały się magią, często w następnych pokoleniach dochodziło do różnych nieszczęść, np. ich dzieci nie mogły mieć potomstwa. Również samej osobie, która zajmuje się magią, grozi duże niebezpieczeństwo. Przykładem może być tu przestroga zawarta w jednej z wypowiedzi na temat osoby stosującej magię:

on narobił dużo złego, i potem Bóg mu to wrócił. Siedem miesięcy nie mógł wstać z łóżka, bo był chory, a małe szatany go były.

Jak wytłumaczyć tak silną wiarę we wpływ istot nadprzyrodzonych na ludzkie życie? M. Herzfeld wskazywał, iż w ludzkiej naturze leży doszukiwanie się powodów nieszczęść, które ich spotykają, by choć w ten sposób uporządkować otaczający ich chaos losowych wydarzeń — a przez to uczynić te zdarzenia bardziej znośnymi (Herzfeld 2004, s. 279)<sup>32</sup>. Ponadto szukanie źródeł tragedii poza działaniem człowieka pozwala na zrzucenie winy z siebie na inne, obce siły. W ramach tej koncepcji dżinny jawią się jako element niezbędny do utrzymania higieny psychicznej mieszkańców Centar Župy.

Powyższe stwierdzenia dowodzą, że mieszkańcy Centar Župy wierzą w istoty demoniczne i magię. Jednakże do tych deklaracji dodać należy także zdanie od-

<sup>31</sup> „Dżinny mogą przybierać różne postacie i wykonywać wiele prac zleconych im za pomocą zaklęć” (Bielawski 1971, s. 147), bo „kiedy dżinny zostaną zmuszone do posłuszeństwa, są zdolne do wykonywania najbardziej zawiłych i fantastycznych rozkazów” (Piviński 1989, s. 63).

<sup>32</sup> „Istoty ludzkie zawsze potrzebują kogoś lub czegoś, co można by obarczyć odpowiedzialnością i winą. Nie chodzi tu tylko o zwykłą legalność, choć antropologowie prawa żywo się tą problematyką interesowali. Jest to też ważny aspekt czynienia naszego świata możliwym do zniesienia dla nas samych: jeśli bylibyśmy zmuszeni zawsze brać na siebie winę za potworną kondycję naszego świata lub jeśli nie bylibyśmy w stanie wytłumaczyć wielkich i małych tragedii dotykających nas w sposób, który nie pozwala już żywić nadziei na jakąś lepszą przyszłość, to świat okazałby się dla nas nie do zniesienia” (Herzfeld 2004, s. 279).

mienne, wskazujące na fakt, że magia należy do przeszłości i współcześnie nie jest stosowana:

Kiedyś ludzie jechali na peczalbę, kobiety same w domu zostawały i myślały o duchach, wampirach, magii... kobiety się kłóciły... a teraz słyszałaś, żeby kobieta z kobietą się kłóciły? Nie ma czasu. Od 8 do 16 kobiety są w pracy, wrócą do domu na 16.30, zrobią kolację... kiedy ja nie mam czasu na to, żeby z tobą się spotkać — tyle co powiem „cześć” i idę... a nie kłócić się z tobą i robić magię.

Niemniej warto zauważyć, że rozmówczyni nie neguje istnienia magii i możliwości jej uprawiania — wskazuje jedynie na brak czasu, by ją uprawiać.

## Jak się bronić przed dzinnami?

Mieszkańcy Centar Župy wykształcili cały szereg działań, mających chronić ich przed dzinnami. Umysłnie nie piszę w tym miejscu „przeciw opętaniu przez dzinny”, gdyż wpływ dzinnów na życie mieszkańców Centar Župy jest bardziej rozległy i nie ogranicza się tylko do zawładnięcia ich ciałem.

Podstawowy zabieg ochronny (apotropiczny) to stosowanie amuletu. Jest to

przedmiot, któremu przypisuje się magiczną moc chronienia właściciela przed różnymi niebezpieczeństwami (...). Nazwa ta pochodzi bezpośrednio od łac. *amuletum*, oznaczającego „lek od czarów i uroków”, wcześniej wywodzącego się od arabskiego *hamala* — „nosić”. Stąd każda rzecz, którą powiesi się na szyi, założy jako bransoletę czy pierścień bądź w inny sposób zwiąże z człowiekiem [przez akt noszenia go — przyp. A. F], i o której sądzi się, że zapewni mu ochronę przed chorobą lub innym złem, jest właśnie amuletem (Kowalski 2007, s. 20).

Genezę dzisiejszych amuletów stosowanych przez muzułmanów M. Dziekan wyprowadza od przedmuzułmańskich Arabów, u których *tamima*, czyli wszelkiego rodzaju talizmany, noszone były przede wszystkim przez kobiety i dzieci (mężczyznom nie wypadało ich stosować, choć zdarzały się wyjątki) (Dziekan 1993, s. 135). Używanie amuletu było związane z odpowiednim zaklęciem (tzw. *rakaja*), które wzmacniało jego działanie. Jednak islam odrzucił wiarę w amulety — ponieważ korzystanie z nich jest dowodem braku zaufania wobec Boga, który „ma wszystko pod kontrolą”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> „Islam odrzucił wiarę w *rakaje*, razem z amuletami w formie *tamimy* uznając je za politeizm. Wynikało to z przekonania, że to Bóg nad wszystkim czuwa i wszystkim kieruje, nie należy zatem przydawać Jego mocy ludzkim słowom, czy też — tym bardziej — przedmiotom. Właściwsze byłoby chyba stwierdzenie, że wierzenia te uległy islamizacji. Amulety, nazywane teraz *hamai il*, stosuje się powszechnie po dziś dzień, ale są na nich wypisane różne święte formuły, najczęściej określone wersety koraniczne” (Dziekan 1993, s. 81–82).

Moi rozmówcy również czasem twierdzili, że „muzułmańska wiara nie przyznaje się do tego... do magii, pisania amuletów”, ale szybko okazywało się, że stosowanie działań ochronnych, w tym i amuletów, było dosyć popularne.

Amulety wykonuje najczęściej hodża lub *gledač*, choć spotkałam się też z opinią, iż ci, którzy zajmują się takimi paramagicznymi działaniami, to nie są prawdziwi hodźowie, tylko sami siebie tak określają, bowiem jak już wspomniałam, islam nie przyznaje się oficjalnie do tego typu praktyk. Współczesny amulet to najczęściej zwitek papieru, na którym zapisano fragment Koranu. Dzieje się tak, ponieważ Koran jako Słowo Boga uznawany jest za coś, co może chronić od Złego, ale też i dopomagać w walce z nim. Amulet może być zatem w formie małej książki — która jest wtedy symbolem Koranu lub też jednym z fragmentów którejś z sur. Fragmenty te dzieli się na uniwersalne<sup>34</sup> i takie o konkretnej specjalizacji<sup>35</sup> (Dziekan 1993, s. 136–139). Należy zauważyć, że do amuletów używa się oryginalnych tekstów, tj. napisanych w języku koranicznym, arabskim.

Noszenie amuletu nie wyczerpuje jednak wszystkich działań o charakterze apotropaicznym. Istnieją też inne „alternatywne” sposoby zapobiegania opętaniu lub atakom ze strony dzinnów, a jednym z nich jest smarowanie czy skrapianie się alkoholem. Jak tłumaczył mi jeden z rozmówców:

Wiem, że jak się alkoholem skropisz, to żadna magia cię nie chwytą, ponieważ magia jest w religii, a religia zakazuje picia alkoholu. I kiedy uprawiasz magię, to nasyłasz dzinna, żeby czynił źle. A kiedy dzinn poczuje alkohol — ucieka.

A zatem sposobem na odpędzenie demona jest korzystanie z alkoholu, którego sam zapach ma odpędzać dzinny. Jednak można tu zauważyć pewną niespójność i brak logiki — skoro opętanie przez dzinna powoduje m.in. popełnianie złych uczynków, w tym picie alkoholu — to już samo ich popełnianie powinno powodować opuszczenie człowieka przez dzinna.

Innym działaniem ochronnym — zdaniem jednego z rozmówców praktykowanym już tylko przez starszych ludzi — mogło być noszenie „specjalnego, czerwonego, długiego na siedem metrów, i szerokiego na pół metra ręcznie robionego materiału, którym owijano się w pasie. Dzięki niemu, gdy szło się drogą, na której były wampiry albo duchy, było się dla nich niewidocznym”. Jest to o tyle ciekawe,

<sup>34</sup> Fragmenty o działaniu uniwersalnym to np. pierwsza sura Koranu, tzw. „otwierająca” Al-Fatiha: „W imię Boga Miłosiernego, litościwego! Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu, Litościwemu Królowi Dnia Sądu. Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc. Prowadź nas drogą prostą, drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami; nie zaś tych, na których jesteś zagniewany, i nie tych, którzy błędzą” (Koran 1:1).

<sup>35</sup> Fragment o działaniu ochronnym to np. „Lecz Bóg jest najlepszym Stróżem! On jest Najmiłosierniejszy spośród tych, którzy okazują miłosierdzie” (Koran 12:64); fragmenty o działaniu leczniczym: „On uleczy piersi ludzi wierzących” (Koran 9:14); „My zsyłamy poprzez Koran to, co jest uzdrowieniem i miłosierdziem dla wiernych” (Koran 17:82) (Dziekan 1993, s. 136–139).

że kolorem o działaniu ochronnym i odstrasającym złe moce w kulturze muzułmańskiej jest niebieski (Lewis 1984, s. 54, za: Kowalski 2007, s. 24). Kolor czerwony zaś ma właściwości antydemoniczne w tradycji europejskiej (Kowalski 2007, s. 24). Zatem wykorzystywanie koloru czerwonego do odpędzania złych duchów miałyby rodowód wcześniejszy i raczej słowiański niż muzułmański.

## Wnioski

Do jakich wniosków pozwala nam dojść analiza powyższego materiału? Otóż mieszkańcy Centar Župy wykazują wciąż silną wiarę w świat istot nadprzyrodzonych. Ich rzeczywistość nie została jeszcze w pełni „odczarowana”. Dżinny czy wampiry wciąż wydają się stanowić realne zagrożenie, a opowieści rodem z *Baśni tysiąca i jednej nocy* spędzają sen z powiek dorosłym ludziom, a nie tylko dzieciom. Najlepszym tego przykładem są dżinny, uwikłane w sieć różnorodnych powiązań. Ich wpływ na ludzkie życie wydaje się być znaczny — konfrontacja z nimi może skończyć się śmiercią lub opętaniem, które to z kolei będzie mieć wpływ np. na charakter człowieka. Jednak również ich pośrednie oddziaływanie może mieć fatalne skutki — w połączeniu z działaniami o charakterze magicznym może spowodować ubóstwo, chorobę czy bezdzietność. Ich rola w życiu mieszkańców Centar Župy również wydaje się dość istotna — organizują otaczającą rzeczywistość i pozwalają zrzucić ciężar odpowiedzialności za własne nieszczęścia i niepowodzenia na istoty nadprzyrodzone, i w ten sposób złagodzić gorycz cierpienia.

Kolejną, choć już nie tak istotną, postacią zamieszkującą wyobraźnię moich rozmówców jest wampir. Ma on dość niejasny status i jego wyobrażenie jest dalekie od znanych nam przedstawień. Według mnie, wykazuje on podobieństwo raczej do strachów czy upiórów niż do klasycznie pojmowanego wampira — nie pije bowiem krwi, a jedynie straszy swoją rodzinę, uwięziony między światem żywych i umarłych. Rozmówcy wskazywali jednak, że liczba wampirów stale się zmniejsza — co jest spowodowane elektryfikacją okolicy.

Poczucie ciągłego zagrożenia ze strony postaci demonicznych przyczyniło się do powstania całego szeregu zabiegów magicznych spełniających bądź to funkcję apotropaiczną (amulety), bądź puryfikacyjną („egzorcyzmy”). Wiara w tego typu zabiegi jest uznawaną formą radzenia sobie z problemami natury nadprzyrodzonej lub zapobieganiu im.

Przedstawione tu wyniki badań mogą być w pewnym sensie szokujące — Macedonia, w najbliższym czasie kandydat na członka Unii Europejskiej — kto mógłby się spodziewać tak silnej wiary w moce nadprzyrodzone, w magię, dżinny czy wampiry? A jednak, jeśli zastanowić się bliżej nad tą kwestią — to czy my sami jesteśmy wolni od przesądów? Każdy wie, że piątek trzynastego nie należy do naj-

bardziej fartownych dni, i każde niepowodzenie, które tego dnia go spotka, prawdopodobnie przypisze właśnie tej dacie. Czarne koty, wróżki czy horoskopy — nie musimy w nie wierzyć, wystarczy, że zwracamy na nie uwagę, wiemy, że istnieją, i czasem nawet przypisujemy im wpływ na nasze życie lub nadprzyrodzone zdolności. Na naszym własnym podwórku najlepszym dowodem na to, że sami nie jesteśmy wolni od „zabobonów” i wiary w siły nadprzyrodzone, jest choćby popularność ezoterycznego czasopisma „Wróżka”. Zanim więc zacniemy oceniać innych i wyśmiewać ich wiarę w zjawiska nadprzyrodzone, zastanówmy się, czy sami jesteśmy wolni od takich wierzeń, czy i nam czasem nie zdarza się zrzucić winy za niepomyślne wydarzenia na czarnego kota, który przebiegł nam drogę.

## Bibliografia

Al-Maududi S.

1995 *Zrozumieć islam*, Białystok.

Al-Tantawi A.

1999 *Ogólny zarys religii islamu*, Białystok.

Amulet (hasło)

2007 *Amulet*, [w:] *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, P. Kowalski, Warszawa, s. 20–22.

Apotropeion (hasło)

2007 *Apotropeion*, [w:] *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, P. Kowalski, Warszawa, s. 22–24.

Drljača D.

1997 *Przynależność religijna jako podstawa tożsamości etnicznej na przykładzie muzułmanów w Serbii*, [w:] *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską*, Warszawa, s. 143–153.

Dziekan M.

1993 *Arabia Magica: wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa.

Dżinny (hasło)

2002 *Dżinny*, [w:] *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, T. Thoraval, Katowice, s. 83.

1971 *Dżinny*, [w:] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, J. Bielawski, Warszawa, s. 147.

Geertz C.

2005 *Myśl lokalna jako system kulturowy*, [w:] *Wiedza Lokalna*, Kraków, s. 81–100.

Ghul (hasło)

1971 *Ghul*, [w:] *Mały słownik kultury świata arabskiego*, J. Bielawski, Warszawa, s. 177–178.

Herzfeld M.

2004 *Kosmologie*, [w:] *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków, s. 269–299.

Janion M.

2002; 2003 *Wampir. Biografia symboliczna*, Gdańsk.

Koran

1986 *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa.

Machut–Mendecka E.

2005 *Archetypy islamu*, Warszawa.

Magia (hasło)

2007 *Magia*, [w:] *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, P. Kowalski, Warszawa, s. 295–299.

Moszyński K.

1934 *Wierzenia*, [w:] *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura Duchowa*, z. 1, Kraków, s. 418–717.

Oko (hasło)

2007 *Oko*, [w:] *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, P. Kowalski, Warszawa, s. 383–389.

Parzymies A.

2005 *Muzułmanie w Europie*, Warszawa.

Piwiński R.

1989 *Mitologia Arabów*, Warszawa.

Stawowy–Kawka I.

2000 *Historia Macedonii*, Kraków.

Stomma L.

2002 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Łódź.

Thoraval Y.

2002 *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, Katowice.

Tomicki R.

1981 *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia polska. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), Wrocław, s. 29–69.

Winch P.

1992 *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa, s. 242–295.

Vražinovski T., Wrocławski K.

2002 *Macedońskie i polskie podania wierzeniowe*, [w:] *Ludowe obrzędy i podania*, A. Zadrożyńska, T. Vražinovski, K. Wrocławski, Warszawa, s. 153–269.



Natalia Koperkiewicz

---

## Oni nie są wariatami, tylko my ich nie rozumiemy

Jednym z istotnych zjawisk wpływających na życie mieszkańców Centar Župy jest tzw. peczalba — emigracja zarobkowa charakterystyczna dla całego obszaru Bałkanów, polegająca na pracy i zamieszkiwaniu na obczyźnie, przy jednoczesnym zachowaniu silnych więzi z miejscem pochodzenia. Tradycyjna forma peczalby polegała na sezonowej migracji dużych grup mężczyzn z miejsca zamieszkania do innego kraju, gdzie przez kilka miesięcy w roku pracowali jako rzemieślnicy (Hristov 2008). Jej dwudziestowieczny model natomiast opierał się na wieloletnim pobycie mężczyzny za granicą, przerywanym corocznymi krótkimi wizytami w domu. W obydwu przypadkach żona i dzieci peczalbara pozostawały w rodzimej wsi. Współcześnie coraz częściej zdarzają się wyjazdy całych rodzin za granicę<sup>1</sup>. Dziś mieszkańcy Centar Župy wyjeżdżają przede wszystkim do Włoch, na drugim miejscu są Niemcy i Szwajcaria, zdarzają się również wyjazdy do Słowenii czy do USA.

Ponieważ w dzieciństwie mieszkałam przez kilka lat w Niemczech, zainteresował mnie temat wyjazdów zarobkowych do tego kraju. Muszę przyznać, że wyniki badań zaskoczyły mnie samą — mieszkańcy Župy wprowadzili bowiem do moich badań nad peczalbą niespodziewany wątek, wykraczający poza tematykę ściśle migracyjną, co nadało im zupełnie inny bieg, niż się na początku spodziewałam.

---

<sup>1</sup> Co w zasadzie nie jest już peczalbą, lecz emigracją — kraj przyjmujący staje się bowiem dla całej rodziny miejscem przeżywania codzienności, nie zaś jedynie miejscem pracy mężczyzny (por. Hausmaninger b.d.w., s. 6: „One reason for a qualitative shift is due to the distinction between pecalba and migration: the former term refers to the temporary labour migration of mostly men, the later to the moving of the entire family to live at a different place”).

Historia masowej emigracji z Żupy do Niemiec zaczęła się w 1968 roku, kiedy to została podpisana umowa<sup>2</sup> między RFN a Jugosławią o sprowadzeniu *gastarbeiterów* — tzw. „robotników gościnnych”. Ponieważ Niemcom brakowało siły roboczej, potrzebnej do odbudowy gospodarki po II wojnie światowej, sprowadzali ją w latach 50. i 60. z krajów słabiej rozwiniętych gospodarczo (również z Włoch, Hiszpanii, Portugalii, Grecji i Turcji). Od lat 60. do wygaśnięcia umowy w 1973 roku z samej Jugosławii wyjechało tam ok. pół miliona osób. Głównymi sektorami zatrudnienia był przemysł metalurgiczny i budownictwo. Druga duża fala emigracyjna do Niemiec nastąpiła po rozpadzie Jugosławii, gdy zamknięte zostały miejscowe fabryki, i większość mieszkańców Żupy straciła pracę. W tym samym czasie zaczęła się też emigracja do Włoch, dokąd wyjazd od strony formalnej był łatwiejszy. W przypadku Niemiec trudniej było zdobyć odpowiednie dokumenty umożliwiające pobyt i pracę, wyjeżdżali więc wyłącznie ci, którzy mieli tam krewnych — pecczalbarów ze starszego pokolenia, mogących ich zaprosić. Proporcje te utrzymały się i dziś nadal większość wybiera Włochy jako kraj docelowy, do Niemiec jeździ zaś mniej ludzi niż kiedyś.

Sytuacja macedońskich pecczalbarów w Niemczech była specyficzna. Wynikało to zarówno z ich sytuacji prawnej jako *gastarbeiterów*, jak i z oczekiwań ich rodzin. Niemcy sprowadzili ich jako siłę roboczą i tak też ich traktowali, mniej uwagi poświęcając innym aspektom ich człowieczeństwa<sup>3</sup>. Niemieccy pracodawcy jawią się w wywiadach jako bardzo wymagający. Natomiast z perspektywy rodziny mężczyzna był przede wszystkim żywicielem, jego głównym zadaniem było regularne przysyłanie pieniędzy na utrzymanie żony, dzieci i innych krewnych mieszkających w Żupie. Jego praca bywała niebezpieczna — podczas rozmów przywoływano wiele przykładów poważnych uszkodzeń ciała:

Mój dziadek mi opowiadał: My nie patrzyliśmy, czy sobie utniemy rękę, czy sobie coś uszkodzimy, my patrzyliśmy, żeby pracować, bo mieliśmy dzieci, musieliśmy utrzymać rodzinę<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tzw. Anwerbeabkommen (umowa rekrutacyjna).

<sup>3</sup> Chodziło o „zapelnienie luk” w przemyśle: tam, gdzie brakowało niewykwalifikowanej siły roboczej, a warunki pracy były ciężkie i nie odpowiadały niemieckim pracownikom, zatrudniano *gastarbeiterów*. W przypadku choroby lub rezygnacji z przydzielonego miejsca pracy w pierwszym roku pobytu mogli być deportowani. Wielu pracodawców w świetle prawa zwiększało tygodniowy wymiar godzin wedle uznania. W pilnie strzeżonych przyzakładowych osiedlach dla pracowników odwiedziny kobiet, w tym nawet żon pracowników, były zabronione. *Gastarbeiterowi* nie wolno było sprowadzić do Niemiec żony ani dzieci przed upływem co najmniej roku, w niektórych przypadkach trzech lat (por. Klee 1972, s. 25–35).

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty niezakończone odniesieniem do autora pochodzą z wywiadów przeprowadzonych w Żupie przez Natalię Koperkiewicz podczas badań terenowych w latach 2006 i 2007. Tłum. Natalia Koperkiewicz.

Praca była więc głównym, a często jedynym zajęciem emigranta — w zasadzie to do niej sprowadzało się całe jego życie. Ponieważ peczalbarom nie towarzyszyły żony, oprócz pracy zarobkowej musieli on też wziąć na siebie wszystkie obowiązki domowe uważane za typowo kobiece, takie jak pranie, sprząatanie i gotowanie. Niewielką ilość czasu wolnego często poświęcali na dodatkową pracę dorywczą „na czarno”. Typowy *Germanec*<sup>5</sup> z Żupy spędził w Niemczech ok. 25–40 lat. Mieszkał tam bez przerwy i pracował aż do uzyskania niemieckiej emerytury. Rodzinę odwiedzał raz lub dwa razy w roku. Jak ujął to jeden z moich rozmówców:

Przyjeżdżają w sierpniu, robią dzieci i wracają!

Przypadki sprowadzania rodziny były rzadkie ze względów zarówno organizacyjnych, jak i ekonomicznych. Żupa była postrzegana jako dom, miejsce, w którym toczy się życie: to tam był ulokowany cały dobytek, tam rodziły się i uczyły dzieci. Niemcy na mapie wyobraźniowej mieszkańców Żupy były tylko miejscem, gdzie się na to życie zarabiano.

Już podczas pierwszego pobytu w Centar Żupie moją uwagę przykuły specyficzne reakcje jej mieszkańców, gdy w czasie rozmów o peczalbie padało pytanie o *Germanców*. Spotykałam się ze zdziwieniem, zmienianiem tematu lub unikaniem rozmowy, najczęściej jednak ze śmiechem rozmówców i spostrzeżeniem, że „wybrałam sobie temat o dziwakach”, bo przecież wszyscy „*Germanci to budali*”<sup>6</sup>. To spostrzeżenie odnosiło się przede wszystkim do emerytów, którzy po wielu latach pracy w Niemczech wrócili do Macedonii<sup>7</sup>. Z tego typu reakcjami spotykałam się niezwykle często, podobnie jak ze skojarzeniem *Germanec–budala* oraz intrygującym pojęciem *germanski sistem*<sup>8</sup>. Wszystko wskazywało na to, że obraz *Germanca–budali* dobrze funkcjonuje w żupskiej świadomości zbiorowej. Okazało się ponadto, że istnieje również miejscowa „teoria” na temat jego odmiennos-

<sup>5</sup> *Germanec* — właściwe znaczenie tego słowa to po prostu „Niemiec”, jest ono jednak powszechnie używane przez mieszkańców Żupy na określenie peczalbara pracującego w Niemczech. Człowiek, który wyjechał do pracy do Włoch, nazywany jest analogicznie *Italijancem*.

<sup>6</sup> *Budala* — słowo to oznacza wariata, głupka, dziwaka. Było to najczęściej używane przez moich rozmówców słowo w odniesieniu do emerytowanych *Germanców*, którzy powrócili do Żupy.

<sup>7</sup> Sformułowanie to może dać czytelnikowi mylne wrażenie, że to właśnie decyzja o powrocie z Niemiec uchodzi za akt dziwny i niezrozumiały, jednak bynajmniej nie w tym tkwią źródła postrzegania *Germanca* jako *budali*, o czym piszę dalej.

<sup>8</sup> Rozmówcy podawali mi bardzo różne definicje i egzemplifikacje tego wyrażenia, często dość odmiennie, różnie też oceniali to zjawisko. Ogólnie rzecz biorąc, *germanski sistem* oznacza pewien sposób bycia, styl życia. Najczęściej jest przez rozmówców utożsamiany z niemiecką mentalnością narodową. Na *germanski sistem* składa się według nich przede wszystkim niemieckie podejście do pracy (stawianie jej na pierwszym miejscu) oraz zamiłowanie do porządku — wszystko w tym systemie ma swoje miejsce.

ści. Idąc tropem narzuconym przez rozmówców, spróbowałam odtworzyć lokalny sposób postrzegania reemigrantów z Niemiec jako odmieńców i zastanović się nad źródłami tego zjawiska oraz jego znaczeniem dla mieszkańców Żupy.

## Co jest nie tak z *Germancem*? Miejscowa definicja *peczalbara–budali*

Według mieszkańców Żupy, *Germanca* wyróżnia konkretny zbiór cech. Uchodzi on przede wszystkim za człowieka **nadmiernie aktywnego** — ciągle myśli i mówi o pracy, wiecznie coś robi, nie może znieść bezczynności własnej ani cudzej. Cechuje go zamięłowanie i **dążenie do porządku** pod każdym względem. Jest człowiekiem **nerwowym**, łatwo go zezłościć byle błahostką, bywa agresywny. Nerwowość ta jest opisywana jako *germanska navika* — niemiecki nawyk. **Odludek** — nie lubi ludzi, często się z nimi kłóci lub w ogóle ich unika. Jest **skąpy** — nie lubi dawać, nie dzieli się z innymi, nie stawia, nie częstuje. Swoje pieniądze zachowuje dla siebie, podkreślając, że sam je zarobił, więc sam będzie wydawać. Jeden z rozmówców twierdził wręcz, że *peczalbarzy* pracujący w Niemczech nie dawali pieniędzy swoim rodzinom, lecz zakopywali je w ziemi. *Germanca* wyróżnia jednak przede wszystkim ***germanski sistem*** — poglądy, zachowania i przyzwyczajenia, które w opinii mieszkańców Żupy są charakterystyczne dla Niemców. Zespół tych wszystkich cech sprawia, że dla miejscowych *Germanec* jest dziwny, odmienny, po prostu — ***budala***.

Za najbardziej charakterystycznego *Germanca–budalę* uważany jest Selim<sup>9</sup>. Jest to ponad 70–letni mężczyzna, który spędził w Niemczech ok. 30 lat, pracując tam m.in. przy budowie dróg i kanałów. Od ok. 10 lat jest na emeryturze i mieszka znów w Centar Żupie. Rozmówcy opisywali go jako człowieka wiecznie zajętego, przy czym najdziwniejsze było dla nich to, że pracuje, choć nie musi. Jak twierdził jeden z nich: „on nie może usiedzieć — na darmo, nie na darmo, musi pracować. Tacy oni są. Wszyscy *Germanci* są tacy! [...] Aż umrze, nie przestanie pracować!” Selim najczęściej zajmuje się sprzątaniem, zamiataniem ulicy (co faktycznie można uznać za dziwactwo w miejscu takim jak Centar Župa, gdzie, bez względu na jego wysiłek, na każdym rogu leży mnóstwo rozsypanych śmieci). O jego potrzebie porządku przekonałam się na własne oczy: pewnego dnia w pobliżu jego domu ktoś zostawił motor w niedozwolonym miejscu, więc Selim, nie zastanawiając się długo, przeniósł go własnymi rękami tam, gdzie wolno było parkować. Nie znosi, gdy mu ktoś przeszkadza w pracy albo bezczynnie siedzi, a ponieważ ogólnie jest bardzo nerwowym człowiekiem, ma wtedy skłonność do agresywnych reakcji:

<sup>9</sup> Imię rozmówcy zostało zmienione.

Selim, ten, jak go widzisz, jak tak śmieci wyrzucisz [na ulicę], albo znowu cię zobaczy, że nie pracujesz, łazisz, [...] to zaraz będzie krzyczał: [...] Tylko do Niemiec żebyś pojechał! [...] bo w Niemczech zobaczysz, jakie jest życie! Śmieci nie można tak wyrzucać! Trzeba co dzień pracować tylko, a nie łazić! ... on jest trochę nerwowy, ten człowiek.

Zdarza się, że kogoś atakuje<sup>10</sup>, bije, szczególnie gdy jest pod wpływem alkoholu. Przekonywano mnie, że nie lubi ludzi — zazwyczaj nie odzywa się do nikogo, z nikim się nie wita. Ludzie często boją się go: „Ten Selim [...] z nim to strach rozmawiać! [...] Ja się boję, jak go tylko widzę! A co dopiero, rozmawiać, wywiad robić!” Podobno niektórzy mieszkańcy Żupy mówią na niego „Hitler”. Jest też uważany za człowieka chciwego, nigdy nie wchodzi do kawiarni, żeby się czegoś napić — jak twierdzą rozmówcy, unika towarzystwa, ale i wydawania pieniędzy. Podobno nawet gdy zamiata, robi to *germanskim systemem*.

Inni przywoływani w rozmowach *budali* to kilku mężczyzn, którzy pracowali w Niemczech razem z Selimem, oraz trzech *Germanców* ze wsi Kosovrasti. Był też „człowiek z żółtym motorkiem” — poruszał się po wsi jaskrawożółtym quadem, jako jedyny mężczyzna w Żupie nosił brodę i był obiektem wielu plotek, m.in. na temat jego rzekomego pobytu w Arabii Saudyjskiej oraz wypadku, któremu uległ w Niemczech: podobno uderzył się w głowę podczas pracy i długo leżał w śpiączce.

Pozostali *Germaneci*, którym moi rozmówcy przypisywali „wariactwo”, mieli tylko niektóre, często bardzo nieliczne wymieniane przez nich typowe cechy *budali*, zaliczani byli jednak do tej samej kategorii. Obraz ten rzutował również na młodsze pokolenie peczalbarów do Niemiec i byli oni nierzadko postrzegani przez jego pryzmat.

## Dlaczego *Germanec* „zwarował”? — miejscowa teoria

Głównym założeniem lokalnej teorii na temat przyczyn zdziwienia *Germanców* jest to, że człowiek staje się *budalą* z powodu pobytu w Niemczech. „Wariactwo” nie jest ani „zaraźliwe”, ani „dziedziczne”, nie przenosi się na tych członków rodziny *Germanca*, którzy sami nie byli w Niemczech. Wystarczy natomiast nawet krótki pobyt w tym kraju, żeby zostać nazwanym *Germancem–budalą*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Co mogą potwierdzić dwaj studenci z naszej grupy badawczej, którzy omal nie zostali przez niego pobici.

<sup>11</sup> Przekonałam się o tym na własnym przykładzie. To, że sama mieszkałam kiedyś w Niemczech, miało duży wpływ na mój wizerunek — mieszkańcy Żupy nazywali mnie czasem *Germanką* i doszu-

Jako główne powody zdziwienia podczas pobytu w Niemczech najczęściej wymieniano: **trudne warunki życia**, a w szczególności ciężką pracę fizyczną i brak towarzystwa, przede wszystkim zaś **brak stałego kontaktu z rodziną**:

On pracował w kanałach cały czas! Nie zbliżał się do ludzi. Nie miał żadnego towarzystwa, ni Szwabów, ni... krowy! Dlaczego [zwariował]? Trzydzieści lat w Niemczech, żony z nim nie było [...] i sam siedzi w mieszkaniu [...] i pije.

Wielu rozmówców zwracało uwagę na ciężkie warunki pracy i ich zły wpływ na ogólne zdrowie peczalbarów. To tu widzieli również źródło nerwowości emerytowanych *Germanców*. Jak twierdził jeden z rozmówców, „nerwica się nie bierze ze spacerowania! [...] nerwicę człowiek łapie od pracy”. Natomiast brak rodziny jest w Żupie powszechnie uważany za coś nienormalnego, więc dla moich rozmówców było niejako zrozumiałe samo przez się, że taki stan, w dodatku trwający wiele lat, nie może człowiekowi służyć. Słyszałam wiele uzasadnień jego szkodliwego wpływu na człowieka, najczęściej spotykałam się jednak z tymi najbardziej pragmatycznymi: po pierwsze, nieobecność żony powodowała, że mężczyzna musiał sam prowadzić dom, gotować, sprzątać i pracować. Dużą rolę grał, według moich rozmówców, również **brak regularnego pożycia erotycznego**. Była to interpretacja bardzo powszechna, spotkałam się z nią u większości ludzi, którzy określali *Germanców* mianem *budala*. Jednocześnie jest to element lokalnej teorii, który wzbudza u jej zwolenników najwięcej emocji, a przede wszystkim śmiechu. Obok tego funkcjonuje też analogiczny pogląd, że żony peczalbarów, które zostały same w Żupie, z braku seksu stały się chude i garbate. Jak usłyszałam podczas jednego z wywiadów: „No bo, pole, kwiat, jak go podlejesz, to się rozwinie, urośnie... a jak go nie podlewasz, to uschnie!”<sup>12</sup>

Trzecim wymienianym powodem jest **germański system** — zdaniem rozmówców peczalbarzy nauczyli się w Niemczech innego „systemu” (nazywanego przez nich też mentalnością lub kulturą), przez co nie umieją już żyć w „systemie” obowiązującym w Żupie. Na dodatek próbują przenieść *germański system* do Macedonii, co okazuje się niemożliwe, a wszelkie próby uważane są za godne pożałowania.

Jednym z najciekawszych podawanych powodów zdziwienia *Germanców*, o jakim słyszałam, było picie niemieckiej wody. Był to jednak argument „ostateczny”, kiedy wszystkie inne zostały już wyczerpane — podobnie zresztą jak stwierdzenie, że „przecież wszyscy *Germani* to *budali*!”

---

kiwali się we mnie cech, jakie przypisują Niemcom i emigrantom pracującym w Niemczech, i które u nich wyśmiewają.

<sup>12</sup> Nawiasem mówiąc, identyczną metaforę usłyszałam mimochodem rok później, jadąc pociągiem z Warszawy do Siedlec. Pewien mężczyzna tłumaczył swojemu towarzyszowi podróży, dlaczego nie przyjął propozycji wyjazdu do pracy do Anglii — nie chciał rozstawać się z żoną.

Co ciekawe, większość osób, z którymi rozmawiałam, nie uważała *Germanców* za osoby chore psychicznie, choć określenie, którego używali, mogłoby to sugerować. Jak zauważył Erving Goffman:

w codziennych interakcjach posługujemy się charakterystycznymi piętnującymi określeniami (np. kaleka, bękart, kretyn) jako metaforą, nie zastanawiając się nad ich pierwotnym znaczeniem (Goffman 2005, s. 35).

Zatem, choć *budala* to dosłownie „wariat”, pojęcie to w odniesieniu do *Germanców* funkcjonuje jedynie jako pewien skrót myślowy i potocznie oznacza, że ktoś jest inny, odmienny, odbiega od normy. Gdy pytałam wprost, mówiono, że *Germani* nie są „wariatami”, tylko np. mają inne nawyki i inny styl bycia.

Nie, nie jest, myślę, umyślowo wariatem. Do pracy, do pracy, bardzo przyzwyczajony pracować i chce tylko pracować. [...] Oni nie są wariatami, tylko my ich nie rozumiemy. Oni tylko są nerwowi, rozumiesz?

Wypowiedzi te wskazują na inność *Germanca*, a przede wszystkim na brak porozumienia między nim a resztą żupskiej społeczności. To odmienność, którą „przywiózł” ze sobą z Niemiec, czyni go *budalą*<sup>13</sup>.

Jeden z rozmówców twierdził, że *Germani* są „półwariatami”. Zmęczenie fizyczne w połączeniu z psychicznym (spowodowanym oddaleniem od rodziny) powoduje, że w mózgu coś się „przestawia” i „człowiek wariuje”. Ale w przypadku tych z Niemiec to pół-budali, nie całkiem *budali*. Rozumiesz? Nie oszalał całkowicie, tylko ma jeszcze coś tam w środku”.

## Dlaczego *Germanec* jest *budalą*? — źródła lokalnego obrazu i teorii *Germanca*–„wariata”

Skąd wziął się w Żupie stereotyp peczalbara–odmieńca? Z punktu widzenia psychologii zarówno emigracja, jak i reemigracja wiąże się z kryzysem osobowości i wymaga ponownego ukształtowania koncepcji samego siebie pod wpływem nowego środowiska (Kronsteiner 2003, s. 65). *Germani* zapewne musieli podczas peczalby przewartościować swój światopogląd, a szczególnie swoje podejście do pracy i czasu wolnego. Wynikało to z faktu, że tym nowym otoczeniem byli ich

<sup>13</sup> Co ciekawe, stereotyp peczalbara–odmieńca dotyczy jedynie *Germanców*. Żaden *Italijanec* nie jest uważany za *budalę*, wręcz przeciwnie: peczalbarzy wyjeżdżający do Włoch cieszą się dużym szacunkiem i prestiżem, uważa się ich za ludzi, którzy osiągnęli sukces. Wytlumaczenia, z którymi spotkałam się, były różne: m.in. mówiono, że we Włoszech jest inne podejście do pracy niż w Niemczech. Koronnym argumentem natomiast było stwierdzenie, że nie wiadomo jeszcze, czy we Włoszech również się „wariuje”, ponieważ peczalba do Włoch na masową skalę jest dość nowym zjawiskiem i jeszcze nie zdążyła „wyprodukować” emerytów.

zwierzchnicy, ludzie mogący decydować o ich losie na podstawie oceny ich jako pracowników. Ernst Klee uważa (z czym trudno się nie zgodzić), że niemieckie dokumenty dotyczące *gastarbeiterów* „czyta się, jak potwierdzenie dostarczenia części zamiennych” (Klee 1972, s. 29). Jeśli sugerować się językiem funkcjonującym wówczas w oficjalnym dyskursie w Niemczech, nietrudno sobie wyobrazić, że pechalbarzy, chcąc odnaleźć się w nowej sytuacji, musieli spełnić oczekiwania nowego otoczenia, a więc przede wszystkim udowodnić, że są dobrymi i przydatnymi pracownikami. Można zatem zgodzić się z poglądem panującym w Żupie, że pobyt w Niemczech wpłynął na pechalbarów, zmienił ich zachowania i podejście do wielu aspektów życia. Najbardziej jednak interesujące jest to, jak postrzega się tam tę zmianę i jak się ją ocenia. Możliwe, że niejednen *Germanec* doznał uszczerbku na zdrowiu psychicznym podczas pobytu w Niemczech, jednak nie to, moim zdaniem, przesądza o uznaniu całej grupy pechalbarów do Niemiec za dziwaków. Źródła należy raczej szukać w lokalnym stereotypie Niemca i autostereotypie mieszkańca Żupy oraz w zestawieniu tych dwóch obrazów.

## Obraz i ocena Niemców jako ludzi oraz Niemiec jako państwa

Obraz Niemiec i Niemców, jaki funkcjonuje w świadomości mieszkańców Żupy, wydaje się zlepkiem szczątkowej wiedzy historycznej oraz stereotypów, czerpanych głównie z mediów lub powstałych w efekcie kontaktu z *Germancami* czy też krótkich pobytów w Niemczech. Zauważyłam pewne rozdwojenie w poglądach mieszkańców Żupy, jeśli chodziło o stosunek do Niemców i Niemiec. Ogólnie można to zawrzeć w słowach jednego z rozmówców:

Niemcy, państwo, jest bardzo dobre, a ludzie, naród... są źli, nie są dobrzy.

Panuje przekonanie o wyższości cywilizacyjnej i kulturowej Niemców. Powszechnie jest uznanie dla ich państwa (które uchodzi za bardzo bezpieczne i sprawnie funkcjonujące), dla zdolności organizacyjnych, bogactwa oraz poziomu technologicznego i gospodarczego, jaki reprezentują. Rozmówcy jako jedną z najważniejszych zalet wymieniali wysoki standard życia w Niemczech (a szczególnie edukacji i świadczeń socjalnych), zarówno w porównaniu do Macedonii, jak i do Włoch<sup>14</sup>. Jako zaletę Niemców wymieniali też konsekwencję w przestrzeganiu prawa oraz wręcz legendarny niemiecki porządek. Sami *Germaneci* często chwalili Niemcy za wolność i tolerancję zarówno rasową, jak i religijną, która

<sup>14</sup> Mówiąc mieszkańcom Żupy o swoim dobrowolnym powrocie z Niemiec do Polski w wieku 16 lat, spotykałam się zawsze z niedowierzaniem i brakiem zrozumienia: „Masz niemieckie papiery i nie mieszkasz tam?! Jak to, w Polsce ci lepiej?”.



według nich tam panuje. Niektórzy wręcz twierdzili, że lepiej się czują w Niemczech niż w Żupie. Opinie peczalbarów na temat Niemiec jako kraju były jednak różne, w zależności od doświadczeń tam zebranych — są oczywiście również peczalbarzy, którzy źle wspominają swój pobyt w Niemczech i niechętnie o nim rozmawiają.

Ogólnie rzecz biorąc, Niemcy jako ludzie byli w Żupie postrzegani raczej negatywnie. Kojarzyli się przede wszystkim z nazistami, uważani byli za złych ludzi. Wiele razy w różnych kontekstach słyszałam też, że „Niemcy myślą tylko o pieniądzach” albo „Niemcy myślą tylko o pracy”. Znamienne jest, że niemieckie słowo *Arbeit* (praca) jest powszechnie znanym w Żupie wyrazem, często używanym w rozmowach o Niemcach i o Germancach. Niemcy często byli też obiektem żartów, nazywano ich pogardliwie „Szwabi”, naśmiewano się z języka niemieckiego<sup>15</sup>.

Również to, co mieszkańcy Żupy określają jako *germanski sistem*, jest różnie oceniane — budzi pozytywne skojarzenia, gdy jest pojmowane jako solidne podejście do pracy czy też praca: „Jak Niemiec coś robi, to robi to raz” [a porządnie]. Natomiast negatywne oblicze *germanskiego systemu* to m.in. czynienie z pracy priorytetu i nieumiejętność tzw. „używania życia”, skąpstwo, nadmierna dokładność. Gdy bezpośrednio pytałam o ocenę *systemu*, zawsze w odpowiedzi padało, że jest on bardzo dobry, a na pewno lepszy od macedońskiego, bo „tu nie ma żadnego systemu życia!” Jednak przeniesiony na żupski grunt jest oceniany źle. Mimo że niemiecka kultura w porównaniu z miejscową jest uważana za wysoką, to jednak ten, kto przywozi ją do Żupy, jest klasyfikowany jako *budala*.

## Obraz własny — żupski system wartości

Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów, w deklaratywnym systemie wartości mieszkańców Żupy pierwsze miejsce bezsprzecznie zajmuje **rodzina**. Jest to dla rozmówców tak oczywiste, że wszelkie tłumaczenia wydają im się zbędne<sup>16</sup>. Jako równie ważne rozmówcy wymieniają **zdrowie**. Praca wydaje się im istotna o tyle, o ile pozwala zarabiać pieniądze, te z kolei są potrzebne do utrzymania rodziny. Pieniądze jako takie oraz praca jako źródło spełnienia zawodowego czy też przyjemności same w sobie nie stanowią wartości. Trzeba umieć odpoczywać — na wszystko jest odpowiedni czas. Pracowanie ponad siły tylko dla pieniędzy jest potępiane — ze względu na szkodliwy wpływ takiego stylu życia na zdrowie oraz jako zbytne zamiłowanie do dóbr materialnych. Te mianowicie są

<sup>15</sup> Co czasem utrudniało mi rozmawianie z *Germancami* po niemiecku w miejscu publicznym.

<sup>16</sup> Ogromne znaczenie rodziny w życiu społecznym jest zresztą bardzo charakterystyczne dla całego Półwyspu Bałkańskiego.

tylko środkiem do celu, a celem jest tzw. *život* — dosłownie „życie”, ale tu rozumiane jako używanie życia, przyjemne spędzanie czasu. Istotnym elementem systemu wartości jest też **dom/ojczyzna**, jako miejsce, do którego się wraca i ku któremu kierują się wszystkie ludzkie działania, również te na peczalbie.

Moje obserwacje potwierdzają, że *život* jest jedną z nadrzędnych wartości, wobec której wszystko inne zdaje się pełnić rolę służebną. W życiu mieszkańca Żupy dużą rolę odgrywają również kontakty z innymi ludźmi, wspólne spędzanie czasu wolnego. Typowym zajęciem mężczyzn w czasie wolnym jest przesiadywanie w kawiarniach, częstowanie się wzajemnie kawą i innymi napojami<sup>17</sup>, przy czym co jakiś czas jedna osoba płaci za wszystkich. Tu pieniądze pełnią rolę symboliczną. Nie liczy się ich, są bardziej środkiem wyrazu niż środkiem płatniczym. Wydawanie ich na wspólne spędzanie czasu świadczy o przynależności do wspólnoty.

## Niemiec a mieszkaniec Żupy

Zestawiając ze sobą żupski stereotyp Niemca<sup>18</sup> i autostereotyp mieszkańca Żupy, otrzymujemy zbiór przeciwieństw, szczególnie jeśli chodzi o system wartości: po jednej stronie na najwyższej pozycji jest rodzina i zdrowie, po drugiej zaś pieniądze; z jednej strony jest *život*, z drugiej praca; tu gdzie mieszkaniec Żupy widzi środek do celu, tam jego zdaniem Niemiec widzi cel. Ponieważ to, co własne, jest zazwyczaj wartościowane wyżej (a przede wszystkim uważane za bardziej „normalne”) niż to, co obce, siłą rzeczy autostereotyp w tym zestawieniu wypada lepiej.

Zatem typowy *Germanec*, który przejął *germanski sistem*, musi jawić się miejscowym jako człowiek, który **zatracił wszelkie znamiona normalności**. Żył wiele lat bez rodziny. Narażał lub stracił zdrowie — sytuacja wymagała, by wyżej od zdrowia cenił pracę i pieniądze oraz żył bardzo oszczędnie. Pił alkohol w ilościach większych, niż jest to przyjęte w Żupie.

A co najważniejsze — bo najbardziej kole w oczy żupską społeczność — po powrocie nadal żyje tym *germanskim sistemem*, jest nim tak przesiąknięty, że nie umie powrócić do miejscowego stylu życia. Nie chodzi do kawiarni — szkoda mu czasu i pieniędzy, jest wiecznie zajęтым odludkiem wśród ludzi towarzyskich, ma-

<sup>17</sup> Młodzi preferują odwiedzanie dyskotek i alkohol.

<sup>18</sup> Obraz Włocha zdaje się znacznie mniej odbiegać od żupskiego autostereotypu niż obraz Niemca. Nie spotkałam się np. nigdy z analogicznym zastosowaniem pojęcia *italijanski sistem* — może więc włoski styl życia nie jest postrzegany jako na tyle różny od żupskiego, żeby zasługiwać na własną nazwę. Być może istotną rolę odgrywa tu także konflikt pokoleń? Możliwe, że współcześni *Italijanci*, szczególnie wśród młodzieży, budzą podziw jako młodzi ludzie sukcesu, natomiast *Germanec* kojarzy się z niedołączonym starcem zniszczonym przez życie.

jących zawsze czas. Traktuje czas jak coś, z czego trzeba zrobić użytek — a nie jak coś, czym należy umieć się cieszyć i dzielić się z innymi. Pieniądz jest dla niego wartością policzalną. Jak twierdził wnuk Selima: „on nie umie żyć”.

Zachowanie *Germanca* zagraża porządkowi pojęciowemu mieszkańiec Żupy, zaburza go<sup>19</sup>. „Tu nie są Niemcy, tu jest Macedonia”. Zatem mieszkaniec Żupy powinien się zachowywać „po żupsku”, a nie „po niemiecku”. Życie „po żupsku” jest ściśle zdefiniowane, składają się na nie konkretne wartości, poglądy, zwyczaje i zachowania, tworzące żupską przestrzeń kulturową<sup>20</sup>. Próbuując żyć według *germanskiego systemu*, *Germanec* przekracza granice tej przestrzeni.

Z tym odmiennym zachowaniem należy „coś zrobić”<sup>21</sup>, sklasyfikować je, nazwać tego, kto się go dopuszcza, jakoś się do niego odnieść. Najprościej jest nazwać *Germanca budalą*.

Tym, co ostatecznie przesądza o odmienności *Germanca*, zdaje się właśnie ta nabyta przez niego inność kulturowa. Peczalbar wyjechał do Niemiec jako mieszkaniec Żupy, a wrócił z „nabytą obcością” — jako *Germanec*. Niby jest stąd, a jednak zachowuje się jak ktoś z zewnątrz. Jest niejako „w pół drogi” między jedną a drugą kształtującą go kulturą. Żupscy *gastarbeiterzy* postrzegali siebie samych nadal jako mieszkańców Żupy, jednak nabyte w Niemczech zachowania i poglądy prawdopodobnie w dużym stopniu wyparły wcześniejsze żupskie, przez co utracili część dawnych kompetencji kulturowych. Po powrocie nie potrafili odnaleźć się w kulturze własnego miejsca pochodzenia, co sprawiło, że dla swoich ziomków stali się częściowo obcy. Są przez nich postrzegani jako ludzie, którzy — jak wiele razy słyszałam — „nie umieją żyć”<sup>22</sup>. O negatywnym ocenianiu tego co obce świadczy też podejście do *germanskiego systemu* — mimo że sam w sobie oceniany jest często pozytywnie, przeniesiony do Żupy staje się zły. Ze względu na swoją obcość nie przystaje on do żupskiej normy. Dobre jest to, co jest nasze.

<sup>19</sup> Por. Raybeck 1996, s. 1.

<sup>20</sup> Według Kaia Eriksona każda społeczność posiada swoją przestrzeń kulturową, na którą składa się specyficzny krąg aktywności, wartości, zwyczajów charakterystycznych tylko dla niej. Jej członkowie „uważają każde zachowanie, które wykracza poza ten krąg, za niewłaściwe i niemoralne” (Erikson 1966, s. 10, za Siemaszko 1993, s. 287); zadaniem społeczności jest zatem obrona jej granic.

<sup>21</sup> Kai Erikson nazwał odmienność (dewiację społeczną) „zachowaniem, z którym należy coś zrobić” (Erikson 1966, s. 10–11, za Siemaszko 1993, s. 284). Odmienność to zachowanie, które podważa istotne dla danej społeczności wartości i wymaga, zdaniem tejsze, jakiejś reakcji.

<sup>22</sup> Brak kompetencji kulturowej również jest jedną z cech, które określają osobę uznaną za dewianta społecznego. Pisze o tym Andrzej Perzanowski, mówiąc o „braku adekwatności między działaniem a jego kontekstem, który postrzegają rozmówcy u odmienca” (Perzanowski 2001, s. 193).

## Po co jest *Germanec–budala*?

Emerytowani *Germaneci* uchodzą w Żupie za nieszkodliwych dziwaków. To, że *Germanca* określa się mianem *budali*, zdaje się w dodatku mieć konkretny cel. Robi się to po to, by zmanifestować swój stosunek do wartości, które reprezentuje. Wyśmiewając *Germanca–budalę*, mieszkańcy Żupy symbolicznie odcinają się od jego sposobu życia, który jest zaprzeczeniem przyjętych przez nich norm i realizowanych wzorców zachowań. Ich reakcja na dewiacyjne w ich mniemaniu zachowanie *Germanców* unaocznia tym samym obowiązujący w Żupie system podstawowych wartości. Zdaniem Kaia Eriksona, wskazywanie odmienności pomaga konformistom wyznaczać swoją tożsamość kulturową:

Dewiant jest jednostką, której działalność wykroczyła poza granice zakreślone przez grupę, i kiedy społeczność nakazuje mu wytłumaczyć się z tego przewinienia, ustala tym samym położenie swych granic (Erikson 1966, s. 11, za Siemaszko 1993, s. 287).

Zatem odmienność poprzez kontrast wzmacnia spójność grupy. Mieszkańcy Żupy, wyśmiewając inność *Germanców*, przekazują swojemu otoczeniu domyślną informację o tym, że sami uważają się za „tych normalnych” — wzorowych reprezentantów kultury żupskiej.

## Podsumowanie

Lokalna definicja *Germanca–budali* opisuje go jako dziwaka, człowieka nadmiernie aktywnego, lubiącego porządek, nerwowego i skąpego odludka, który żyje *germańskim systemem*. Według lokalnej teorii wynika to z trudnych warunków wieloletniego życia na peczalbie, ciężkiej fizycznej pracy i braku kontaktu z rodziną. Sprawiają one, że staje się *budalą*, czyli, najogólniej mówiąc, nienormalny, ponieważ traci wszystkie cechy, które mogłyby wskazywać na normalność. Nie jest jednak postrzegany jako człowiek głupi czy chory psychicznie. Jego zachowanie jawi się jako dewiacyjne w oczach reszty społeczności, a przypisywana mu odmienność polega na nabytej obcości kulturowej: mimo że jest „człowiekiem stąd” i stanowi część tej społeczności, to jednak żyje według norm należących do innej kultury. Wskazywanie na tę odmienność i naznaczanie *Germanca* jako dewianta, *budalę*, ma na celu zdystansowanie się do obcych norm zachowań, które reprezentuje, i — na zasadzie kontrastu — podkreślenie słuszności norm własnej kultury. Efektem tego działania jest zaznaczenie granic własnej przestrzeni kulturowej i wzmocnienie tożsamości.

## Bibliografia

Erikson K.

1962 *Notes on Sociology of Deviance*, „Social Problems”, vol. 9, No. 4.

1966 *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, New York.

Goffman E.

2005 *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańsk.

Hausmaninger A.

b.d.w. *The Construction of Identities in a Trans-Local Context. — Inter-Ethnic relations in a Macedonian Village During Socialism and Transition* <[www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf](http://www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf)> (18.09.2008).

Hristov P.

2008 *Family and Migrations in the Balkans (19th and 20th century)*, [w:] *Social Behaviour and Family Strategies in the Balkans (16th–20th Centuries)*, Bucharest.

Klee E.

1972 *Gastarbeiter als Subproletariat*, [w:] *Gastarbeiter: Analysen und Berichte*, E. Klee (red.), Frankfurt (am Main), s. 25–35.

Kronsteiner R.

2003 *Kultur und Migration in der Psychotherapie: ethnologische Aspekte psychoanalytischer und systemischer Therapie*, Frankfurt am Main.

Perzanowski A.

2001 Kulturowe aspekty dewiacji społecznych w środowisku wiejskim (rozprawa doktorska, archiwum IEiAK UW, praca niepublikowana).

Raybeck D.

1996 *Deviance*, [w:] *Encyclopedia of cultural anthropology*, New York, t. 1, s. 334–337, tłumaczenie robocze — Andrzej Perzanowski.

Siemaszko A.

1993 *Koncepcja Eriksona*, [w:] *Granice tolerancji — o teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa, s. 283–298.



Ewelina Majuk

---

## Podwójne życie mieszkańców Centar Župy

Podczas pierwszego pobytu w Centar Župie odniosłam wrażenie, że lokalna społeczność jest dość konserwatywna, bardzo ceni sobie porządek patriarchalny, przywiązuje ogromną wagę do swej muzułmańskiej wiary i jest raczej niechętna nowościom z zachodniego świata. Mężczyzna pracuje, ale spędza także dużo czasu w kawiarniach, z kolegami. Miejsce kobiety jest w domu, przy dzieciach i starszych rodzicach. Bardzo rzadko na ulicy można spotkać młodą dziewczynę, a jeśli zdarzy się taka sytuacja, to dziewczyna nigdy nie jest wtedy sama, lecz w towarzystwie na przykład matki czy ciotki lub któregoś z męskich krewnych. Rodzice boją się o swoje córki, bardzo obawiają się obgadywania (to kluczowe słowo dla moich badań: *ozboruvanje*). Jeśli jakaś dziewczyna poprzez plotki zyska złą opinię, jest to tragedia dla całej rodziny i bardzo trudno potem wydać taką dziewczynę za mąż. Podczas kolejnych wyjazdów, w miarę jak poznawałam coraz więcej osób, zaczęłam zauważać, że mówiąc kolokwialnie, coś tu nie gra. Sfera deklaracji różniła się bardzo znacząco od faktycznego stanu rzeczy. Istniały równoległe jakby dwa modele życia — życie na pokaz, z zachowaniem reguł oczywistych dla wszystkich mieszkańców Centar Župy, oraz życie tajne, bardziej swobodne i właściwie polegające na łamaniu wszelkich reguł pierwszego modelu. Chorwacka antropolożka D. Richtman–Auguštin nazwała to „modelem idealnym”, tj. takim, do którego się dąży i który jest powszechnie uznany za pożądany, i „modelem realnym”, tj. takim, który, zwykle nieoficjalnie, jest realizowany w życiu (Richtman–Auguštin 1984). O występowaniu takich dwóch wzorców na pewno można mówić w gminie Centar Župa. Model życia oparty na tradycyjnych wartościach będę nazywać, za moimi rozmówcami, *župskim sistemem*.

Celem artykułu jest ukazanie podwójnego życia mieszkańców Centar Župy. Stawiam sobie pytanie, dlaczego ludzie prowadzą ze sobą taką grę — ciągle coś udają, choć dobrze wiedzą, że pozostali także prowadzą podwójne życie. Przywoździ mi to na myśl metaforę teatru E. Goffmana (1981), według którego zawsze odgrywamy w życiu jakąś rolę, a sytuacje, z którymi się spotykamy na co dzień, to kolejne przedstawienia, odgrywane na różnych scenach. Czy zatem jedną sceną jest Centar Župa, drugą zaś to, co poza nią? Kolejne pytania to: Co się stanie w przyszłości? Czy któryś z modeli zwycięży? Czy jest potrzeba lub chęć zmiany?

Moimi rozmówcami z konieczności byli wyłącznie młodzi mężczyźni w wieku od 18 do 32 lat, prawie w ogóle nie rozmawiałam z dziewczynami, gdyż nawiązanie z nimi kontaktu było bardzo utrudnione. Dlatego opisywane przeze mnie podwójne życie mieszkańców Centar Župy będzie ukazane z perspektywy młodych mężczyzn, przede wszystkim tych, którzy na stałe mieszkają w tej miejscowości.

### *Župski sistem* — wyjaśnienie pojęcia

Rozmawiając z ludźmi, bardzo często słyszałam, że teraz w Centar Župie jest inaczej, że wiele się tu zmieniło w porównaniu z latami poprzednimi. Zgodnym głosem twierdzono, że te zmiany pojawiły się ok. 10 lat temu, wtedy, gdy ludzie z Centar Župy zaczęli masowo wyjeżdżać na migrację zarobkową (peczalbę) do Włoch. Jednak w zależności od rozmówcy, życie w Centar Župie przed tymi zmianami było albo bardziej konserwatywne, tradycyjne, albo wręcz przeciwnie — bardziej swobodne, otwarte na nowinki z miast czy mediów. Pomimo tej rozbieżności jedno twierdzenie pozostało wspólne: zmiana została spowodowana wyjazdami mieszkańców Centar Župy do Włoch. Wśród rozmówców, którzy uważali, że kiedyś było bardziej konserwatywnie, a teraz jest bardziej „światowo”, panowało przekonanie, iż zmiany zostały spowodowane tym, że ludzie z Centar Župy jeżdżą po świecie, widzą tam inne modele życia i powoli przenoszą je do Centar Župy (na przykład inny strój, styl bycia, większą otwartość). Druga grupa rozmówców przekonywała mnie, że kiedyś w Centar Župie było bardziej „normalnie”, a teraz wszystko się cofa, jest coraz bardziej konserwatywnie. Ich wytłumaczenie jest takie, że gdy przed ok. 10 laty zaczęto migrować do Włoch, początkowo jeździli tam sami mężczyźni, a kobiety i dzieci zostawały w domu, w Macedonii. Mężczyźni we Włoszech znajdowali sobie inne kobiety, pili dużo alkoholu (co przecież jest im jako muzułmanom zabronione) — z tych powodów zaczęły się rozpadać małżeństwa, rodziny. Wśród wielu ludzi z Centar Župy panuje przekonanie, że z Włoch przyszło wszystko, co złe, i dlatego ludzie, a zwłaszcza starsi, uznali, że takie życie, jakie prowadzą ci mężczyźni we Włoszech (kochanki, dyskoteki, alkohol), jest złe — i świadomie zaczęto żyć bardziej konserwatywnie.



Zasady, których muszą przestrzegać mieszkańcy Centar Župy, nazwałam za moimi rozmówcami *župskim sistemem*. Strażnikami tego systemu są starsi ludzie, przede wszystkim ci, którzy nigdy nie żyli za granicą.

## Zasady rządzące *župskim sistemem*

### Wiara

Dla mieszkańców Župy wiara jest bardzo ważna, może nawet ważniejsza niż narodowość. Mimo że nie posługują się językiem tureckim, określają się jako Turcy, bo sądzą, że będąc Turkiem, jest się „lepszym” muzułmaninem. Zasady islamu determinują ich życie. Muzułmanie z Centar Župy to sunnici. Szariat, prawo kierujące życiem wyznawców islamu, rządzi także ich życiem. Islam nie uznaje rozdziału życia świeckiego i religijnego, i dlatego reguluje zarówno zwyczaje religijne, organizację władzy religijnej, jak i codzienne postępowanie muzułmanina. W Centar Župie jest duży, nowy meczet. Właściwie w każdej miejscowości gminy Centar Župa jest osobna *džamija* (wyraz określający „meczet” w języku macedońskim; słowo pochodzi z języka tureckiego). Każdego dnia, pięć razy dziennie, muezzin wzywa na modlitwę. Kiedyś muezzini siłą swojego głosu śpiewali wezwanie na modlitwę z minaretu, czyli wysokiej wieży stawianej przy meczecie, teraz już stało się regułą, że wezwanie na modlitwę nadawane jest przez głośniki. W Centar Župie, słyszy się śpiewy muezzinów z co najmniej trzech meczetów, każdy śpiewa nieco inaczej, co daje bardzo ciekawy, acz dość dziwaczny efekt dźwiękowy.

Gdy przyjechaliśmy do Centar Župy po raz pierwszy, był wrzesień. Byliśmy zmęczeni długą podróżą i nie wiedzieliśmy zupełnie, gdzie będziemy nocować. Stanęliśmy całą grupą w centrum miejscowości, część z nas zaczęła jeść kanapki, kilka osób zapaliło papierosy. Miejscowi patrzyli na nas z ciekawością, po pierwsze dlatego, że byliśmy obcy, dziwnie wyglądaliśmy i właściwie nie było wiadomo, po co do nich przyjechaliśmy, a po drugie, jedliśmy, paliliśmy... A to był czas ramadanu, miesiąc postu, najświętszy miesiąc w roku.

W ciągu tego miesiąca od wschodu do zachodu słońca wszystkim dorosłym zdrowym muzułmanom nie wolno jeść, pić, palić tytoniu ani uprawiać seksu. Dopiero po zachodzie słońca spożywa się pierwszy posiłek, a po nim można już świętować całą noc w domu albo w kawiarniach. Zamieszkaliśmy wtedy w nieczynnej, parterowej restauracji. Każdej nocy ramadanu przez wieś przechodził mężczyzna i uderzeniami w bęben oznajmiał, że słońce już wschodzi i należy zakończyć świętowanie.

## Stosunek wobec starszych

Starszym ludziom należy się szacunek, a jedną z podstawowych zasad *żupskiego systemu* jest liczenie się ze zdaniem i opinią osób starszych. Respekt dla osób starszych (w zasadzie niezależnie od płci, mimo że mężczyzna ma znacznie wyższą pozycję niż kobieta) jest jedną z charakterystycznych cech tradycyjnej bałkańskiej rodziny rozszerzonej, czyli *zadrugi*, najpełniej opisanej przez serbskiego etnografa M. S. Filipovicia (zob. Hammel et. al. 1982). Mimo że obecnie już nie można mówić o występowaniu tego typu wspólnoty, jednakże wiele elementów ją konstytuujących pozostało, np. opisane poniżej wyraźne oddzielenie męskiej i żeńskiej sfery życia.

## Rodzina

Rodzina, obok wiary, to najświętsza rzecz dla mieszkańca Centar Župy. Można mieć tylko jedną żonę. Kandydatka na żonę musi być przede wszystkim dobrą mużmanką i najlepiej, żeby pochodziła z gminy Centar Župa. Najodpowiedniejsza na żonę jest taka dziewczyna, która *ne šetala*, co dosłownie znaczy „nie chodziła, nie spacerowała”, ale w podtekście oznacza: nie spotykała się wcześniej z innymi chłopakami, nie miała życia towarzyskiego, spędzała cały swój czas w domu rodzinnym; nie włóczyła się. Po ślubie kobieta powinna rodzić dzieci i dbać o dom. Zadaniem mężczyzny jest zaś zarabianie pieniędzy i zapewnienie swojej rodzinie takiego poziomu egzystencji, aby jego żona nie musiała pracować.

## Życie towarzyskie

Życie, zarówno związane z pracą, jak i czasem wolnym kobiet i mężczyzn przebiega osobno. Kobiety — jak w klasycznym wzorcu podziału ról płciowych — przypisane są do sfery domowej (prywatnej) i związane z naturą, mężczyźni — do publicznej i łączeni z kulturą (zob. Ortner 1982). Kobiety spotykają się we własnym gronie, przesiadują wspólnie na podwórzach domów. Mężczyźni spędzają wolny czas w kawiarniach, w towarzystwie innych mężczyzn. Kobiety nie mogą chodzić do kawiarni. Młodzi ludzie — chłopak i dziewczyna — nie mogą sami spacerować po ulicy ani pójść do jakiegoś lokalu, nie powinni także publicznie rozmawiać ze sobą. Najczęściej przed zaręczynami młodzi ludzie, przyszli małżonkowie, w ogóle się nie znają. Bardzo rzadko w Centar Župie można spotkać na ulicy młodą dziewczynę, a jeśli już taka się pojawi, to nigdy wtedy nie idzie sama, lecz w towarzystwie kogoś z rodziny. Wprawdzie szkoła podstawowa w Centar Župie jest koedukacyjna, jednak po lekcjach poza murami szkoły kolega i koleżanka ze szkolnej ławki nie mogą ze sobą swobodnie rozmawiać czy odwiedzać się, żeby na przykład pożyczyc zeszyt.

## Ubiór

Hidżab według tradycji oznacza muzułmański skromny sposób ubierania się — zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Mężczyźni z Centar Župy na co dzień ubierają się zwyczajnie, tak jak większość mężczyzn na całym świecie. Istnieją jednak pewne zasady, ograniczające ich ubiór, na przykład na plaży — mężczyzna nie powinien publicznie odsłaniać części ciała od pępka do kolan, co oznacza, że nie wolno mu nosić kąpielówek o kroju slippek. Bardziej rygorystyczne reguły dotyczące stroju obowiązują kobiety i dziewczyny. Według zasad islamu, niektóre części ciała ludzkiego są *aurah*, to znaczy nie mogą być widoczne dla nikogo poza daną osobą i jej współmałżonkiem. U kobiet *aurah* obejmuje całe ciało z wyjątkiem twarzy i dłoni (zob. Danecki 1997). Kobiety z Centar Župy najczęściej ubierają się w długie suknie czy kostiumy, na głowach noszą chusty. Spodnie także są dozwolone. Jednak już większy dekolt, odsłonięte ramiona lub krótka spódnica są raczej niedopuszczalne. Jadąc na badania terenowe do tej miejscowości, miałyśmy świadomość, że także my będziemy musiały dostosować swój wygląd do obowiązujących tam reguł. Czasami bywało to bardzo trudne, latem temperatura w Centar Župie dochodziła do 40°C, a my nie mogłyśmy odsłonić ani nóg, ani ramion. O takim sposobie dostosowania się pisze J. Clifford, przytaczając popularny wśród XIX-wiecznych podróżników transwestytyzm (*cross-dressing*) (Clifford 2004, s. 163–164). My jednak nie nosiłyśmy chust, tj. nie *przebierałyśmy* się za muzułmanki, a jedynie — bo tak nakazywał takt i szacunek względem naszych rozmówców — starałyśmy się nie łamać lokalnych norm.

## Župski sistem w codziennej praktyce

Cechą charakterystyczną *župskiego systemu* jest to, że dla samych mieszkańców Župy obowiązuje on tylko w obrębie opisywanej przeze mnie miejscowości. Poza jej granicami zasady te tracą na znaczeniu. Dlatego twierdzę, że mieszkańcy Centar Župy, zwłaszcza młodzi, prowadzą podwójne życie — kimś innym są w Centar Župie, a kimś zupełnie innym, gdy pojadą do drugiego miasta.

Młodzi mieszkańcy Centar Župy są rozdarci. Z jednej strony starają się żyć zgodnie z własną tradycją, szanują starszych, którzy są strażnikami tej tradycji, więc żeby się im nie narazić, oficjalnie przestrzegają obowiązujących norm. Z drugiej strony, do Centar Župy coraz gwałtowniej wdziera się współczesny świat — przede wszystkim poprzez wyjazdy do Włoch, ale duży wpływ wywiera także telewizja i Internet. Warto podkreślić jeszcze raz, że ludzie z Centar Župy poznają inne życie, ale dotyczy to przede wszystkim ludzi młodych. To oni stoją przed dylematem, który styl życia wybrać, lub zastanawiają się, jak pogodzić te dwa sprzeczne modele.

Prowadzą zatem grę — żyją podwójnym życiem. Istnieje życie oficjalne, z zachowaniem tradycji, *żupskiego systemu*, i życie nieoficjalne, tajne, niedostępne dla starszych. To tajne życie rozgrywa się przede wszystkim poza Centar Župą, ale może się także odbywać w tej miejscowości — pod osłoną nocy. Tajne życie polega na tym, że można robić wszystko, ale trzeba się pilnować, żeby nikt z mieszkańców Centar Župy tego nie widział. Grozi to bowiem obgadywaniem, a tego, jak wskazałam wyżej, wszyscy starają się za wszelką cenę uniknąć.

Dlaczego system podwójnego życia się utrzymuje? Odpowiedzią na to pytanie są słowa–klucze: *mentalitet, ozboruvanje i ljiubomora*. *Mentalitet* oznacza mentalność. Zdaniem rozmówców, mieszkańcy Župy mają swoistą mentalność — trudną do zdefiniowania, nieokreśloną, jednak sprawia ona, że zachowują się tak a nie inaczej i przyjęli taki a nie inny system wartości. *Ozboruvanje* to po macedońsku obgadywanie — należy dbać o to, by nie dawać innym powodów do obgadywania, bo może to poważnie utrudnić życie, na przykład spowodować, że nie będzie się pożądanym kandydatem na współmałżonka. Ostatnie słowo–wytrych to *ljiubomora*, czyli zazdrość. Zazdrość o to, co mają inni, napędza życie mieszkańców Centar Župy i determinuje ich zachowanie. Wszystkie wymienione określenia ściśle się ze sobą łączą i głównie z ich powodu młodzi mieszkańcy Centar Župy decydują się na prowadzenie podwójnego życia.

## Podwójne życie, czyli łamanie zasad tradycyjnego *żupskiego systemu*

Poniżej przedstawiam aspekty życia zgodne z *żupskim systemem* i sposoby na omijanie wszelkich zakazów i nakazów z nimi związanych.

### Wiara

Mieszkańcy Centar Župy, jak zostało powiedziane wyżej, to muzułmanie. W rozmowach bardzo podkreślają swoje przywiązanie do zasad islamu, a wiara muzułmańska stanowi podstawę ich tożsamości. Są to jednak przeważnie tylko deklaracje, które nie przekładają się na głęboką religijność tych ludzi. Nie twierdzę, że ich deklaracje nie mają potwierdzenia w czynach, lecz uważam, iż wiara ta jest dość powierzchowna i opiera się przede wszystkim na przywiązaniu do tradycji i obyczajowości muzułmańskiej. Chociaż muezzin pięć razy dziennie wzywa na modlitwę, jego śpiew nie ma większego wpływu na zachowanie mężczyzn przesiadujących w tym czasie w kawiarniach. Nie widać poruszenia, nikt nie zwraca uwagi na wezwanie muezzina, wszyscy dalej spokojnie piją kawę i rozmawiają. Nie odniosłam także wrażenia, by piątek, dzień, w którym muzułmanie powinni udać się do meczetu, był jakimś szczególnym dniem dla mieszkańców Centar Župy —

tak jak co dzień mężczyźni przesiadują w kawiarniach. Żaden z moich rozmówców nie powiedział, że regularnie chodzi do meczetu. Wyżej wspominałam o muzułmańskim święcie ramadan, kiedy to zabronione jest spożywanie posiłków aż do zachodu słońca — dowiedziałam się, że częstą praktyką są wtedy wyjazdy do innego miasta, by coś zjeść i wypić. Post bowiem nie obowiązuje tych, którzy są w podróży. Pomimo to moi rozmówcy twierdzą, że islam determinuje życie mieszkańców Centar Župy i w dużej mierze *župski sistem* jest pochodną tego, iż ludzie w Centar Župie to muzułmanie.

## Rodzina

Rodziny w Centar Župie są liczne i wielopokoleniowe. Gmina Centar Župa obejmuje kilkanaście miejscowości, ale najbliższej miejscowości Centar Župy usytuowane są wsie Mal Papradnik, Golem Papradnik i Žiteneni. To właśnie w obrębie tych czterech miejscowości najczęściej kojarzone są małżeństwa, a że liczba ich mieszkańców jest ograniczona, wielu z nich jest spokrewnionych. Małżeństwa zawierane są w młodym wieku. Bardzo często dziewczyna, która kończy szkołę podstawową, już niebawem zostaje żoną. Nie ma instytucji „chodzenia ze sobą”, a żonę najczęściej wybierają kawalerowi jego rodzice. Po zaręczynach chłopak może odwiedzać narzeczoną w jej rodzinnym domu, lecz ona jeszcze nie może pójść do niego. Od momentu zaręczyn chłopak i dziewczyna mogą już razem spacerować po Centar Župie, lecz w praktyce nikt tego nie robi; młodzi wolą wyjechać do innego miasta, gdzie mają możliwość poczuć się swobodniej. Po ślubie bardzo mało kobiet pracuje, olbrzymia większość opiekuje się domem, dziećmi i starszymi rodzicami.

Wygląd domu ma dla mieszkańców Centar Župy znaczenie prestiżowe. Obecnie buduje się bardzo duże budynki, które często stoją puste, bo całe rodziny pracują we Włoszech, a do Centar Župy przyjeżdżają tylko na wakacje. Ale budowa takiego okazałego domu to dla nich sprawa honoru — chodzi o to, żeby mieć dom większy i bogatszy od sąsiadów, by ci poczuli się zazdrośni.

Mężowie i żony spędzają ze sobą raczej mało czasu, gdyż mężczyźni wolą spędzać swoje wolne chwile w męskim gronie. Mężowie nie tłumaczą się żonom z tego, gdzie i z kim byli. Zresztą wielu mężczyzn z Centar Župy ma kochanki w innych miastach. Uważają to za coś normalnego, a wręcz „używają” swojego wyznania dla wyjaśnienia tego. Niektórzy z moich rozmówców twierdzili bowiem, że muzułmanin może mieć siedem żon, a ponieważ obecnie prawo w Macedonii zezwala tylko na jedną, to według nich usprawiedliwia to posiadanie kilku kochanek. Jednak dowiedziałam się, że nie tylko mężczyźni w Centar Župie mają kochanki. Kobiety, zwłaszcza te, których mężowie pracują we Włoszech, także znajdują sobie kochanków.

## Życie towarzyskie

Życie towarzyskie mieszkańców Centar Župy różni się w zależności od tego, gdzie jest prowadzone. Inaczej spędza się czas wolny w opisywanej wsi, a inaczej poza jej granicami. W Centar Župie w miejscach publicznych, np. w kawiarniach czy restauracjach, których jak na tak niewielką miejscowość jest stosunkowo dużo, można spotkać wyłącznie mężczyzn i ten sposób spędzania czasu jest dla kobiet niedostępny. W centrum znajduje się także szkoła podstawowa, do której przylega boisko — to także jest miejsce spotkań chłopców i mężczyzn. Podczas mojego pobytu w Centar Župie prawie codziennie na boisku szkolnym odbywały się wieczorami mecze piłki nożnej czy koszykówki.

Na końcu głównej ulicy, *vis a vis* posterunku policji, znajduje się sklep spożywczy. W Centar Župie jest kilka sklepów spożywczych, ale ten jest wyjątkowy — to jedyny sklep, w którym można kupić alkohol. Sklep ten, położony trochę na uboczu, poza swoją handlową działalnością stanowi także miejsce spotkań wielu mężczyzn pijących tam piwo. Pewnego dnia spotkałam tam nawet komendanta policji w mundurze — on także sącył ten bursztynowy napój. Poza tym sklepem alkohol można było jeszcze dostać w dwóch restauracjach — w jednej z nich był dostępny na co dzień, a w drugiej pojawił się dopiero w połowie lipca, gdy zaczęli przyjeżdżać na wakacje peczalbarzy. Chociaż nie widziałam nikogo pijanego, to jednak mężczyźni z Centar Župy spożywają alkohol pomimo swoich deklaracji o przywiązaniu do zasad islamu.

Mężczyźni bardzo dużo czasu spędzają w kawiarniach — od samego rana do nocy miejsca te tętnią życiem. W kilku z nich są telewizory. Najczęściej oglądane stacje to te z serbską muzyką pop–folkową, ale raczej nie ze względu na melodie, lecz na wół nagie piosenkarki. Od kilku moich rozmówców słyszałam opowieść o tym, że przed kilku laty była w Centar Župie — tu w zależności od rozmówcy: dyskoteka, kawiarnia z tancerkami, kawiarnia z kelnerkami. Wszystkie te opisy dotyczą jednego miejsca, które podobno przetrwało tylko kilka miesięcy. Następnie ze względu na protesty starszych ludzi, twierdzących że jest to miejsce nieobyčajne, klub został zamknięty. Nie mam pewności co do prawdziwego charakteru tego miejsca, ale jedno jest pewne — próba przewyciężenia *župskiego systemu* nie powiodła się. Chłopcy i mężczyźni nadal muszą jeździć do innych miast, żeby potańczyć bądź popatrzeć na dziewczyny.

Modele spędzania wolnego czasu w Centar Župie i poza jej granicami są bardzo kontrastowe. W Centar Župie mężczyźni w wyłącznie męskim towarzystwie przesiadują w kawiarniach i rozmawiają. Lecz gdy zbliża się wieczór, można pojechać do Debaru lub jeszcze lepiej do Ochrydy albo Strugi, i tam się zabawić. Kilka razy miałam możliwość uczestniczyć w takich wieczorno–nocnych zabawach. Wszystko, oczywiście, odbywało się tajnie, tak by nikt z Centar Župy nie wiedział.

Umawialiśmy się z danymi mężczyznami, że o tej i o tej godzinie w tym i tym miejscu podjedzie samochód, a my szybko i niepostrzeżenie do niego wsiądziemy. Podczas jednego z takich wyjazdów pojechaliśmy do miejscowości Velešta, znanej przede wszystkim z bardzo dużej liczby domów publicznych. W restauracji, do której zaprosili nas znajomi z Centar Župy, byli sami mężczyźni, a większość z nich piła alkohol. W sali była muzyka na żywo, skąpo ubrane piosenkarki podchodziły do poszczególnych stolików, a mężczyźni wkładali im pieniądze w różne części garderoby. Innym razem zostałyśmy zaproszone na wieczór do Ochrydy. Ochryda, chociaż jedzie się tam samochodem z Centar Župy ponad godzinę, jest popularnym miejscem wieczornych hulanek młodych mężczyzn. Trafiliśmy do dyskoteki pod gołym niebem, gdzie na środku ogrodzonego placu stała scena. Na scenie najpierw rozbierała się dziewczyna, potem dołączył do niej mężczyzna, który także zaczął się rozbierać. Co było potem, trudno mi jednoznacznie stwierdzić, sądzę jednak, że tylko symulowali stosunek płciowy.

Opisane przeze mnie sytuacje ostro kontrastują z deklarowanym konserwatyżmem mieszkańców Centar Župy. Chłopcy stamtąd jeżdżą do innych miast przede wszystkim po to, by spotykać się z dziewczynami. Na takie wyjazdy pozwalają sobie także żonaci mężczyźni, bo — jak powiedział mi jeden z moich rozmówców — „wszyscy mężczyźni zdradzają”. Dowiedziałam się nawet, że w samej Centar Župie „urzęduje” miejscowa prostytutka. Kobieta ta często przesiaduje przy konkretnym stoliku w jednej z kawiarni, gdzie czeka na swoich klientów.

Ze wszystkiego, co dotąd napisałam, wynika, że chłopcy z Centar Župy nie mają styczności ze swoimi rówieśnikami z tej miejscowości. Nie jest to jednak do końca prawda. Oficjalnie, oczywiście, nie mogą się spotykać, ale znajdują sposoby, by zrobić to tajnie. Zgodnie z informacjami zaczerpniętymi od moich rozmówców, zdarzają się nawet sytuacje, że dziewczęta podają swoim rodzicom środki nasenne, po to, by nocą wymknąć się na schadzkę. Częściej jednak jest tak, że matka dziewczyny wie o nocnych spotkaniach swej córki, choć udaje, że nie wie, i w razie czego broni ją przed ojcem. Dość częstą praktyką są także wyjazdy dwojga młodych ludzi do innego miasta w towarzystwie kuzynów pełniących rolę przywoitek. Rodzice dziewczyny wiedzą o tych wyjazdach, godzą się na nie, lecz mimo to zależy im na dyskrecji i wolą, by osoby trzecie się o tym nie dowiedziały.

## Ubiór

Wygląd młodych mężczyzn z Centar Župy nie różni się znacząco od wyglądu mężczyzn z innych macedońskich miast. Wielu chłopców ubiera się w bluzy i koszulki z napisem „Italia” — to zjawisko w Centar Župie powszechne. Być może w ten sposób chcą zmanifestować swoje przywiązanie i akceptację włoskiego stylu życia. Mężczyźni, których poznałam w Centar Župie, bardzo dbają o swój wizeru-

nek, nie jest to jednak wyróżnik tej miejscowości, gdyż większość mężczyzn na Bałkanach przywiązuje duże znaczenie do swojego wyglądu zewnętrznego. Wyznanie nie ma większego wpływu na ubiór młodych mężczyzn. Tylko niektórzy starsi mężczyźni noszą na głowach czapeczki, które są świadectwem odbytej pielgrzymki do Mekki.

Dla mężczyzny *aurah*, czyli części ciała, których nie powinien publicznie odsłaniać, to strefa od pępka do kolan. W trakcie moich badań terenowych pojechałam z koleżankami i dwoma mężczyznami z gminy Centar Župa (ale ze wsi, która się z Župą nie identyfikuje i bardzo krytykuje jej mieszkańców) na plażę do Strugi, nad jezioro. Mężczyźni ci byli muzułmanami i to właśnie oni powiedzieli mi, że muzułmanin nie powinien na plaży pokazywać się w slipkach, lecz w czymś w rodzaju bermudów. Sami jednak byli ubrani w slipki. Rozmawialiśmy między innymi o tym, że ludzie z Centar Župy nie chodzą na plażę w swojej miejscowości, bo wolą pojechać do innego miasta. Mój rozmówca powiedział:

Tak, do Mali Papradnik, do Golem Papradnik kobiety na plażę nie chodzą, a we Włoszech możesz je na plaży spotkać. Eee, tak to jest — oni się wstydzą tych, którzy mogą ich rozpoznać. Boją się ludzi z Župy, boją się rozebrać. A tutaj [w Strudze] myślą, że nikt ich nie zna, i się rozbierają.

Zapytałam go wtedy, czy nie uważa, że ludzie z Centar Župy, gdy są w rodzinnej miejscowości, mają jedną twarz, a gdy pojedą do innego miejsca — drugą. On potwierdził, że także tak uważa, i powiedział:

To nie jest dobrze, ale u nas pewne rzeczy są zabronione. Na przykład my mężczyźni nie chodzimy w bermudach. Powinniśmy nosić bermudy, do kolan, ale my tego nie przestrzegamy tak bardzo.

Wynika z tego, że moja teza o podwójnym życiu mieszkańców Centar Župy, jeśli chodzi o ubiór męski, nie ma większego przełożenia na rzeczywistość. Inaczej sprawa wygląda w przypadku kobiet, zwłaszcza młodych. Kobieta-muzułmanka powinna być przede wszystkim skromna, w tym również skromnie się ubierać. Gdy przyjechałam do Centar Župy, dużo osób mówiło mi, że dziewczyny, które jadą na przykład do Debaru na zakupy, wiozą ze sobą strój na zmianę — to znaczy, że w Centar Župie wsiadają do busa ubrane skromnie, „po muzułmańsku”, a gdy dojadą na miejsce, przebierają się w strój bardziej miejski, swobodny. Trudno mi jest jednak stwierdzić, czy to prawda. Zresztą wiele z informacji, które przekazywali mi rozmówcy, opatrzone było słówkiem „podobno”. W Centar Župie na ulicy widziałam bardzo niewiele dziewczyn, nie zapamiętałam żadnej z twarzy na tyle, by móc ją potem rozpoznać wśród dziewcząt spacerujących na przykład po Debarze. Warto w tym miejscu dodać, że Albanki, które mieszkają w Debarze, ubierają się bardzo swobodnie, czasem wręcz wyzywająco. To jest także jedna z przyczyn, dlaczego chłopcy z Centar Župy tak lubią spędzać wieczno-



ry w Debarze — mogą tu bez ograniczeń poprzyglądać się skąpo ubranym dziewczynom, bo w Centar Župie poza siostrami i kuzynkami rzadko widują swoje rówieśnice.

Ogólnie obowiązującą zasadą dotyczącą stroju damskiego w Centar Župie są zasłonięte ramiona, dekolt i nogi. Forma jest już jednak bardziej dowolna. Kobiety często noszą długie, proste suknie lub dwuczęściowe kostiumy oraz chustę na głowie. Ale — jak stwierdziła jedna rozmówczyni z Centar Župy — zdarza się, że „głowa zakryta, a dupa na wierzchu”. To stwierdzenie dotyczyło kobiety ubranej w długą suknię i chustę na głowie, jednak suknia ta była uszyta z przezroczystego materiału, spod którego prześwitywała bielizna. Młode dziewczyny, te nieliczne, które udało mi się poznać, ubierają się całkiem zwyczajnie, to znaczy na przykład w dzinsy, pamiętając przy tym, żeby nie pokazać zbyt dużo ciała. Jedna z dziewcząt, która w sposób otwarty mówiła, że nie podoba jej się życie w Centar Župie, i dążyła do wyrwania się z tej miejscowości, chociaż była muzułmanką, nie nosiła na głowie chusty. Zapytałśmy kiedyś o ten szczegół matkę dziewczyny — matka powiedziała, że dała córce wolny wybór w tej kwestii, zapytała ją, czy chce nosić chustę, a ta odrzekła: „A co ja jestem, krowa, żeby się wiązać?” Nie jest to jednak typowy sposób myślenia dla tamtejszych kobiet, gdyż zarówno wspomniana matka, jak i córka wyróżniały się na tle innych kobiet z Centar Župy.

Jedną z bardzo częstych odpowiedzi na pytanie, co chcielibyście, żeby się w Centar Župie zmieniło, było stwierdzenie, że chcieliby, żeby w Centar Župie można było swobodnie chodzić z dziewczynami po ulicach, żeby można było z dziewczyną pójść do kawiarni i żeby te dziewczyny były bardziej otwarte, ubierały się po miejsku. Jednak na pytanie — co ludzie z Centar Župy pomyśleliby o takiej dziewczynie, która zaczęłaby ubierać się bardziej swobodnie, odkrywać trochę więcej ciała i chodzić na przykład do kawiarni — uzyskałam taką odpowiedź: „dziewczyny by chciały też tak robić, ale by się bały rodziców. A mężczyźni z pewnością by je uznali za kurwy”. Stwierdziłam wtedy, że przecież mężczyźni z Centar Župy, gdy udają się do innego miasta, najczęściej jadą tam po to, by się spotykać z dziewczynami ubranymi właśnie w taki miejski sposób. Mój rozmówca potwierdził, że to prawda, jednak dodał, że z taką dziewczyną można się spotkać jeden wieczór czy dwa, tylko po to, by spędzić miło czas, ale taka dziewczyna absolutnie nie nadaje się na żonę. Tu wyraźnie widać wpływ *župskiego sistema* na myślenie mężczyzn z Centar Župy. Mimo że chłopcy chcieliby, żeby dziewczyny z Centar Župy ubierały się bardziej swobodnie, żeby było tak, jak w innych miastach, to jednak przyznają, że gdyby faktycznie któraś z dziewcząt zaczęłaby się ubierać w ten sposób, zostałaby uznana za prostytutkę. Mężczyźni jeżdżą do innych miast, by spotykać się z dziewczynami, ale jest to dla nich tylko zabawa, nie szukają dla siebie żony wśród miejskich dziewcząt. Najlepszą kandydatką na żonę jest dziewczyna z Centar Župy, która nie *šeta* i jest skromną muzułmanką.

## Przyszłość Centar Župy

Z wypowiedzi moich rozmówców wyłania się pesymistyczna wizja Centar Župy i całkowity brak nadziei na zmiany. Wszyscy zgodnym głosem mówią, że nie podoba im się *župski sistem*, ale nie widzą szans na odrzucenie go czy chociażby zmodyfikowanie. Na moje pytanie — czy chciałbyś, żeby coś się w Centar Župie zmieniło? — młody mężczyzna odpowiedział:

Chciałbym, żeby się cała Župa zmieniła, żeby nie było Župy, żeby zniknęła.

Zapytany o to, co dokładnie chciałby, żeby się zmieniło, powiedział:

I mentalność żeby się zmieniła, i kultura żeby się zmieniła, żeby bardziej kulturalnie się żyło, żeby było więcej możliwości życia, na przykład nocnego życia, żeby było gdzie usiąść, żeby, gdy wyjdiesz, nikt cię nie oceniał, żeby można było swobodnie wyjść z dziewczyną, z koleżanką, i takie tam, i żeby nikt cię nie obgadywał, czemu robisz tak czy siak.

Zapytałam go także, czy sądzi, że tak się kiedyś stanie, a on odrzekł:

Myślę, że za sto lat, nie sądzę, bym tego dożył.

Takie wypowiedzi powtarzają się. Ani jeden rozmówca nie powiedział, że podoba mu się sposób, w jaki żyją ludzie w Centar Župie lub chociażby, że wierzy w zmiany na lepsze.

Jak już zostało wspomniane, duża część mieszkańców Centar Župy pracuje we Włoszech, a do swej rodzinnej miejscowości przyjeżdża raz lub dwa razy w roku. Nastoletni chłopiec, który już od kilku lat mieszka z rodziną we Włoszech, na moje pytanie „Co chcesz żeby się zmieniło w Centar Župie?” odpowiedział tak: „Wszystko. Żeby było jak we Włoszech”. Zapytałam się go także, dlaczego ludzie z Centar Župy nie dążą do zmian, czego się boją? Wyjaśnił, tak jak większość moich rozmówców, że ludzie boją się swoich sąsiadów, tego, że ludzie będą o nich „gadać”. Stwierdziłam wtedy, że to tylko gadanie, nic strasznego, a on z nieukrywaną ironią odrzekł:

Nie, nic strasznego, nie będziesz mógł dziewczyny znaleźć, będą mówić, że ten łązi za dziewczynami, tak... i nie znajdziesz.

Wydaje mi się, że ta wypowiedź świadczy o swego rodzaju nieszczeroci (być może nawet nieświadomionej) czy raczej sprzeczności w deklaracji mojego rozmówcy. Z jednej strony przekonuje mnie, że *župski sistem* jest zły, skostniały i należałoby go zmienić, ale z drugiej strony okazuje się, że jest nim na wskroś przesiąknięty i godzi się z tymi regułami dla swojego dobra, choćby po to, by znaleźć odpowiednią kandydatkę na żonę. Warto zauważyć, że ten rozmówca nadal

uważa zasady obowiązujące w Centar Župie za uzasadnione, chociaż już od kilku lat mieszka poza granicami Macedonii.

## Podsumowanie i wnioski

Celem artykułu było ukazanie, iż mieszkańcy Centar Župy prowadzą podwójne życie, inaczej zachowują się, będąc na miejscu, a inaczej poza granicami wsi. Społeczeństwo Centar Župy na pierwszy rzut oka wydaje się dość konserwatywne i przykładające dużą wagę do tradycji muzułmańskiej. Około dziesięć lat temu ludzie z tej części Macedonii zaczęli masowo wyjeżdżać na peczalbę do Włoch. Początkowo jeździli tam sami mężczyźni, a kobiety i dzieci zostawały w Centar Župie. Te wyjazdy, według starszych mieszkańców gminy, doprowadzały do rozbijania rodzin i ogólnego upadku obyczajów. Zdarzało się, że mężczyźni ci porzucali swoje macedońskie żony, a we Włoszech znajdowali sobie kochanki, pojawiał się alkohol, narkotyki — mówiąc ogólnie, mężczyźni ci używali życia, zapominając o przysługujących im obowiązkach. By powstrzymać te negatywne zmiany, mające swe źródło we współczesnym zachodnim świecie, mieszkańcy Centar Župy zaczęli przestrzegać niepisanego kodeksu, w tej pracy nazywanego *župskim sistemem*. To zbiór norm, mających na celu zachowanie konserwatywnego charakteru mieszkańców Centar Župy. Wyznacznikami *župskiego systemu* są między innymi: stosowanie się do zasad islamu, szacunek względem starszych, dbałość o rodzinę i ścisły podział ról w niej, zachowanie tradycyjnych obyczajów, związanych na przykład z zapoznawaniem się przyszyłych małżonków. Strażnikami *župskiego systemu* są przede wszystkim starsi ludzie, ale jego utrzymaniu sprzyjają też cechy mieszkańców Centar Župy — zazdrość, specyficzna (choć trudna do zdefiniowania) mentalność i upodobanie do obgadywania sąsiadów i znajomych.

Młodzi ludzie z jednej strony buntują się przeciwko *župskiemu sistemowi*, jednak z drugiej strony nie chcą urazić starszych osób ani narazić siebie na obgadywanie. Wyjazdy do Włoch, ale także telewizja czy Internet pokazują im inne modele życia, i ten obcy świat wydaje się młodym bardzo kuszący. Dlatego też decydują się na prowadzenie podwójnego życia — w Centar Župie przestrzegają zasad *župskiego systemu*, lecz już w innych miastach pozwalają sobie na pełną swobodę. Może jednak nie na pełną — jedną z najważniejszych zasad prowadzenia tej podwójnej gry jest dbanie o to, by nie być zauważonym przez kogoś z Centar Župy. Większość mieszkańców Centar Župy prowadzi takie podwójne życie i ma świadomość, że także ich sąsiedzi i znajomi postępują podobnie. Mimo to nie prowadzi to do żadnych zmian i, będąc w Centar Župie, nakładają na siebie maski tradycyjnych muzułmanów, dzieci posłusznych rodzicom czy statecznych, obowiązkowych mężów.

Z przeprowadzonych rozmów wyłania się pesymistyczna wizja i całkowity brak nadziei na zmiany. Ludzie, choć deklarują niechęć do *żupskiego systemu*, pozostają wobec niego bezradni. Chociaż narzekają na przesadny konserwatyzm panujący w ich miejscowości, nie robią nic, by wprowadzić choćby najmniejsze zmiany. Uważają, że mieszkańcy Centar Župy będą już zawsze prowadzić podwójne życie. Czy rzeczywiście tak będzie? Na to pytanie nie mogę teraz odpowiedzieć, ale postaram się jeszcze odwiedzić Centar Župę i przekonać się o tym osobiście.

## Bibliografia

Clifford J.

2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa.

Danecki J.

1997 *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa.

Goffman E.

1981 *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa.

Hammel E. A., Ehrich R. S., Fabijanić-Filipović R., Halpern J. M., Lord A. B. (red.)

1982 *Among the People. Native Yugoslav Ethnography. Selected writing of Milenko S. Filipović*, Ann Arbor.

Ortner S. B.

1982 *Czy kobieta ma się do mężczyzny tak jak natura do kultury?*, [w:] *Nikt nie rodzi się kobietą*, T. Hołówka (red.), Warszawa.

Richtman–Auguštín D.

1984 *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb.

Ewa Pieszczyk

---

## „Macedonio, gdzie są Twoje dzieci”?<sup>1</sup> — ponadpaństwowe elementy migracji z Centar Župy do Włoch

Według oficjalnych statystyk w gminie Centar Župa<sup>2</sup>, usytuowanej na zachodzie Republiki Macedonii (dla niektórych FYROM), na ok. 6500 mieszkańców ponad 80% deklaruje się jako Turcy, ok. 12% jako Macedończycy, a 7% jako Albańczycy (ZELS 2006). Gmina ta należy do najbardziej zróżnicowanych etnicznie, językowo i wyznaniowo regionów Macedonii. Jednak nawet statystyki nie oddają skomplikowanego pejzażu tej gminy, gdzie w jednej rodzinie każda osoba może definiować swą tożsamość inaczej — przykładowo wśród trzech braci jeden może uważać się za Turka, drugi za Macedończyka, a trzeci za Torbesza (Macedońskojęzycznego Muzułmanina). Takie zróżnicowanie etniczne nie przekłada się jednak na zróżnicowanie zjawiska migracji zarobkowych, o których traktuje ten tekst — do Włoch jeżdżą i Turcy, i Albańczycy, i Torbesze<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> „Makedonijo, kade ti se decata?”. Tytuł został zaczerpnięty z wpisu na macedońskim blogu, w którym autor narzekał na ciężkie życie w Macedonii i żałował, że „musiał się urodzić w tej dziurze”, a nie w Ameryce czy w Szwajcarii. Zob. <<http://ki4ma.blog.com.mk/node/30848>> (09.05.2008).

<sup>2</sup> Nazwę taką nosi i gmina, i jej centralna wieś. Badania terenowe prowadziłam przede wszystkim we wsi Centar Župa, ale często rozmawiałam także z mieszkańcami innych wsi tej gminy, którzy na co dzień często zaglądają do Župy, ze względu na jej położenie oraz rolę jako centrum spotkań towarzyskich w kawiarniach. Tak więc rozmówców będę dalej nazywać mieszkańcami Župy, dla określenia ich przynależności do gminy, a nie do konkretnych wsi.

<sup>3</sup> Jeden z moich rozmówców podkreślał, że do pracy za granicę jeżdżą „Albańczycy i muzułmanie”, poruszając w ten sposób dwie kwestie. Po pierwsze, pokazał zróżnicowanie muzułmańskiej społecz-

Już w pierwszych dniach mojego pobytu w Centar Župie okazało się, że znaczna część jej mieszkańców posługuje się językiem włoskim, a z czasem zauważałam kolejne przejawy ich związków z krajem, do którego, jak się okazało, masowo migrują. Stwierdziłam, że w gminie tej przeplatają się wpływy dwóch kontekstów społecznych, politycznych, kulturowych — włoski i lokalny. Podczas pierwszych przeprowadzanych rozmów szukałam przede wszystkim informacji o praktycznych aspektach migracji do Włoch, pytałam o przyczyny wyjazdów, o wybór akurat tego kraju oraz o przyczyny i częstotliwość powrotów do Macedonii. Chciałam się dowiedzieć, jak w praktyce wygląda jednoczesne życie w dwóch światach, oraz jak silne i głębokie są powiązania, które w ten sposób się wytwarzają.

Centar Župa, jak i cały Półwysep Bałkański, ma wiekową tradycję migracji. Peczalba (tur. *gurbet*, alb. *kurbet*) to sezonowe migracje zarobkowe, praktykowane na ogół przez mężczyzn — peczalbarów<sup>4</sup>. W czasach Imperium Osmańskiego wykonywali oni prace związane z budownictwem, rolą, wypasem owiec i in. Pierwotnie tradycyjnym czasem pracy w innym mieście lub za granicą był sezon wiosenno–letni, wskutek czego kumulowano najważniejsze święta czy rytuały cyklu życiowego (np. śluby) w okresie jesienno–zimowym, kiedy to peczalbarzy byli „w domu”<sup>5</sup>. Kierunki migracji zmieniały się wielokrotnie w zależności od sytuacji politycznej, a co za tym idzie — zmieniających się granic, przynależności państwowej, a nawet tożsamości narodowej. Pokazuje to przykład Centar Župy. Z regionu Reka, w którym opisywana gmina się znajduje, wyjeżdżano w celach zarobkowych głównie do Salonik i Stambułu, które po wojnach bałkańskich (1912–1913) zastąpił Belgrad. Początek XX wieku przyniósł także migracje do Ameryki (USA, Kanada, Argentyna). Dzięki umowie podpisanej w 1968 roku między Jugosławią a Republiką Federalną Niemiec przez wiele lat mieszkańcy Centar Župy migrowali przede wszystkim do Niemiec<sup>6</sup>. Mniejsza liczba osób pracowała również w Szwajcarii oraz w Skandynawii. Wraz z rozpadem Jugosławii uzyskanie przez Macedończyków<sup>7</sup> wizy niemieckiej stało się dla peczalbarów dużo trudniejsze. Od początku lat 90. XX wieku większość z nich zaczęła szukać szczęścia we Włoszech.

---

ności w Macedonii. Po drugie zaś zasugerował, że problem bezrobocia nie dotyczy Macedończyków prawosławnych.

<sup>4</sup> Petko Hristov podaje (2008), że takie sezonowe migracje są obecne w historycznych dokumentach od drugiej połowy XIX wieku.

<sup>5</sup> W praktyce społecznej typową cechą tych społeczności była endogamia. Istnienie peczalby nie zmieniło wiele w tej kwestii.

<sup>6</sup> Zob. artykuł Natalii Koperkiewicz w tym tomie, s. 90.

<sup>7</sup> W tekście, o ile nie zaznaczę inaczej, będę używać pojęcia „Macedończycy” w znaczeniu obywatelstwa, a nie tożsamości etnicznej.

Współczesna praktyka migracji zarobkowych z Centar Župy znacznie różni się od tradycyjnej peczalby. Na obczyźnie spędza się niemal cały rok, powroty „do domu” mają miejsce w sezonie letnim, a pracujący za granicą mężczyźni coraz częściej sprowadzają do siebie całe rodziny<sup>8</sup>. Niemniej, migracje te wciąż są postrzegane jako tymczasowy wyjazd w celach zarobkowych, a powroty wyznaczają rytm życia (mimo że nie są już związane z cyklem przyrody). Punktem odniesienia dla migrantów nadal jest miejsce pochodzenia, chociaż codzienność przeżywa się gdzie indziej.

Aby lepiej zrozumieć rzeczywistość mieszkańców Župy, posłużymy się teorią ponadpaństwowości (*transnationalism*). W obrębie nauk społecznych wcześniejsze podejścia badawcze opisywały migracje głównie w kategoriach porzucania starych i zapuszczania nowych korzeni, a także konstruowały je jako ruch jednokierunkowy. Badacze opisywali zjawisko migracji z punktu widzenia kraju przyjmującego<sup>9</sup>. Teoria ponadpaństwowości zaś bierze pod uwagę fakt, że nowe realia społeczne tworzą się „pomiędzy”.

Pierwszy raz tę teorię sformułowały Linda Basch, Nina Glick Schiller i Cristina Szanton Blanc (Basch et. al. 1994) w kontekście badań nad narodami karaibskimi. Autorki zdefiniowały transmigrantów jako imigrantów, których codzienne życie zależy od różnorodnych i stałych więzi, przekraczających granice państwowe, a których publiczne tożsamości są kreowane w relacji z więcej niż jednym państwem narodowym. Konsekwentnie, migracja ponadpaństwowa to procesy, za pośrednictwem których imigranci tworzą i podtrzymują wielowątkowe relacje społeczne, te zaś wiążą społeczeństwa ich pochodzenia i osiedlenia<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Na skutek tej znacznej zmiany formy badacze spierają się, czy można to zjawisko nadal nazywać peczalbą. Będę jednak posługiwać się tą nazwą przede wszystkim dlatego, że wszyscy moi rozmówcy właśnie w ten sposób określali współczesną migrację do Włoch, i tylko jeden z naciskiem stwierdził, że obecne wyjazdy do Włoch nie są już peczalbą, lecz emigracją. Co więcej, w moim przekonaniu mimo nowej formy nie zmieniła się natura tych migracji.

<sup>9</sup> Zob. Schmitter Heisler 2000, Brettel 2000. Imigracją oraz jej konsekwencjami jako pierwsza zajęła się w latach 20. XX wieku Szkoła Chicagowska (Robert Park, W. I. Thomas i Florian Znaniecki). Ich perspektywa asymilacyjna pozostała dominującym paradygmatem aż do końca lat 60. XX wieku, ważniejsze prace aż do lat 80. dotyczyły USA. Kolejni badacze tworzyli modele inkorporacji migrantów (Jack Agueros), definiowali bariery dla asymilacji (Gordon 1964) czy na nowo konceptualizowali procesy integracji (np. teoria asymilacji segmentarnej — *segmented assimilation* — Alejandro Portes, Ewa Morawska, Richard Alba i Victor Nee). Zastanawiano się nad enklawami, etnicznością w kontekście migracji (Edna Bonacich, Ivan Light, Alejandro Portes, Roger Waldinger), nad kwestiami obywatelstwa, narodu i włączania/wyłączania imigrantów (Rogers Brubaker, Barbara Schmitter Heisler, Thomas Hammar) czy nad polityką imigracyjną różnych krajów przyjmujących i ich związkami z doświadczeniami migrantów (Collette Callier-Boisvert, Andrea Caspari i Wenona Gilles, Charity Goodman, Ruth Mandel, Leo Chavez).

<sup>10</sup> Codzienne życie we wszystkich wymiarach może być ponadpaństwowe. Praktyki takie są osadzone w konkretnych relacjach społecznych pomiędzy konkretnymi ludźmi, w określonych miej-

Kluczowym elementem ponadpaństwowości jest wielość form zaangażowania transmigrantów zarówno w społeczeństwie przyjmującym, jak i wysyłającym. Wspomniane autorki stwierdziły, że dotychczasowe podejścia badawcze wyolbrzymiały rolę polityki i kultury jako tworzących międzypaństwowe bariery. Zauważyły również, że dotychczasowe określenia „społeczeństwo wysyłające” i „goszczące” (*home*, używane też przez samych transmigrantów, oraz *host*) nie przystają do rzeczywistości, w której życie migrantów tworzy ponadpaństwowe więzi społeczne, a poczucie tożsamości i przynależności coraz częściej odnosi się do więcej niż jednego państwa<sup>11</sup>.

Wracając do Centar Župy, tamtejsi peczalbarzy zaczęli się kierować na Półwysp Apeniński po upadku Jugosławii<sup>12</sup>. Obecnie migrują oni przede wszystkim do wschodnich obszarów północnej i środkowej części Włoch<sup>13</sup>. Oto typowy przebieg peczalby. Z reguły wyjeżdża dorosły mężczyzna. Najpierw stara się o wymagane pozwolenia w ambasadzie Włoch w Skopju. Ich uzyskanie ułatwia fakt, że niemal każdy župianin ma we Włoszech krewnych czy przyjaciół, którzy znajdują mu pracę i zapewniają nocleg. Dlatego wybór docelowej miejscowości jest ściśle uzależniony od istniejących sieci migranckich (Massey et. al. 1993, za Levitt 2001, s. 8). Początek pobytu we Włoszech to czas najcięższej pracy, mającej na celu ustabilizowanie własnej sytuacji. Mężczyzna wykonuje proste prace, przede wszystkim związane z budownictwem (niektórzy po kilku latach pobytu zakładają własne firmy budowlane). Podczas pobytu we Włoszech przesyła część zarobionych pieniędzy swojej rodzinie (zwykle poprzez wracającego akurat do domu znajomego peczalbara), a kilka razy do roku wraca do Macedonii (głównie w maju, sierpniu i na Nowy Rok). Kiedy żonaty mężczyzna wyjeżdża na peczalbę, kobieta zostaje w domu z dziećmi. Utrzymuje się z przysyłanych z zagranicy pieniędzy oraz dba o gospodarstwo domowe.

---

scach i czasie, a jednocześnie łączą wspólnoty umiejscowione w więcej niż jednym państwie narodowym.

<sup>11</sup> Przyczyn upowszechniania się zjawisk ponadpaństwowych badacze dopatrują się w kilku czynnikach, jednak to przede wszystkim rozwój technologii ułatwił migrantom utrzymywanie kontaktów z „domem” (Basch et. al. 1994, s. 11).

<sup>12</sup> Według jednego z moich rozmówców, początkowo celem jego wyjazdów była południowa część Włoch. On sam wyjechał tam po raz pierwszy nielegalnie w 1993 roku i pracował na Sycylii przy zbiorze tytoniu.

<sup>13</sup> Kierują się zwłaszcza w okolice miast takich, jak Wenecja, Mestre, Treviso, Trydent, Werona, Ravenna czy Rimini. Peczalbarzy mieszkają zazwyczaj w małych miejscowościach położonych w pobliżu tych miast (np. Villa Verucchio koło Rimini, San Stino di Livenza pomiędzy Triestem a Wenecją, i in.). Według jednego z moich rozmówców, ludzie z Górnej Župy (wieś Novak oraz inne wsie tureckie w jej pobliżu) jeżdżą na peczalbę głównie na północ, do regionu Veneto (Wenecja, Mestre i in.), a ci z Dolnej Župy (Mal, Golem Papradnik i okoliczne wsie) do Włoch środkowych: Werony, Ravenny i Rimini. W trakcie moich badań nie udało się jednak w całości tej informacji potwierdzić.



Rzeczywistość oczywiście nie zawsze potwierdza ten wzór. Widać to szczególnie w dwóch przypadkach. Po pierwsze, są to młodzi mężczyźni, którzy wyjeżdżają w wieku 16–18 lat. Ten wyjazd wydaje się oznaczać swego rodzaju wejście w dorosłość, zarówno ze względu na ich wiek, jak i życiowy przełom, jaki za sobą pociąga<sup>14</sup>. W Centar Župie perspektywa wyjazdu do Włoch jest obecna w świadomości młodych jako coś oczywistego już od dzieciństwa. Na ich decyzję o migracji wpływa też z pewnością nadzieja na szybkie i łatwe bogactwo, rozbudzona przez sezonowo powracających migrantów<sup>15</sup>. Znamienne jest to, że rodzice bardzo rzadko inwestują zarobione pieniądze w edukację swoich dzieci<sup>16</sup>. Uzyskane we Włoszech pieniądze przeznaczane są przede wszystkim na dobra materialne, ale o tym nieco niżej.

Po drugie, można zauważyć zmianę pozycji i roli kobiet. Od około dwóch lat coraz częściej mężczyźni sprowadzają całą rodzinę do Włoch. Jest to możliwe dopiero wtedy, kiedy ich sytuacja za granicą się ustabilizuje, czyli co najmniej po roku–dwóch latach. Czasami zawierane są także małżeństwa, mające na celu zapewnienie jednej z osób możliwość wyjazdu do Włoch. Zdarza się, że to kobieta posiada pozwolenie na pobyt we Włoszech, a do jego uzyskania dąży mężczyzna. Młode kobiety bowiem również wyjeżdżają do Włoch, choć jedynie z męskim krewnym, nigdy same. Za granicą część kobiet pracuje (według moich rozmówców nie więcej niż połowa), przede wszystkim w fabrykach lub jako sprzątaczkę czy opiekunki do dzieci. Decyduje o tym raczej przymus finansowy, gdyż zarobki mężczyzny nie zawsze wystarczają na utrzymanie całej rodziny<sup>17</sup>. Jednocześnie coraz więcej żupskich małżeństw rozpada się, gdyż mężowie wiążą się z kimś innym we Włoszech i żądają rozwodów. Często zdarza się także, że żonaci żupscy mężczyźni utrzymują jednocześnie związki pozamałżeńskie za granicą.

---

<sup>14</sup> Hristov (2008) opisuje rytuały i błogosławieństwa, towarzyszące niegdyś we wsi Galičnik pierwszemu wyjazdowi chłopca na peczalbę. Píše również, że w zachodniej Macedonii istniało wiele obyczajów związanych z wyruszeniem i powrotem peczalbarów. Jego źródła to: Pecova M., *Obichai na Mijacite — gurbetchii ot Mala Reka*, [w:] *Vesnik na muzejsko-konzervatorskoto drushtvo na NRM*, 1, Skopje, 1955, s. 7–14 oraz Spirovska L., *Za nekoj mijachki pechalbarski obichai posebno ot Galichnik*, [w:] *Bigorski nauchno-kulturni sobiri*, I, Gostivar 1971, s. 259–263.

<sup>15</sup> Avni Sezair, nauczyciel ze wsi Novak, ujął to następująco: „Dla młodych nie ma żadnej perspektywy, tutaj są jak na kwarantannie i dlatego każdy, kto ma taką możliwość, ucieka stąd. Kończą szkołę podstawową i jadą do Niemiec, Włoch, gdziekolwiek, byle nie tutaj (...). Mówią mi, że przez to, iż skończyłem studia, zarabiam dziewięć tysięcy [denarów], z którymi z trudem dociągam do końca miesiąca. „We Włoszech w dwa dni zarobię tyle, ile wynosi twoja pensja»”. Zob.: „Vest”, nr 386, 20.10.2001.

<sup>16</sup> Wiąże się to z przeświadczeniem, iż wyższe wykształcenie nie zapewni im w Macedonii pracy (szczególnie dobrze płatnej).

<sup>17</sup> Jednocześnie spotkałam się z dość kpiącym stosunkiem do pracy kobiet oraz ich niższych zarobków.

Należy podkreślić, że peczalba do Włoch dotyczy w zasadzie niemal każdej rodziny, prawie każda osoba w Centar Župie ma bliższych lub dalszych krewnych we Włoszech. Takiemu rozpowszechnieniu tego zjawiska sprzyjają liczne czynniki, począwszy od bliskości geograficznej. Dzięki związkom rodzinnym i pozarodzinnym względnie łatwe jest uzyskanie wizy<sup>18</sup>. Niemal wszyscy więc są we Włoszech legalnie — skoro uzyskanie pozwoleń jest względnie łatwe, niewielu decyduje się na nielegalne przekroczenie granicy. Migracje rozpowszechniają się zatem w dużym stopniu dzięki sieciom społecznym (*social networks*) (Levitt 2001, s. 8), tzn. układom ponadgranicznych personalnych więzi, łączących migrantów, migrantów powrotnych i niemigrantów relacjami pokrewieństwa, przyjaźni i przywiązaniem do wspólnego miejsca pochodzenia. Powiązania między migrantami i niemigrantami rozwijają się z czasem w ponadpaństwowe pole społeczne (*transnational social field*) rozciągnięte pomiędzy krajem wysyłającym a przyjmującym. To umożliwia migrantom jednoczesną aktywność w obu krajach.

Między innymi na skutek takich trwałych relacji między peczalbarami a ludźmi pozostającymi w Župie młodzi jeszcze przed własnym wyjazdem do Włoch są poddawani procesowi częściowego przyswojenia elementów kultury zachodniej. Wpływ na to mają przede wszystkim sezonowo wracający do Župy peczalbarzy, którzy poza pieniędzmi przynoszą do Župy także przekazy społeczne (*social remittances* — tamże, s. 54). Są to idee, zachowania, tożsamości i kapitał społeczny, które przepływają ze wspólnot kraju przyjmującego do wspólnot kraju wysyłającego. Na ten proces socjalizacji, nazwany przedmigracyjną westernizacją (*pre-migration westernization* — Morawska 2001, za Levitt 2001, s. 26), z pewnością wpływ mają także media<sup>19</sup>.

Peczalbarzy spędzają za granicą niemal cały rok, masowo wracając do Župy w sierpniu, zwyczajowym okresie urlopowym we Włoszech. Wraz z ruchem migrantów sezonowo zmienia się też cały region — i jest to zmiana uderzająca. Zazwyczaj Centar Župa jest dość senną, pustawą wsią, z kawiarniami bez klientów i ulicami bez samochodów. Latem jednak można trafić na korek na głównej ulicy oraz tłumy gawędzących, spacerujących lub siedzących w kawiarniach mężczyzn. Wieś wtedy jest pełna światła, wesela, ludzi, samochodów, gwaru, muzyki aż do wyjazdu peczalbarów około 20–25 sierpnia. Nawet muezzin śpiewa dużo głośniejsze niż zazwyczaj, a w dwóch restauracjach pojawia się nieobecne dotąd piwo.

---

<sup>18</sup> Podróż z Župy do Włoch samochodem zajmuje około 15 godzin. Codziennie z Debaru odjeżdżają autobusy, m.in. do Mestre i Triestu, a koszt biletu w jedną stronę to 55 euro. Dzięki obecnym we Włoszech innym migrantom z Župy peczalbarzy jeszcze przed wyjazdem z kraju mają już zapewnioną pracę za granicą.

<sup>19</sup> W Župie można oglądać włoskie kanały telewizyjne czy słuchać niektórych włoskich stacji radiowych.

Związki wioski z Włochami są dostrzegalne zwłaszcza w sferze kultury materialnej. Przede wszystkim panuje swego rodzaju włoska moda<sup>20</sup>. Wśród samochodów, zwykle drogich, przeważają włoskie rejestracje. Te powierzchowne przejawy „zachodniości” są demonstrowane jakby od niechcienia, często podczas przechadzek po centrum wsi. Jak zauważył Keith Brown (2001, s. 425), *se šeta*, czyli słownikowe „spacerować, chodzić”, to przede wszystkim forma społecznej aktywności (m.in. przechadzanie się, pogawędki, odwiedzanie kawiarni), podczas której jednocześnie można się „pokazać”. Rozsianymi po całej okolicy znakami związków gminy z Włochami są też dziesiątki wielkich, willopodobnych domów, budowanych za pieniądze zarobione we Włoszech lub z kredytów tam zaciągniętych. Czasem są to wykończone, kolorowe, wielopiętrowe budynki, czasem dopiero ich konstrukcje, a czasem coś pomiędzy. Według mieszkańca wsi położonej kilkanaście kilometrów od Centar Župy, „jeśli ktoś zbuduje ładny dom, jego sąsiad albo brat chce zbudować ładniejszy od niego i większy. Chcą się pochwalić”. Według innego rozmówcy, na budowę domu teoretycznie potrzeba około miesiąca, jednak w praktyce często ciągnie się to o wiele dłużej, gdyż po prostu nie starcza pieniędzy na kontynuowanie prac<sup>21</sup>. Co prawda znaczna ilość nieskończonych domów sugeruje, że problemy finansowe spotykają budujących całkiem często, lecz jednocześnie wydaje się, że już samo rozpoczęcie budowy zapewnia prestiż i nobilitację. Wznoszenie domów jest więc „budowaniem bazy” — nie tylko tej materialnej, praktycznej, ale również tej symbolicznej, związanej ze statusem (Basch et. al. 1994, s. 240). Dom bowiem to nie tylko najbardziej widoczny symbol społecznego awansu rodziny, lecz przede wszystkim jeden z tradycyjnych przedmiotów prestiżu (Schierup, Ålund 1987, s. 26). Dodatkowo domy te są swego rodzaju łącznikami, a zarazem nośnikami napięcia, istniejącego na pograniczu sfery publicznej i prywatnej oraz ról płciowych. Dla kobiet źródłem prestiżu jest bowiem to, jak dbają o wszystko, co wiąże się z wnętrzem domu, mężczyzna zaś reprezentuje dom na zewnątrz — więc to na niego spływa splendor (lub ewentualnie hańba) tego, co mogą zaobserwować inni.

<sup>20</sup> Młodzi mężczyźni ubierają się podobnie do swoich rówieśników z Włoch, stosują żel do włosów, noszą obcisłe T-shirty, często w kolorach, które w polskiej kulturze kojarzą się stereotypowo ze zniewieściałością (np. różowy). Z tym łączą się wymyślnie zdobione džinsy, cekiny, sportowe buty, którym nieodłącznie towarzyszą najnowsze modele telefonów komórkowych.

<sup>21</sup> Przeciętny koszt budowy takiego domu to, według różnych rozmówców, od 30 do 50 tysięcy euro, lecz co najmniej drugie tyle wydaje się na jego urządzenie. Dla porównania, mieszkanie we Włoszech kosztuje około 220 tysięcy euro, a przeciętny zarobek pracującego tam Macedończyka to około 1000–1300 euro miesięcznie, z czego znaczna część jest wydawana na wynajęcie mieszkania, jedzenie etc. Przeciętny miesięczny zarobek w Macedonii to 250–350 euro.

Kolejnym wyrazem ponadpaństwowości jest używanie języka włoskiego w Żupie<sup>22</sup>, szczególnie przez młodych chłopaków<sup>23</sup>. Co znamienne, w codziennej komunikacji pechalbarzy jeżdżący do Włoch są określane jako *Italijanci* (Włosi). Czasem między sobą rozmawiają po włosku, czasem do rozmowy po macedońsku wtrącają włoskie słowa czy zdania. Dotyczą one w szczególności na przykład spraw związanych z telefonem komórkowym lub samochodami. Używanie włoskich słów w akurat tych dziedzinach świadczy głównie o tym, że są one dla nich silniej związane z rzeczywistością włoską niż macedońską. Co więcej, dla wielu z nich język macedoński nie jest pierwszym językiem, tzn. nie wynieśli go z domu<sup>24</sup>.

Obecność języka włoskiego w omawianej gminie świadczy o coraz silniejszym wkraczaniu włoskiej rzeczywistości do jej życia. Skoro język determinuje świadomość i percepcję świata, oznacza to, że opisywani migranci przenoszą do miejsca pochodzenia nie tylko materialne dobra związane z Włochami, ale również, za jego pomocą, różne idee, zachowania czy wzorce. Jeśli zaś używanie tego języka w miejscu pochodzenia wiąże się z chęcią imponowania, wynika z tego, że takie zachowanie może przysparzać mieszkańcom Żupy tak ważnego dla nich prestiżu.

Ten zaś wiąże się z kolejnym aspektem żupskiej rzeczywistości, to jest z weselami. Przez ich pryzmat można odczytać cel i znaczenie migracji w omawianej gminie, a także zrozumieć stopień i sens podtrzymywania przez jej mieszkańców różnorodnych form zaangażowania zarówno w społeczeństwie pochodzenia, jak i osiedlenia. Małżeństwo musi więc łączyć dwoje żupian — rzadkie związki, np. z Włoszkami, są tolerowane, ale nie pochwalane<sup>25</sup>. Rozmówcy uzasadniali

---

<sup>22</sup> Przybysze z Żupy opanowują włoski już za granicą, w około 3–4 miesiące, przed wyjazdem nie znając ani słowa. We Włoszech migranci mają możliwość korzystania z bezpłatnych kursów języka, organizowanych przez władze gminy, jednak zazwyczaj nie uczęszczają na nie, gdyż przede wszystkim nie mają czasu — jadą tam przecież do pracy. Większość rozmów przeprowadziłam z mężczyznami, wydaje mi się jednak, że jeśli ktoś uczęszcza na takie kursy, to są to głównie kobiety, które nie pracują.

<sup>23</sup> Wielu młodych rozmówców przedstawiało mi się nie swoim prawdziwym (tureckim, albańskim czy muzułmańskim) imieniem, lecz włoskimi imionami używanymi we Włoszech. Przyjmowanie włoskich imion z pewnością jest formą adaptacji we Włoszech.

<sup>24</sup> Zdarzyło się kilka razy, że kiedy rozmawiałam z kimś po włosku, ktoś inny pokrzykiwał „Jesteśmy w Macedonii — mówcie po macedońsku!” (zawsze był to ktoś młody i nieznajomy). Niektórzy starsi mieszkańcy Żupy (z Mal Papradnika czy znanej z silnej tożsamości macedońskiej Brošticy) narzekają natomiast, że młodzi nie chcą uczyć się macedońskiego i niedługo językiem Żupy będzie włoski.

<sup>25</sup> Młodzi mieszkańcy Żupy, którzy żyją we Włoszech, spotykają się z tamtejszymi dziewczynami, chodzą z nimi na dyskoteki, kolegują się, wiążą się emocjonalnie. Jednak, kiedy przychodzi odpowiedni wiek do ożenku (mniej więcej w przedziale 18–25 lat), są bardzo świadomi obowiązku, jaki

taką postawę przede wszystkim różnicami wyznaniowymi<sup>26</sup>. Podkreślali także różnice, by tak rzec, kulturowo–obyczajowe:

we Włoszech to kobiety rządzą, a nie mężczyźni, kobiety nie zajmują się domem, same wychodzą na kawę. Włoszka niby jest z Tobą, a potem widzisz ją w dyskotecce, jak tańczy z innym.

Niezwykle istotny jest wybór czasu i miejsca wesela, gdyż muszą one sprzyjać zasadniczemu celowi: mają budzić powszechny podziw, a przez to przyczyniać się do wzmocnienia pozycji całej rodziny. Nieprzypadkowo więc wesela odbywają się niemal wyłącznie w Żupie, w sierpniu, kiedy wszyscy migranci są „w domu” — tylko wtedy bowiem zapewniona jest obecność publiczności, która obejrzy, oceni i zapamięta barwny weselny spektakl. Jest on bowiem wyjątkową okazją do pokazania bogactwa i hojności rodziny, a więc pośrednio — zyskania podziwu i prestiżu<sup>27</sup>.

Powyższe przykłady jasno pokazują więc, jak ważne dla peczelbarów jest ich miejsce pochodzenia. Ponadto uwypuklają niezwykle istotną relację — wakacje spędzane „w domu” mają jeden zasadniczy cel: podtrzymać relacje społeczne i pokazać owoce pobytu we Włoszech. Adresatami tej manifestacji są inni mieszkańcy Żupy, którym należy zaimponować, wzbudzić ich podziw i zazdrość. To z kolei ma być narzędziem zyskiwania prestiżu i wzmacniania swojej pozycji w „ogólnożupskiej” rywalizacji. Punktem odniesienia, wyznacznikiem poczucia własnej wartości jest więc Żupa, mimo że poza nią spędza się 11 miesięcy w roku. To ona określa cele peczalbarów i ona za ich osiągnięcie nagradza. Małżeństwa zaś są zawierane między mieszkańcami Żupy, dla mieszkańców Żupy i w Żupie, lecz za pieniądze zarobione we Włoszech.

Przy tym wszystkim można zauważyć rozdźwięk pomiędzy tym, co mieszkańcy Żupy komunikują swoim zachowaniem w sferze publicznej, a tym, co mówią

---

nakłada na nich rodzina — mają ożenić się w miejscu narodzin. Pewien rozmówca (20 lat) przyznał, że gdyby chciał ożenić się z Włoszką, rodzice wyrzuciliby go z domu.

<sup>26</sup> Przez związki mieszane rozumie się w Żupie związki wyznawców różnych religii, a nie przedstawicieli różnych etnosów.

<sup>27</sup> Przeciętny koszt wesela według moich rozmówców to około 15 tysięcy euro, z czego 5 tysięcy wydaje się jedynie na złotą biżuterię dla panny młodej. Wesela odbywają się na podwórzach, gdzie mogą być obserwowane również przez osoby niespokrewnione z weselnikami, w tym przez młodych mężczyzn z okolicznych wsi. W Brošticy na wesele zaprasza się nawet wszystkich mieszkańców, a odbywa się ono na głównym placu. Szczególnie ważnym elementem ceremonii jest przejazd orszaku weselnego przez główną ulicę wsi, co odbywa się w sposób powolny i dostojny, z towarzyszeniem kapeli cygańskiej. Również na samą weselną zabawę składa się wiele gestów, informujących o zamierzeniach i hojności — panna młoda pokazuje gościom swój pokój wypelniony po brzegi prezentami, tańczący weselnicy rzucają w powietrze lub wręczają młodym liczne banknoty, a kobiety czasami wielokrotnie zmieniają stroje. Dodatkowo całość ceremonii towarzyszy kamerzysta, który ją uwiecznia, i przez to umożliwia jej wielokrotne symboliczne wykorzystywanie.

w zwykłej, prywatnej rozmowie. Ukazuje on dwie twarze peczalby do Włoch<sup>28</sup>, tę idealną i tę rzeczywistą.

Żupscy mężczyźni swym zachowaniem, sposobem ubierania się i komunikacją werbalną przedstawiają idealny obraz Włoch, skontrastowany z obrazem „domu”. Włochy są tym miejscem, gdzie dużo więcej można zarówno obyczajowo, jak i finansowo. W rozmowach niemal zawsze przewijały się dwa wątki — „tam nikt nie patrzy, nie kontroluje i nie komentuje tego, co robisz”, a także fakt, że tamto miejsce sprzyja zabawie. Ta druga informacja zawsze jednak podawana była jako negacja tego, co „żupskie” — padała po komunikacie, że *tuka ne se živee* (tutaj nie korzysta się z życia). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że takie zdania padały z ust osób, które we Włoszech są w celach zarobkowych, a nie na wakacjach, należy postawić pytanie, na ile przedstawione w ten sposób Włochy są w ogóle dla nich dostępne?

Otóż, w prywatnych rozmowach peczalbarzy odsłaniali obraz Włoch odmienny od tego, jaki sugeruje ich zachowanie w sferze publicznej. Przyznawali, że życie we Włoszech jest trudne i nie ma tam czasu (i często pieniędzy) na rozrywkę. Peczalbarzy ciężko pracują fizycznie, od rana do wieczora, od poniedziałku do piątku. Młodzi przyznają też, że opowieści o nieskrępowanej zabawie, swobodzie i braku ograniczeń niewiele mają wspólnego z rzeczywistością, gdyż zazwyczaj na przeszkodzie stoją rodzice. Co ciekawe, mieszkańcy Żupy są świadomi całej „mystyfikacji”, co bez ogródek wyrażali w prywatnych rozmowach.

Wracając do roli rodziców — postawę starszego pokolenia należy chyba przypisać głównie lękowi przed krajem, w którym się znajdują. Lęk ten pojawia się w opowieściach o tym, jak bardzo groźne jest życie we Włoszech, gdzie z każdej strony czyhają przestępcy, narkotyki, szaleni kierowcy etc. Wspominana bywa również ksenofobia, fakt, że Włosi nie chcą u siebie obcokrajowców, a pracodawcy, mając do wyboru Włocha i obcokrajowca, wybiorą tego pierwszego<sup>29</sup>. Włosi bywają też przedstawiani jako mili, ciepłi, trochę podobni do Macedończyków, a czasem krytykowani za bałagan i brak właściwego, „niemieckiego” porządku<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Włoskie doświadczenia migrantów z Żupy można w pewnym stopniu uogólnić, gdyż niemal wszyscy pracują w podobnych warunkach i miejscach, tzn. w leżących na wschodzie miastach północnej i środkowej części półwyspu.

<sup>29</sup> Włochy w ogóle są krajem, w którym zauważalne są różne przejawy ksenofobii, m.in. w mediach czy padające z ust polityków. Zob. Raport Europejskiej Komisji przeciwko Rasizmowi i Nienawiści (ECRI) z roku 2006 (<[http://www.coe.int/t/e/human\\_rights/ecri/1-ECRI/2-Country-by-country\\_approach/Italy/Italy\\_CBC\\_3.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/t/e/human_rights/ecri/1-ECRI/2-Country-by-country_approach/Italy/Italy_CBC_3.asp#TopOfPage)>). Ostatnio sytuacja ta się nasila, przybierając postać np. bezpośrednich ataków na migrantów, zaostrożonych kontroli, czy też prób wprowadzenia bardziej restrykcyjnego prawa imigracyjnego.

<sup>30</sup> Co ciekawe, z mojej perspektywy w Żupie również go brak.

Pobyt we Włoszech jest traktowany mniej lub bardziej świadomie jako tymczasowy, przejściowy (mimo że trwa 11 miesięcy w roku). Świadczy o tym m.in. spędzanie wolnego czasu w domu, wydawanie zarobionych pieniędzy i spotykanie się z innymi peczalbarami jedynie w „w domu” etc. Mimo tej tymczasowości również narracje dotyczące Żupy i Macedonii są bardzo ambiwalentne, szczególnie wśród młodych. Dla nich jest to przede wszystkim miejsce, do którego się wraca, by spotkać się z ludźmi, by nie stracić z nimi kontaktu. To tu buduje się domy, tu wydaje się zarobione pieniądze, stąd wybiera się żonę czy męża, to wśród tutejszych pragnie się zdobyć prestiż i uznanie. To miejsce, w którym wołaloby się mieszkać, gdyby była praca — ale praca opłacana tak dobrze, jak we Włoszech. Jednocześnie jednak młodzi mają wiele zastrzeżeń do miejsca pochodzenia, które pojawiają się w wyniku konfrontacji z Włochami. W Żupie przeszkadza przede wszystkim bycie pod ciągłą obserwacją całej społeczności, w której każdy o każdym wszystko wie, a „wielkie sekrety”, przeradające się w plotki z szybkością błyskawicy, wydają się elementem kontroli społecznej<sup>31</sup>.

Z tych narracji wyłania się poczucie podwójnej obcości młodych peczalbarów. Żyją we Włoszech od kilku lat, lecz nie czują się tam u siebie, jest to jedynie ich miejsce pracy. Gdy zaś wracają do Macedonii, po tygodniu pobytu czują się znużeni i zmęczeni, uciekają do Strugi i Ochrydy na plaże lub dyskoteki oraz mówią, że chcieliby już wracać do Włoch. Deklarują, że wracają do Macedonii, by spotkać się ze znajomymi, lecz przez cały rok pobytu we Włoszech się z nimi nie widują. W tym kontekście nie jest więc dziwne, że na pytanie o to, czy chcieliby wrócić kiedyś na stałe do Żupy, nie są w stanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi.

Ostatecznie jednak, to społeczność wysyłająca jest dla peczalbara punktem odniesienia, gdyż to pośród jej członków szuka podziwu i akceptacji. To również jej system wartości w dużym stopniu kształtuje percepcję świata zachodniego. Peczalba zaś traktowana jest przez mieszkańców Żupy instrumentalnie, jako sposób zdobycia względnie szybko i łatwo dóbr materialnych oraz prestiżu. Wymiary ponadpaństwowości w gminie Centar Župa są więc przede wszystkim materialne i dość powierzchowne, co również dowodzi tego, że miejsce pochodzenia odgrywa istotną rolę w życiu peczalbarów. Jednocześnie, mimo spędzania większości czasu we Włoszech, nie próbują zbyt często się integrować czy budować tam nowego życia. Wydaje się to wynikać zarówno niechęci włoskiego społeczeństwa do przyjmowania migrantów, jak również z silnych więzi z miejscem pochodzenia. Więzy

<sup>31</sup> W rozmowach żupianie opisywali te zjawiska jako przejawy różnic pomiędzy Włochami a Macedonią, jednak narzuca się myśl, że chodzi tu raczej o dychotomię miasto — wieś, o rozróżnienie pomiędzy miejscem, gdzie „nikt nie patrzy na to, co robisz” i gdzie jest przestrzeń na indywidualizm, a miejscem, gdzie w zamkniętej grupie panuje silna kontrola społeczna. Potwierdza się tu więc spostrzeżenie Anny Hausmaninger (b.d.w., s. 8), że mużułmanie z macedońskich wsi urbanizują się za granicą, podczas peczalby.

te są wzmacniane dzięki inwestowaniu w tamtejszy status, co również może być pochodną niemożności awansu w społeczeństwie przyjmującym. Podtrzymywanie relacji ponadpaństwowych okazuje się więc podwójnym mechanizmem adaptacyjnym — nie tylko w sensie ekonomicznym, ale również społecznym.

Próby konstruowania dwubiegunowej opozycji Żupa — Włochy świadczą o poszukiwaniu spójnej tożsamości, którą zachwiały migracje, krucha sytuacja polityczna i międzyetniczna w Macedonii oraz inne czynniki, generujące poczucie braku stabilności i pytania o własną tożsamość. To rozchwianie wydaje się jednym z dowodów na to, że miałam unikalną możliwość obserwowania społeczności w trakcie względnie nagłej i znaczącej przemiany. Jej nośnikami są przede wszystkim młodzi chłopcy i mężczyźni, którzy ważną (kluczową?) część życia spędzają we Włoszech, przez co nieco inaczej niż starsi konstruują konfrontację z tym krajem (i Zachodem). Dla starszych Włochy są miejscem niepokojącym, nierzadko „zepsutym”, swego rodzaju światem na opak względem ich systemu wartości. Dla młodych zaś to rozróżnienie nie jest już tak jednoznaczne — i to właśnie oni żyją z poczuciem podwójnej obcości. Będąc we Włoszech, tęsknią za miejscem pochodzenia, gdy zaś do niego przyjeżdżają, są sfrustrowani z powodu konfrontacji rzeczywistości z wyidealizowanym przez tęsknotę obrazem Żupy<sup>32</sup>. Silniejszy wpływ migracji na młodych wynika z tego, że będąc w wieku związanym z najintensywniejszą socjalizacją, są bardziej podatni na nowe wzorce. Salazar Parreñas zauważyła, że większe zdolności akulturacji dzieci sprawiają, iż ich obecność zazwyczaj toruje drogę do integracji rodziny (Salazar 2001, s. 107). W tej sytuacji fakt, że coraz więcej osób zabiera całe rodziny do Włoch, może okazać się przełomowy. Aby zaś poszerzyć zrozumienie tego przełomu oraz spróbować przewidzieć jego dalsze etapy, należałoby przeprowadzić za kilka–kilkanaście lat badania wśród młodych migrantów z Żupy, którzy we Włoszech znaleźli się po ukończeniu edukacji lub uczęszczali do szkół już tam. Takie badania umożliwią odpowiedź na liczne nasuwające się pytania o kierunek ewentualnych zmian w obyczajowości żupian czy ich tożsamości (zarówno we Włoszech, jak i w Macedonii). Z pewnością bowiem ponadpaństwowe więzi nie pozostają bez wpływu na te sfery, o czym może świadczyć chociażby potoczne nazywanie siebie *Italijancami*, czyli Włochami.

<sup>32</sup> Podobną idealizację można zaobserwować, analizując teksty licznych peczalbarskich pieśni (*pečalbarski pesni*), które towarzyszyły peczalbarom przez pokolenia, i do dziś w Żupie są żywe.



## Bibliografia

- Basch, L. N. Glick Schiller, C. Szanton Blanc  
1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation–States*, New York.
- Brettel C. B.  
2000 *Theorizing migration in anthropology. The social construction of networks, identities, communities, and globalscapes*, [w:] *Migration Theory. Talking across disciplines*, C. B. Brettel, J. F. Hollifield (red.), New York and London, s. 97–135.
- Brown K. S.  
2001 *Beyond Ethnicity: the Politics of Urban Nostalgia in Modern Macedonia*, „Journal of Mediterranean Studies”, vol. 11, No. 2, s. 417–442.
- ECRI (European Commission against Racism and Intolerance)  
2006 *Third Report on Italy*, Strasbourg, 16 May 2006, <[http://www.coe.int/t/e/human\\_rights/ecri/1-ECRI/2-Country-by-country\\_approach/Italy/Italy\\_CBC\\_3.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/t/e/human_rights/ecri/1-ECRI/2-Country-by-country_approach/Italy/Italy_CBC_3.asp#TopOfPage)> (18.01.2008).
- Hausmaninger A.  
(b.d.w.) *The Construction of Identities in a Trans-Local Context. — Inter-Ethnic relations in a Macedonian Village During Socialism and Transition*, <[www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf](http://www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf)> (18. 01. 2008).
- Hristov P.  
2008 *Family and Migrations in the Balkans (19th and 20th century)*, [w:] *Social Behaviour and Family Strategies in the Balkans (16th–20th Centuries)*, Bucharest.
- Levitt P.  
2001 *The Transnational Villagers*, Berkeley and Los Angeles.
- Salazar Parreñas R.  
2001 *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford, California.
- Schierup C. U., Ålund A.  
1987 *From Birds of Passage' to 'Ethnic Minorities'*, [w:] *Will They Still Be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*, Göteborg, s. 13–30.
- Schmitter Heisler B.  
2000 *The Sociology of Immigration. From Assimilation to Segmented Integration, from the American Experience to the Global Arena*, [w:] *Migration Theory. Talking across disciplines*, C. B. Brettel, J. F. Hollifield (red.), New York and London, s. 77–96.
- ZELS (Zaednica na edinicite na lokalnata samouprava na Republika Makedonija)  
2006 Municipality of Centar Župa, <<http://www.zels.org.mk/adresar2006/index.htm>> (18.01.2008).

## Prasa

„Vest”, nr 386, 20.10.2001.

<<http://www.vest.com.mk/default.asp?id=16301&idg=2&idb=386&rubrika=Revija>> (09.05.2008).

<<http://www.reka.org.mk/>> (18.01.2008).

<<http://ki4ma.blog.com.mk/node/30848>> (wpis na blogu pt. *Makedonijo, kade ti se decata*) (09.05.2008).

Anna Zadrożna

---

## W pogoni za kobietą: strategie prezentacji i wzorce męskości w młodym pokoleniu mężczyzn z Centar Župy

Zgodnie z koncepcjami współczesnej antropologii płci, płeć kulturowa (*gender*) jest konstruktem społecznym, którego wyrażaniu służą praktyki społeczne, jednocześnie tworzące ideę męskości i kobiecości jako płci kulturowej. Konstruowanie obrazu męskości odbywa się w relacjach zarówno pomiędzy płciami, jak i wśród samych mężczyzn. Na terenie gminy Centar Župa, gdzie wartości reprezentowane przez islam i lokalny obyczaj mieszają się z napływającymi w wyniku ponadtrzydziestoletniej migracji zarobkowej wartościami kultury zachodniej, równolegle funkcjonują dwa obrazy męskości: idealny, wzorcowy konstrukt społeczny oraz alternatywny, ukryty w dyskursie codziennym i praktykach prywatnych. Przyjrzenie się strategiom prezentacji męskości w intencjonalnej relacji z kobietą obcą pozwala dostrzec oba obrazy męskości i zarazem zwraca uwagę na ambiwalencję praktyk społecznych i paradygmatów kulturowych.

Specyfika badań terenowych polega na tym, że *narzędziem* jest sama etnografka. Zgodnie z wytycznymi nowoczesnych koncepcji metodologicznych, nie wystarczają już dialog i obserwacja; konieczny jest współudział, sprowadzający etnografkę do poziomu będącego na równi z badanymi (Marcus 2003). Podczas prowadzenia badań etnografka staje się zatem częścią badanej społeczności; doświadcza relacji z innymi i jest obiektem ich aktywności, podlega ocenie i klasyfikacji. Na przebieg badań niewątpliwie ma wpływ pozycja społeczno-kulturowa (*positionality*) badaczki: rasa, klasa, wykształcenie (Hryciuk 2008), a także płeć

i wiek (Hastrup 1992). Istotny jest także obraz badaczki w oczach innych, gdyż warunkuje pozycję, z jakiej do niej podchodzą.

Wychodząc z założenia, że badania terenowe są osobistą przygodą i mieszczą się pomiędzy antropologią i autobiografią (tamże), poddałam analizie strategię prezentacji męskości przyjmowane w relacji ze mną — kobietą obcą — przez mężczyzn z badanej społeczności. Jako niezamężna, młoda studentka prowadząca badania wśród młodych (18–25 lat) mężczyzn stałam się jednym z obiektów ich łowów.

Charakterystyczne dla miejscowości Centar Župa jest to, że spotykają się tu bardzo różne, czasem wręcz przeciwstawne wartości i wpływy. Główną zasadą regulującą stosunki społeczne w Župie jest *običaj*, wynikający z połączenia tradycji miejscowej i islamu, zakładający ścisły podział ról i separację płci. Podczas gdy do zadań kobiety należy opieka nad domem i dziećmi, mężczyzna ma zapewnić całkowite utrzymanie rodziny (por. Svetieva 2000, Svetieva 2007/2008). W praktyce oznacza to najczęściej zamknięcie kobiet w domu i opanowanie całej strefy publicznej przez mężczyzn: lokalne kawiarnie, boisko, restauracje to teren niemal całkowicie niedostępny dla kobiet, jako uznany za *nieodpowiedni* dla nich. Także relacje między płciami podlegają regulacji społecznej: wszelkie kontakty przedmażeńskie są zakazane, a w przestrzeni publicznej chłopak i dziewczyna mogą funkcjonować razem dopiero od momentu zaręczyn. Nie oznacza to jednak, że dziewczyna zaczyna wtedy częściej wychodzić czy na przykład chodzić do centrum na kawę — takie zachowanie zostałoby publicznie skrytykowane, a lęk przed *ozborovanjem*, czyli byciem obmówionym przez innych, jest najważniejszym czynnikiem kontroli społecznej (por. Svetieva 2004). Jakby na przekór tradycji, z dużą intensywnością docierają do Župy wartości kultury zachodniej. Ponad 80% mieszkańców gminy (z przewagą mężczyzn) większość roku spędza pracując za granicą (na peczalbie<sup>1</sup>); przyjeżdżając latem i na święta do domów, obnoszą się z *zachodnim* stylem bycia. Przywożą ze sobą także inne od tradycyjnego wyobrażenia na temat relacji między płciami.

Rozpoczynając badania w Župie, miałam nadzieję, że chłopcy i mężczyźni zaakceptują mnie jako koleżankę i równorzędną partnerkę rozmów. Jednak ich kontakty z dziewczynami z zewnątrz, nawiązywane za granicą lub podczas wyjazdów do innych miejscowości, najczęściej ograniczały się do prób podrywu lub krótkotrwałych relacji seksualnych. Mężczyźni przyjeżdżający z peczalby opowiadali liczne historie o tym, jak podrywali zagraniczne turystki, według ich wy-

<sup>1</sup> Termin ten tradycyjnie odnosił się do sezonowych migracji zarobkowych mężczyzn, obecnie oznacza również wyjazdy długoletnie, często z całymi rodzinami. Według informatorów, największe zmiany w Župie zaczęły następować na początku lat 70. XX wieku, kiedy rozpoczęły się masowe wyjazdy na peczalbę do Włoch. Pozostałymi krajami przyjmującymi były i są: Niemcy, Stany Zjednoczone i Słowenia.

obrażenia łatwo dostępne seksualnie ze względu na *specyfikę* ich położenia, na które składają się: przebywanie z daleka od domu, obcość, zainteresowanie egzotyką, anonimowość. Jak zauważa S. Zinovieff w tekście dotyczącym seksualnych łowów *kamaki*, zdobycie kobiety z zagranicy służy pozyskaniu określonego rodzaju reputacji. Opisując techniki podrywu zagranicznych turystek przez miejscowych Greków, zwraca uwagę na to, że zdobywanie kobiety pochodzącej z lepiej rozwiniętego kraju to „zrównanie się społecznie i ekonomicznie z cudzoziemkami” (Zinovieff 2007, s. 167). Intencjonalność jest jasna — kobieta obca jest niczym pionek w grze, narzędzie pomagające w zwiększeniu prestiżu.

Na podobnych zasadach większość żupian próbowała budować nasze wzajemne relacje. Stosowali różne strategie, by podkreślić własną wyjątkowość i nawiązać kontakt z którąś z dziewczyn<sup>2</sup>. Obserwacja różnych strategii, przyjmowanych przez nich w trakcie „łowów”, pozwoliła mi dostrzec, które cechy — lokalnie i przez samych mężczyzn — uznawane są za *męskie*. „Łowy” w tym kontekście oznaczają bowiem jak najlepszą — zdaniem wykonawców — prezentację męskości przed kobietą.

W pierwszym podrozdziale, odwołując się do osobistych doświadczeń z terenu, przyglądam się postawie *żupskiego macho*. Tym terminem nazwałam grupę mężczyzn reprezentujących w relacji ze mną duże natężenie cech charakterystycznych dla męskości hegemonicznej (Bourdieu 2004). Nie znajdując ze mną wspólnych płaszczyzn porozumienia, takich jak pochodzenie z zagranicy, czy intelektualizm, manifestowali swoją wyjątkowość wśród innych mieszkańców Żupy, podkreślając wartości stereotypowo przypisywane maskulinizmowi: prestiż, siłę, władzę. Następnie przedstawiam podziały panujące wśród mężczyzn i sytuacje, w których rywalizacja pomiędzy nimi ujawnia terytorializm, chęć dominacji i panowania. Trzecia odsłona to przybliżenie wizerunku ukrytego romantyka, także jako strategii stosowanej w celu podrywu. W rezultacie wyróżniam za S. Brenner (2007) dwa wzorce męskości: oficjalny — funkcjonujący głównie w formalnej sferze deklaracji, opinii i publicznych praktyk — oraz alternatywny, czasem ukryty obraz, dostrzegalny przy obserwacji praktyk i w kontaktach prywatnych.

## Odsłona pierwsza: hegemonia w praktykach żupskiego *macho*

Mężczyźni, których nazywam *macho*, od początku trwania moich badań próbowali podporządkować mnie sobie w taki sposób, by mieć moc wpływania na moje

---

<sup>2</sup> Równocześnie ze mną w Żupie przebywało od jednej do pięciu dziewczyn, które także prowadziły badania.

działania i jednocześnie ograniczyć innym mężczyznom możliwość kontaktu ze mną. Skuteczne okazanie dominacji zarówno nad innymi mężczyznami, jak i w relacji z kobietą wymaga uzyskania reakcji podległości (por. Bourdieu 2004) i ustalenia relacji na zasadzie jednostronnej zależności. Od samego początku *macho* próbowali zbudować między nami sztuczne zaufanie. Deklarowali chęć pomocy i podkreślali własną bezinteresowność, równoległe ostrzegając przed innymi, jako niebezpiecznymi i niegodnymi zaufania. Tłumacząc chęć poznania „obcej” dziewczyny własną ciekawością i jej bezpieczeństwem, zapewniali mnie o braku jakichkolwiek innych intencji. Zadeklarowali również chęć spotkań, pod warunkiem utrzymania ich w tajemnicy.

Już nasze pierwsze spotkanie było „tajne”; poznaliśmy się przez pośrednictwo ich zaufanego kolegi, którego poznałam podczas badań kilka miesięcy wcześniej. Podczas sekretnego spotkania, zorganizowanego późnym wieczorem w zamkniętej już restauracji, Azzam i towarzyszący mu Hajsam<sup>3</sup> wyjaśnili, że nie mogą spotkać się ze mną i rozmawiać otwarcie, ponieważ są żonaci i boją się obmowy. „Tajność” spotkań dotyczyła tylko obszaru Żupy; *macho* nigdy nie siadali ze mną przy jednym stoliku, a jeśli zapraszali na kawę, to w takie miejsce, które będzie niewidoczne dla ludzi z zewnątrz. Oznaczało to ukryty w głębi sali (prawie na zapleczu), stół w jednej z lokalnych kawiarni, której właściciel jest dobrym znajomym, lub zaproszenie do największej w Żupie restauracji, w miejsce widoczne, ale do sąsiedniego stolika, co sprowadzało się do rozmowy niejako „przypadkowej”, często plecami do siebie, tak by nikt z ewentualnych osób postronnych niczego się nie domyślił, lub wysyłanie SMS-ów do siedzącej kilka metrów dalej dziewczyny.

Sekretne spotkania w Żupie były tylko częścią gry, w jakiej uczestniczyłam. By *zapewnić sobie i dziewczynom rozrywkę*, mężczyźni organizowali tajne wyjazdy do innych miejscowości, nawet tak odległych, jak położona ponad sto kilometrów od wsi Ochryda. Na tak dalekie wycieczki zawsze jeździłam w towarzystwie jednej lub dwóch dziewczyn, które także prowadziły badania w Żupie, by uniknąć znalezienia się w niezręcznej sytuacji „sam na sam” z którymś z *macho*. Wyboru miejsc dokonywali zawsze mężczyźni, zabierając nas w miejsca, które znali i uznawali za atrakcyjne. Dzięki temu miałam okazję wziąć udział w nocnym pikniku na polanie poza wsią, odwiedzić kilka kawiarni i klubów w pobliskich miasteczkach, restaurację z albańskimi śpiewaczkami, *kafanę* z „tancerką”, dyskotekę ze striptizem i wesołe miasteczko.

Przez dwa miesiące utrzymywania znajomości żaden z mężczyzn w sposób bezpośredni nie zdradził swojej intencjonalności. Honorowość, polegająca na dotrzymaniu danego słowa, należy wszakże do oznak męskości. Jednakże brak

<sup>3</sup> Imiona rozmówców zostały zmienione.

otwartych propozycji ze strony mężczyzn nie oznaczał braku intencji, a nawet prób; pomimo że formalnie mówili o koleżeństwie, cały czas badali moje „granicę”. Jednocześnie, nawet w sytuacjach pozornie swobodnych i towarzyskich, podkreślali swoją dominację nade mną jako kobietą.

Akcentowanie i podkreślanie kobiecości etnografki, która prowadząc badania, wkracza do przestrzeni mężczyzn, a nawet bierze udział w niektórych czynnościach uznawanych za męskie, symbolicznie chroni męskość przed jej negacją. Wzory płci są w stosunku do siebie opozycyjne i jako takie konstruowane na zasadzie wzajemnych zaprzeczeń. Obecność kobiety w sferze uznawanej za męską jest swoistą prowokacją: zmusza mężczyzn, by udowodnili, że to oni są *naprawdę męscy* i sprowadzili kobietę do *właściwej* jej roli, która najczęściej oznacza pozycję podległości w stosunku do mężczyzny. Na przykład, zgodnie z żupskimi zasadami kobieta jest zależna finansowo od mężczyzny; nie powinna nawet za siebie płacić, a sytuacja, w której płaciłaby za mężczyznę, jest niedopuszczalna. Mimo iż byłam obca, mężczyźni notorycznie płacili za moją kawę i napoje bez względu na to, czy siedzieli ze mną przy jednym stoliku, czy przy stoliku obok, niby–żartem mówiąc, że „u nas kobiety nie płacą”. Od właścicieli kawiarni dostawałam notoryczne „zniżki”, zdarzało się także, że odmawiali przyjęcia zapłaty, żartując, iż mają „specjalne promocje dla studentek”. To samo dotyczyło papierosów; dopóki mężczyzna miał papierosa, wręcz wymagał, by palić jego, a nie własne. Demonstrowanie niezadowolenia i urazy w przypadku odmowy poczęstunku skutecznie zmuszało do jego przyjęcia, jednocześnie służąc manifestacji nadrzędności finansowej i dominacji. Kupując kawę, mężczyźni symbolicznie kupowali moje towarzystwo, ustalając tym samym relację podległości i dominacji.

Podkreśleniu hegemonii służy także manifestacja wartości społecznie uznanych za kształtujące prestiż i władzę symboliczną (Bourdieu 2004). Dla mężczyzn z Żupy jedną z największych wartości, według nich wyjątkowo atrakcyjną dla kobiet, są pieniądze. Dlatego też często demonstrowali zamożność, paląc zagraniczne, najdroższe papierosy (i ostentacyjnie kładąc paczkę na środku stolika w kawiarni), podkreślając wartość swoich telefonów komórkowych, samochodów i domów, czy też — po prostu — szastając pieniędzmi. Ponownie posłużę się przykładem z badań, pokazującym rozrzutność w wykonaniu *macho*.

Pewnego dnia Omran zapytał, czy mamy ochotę wybrać się wieczorem do sąsiedniej miejscowości na muzykę na żywo. Wraz z dwiema dziewczynami, z którymi byłam wtedy w Żupie, przystałam na propozycję, spodziewając się koncertu muzyki ludowej lub po prostu wesela. Tymczasem późnym wieczorem dwoma samochodami (towarzyszyło nam pięciu mężczyzn) pojechaliśmy do oddalonej o kilkanaście kilometrów Velešty. To niewielkie miasteczko, którego ulice są rozświetlone przez okna licznych restauracji i hoteli, jest znane niemal w całej

Macedonii jako największe skupisko prostytutki. Mijając tablicę z nazwą miejscowości, przypomniała mi się zasłyszana od jednego z mieszkańców Żupy opowieść o tym, jak to największy lokalny alfons został aresztowany i umieszczony w więzieniu, zostawiając swojej rodzinie majątek w postaci owych restauracji. Muzyką na żywo okazał się występ albańskich śpiewaczek<sup>4</sup>. Poza czterema śpiewaczkami byliśmy jedynymi kobietami w restauracji, przy pozostałych stolikach siedzieli mężczyźni z różnych miejscowości, co jakiś czas dając znak ręką śpiewaczce, jeśli chcieli zamówić piosenkę. Muzyka była na tyle głośna, że uniemożliwiała prowadzenie swobodnej konwersacji, i większość komunikatów odbywała się kanałami niewerbalnymi. Przestrzeń restauracji to w rzeczywistości arena prezentacji dominacji, władzy i siły, a przyciągnięcie uwagi śpiewaczek za pomocą pieniędzy lub wyjątkowego uroku osobistego to tak naprawdę rywalizacja pomiędzy mężczyznami z różnych miejscowości. Piosenka dedykowana mężczyznom z Żupy jest wyzwaniem dla pozostałych.

Towarzysząc nam mężczyźni mieli przed kim pokazać, że są najlepsi. Na początku zamówili wystawny posiłek i napoje dla wszystkich<sup>5</sup>, by później gestem dać kelnerowi znak: „jeszcze raz to samo”. Za każdym razem proponowali, byśmy zamówiły, co tylko chcemy, między wierszami podkreślając, że stać ich na wszystko. Podczas kilku godzin spędzonych w restauracji *macho* wydali sumę pieniędzy wystarczającą na miesięczne utrzymanie przeciętnej rodziny. Zamawiając dla nas i dla Żupy dedykację u śpiewaczki, rzucali banknotami o różnym nominale i wartości. Rozrzucenie w powietrzu pliku jednodolarówek czy ostentacyjne wręczenie śpiewaczce banknotu 500 euro miało na celu zrobienie na nas wrażenia<sup>6</sup>, a także okazanie wyższości pozostałym gościom restauracji. Przez pewien czas pomiędzy naszym i oddalonym o kilka metrów stolikiem rozgrywała się bezkrwawa wojna, polegająca na naprzemiennym przyciąganiu uwagi śpiewaczek. Wspomniany banknot zakończył rywalizację, a uwieńczeniem wygranej było

---

<sup>4</sup> Tak jak w każdej *kafanie*, śpiewaczkom daje się pieniądze w zamian za zadedykowanie wybranej piosenki. O śpiewaczkach mówi się, że nie tylko śpiewają, podkreśla się jednak, że od ich woli zależy przyjęcie lub odrzucenie propozycji. Jednocześnie mężczyźni podają w wątpliwość istnienie śpiewaczek nieświadczących usług seksualnych. Poza czterdziestoletnią kobietą pracującą w jednej z *kafan* w Strudze, większość widzianych przeze mnie śpiewaczek to młode dziewczyny, których wizerunek często przewyższał umiejętności wokalne. Z czterech Albanek w Velešcie jedna potrafiła śpiewać, natomiast wszystkie były atrakcyjne.

<sup>5</sup> Trzech z towarzyszącej nam piątki mężczyzn nigdy w naszej obecności nie piło alkoholu; pozostali zamówili piwo. Natomiast podczas każdego spotkania pytali, czy chcemy rakiję, koniak, wódkę lub piwo. Za każdym razem wybierałam coca-cola, uznając taki wybór za bezpieczniejszy.

<sup>6</sup> Status materialny studentów w Macedonii jest najczęściej niski. Podejrzewam, że wiedząc, iż jako mieszkające w szkole studentki nie należymy do bogatych, mężczyźni liczyli na to, że tak duża suma pieniędzy okaże się dla którejś z nas kusząca.



zatańczenie przez Hajsama i Abeda *oro* wraz ze śpiewaczkami. Do tańca nie śmiał się przyłączyć nikt spoza naszej grupy<sup>7</sup>.

Często słyszałam od mieszkańców Żupy, że dziewczyny „lubią pieniądze”. Opowiadano mi historie o tym, jak to mężczyzna został „wykorzystany” przez kobietę, która „była z nim tylko dlatego, że miał pieniądze”. Jednocześnie, ci sami mężczyźni uważali, że jadąc do innego miasta, „by poznać dziewczyny”, należy mieć odpowiednią kwotę, wystarczającą na to, by się „pokazać”. W przekonaniu *macho* pełny portfel to jeden z najważniejszych, o ile nie najistotniejszy budulec atrakcyjności.

Wartościowanie wykształcenia przez mieszkańców Żupy wynika z ogólnego modelu społecznego, w którym najważniejsza jest wspólnota, nie jednostka. Cenione są jedynie kierunki studiów dające perspektywę wymiernych korzyści: mężczyzna musi zarobić tyle, by utrzymać całą rodzinę — od tego zależy jego prestiż społeczny. Bez tego sam fakt ukończenia studiów postrzegany jest jako strata czasu. O ile w lokalnej hierarchii najwyżej cenione są wartości materialne, wykształcenie i inteligencja mogą zostać uznane jako potencjalnie atrakcyjne dla kobiety obcej. Niektórzy mężczyźni, maskując swoje intencje, przyjmowali w relacji ze mną postawę intelektualisty, by odnaleźć płaszczyznę kontaktu. Trzydziestodwuletni Thaqib, właściciel lokalnej firmy i absolwent szkoły wyższej, w rozmowie ze mną często krytykował „mentalność župską”, zawieranie związków w młodym wieku (jako minimalną granicę podawał 25 lat, a idealną 30) i brak edukacji kobiet. Fakt zdobycia wykształcenia uznawał za najistotniejszy w rozwoju własnego ja. Przy każdej możliwej okazji oferował swoją pomoc, wyrażając współczucie, że przyszło mi prowadzić badania w miejscu, gdzie niewykształceni mężczyźni nie wiedzą, co to jest przyjaźń z kobietą. Wizytówką Thaqiba był zielony luksusowy samochód, a posiadanie własnej firmy dawało mu, jego zdaniem, niezależność i wolność; zaznaczał również, że jest dosyć bogaty. Jednocześnie, przez cały czas badał moje granice, prowokując — pod pretekstem intelektualnej wymiany doświadczeń — rozmowy na temat związków, seksu i prostytucji. Wielokrotnie podkreślał, że dla każdego mężczyzny posiadanie kochanki jest normalne i że nie widzi w tym nic złego. Dopiero po pewnym czasie naszej znajomości przypadkiem wyszło na jaw, że jest żonaty i ma dwie córki, co zdemaskowało intencjonalność działania Thaqiba. W rzeczywistości jego praktyka miała na celu uspienie czujności badaczki; przybierając pozę wykształconego intelektualisty, próbował nawiązać bliższe relacje, w których najwyraźniej mógłby przeszkadzać fakt posiadania żony.

---

<sup>7</sup> *Oro*, jeśli nie jest dedykowane określonej grupie, to taniec, do którego można przyłączyć się bez zaproszenia.

Otwarte prowadzenie rozmów i żarty o podtekście seksualnym w relacji pomiędzy mną i mężczyznami były rzadkością. Być może jedną z przyczyn był brak odpowiedniego zainteresowania tematem z mojej strony i aplauzu pod adresem mężczyzn. Lecz chociaż nigdy nie zdarzyło się, by któryś z nich otwarcie zaproponował mi seks, seksualne propozycje przemycano w sugestiach. Większość mężczyzn przyznawała, że „wszyscy w Żupie mają kochanki”, tłumacząc to koniecznością zaspokojenia „naturalnych potrzeb”. Wyrażali zdziwienie, a wręcz współczucie dla faktu, że przez tak długi czas przebywam na badaniach „sama”, jednocześnie zaznaczając własną seksualną dostępność. Powołując się na tureckie pochodzenie, mówili, że „żaden Turek nie odmówi kobiecie, gdyż byłby to wstyd”, i podkreślali, że muzułmanin–Turek jest dużo lepszym mężczyzną niż prawosławny („my jesteśmy Turcy, jesteśmy «jaki»”<sup>8</sup>). Wspomnienie ponadpięćsetletniego panowania Turków Osmańskich często przywoływano jako historyczno–mitologiczne wytłumaczenie cech współczesnych mieszkańców Żupy. Mówili o sobie: „jesteśmy Turkami”, przy czym faktycznie tureckość dotyczy bardziej mężczyzn niż kobiet, chociażby z powodu możliwości *poturczania*. Tureckość jest zatem cechą jakościową męskości, świadczącą o potencji i zdolnościach reprodukcyjnych. Jako taki Turek ma cechy *macho*, „supersamca”, któremu przypisuje się wyjątkową atrakcyjność dla kobiet, sprawność seksualną, kondycję i siłę fizyczną.

Konstrukcja fizyczna, włączając w to ciało i jego rolę reprodukcyjną, jest jedną z płaszczyzn istotnych w kształtowaniu tożsamości genderowej (Hooper 2001, s. 30). Dla konstruowania męskości hegemonicznej znacząca jest — między innymi — manifestacja siły fizycznej, służąca podkreśleniu władzy i mocy oraz zaznaczeniu dominacji (Bourdieu 2004). *Żupscy macho* wykorzystywali niemal każdą okazję do zademonstrowania siły, sprawności i zręczności. Poza deklaracjami słownymi i przechwałkami przemycanymi w postaci zdań typu: „mogę prowadzić samochód, bez snu, ile tylko zechcesz”, także część spotkań aranżowanych przez mężczyzn odbywała się w warunkach umożliwiających jak najlepszą autoprezentację męskości na tej płaszczyźnie. By zilustrować to stwierdzenie, posłużę się przykładem z badań.

Podczas wspomnianego wcześniej pikniku, który czterech mężczyzn zorganizowało w nocy, przygotowując wszystko włącznie z jedzeniem, oświetleniem i muzyką, pod pretekstem rozrywki urządzili minikonkurencję zapasów. Propozycja zabawy padła z ust najstarszego z mężczyzn, który niby od niechcienia rzucił *ajde, da se borime* (dosł.: „no dalej, posilujmy się” [in.: powalczmy]). Pozostali mężczyźni z pozornym ociąganiem — czekali na naszą akceptację pomysłu — zaczęli ustalać kolejność zapasów, które miały wyłonić najsilniejszego spośród nich.

<sup>8</sup> Słowo *jaki* w języku macedońskim stosuje się dla określenia: lepszy, dobry, silny, mocny, sprawny.

Do „walki” przystąpili kilka metrów dalej, siłując się dwójkami do momentu całkowitego unieruchomienia przeciwnika. Rzeczywistym celem zabawy nie była jednak rywalizacja między kolegami, lecz zaprezentowanie się dziewczynom; wyłonieniu zwycięzcy nie towarzyszyły ze strony mężczyzn niemal żadne emocje — znając się od dawna, musieli doskonale wiedzieć, który z nich jest nasilniejszy. Z pozoru niewinna zabawa była demonstracją siły i fizycznej sprawności, którą potwierdzić miał oczekiwany z naszej strony aplauz. Podczas trwania zapasów miałam wrażenie, że bardziej niż zmagania kolegów mężczyzn interesuje reakcja patrzących dziewczyn.

Poza mną w pikniku brały udział trzy dziewczyny z naszej grupy oraz czterech mężczyzn z Żupy; charakterystyczne dla wszystkich spotkań było takie dobieranie liczby uczestników, by proporcje między płciami pozostały w równowadze. O podobnym zachowaniu wspomina Sofka Zinovieff, opisując *kamakia* (liczba mnoga od *kamaki*), którzy podczas seksualnych łowów na zagraniczne turystki zawsze dbali o to, by liczba łowców odpowiadała liczbie „jednostek wymiany pomiędzy mężczyznami” (Zinovieff 2007, s. 164). Tak jak *kamakia*, mężczyźni z Żupy współpracowali ze sobą w obrębie dobranych grup, a rywalizacja odnosiła się do pozostałych mieszkańców Żupy.

## Odśłona druga: rywalizacja i nacjonalizm

Grupowa solidarność, konkurencja z innymi i terytorializm wiążą się z dokonaniem symbolicznego podziału na „swoich” i „obcych”. Zauważyłam, że wewnątrz jednej wsi mężczyźni organizują się w kilkuosobowe grupy *przyjaciół* (mac. *dru-gar*), których najczęściej łączą dodatkowe więzy: pokrewieństwa lub powinowactwa. Największa rywalizacja odbywa się pomiędzy wsiami, a jej skalę zwiększa przynależność etniczna. Mieszkańcy samej Centar Żupy, identyfikując się z Turkami lub Macedończykami (muzułmanami), w rozmowach ze mną często podkreślali niechęć do Albańczyków<sup>9</sup>. Mimo iż często przebywali obok siebie — centrum Żupy skupia najwięcej sklepów i kawiarni, przez co przyciąga osoby z pobliskich wsi — bardzo rzadko przebywali razem. Młodych Albańczyków z po-

<sup>9</sup> Wśród muzułmanów w Macedonii widoczne są podziały etniczne; między Albańczykami i pozostałymi muzułmanami (Turcy i Macedońscy Muzułmanie — Torbesze) istnieje wzajemna niechęć, wynikająca głównie ze wspólnej płaszczyzny religijnej; większość prawosławnych utożsamia wszystkich muzułmanów z Albańczykami, nie lubianymi ze względów politycznych. Turcy i Macedońscy Muzułmanie zarzucają Albańczykom brak religijności, prymitywizm i stereotypowo przypisują im wiele negatywnych cech (por. Parzymies 2005, s. 134–138, a także tekst D. Derlickiego w niniejszym tomie).

bliskiego Balanci łączą bliższe relacje z osobami z oddalonego o kilkanaście kilometrów Debaru niż z chłopakami z Centar Župy. Podział etniczny widoczny był także podczas rozgrywanego na boisku przyszkolnym w Župie meczu — *albańskim* drużynom kibicowali *albańscy* kibice, a większość drużyn była jednorodna etnicznie.

Prowadząc badania, utrzymywałam kontakty zarówno z mężczyznami z Župy, jak i z sąsiednich wsi, nie opowiadając im jednak o swoich znajomościach z innymi w myśl zasady, że „lepiej, gdy jest tajnie”. Jednakże najczęściej przebywałam w samej Centar Župie — tam także mieszkałam — i kilku Albańczyków przychodziło, by się ze mną spotkać. Spośród kilku kawiarni we wsi właścicielem jednej z nich — Slatkary (mac. cukiernia) — jest Albańczyk. Pochodzący z albańskiego Balanci Faris kilkakrotnie zapraszał mnie na kawę właśnie do Slatkary. Bez względu na tożsamość właściciela, cukiernia znajduje się na terenie Župy i jako taka symbolicznie należy do mieszkańców Župy. Obecność Albańczyków w moim towarzystwie na terenie Župy, mimo iż nigdy nie wywołała reakcji fizycznej agresji, nie podobała się župianom. Zdarzały się sytuacje, w których otwarcie okazywano niechęć, czego ilustracją jest poniższa historia.

Pewnego dnia umówiłam się z Farisem, że zabierze nas na wesele do Balanci. Faris przyszedł wcześniej i zaproponował, żebyśmy najpierw poszli do Slatkary na kawę. Kiedy weszliśmy do kawiarni, w środku było pusto, jednak po piętnastu minutach wszystkie stoliki wokół były już zajęte. Siedzący przy nich chłopcy zaczęli mówić między sobą po włosku, rzucając niewybredne — sądząc po ich reakcjach — komentarze, wiedząc, że żadna z dziewczyn ich nie rozumie. Zauważyłam, że Faris zaczął się robić coraz mniej rozmowny i coraz bardziej wściekły. W pewnym momencie odpowiedział ostro jednemu z chłopaków, po czym wstał, żeby zapłacić (oczywiście nie było mowy, żeby któraś z dziewczyn zapłaciła za siebie), i wrócił do stolika, mówiąc tylko: „chodźmy stąd!”. Na moje pytanie, co się dzieje, odpowiedział tylko, że denerwuje go, że „ludzie cały czas gadają”. Wyszliśmy z kawiarni i zaczęliśmy iść w stronę Balanci, gdy nagle ktoś z tyłu krzyknął: „Sziptar”!<sup>10</sup>, więc przyspieszyliśmy. Kiedy oddaliliśmy się od Župy, zapytałam Farisa o powód jego zdenerwowania. Odpowiedział:

Jesteście ze mną i kiedy ludzie gadają, mnie to denerwuje. Jesteście ze mną, siedzicie przy stole ze mną i jak ktoś chce się przysiąc albo porozmawiać, musi zapytać mnie. A oni siedzą wokół i gadają, i gadają. Gdybyśmy siedzieli na zewnątrz, siedzieliby na zewnątrz. Usiedli w środku, bo my przyszliśmy. Siedzą, patrzą, słuchają i gadają [notatki terenowe, 12.08.2007].

<sup>10</sup> Sziptar — pogardliwe określenie Albańczyka (zob. słowniczek na końcu książki — przyp. red.).

W opisaney powyżej sytuacji można dostrzec (poza przejawami nacjonalizmu) niektóre praktyki służące manifestacji męskości hegemonicznej. Jedną z nich jest stosowanie przemocy symbolicznej — narzędzia w walce o prestiż i miejsce w społecznej hierarchii (Bourdieu 2001). Do cech przemocy symbolicznej należy — między innymi — to, że może być działaniem bardzo subtelnym, zrozumiałym jedynie przy znajomości kodów kulturowych. Zachowanie chłopaków z Żupy nie było niczym innym jak właśnie okazaniem przemocy symbolicznej: oto na „ich” terenie pojawił się Albańczyk, który w dodatku siedział przy stoliku z „ich” dziewczynami (mieszkającymi na ich terenie). Ponieważ kawiarnia formalnie nie należała do mieszkańców Żupy, nie mogli z niej nikogo wyprosić. Robili zatem wszystko, by zaznaczyć swój rewir, nie przekraczając przy tym obowiązujących norm: w Żupie, by przysiąść się do stolika, należy zostać zaproszonym lub zapytać, inne zachowanie mogłoby zostać uznane za obrazę i wymagałoby konfrontacji. Dlatego chłopcy zastosowali inną strategię: otaczając stół, przy którym siedzieliśmy, ostentacyjnie „gapiąc się i gadając”, zmusili Farisa do opuszczenia „ich” terytorium. W rywalizacji pomiędzy Farisem a mieszkańcami Żupy przedmiotem sporu tylko pozornie było towarzystwo Polek. W rzeczywistości kobieta jest tylko symbolicznym narzędziem męskiej dominacji i panowania (por. Bourdieu 2004, s. 57), a faktyczną stawką owej gry społecznej jest honor. Przyjęcie wyzwania jest uznaniem honoru przeciwnika i tylko „prawdziwy mężczyzna” może na nie odpowiedzieć. Manifestując pozorną obojętność wobec zachowania chłopaków, Faris nie uznał godności przeciwnika. Mimo iż był zmuszony opuścić Slatkarę, symbolicznie wygrał, ponieważ zwycięzcą jest ten, kto „posiada”. Zapłacenienie za nas i wspólne wyjście z kawiarni było zatem symboliczną manifestacją prawa własności; ten, kto posiada, ma symboliczną władzę. Obrażliwe krzyknięcie: „Sziptar!” za odchodzącym Farisem było wyrazem złości i niechęci, i jedynym, co mogli zrobić chłopcy z Żupy.

Związek męskości z nacjonalizmem uwidacznia się także w budowaniu mitu i przypisywaniu męskości cech narodowościowych i etnicznych (Nagel 1998). Wcześniej wspomniałam, że mężczyźni z Żupy, podkreślając własną sprawność seksualną, powołują się na tureckie pochodzenie. Według nich tureckość jest cechą jakościową męskości, potwierdzającą: potencję, sprawność seksualną i zdolność reprodukcyjną. W żartach o charakterze seksualnym pojawiały się także sformułowania:

znajdź sobie faceta stąd, wydamy cię tu za męża, za mężczyznę stąd, zostaniesz Turczynką.

Z jednej strony, powoływanie się przez mężczyzn na mit Turka jako atrakcyjnego dla kobiet z Europy ujawnia znajomość zachodniego stereotypu Turka, według którego jest on romantycznym kochankiem, zmysłowym i w pewien sposób

dzikiem, i przez to wyjątkowo pociągającym dla Europejsek. Być może nieświadomie mieszkańcy Żupy sami, na własny użytek wykorzystywali w relacji ze mną wyobrażenie mężczyzny ze Wschodu funkcjonujące na Zachodzie (por. Said 2005).

Z drugiej strony, w stwierdzeniu „zostaniesz Turczynką” ukrywa się obietnica symbolicznej zmiany tożsamości kobiety dzięki intymnemu kontaktowi z Turkiem. Mieszkańcy Żupy często wspominali, że za czasów Imperium Osmańskiego Turcy „brali kobiety i je poturczyli”. Zatem i w przeszłości, i obecnie tożsamość oraz przynależność etniczna i narodowa są charakterystyczne dla mężczyzn, a męskość ma moc określania i nadawania identyfikacji etnicznej, narodowej i społecznej kobiecie. Turek jest jakoby obdarzony szczególną mocą płodzenia męskich potomków (czym mieszkańcy Żupy tłumaczą przewagę liczebną mężczyzn w populacji wsi) i jako taki, przenosi ową moc reprodukcyjną na dalsze pokolenia; rozmnażając się, poszerza obszar własnej symbolicznej władzy (zob. Bourdieu 2004). O związku męskości z nacjonalizmem pisze szerzej J. Nagel (1998). Według autorki, nacjonalizm jest męski, co podkreśla fakt, że podczas gdy bycie tchórzem zaprzecza męskości, nie urąga ono kobiecie, a cechy takie jak: siła, honor i odwaga najczęściej kojarzone są z męskością. Toteż żarty o *poturczeniu*, poza podtekstem seksualnym, informują o męskiej dominacji.

### Odsłona trzecia: romantyczny kochanek przez telefon

Poza praktyką *macho*, polegającą na manifestacji siły, władzy, prestiżu i dominacji, niektórzy mężczyźni próbowali zdobyć zainteresowanie wybranych kobiet, przyjmując postawę uczuciowego romantyka. Ekspresji romantycznych przekazów najczęściej dokonywano przy pomocy telefonu komórkowego; ci sami mężczyźni, którzy w bezpośrednim kontakcie ze mną zgrywali „twardzieli”, byli autorami SMS-owych wyznań, w których słowa takie, jak *serce* czy *dusza*, zastępowały imię adresatki. Jak dowiedziałam się później od jednego z kolegów, a także obserwując przez dłuższy czas zachowania mężczyzn, wśród chłopaków z Żupy krążyły sprawdzone „gotowce”, najczęściej w postaci rymowanek lub wierszyków. Jedną z takich wiadomości cytuję poniżej:

Miłość to okruch, który można podzielić na dwie części, tak jak ja i ty, miła, wyjmij moje serce, złam je i zapytaj, kogo bardziej kocha (mac. *saka*) ciebie czy mnie, jestem pewien, że ciebie.

Dla obiegowych miłosnych telegramów charakterystyczne jest to, że dają się rozpoznać wśród oryginalnych SMS-ów autora poprawnością językową i wyszukanym słownictwem. Poza tym brakuje w nich bezpośrednich, imiennych zwro-

tów, gdyż rzadko mają jedną adresatkę. Można je wysyłać, nawet w takiej samej lub lekko zmienionej formie, do kilku dziewczyn.

Według mężczyzn z Żupy, wysyłanie romantycznych wiadomości jest skuteczne nawet w przypadku dziewczyny, która na początku nie wykazuje żadnego zainteresowania chłopakiem. Jeden z mężczyzn powiedział mi, że w ten sposób można „zrobić” każdą miłość: wystarczy odpowiednio długo mówić dziewczynie, że się podoba, i zapewniać o swoich uczuciach. Dodatkowa pomoc kolegów i znajomych, podkreślających przy każdej okazji, jak bardzo oboje by do siebie pasowali, pozwala uwierzyć i przyjąć istnienie takiego związku jako pewnik. Inny mężczyzna przyznał, że za pomocą odpowiednich słów można znacząco wpływać na kobietę; opowiadając o swoich związkach (miał żonę i kochankę), stwierdził, że nie boi się reakcji żony na ewentualne odkrycie istnienia kochanki, gdyż nawet w takiej sytuacji żonę wystarczy odpowiednio ułagodzić, uspokoić i ugłaskać, by szybko zapomniała o urazach i złości.

Słodkie słówka i romantyczne wyznania najczęściej służą manipulacji kobietą. Jednak gdy w zdobyciu dziewczyny nie pomagały deklaracje i komplementy, wielu mężczyzn decydowało się na swoisty szantaż emocjonalny, polegający najczęściej na próbie wywołania u dziewczyny wyrzutów sumienia lub uczucia żalu i współczucia. Jako ilustrację posłużę się cytatem:

Nie masz czasu ni zadzwonić, ni napisać, jeśli ja napiszę, dopiero wtedy piszesz ty, a dlaczego nie piszesz pierwsza „jak się masz, Omranče<sup>11</sup>, czyś żyw, czy umarłeś”, ja cię nie interesuję? Do innych piszesz (...) ty sprawisz, że umrę.

Poza bezpośrednimi wyrzutami i sugestiami taka wiadomość zawiera informację o tym, jakie zachowanie jest oczekiwane od dziewczyny; powinna stale interesować się chłopakiem, szczególnie jego samopoczuciem, stanem emocjonalnym (ale niekoniecznie tym, jak spędza czas). Na brak zainteresowania ze strony dziewczyny mężczyźni reagują na kilka sposobów: pokazują, że czują się zranieni, pytają, czy dziewczyna się na nich pogniewała, lub sami się obrażają. Nie analizują relacji w związku, lecz takie, w których mężczyzna próbuje zdobyć kobietę lub przyjmuje rolę jej kolegi. Nawet fakt bycia żonatym nie przeszkadza, by zrobić scenę rozpaczyci kobiecie, którą nazywa się przyjaciółką (*drugarka*), gdy ta nie chce rozmawiać przez telefon, nie przyjmie zaproszenia na kawę lub nie odpisze na wiadomość. Najbardziej bezpośrednią formą wyrzutów jest stwierdzenie:

Czy już cię nie obchodzę, czy już mnie nie chcesz, nie lubisz (*saka*), ja ciebie zawsze będę lubił (*saka*) jak najlepszą przyjaciółkę.

<sup>11</sup> W języku macedońskim poprzez dodanie końcówki „-če” lub „-ce” do imienia uzyskuje się jego formę zdrobniałą, pieszczotliwą. „Omranče” znaczyłoby „Omranku”.

Deklarowanie przyjaźni i sympatii absolutnie nie przeszkadza, by przy najmniejszym okazaniu zainteresowania ze strony etnografki próbować przesunąć granice wzajemnej relacji (na przykład pytając: „co mi dasz, jeśli przyjdę, od ciebie dla mnie”). Na brak pozytywnej reakcji ze strony dziewczyny mężczyzna reaguje jeszcze większym uporem, a na negatywną odpowiedź — okazaniem skruchy, chwilowym milczeniem i, po jakimś czasie, kolejną próbą. Podobnych sytuacji doświadczyłam tak wiele, że stały się dla mnie niemalże schematem; przyzwyczaiałam się, że chcąc utrzymać kontakt z niektórymi mężczyznami, muszę co jakiś czas ich zrugać, co sprawiało, że czułam się tak, jak gdybym miała do czynienia z dziećmi w skórze dorosłych, żonatych mężczyzn. Większości mężczyzn tłumaczyłam nawet kilkakrotnie, że chcę być ich koleżanką i nie szukam innego rodzaju relacji. Jeden z nich przez długi czas próbował zbliżyć się do mnie, oferując pomoc i udając przyjaciela, aż w końcu przyznał otwarcie, że chciałby mieć kochankę, która przyjeżdżałaby do Macedonii kilka razy w roku, a którą latem zabierałby do Ochrydy, gdzie żyłaby wtedy jak królowa. Uznawał, że taki układ jest w porządku, i nawet nie poddawał go ocenie moralnej. Gdy przypominałam, że przecież ma żonę, zareagował wyrzutem: odpowiedział, że to nie jego wina, że jest żonaty, że pewnie wszystkie dziewczyny z grupy uważają, że jest za stary i ja, jeśli też tak myślę — a na pewno tak jest — nie muszę do niego już nigdy pisać, wręcz mogę udawać, że go nie znam, jeśli kiedyś się spotkamy. Moją odpowiedź, żeby przestał się wygłupiać i histeryzować, pominął milczeniem i już nigdy się nie odezwał.

Mężczyźni przedstawiają siebie jako ofiary nie tylko poprzez pokazanie zależności od kobiet (od ich „tak” lub „nie”), lecz także przez stworzenie opozycyjności w stosunku do kobiet, które przedstawiają wtedy jako groźne i niebezpieczne. Przykładem jest chociażby specyficzne nazewnictwo dziewczyn stosowane w sytuacjach opisowych lub w celu żartobliwego komplementowania. Większość mężczyzn z Żupy ma dużą wprawę w komplementowaniu kobiet. Tak jak w przypadku romantycznych wiadomości, także w tej dziedzinie funkcjonuje wzajemne przekazywanie doświadczenia — mężczyźni wymieniają się informacjami o „skuteczności” różnego rodzaju określeń. Poza standardowymi zwrotami w rodzaju: „masz oczy jak niebo”, popularnym zdrabnianiem imienia dziewczyny lub podkreśleniem którejś z cech uznanej za szczególną, funkcjonuje szereg określeń, takich jak: „niebezpieczna”, „ostra”, „lisica”, „kocica”, podkreślających przebiegłość kobiet. Adresowany bezpośrednio, sprytny zabieg może skutecznie uspić czujność kobiety; nazywając ją „niebezpieczną” (*opasna*), mężczyzna przedstawia siebie w roli ofiary, dzięki czemu jego prawdziwe intencje pozostaną w ukryciu. Jednocześnie, przypisywanie kobiecie cech niemalże diabelskich uniewinnia mężczyznę i czyni z niego ofiarę jej sztuczek; podrywanie i zdrada są wtedy jedynie wynikiem oddziaływania niebezpiecznej kobiety.



Poza ostatnim przykładem specyficznego komplementowania, drogą przekazywania większości romantycznych cytatów, zwrotów i propozycji był telefon komórkowy — najczęściej wysyłanie SMS-ów, rzadziej rozmowy. Część z nich miała miejsce, kiedy po zakończeniu terenowej części badań wróciłam do Polski. Do dystansu wynikającego ze sposobu komunikacji dołączyła wtedy duża odległość, co być może spowodowało większą śmiałość mężczyźni; mogli próbować pisać wszystko, bez ryzyka jakichkolwiek konsekwencji społecznych. Także brak fizycznego kontaktu sprawiał, że nie mogli okazywać swojego zainteresowania i prezentować siebie, kupując kawę, zabierając na przejażdżkę czy pokazując swój nowy telefon. Nie mogąc zabłysnąć jako idealny *macho*, próbowali odwołać się do innych wartości, najczęściej wkraczając przez to do sfery prywatnej zarówno badaczki, jak i własnej. Dzięki temu ujawnili zachowania i cechy, z których wyłania się obraz ambiwalentny w stosunku do idealnego wzoru męskości, zakładającego władzę i dominację. Nawet jeśli romantyk kłamie, pisząc „serce, duszo”, prawdziwie się obraża, jeśli zostanie odrzucony. Na najmniejszy brak zainteresowania reaguje niemalże drżeniem z lęku przed tym, że nie jest wystarczająco dobry. Alternatywny obraz mężczyzny to mężczyzna emocjonalnie słaby, zależny od kobiet i od ich uznania, niemalże obsesyjnie poszukujący pochwał i zainteresowania.

## Podsumowanie i wnioski

Przyjrzenie się praktykom *żupskiego macho* pozwala dostrzec wartości cenione w ideologii społecznej. Należą do nich: władza, siła, prestiż, bogactwo, charakterystyczne także dla męskości hegemonicznej (Bourdieu 2004). Manifestowanie przez mężczyzn symbolicznej władzy odbywa się za pomocą demonstrowania posiadanych wartości, towarów uznanych za cenne i pożądane (pieniądze, luksusowe przedmioty, a także kobieta) lub, w stosunkach z innymi, przez ustalenie relacji dominacji. W ideologii społecznej męskość hegemoniczna odpowiada idealnemu wzorcowi męskości (Brenner 2007). Od mężczyzny oczekuje się, by odgrywał swoją społeczną rolę — powinien mieć nadrzędną pozycję wobec kobiety i dominować w sferze publicznej. Istotne dla męskości jest uznanie w oczach innych; wartość męskości potwierdza się w wywołaniu zazdrości, podziwu, manifestacji prestiżu, siły, władzy.

Jednak męska dominacja dokonuje się w świecie konstruktu społecznego i jako taka jest symboliczna (Bourdieu 2004). Oznacza to, że jako ideał pewien wzorzec nie pozwala się nigdy zrealizować, skazując swych wiernych wyznawców na wieczny trud i starania. Sama w sobie jest zatem pułapką i paradoksem: zakła-

dając dominację i władzę, powoduje zniewolenie i uzależnienie od ciągłego potwierdzania i ustalania własnej pozycji.

Mężczyźni, by sprostać wymaganiom idealnego wzorca, muszą ciągle potwierdzać swoją *męskość*. Bycie *męskim* jest przy tym wartością zewnętrzną — zostaje przyznana dzięki uznaniu i adoracji ze strony kobiet oraz rywalizacji i walce z innymi mężczyznami. Budując swój prestiż, mężczyzna potrzebuje czuć się lepszym od innych mężczyzn. Może rywalizować z innymi, manifestując władzę i posiadanie, lub poprzez konfrontację z innymi mężczyznami. By skuteczniej pokonać *obcych*, mężczyźni współpracują ze sobą w obrębie grup, najczęściej tworzonych w oparciu o wartości zewnętrzne, takie jak etniczność i narodowość; terytorializm jest wtedy ważniejszy niż osobista rywalizacja. Mniejsze grupy powstają między bliskimi krewnymi i przyjaciółmi; pomagają sobie i wspierając się nawzajem, mają być silniejsi niż działając w pojedynkę. Jednakże nawet w takich grupach przyjaźń bywa zniszczona przez rywalizację; doświadczyłam takiego przykładu podczas badań, gdy kilku bliskich sobie mężczyzn poróżniło się z naszego powodu do tego stopnia, że ich wzajemne kontakty ograniczyły się do oficjalnych pozdrowień. Mam podstawy, by twierdzić, że nie była to jedna z ich gier mających na celu „zdobycie Polki”.

W społeczności, w której relacje między płciami są ograniczone i regulowane sztywnymi zasadami, kobieta — szczególnie obca — staje się wyjątkowo pożądanym łupem i — jednocześnie — narzędziem do rywalizacji pomiędzy mężczyznami. Nawet chwilowe przyciągnięcie jej uwagi może być symbolicznym zwycięstwem nad innym mężczyzną. Tłumaczy to pomysłowość, wytrwałość i upór, jakimi wykazywali się żupscy *macho*, by — choć symbolicznie — złowić obcą dziewczynę.

Przykłady prób zwrócenia na siebie uwagi dziewczyny za pomocą romantycznych SMS-ów nie pasują do obrazu męskości dominującej. O ile miłosne wyznania mogą być zaplanowaną strategią, to reakcje mężczyzn, okazywane w przypadku doświadczenia odrzucenia, pokazują ich emocjonalną słabość i wrażliwość. Według S. Brenner, występowanie sprzecznych poglądów czy działań w zależności od kontekstu zdradza istnienie równorzędnego, alternatywnego wzoru płci, często niezgodnego z ideologią społeczną (Brenner 2007, s. 291). W tym wypadku jest to obraz mężczyzny zależnego od kreowania własnego wizerunku, uwikłanego w niekończącą się rywalizację o prestiż, a także niepewnego własnej wartości i uzależniającego samoocenę od oceny innych. Męska dominacja jest zatem pozorna; nie potrafi sama się definiować i wartościować, lecz jest zależna od relacji z innymi: od wygranej bądź przegranej w rytuałach symbolicznej przemocy lub od ich oceny i akceptacji.

## Bibliografia

- Bourdieu P.  
2001 *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa.  
2004 *Męska dominacja*, Warszawa.
- Brenner S. A.  
2007 *Dlaczego kobiety rządzą w domu: nowe spojrzenie na jawajskie ideologie płci kulturowej i samokontroli*, [w:] *Gender, perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa, s. 276–308.
- Hastrup K.  
1992 *Writing ethnography: state of art*, [w:] *Anthropology and autobiography*, J. Okeley, H. Callaway (red.), s. 116–134.
- Hooper C.  
2001 *Manly states: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*, New York.
- Hryciuk R. E.  
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*, Zabrze.
- Marcus G.  
2003 *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach badań terenowych*, [w:] *Clifford Geertz — lokalna lektura*, D. Wolska, M. Brocki (red.), Kraków.
- Nagel J.  
1998 *Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations*, „Ethnic and Racial Studies”, vol. 21, nr 2.
- Svetieva A.  
2000 *The status of the woman in the Macedonian traditional village community and family*, „EthnoAnthropoZoom”, <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_00/Svetieva\\_mak\\_EAZ\\_00.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Svetieva_mak_EAZ_00.pdf)> (12.09.2008).  
2004 *Institucijata selo kako sud vo tradicijalnata kultura na Poreče*, [w:] <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/PORECHE/Tekstovi/Svetieva\\_Selo\\_kako\\_sud.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/PORECHE/Tekstovi/Svetieva_Selo_kako_sud.pdf)> (12.09.2008).  
2007/2008 *Socjalna kultura na makedoncite (skrypt do zajęć, niepublikowany, dostępny w IEiA, Uniwersytet „Sv. Kiril i Metodij”)*, Skopje.
- Zinovieff S.  
2007 *Myśliwi i zwierzyzna. Kamaki a wieloznaczność seksualnych łowów w pewnym greckim mieście*, [w:] *Gender: perspektywa antropologiczna*, t. 2, *Kobiecość, męskość, seksualność*, Warszawa.



Dominik Derlicki

## Wizerunek Albańczyka w społeczności muzułmańskiej na pograniczu albańsko–macedońskim

Za każdym razem jechałem do Macedonii w innym celu. Jednak porzucałem kolejne pomysły badawcze ze względu na ich nieprzystawalność do specyfiki terenu. A ta specyfika polegała m.in. na powtarzającym się w rozmowach motywie Albańczyka. Ostrzegano mnie, wskazując, które miasta są albańskie, zdradzano, którzy przedstawiciele społeczności lokalnej są w rzeczywistości Albańczykami, obrażano się, wyzywając od Albańczyków. Na terenie moich badań Albańczyk to było słowo–instytucja, synonim obcego. Z. Benedyktowicz pisze, że

obraz „obcego” odznacza się przede wszystkim trwałością. Charakterystyczne przy tym, że o ile zmieniające się stosunki i relacje społeczne mogą wpływać na zmianę kwalifikowania jednych i tych samych ludzi już to jako obcych, już to jako swoich, o tyle nie wydają się wpływać na sam obraz „obcego” i pozostaje on zazwyczaj trwały i niezmienny (Benedyktowicz 2000, s. 51).

I tak właśnie jest z określeniem „Albańczyk”, z którym wiąże się pewien trwały szereg znaczeń.

„Albańczyk” to pewien pojawiający się w wypowiedziach moich rozmówców obraz albo wręcz ciąg obrazów, i dlatego można przyjąć, że jest on stereotypem. Zresztą tak właśnie Walter Lippman, który wprowadził to pojęcie do nauk społecznych swoją pracą *Public Opinion* z 1922 roku, je określił — „stereotypy to obrazy w naszych głowach”. Warto jeszcze dodać, że „kategoryzując podmiot ludzki jako «obcego», oceniamy go tym samym ujemnie, zarazem staje się on podmiotem negatywnej dążności społecznej” (Znaniński 1930–1931, s. 33). J. S. Bystroń tłumaczy tę tendencję tym, że pozytywnemu obrazowi własnej grupy odpowiada-

ją negatywne wyobrażenia o grupach obcych, w których podkreśla się ich niższość i śmieszność. Lekceważenie i wyśmiewanie obcych jest „naturalnym” dopełnieniem własnej megalomanii (Bystron 1924). J. Fishman określa stereotypy jako „grupowo–zakorzenione”, co tłumaczy następująco:

jednostki widzą siebie jako (i chcą nimi pozostać) członków o wysokiej pozycji w wybranych grupach. Pośród tych grup pewne postawy są oficjalnie lub nieoficjalnie powszechnie akceptowane. Jednostka zatem przyjmuje te popularne poglądy jako element akceptacji grupy i identyfikuje się z nimi w swoim pragnieniu akceptacji przez grupę. Mimo, że te przypisywane grupowemu pokrewieństwu postaw kategorii są często niezmiernie obszerne, w sytuacji w której jednostka musi obcować z obiektem (są nimi inne osoby, grupy lub zagadnienia) poglądów swojej grupy, zastępuje swoje indywidualne zdolności badania, sądzenia i wnioskowania tymi poglądami i potrzebą osobistego pokrewieństwa z grupą (Fishman 1956, s. 40).

Należy również pamiętać, że „wszystkie stereotypy społeczne (...) znajdują się w ludzkim doświadczeniu językowym i są nieustannie przez nie wzmacniane” (tamże, s. 48). Takie zdefiniowanie stereotypu na potrzeby niniejszego artykułu w zupełności wystarczy, aby móc postawić pytanie: czy stereotyp stanowi rodzaj uniwersalnego kodu<sup>1</sup>, którego główną funkcją jest integracja grupy, a jego treść tylko w ograniczonym stopniu zależy od konkretnego kontekstu społecznego (politycznego, gospodarczego itp.)?

Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie na przykładzie wizerunku Albańczyka. Na kolejnych stronach postaram się przedstawić poszczególne elementy tego wizerunku, a także ich ewentualne źródła i przyczyny. Stosuję się w tym do zaleceń M. Siegela, który stwierdza, że

każdy stereotyp ma swoją własną, wyjątkową historię, co oznacza, że musi być analizowany i atakowany w kategoriach tej właśnie historii. Każdy stereotyp dodatkowo ma swój własny, wyjątkowy efekt psychologiczny na jednostki albo grupy wystawiane na jego działanie, co oznacza, że techniki psychologiczne, głównie w formie propagandy, muszą zostać wykorzystane do przeciwdziałania takim efektom. Przede wszystkim jest konieczne obnażenie poszczególnych funkcji stereotypu albo fikcji „osobowości grupowej” w ich właściwej perspektywie historycznej, aby nie mogły być ponownie nieodpowiednio użyte do zasłaniania rzeczywistych relacji ludzkich (Siegel 1942, s. 386).

W analizowaniu tych elementów wizerunku często będę opierał się na wynikach badań terenowych w Macedonii V. Neofotistos, która z kolei wyszła od prac L. Dumonta (1980) i B. Kapferera (1988). Uważam jej pracę za bardzo dobre

---

<sup>1</sup> Takie określenie i rozumienie stereotypu pojawia się u wielu badaczy zagadnienia — A. Schaffa (1981), A. Kępińskiego (1990), Z. Bokszańskiego (2001) czy J. Bartmińskiego (2007).

antropologiczne opracowanie relacji między Albańczykami i Macedończykami, chociaż sam opis stereotypu Albańczyka wśród Macedończyków jest nadzwyczaj skromny i pobieżny. Zaznaczam jednak, że mojego opracowania wizerunku Albańczyka nie należy traktować jako uzupełnienia jej pracy. Większość prawosławnych Macedończyków i uważanych za muzułmanów Albańczyków dzieli religia, a ja prowadziłem badania pośród wspólnoty jednorodnej religijnie, specjalnie pomijając przedstawicieli jedynej prawosławnej enklawy w badanej przeze mnie gminie. Ponadto niebagatelny wpływ na wynik badań miała bliskość granicy państwowej z Albanią.

Kolejnym ważnym pojęciem, które należy wyjaśnić na potrzeby niniejszego artykułu, jest potoczne określenie *Šiptar*. Opracowała je dość dokładnie Neofotistos. „Mówiąc o Albańczykach żyjących w kraju, Macedończycy zwyczajowo posługują się pejoratywnym terminem *Šiptar*” (Neofotistos 2004, s. 50). Dalej pisze: „Macedończycy twierdzą, że używają tego określenia bez żadnych negatywnych konotacji i uwłaczającego znaczenia” (tamże, s. 51), przy czym powołują się na albański etnonim — *Shqiptar*, uważając, że skoro sami Albańczycy tak mówią, to oni też mogą. Jest to zatem określenie obraźliwe czy też nie? Wydaje się, że zależy to w znacznej mierze od kontekstu konkretnej sytuacji i od tego, kto się nim posługuje. Poza tym nie jest to nieoficjalny synonim określenia „Albańczyk”, jak można by wywnioskować z wyżej przytoczonych przeze mnie cytatów. Niektórzy z moich rozmówców widzą zasadniczą różnicę w znaczeniu terminów *Albanci* i *Šiptari*.

*Albanci* jest określeniem używanym do mówienia o Albańczykach, którzy urodzili się i wychowali w Macedonii po 1980 roku. *Albanci* są opisywani jako „nasi Albańczycy/nasi *Šiptari*”, podczas gdy *Šiptari* są określanii jako „przyjezdni” (tamże, s. 56).

Na tym nie kończą się jednak kłopoty z tym terminem, ponieważ

inna popularna macedońska teoria określa jako *Albanci* tych ludzi, którzy żyją w Albanii, a jako *Šiptari* wszystkich Albańczyków przebywających w Macedonii, bez względu na to czy są nowo przybyłymi, czy też żyją w kraju od dekad. Jednakże czynnik czasowy pojawia się raz jeszcze, kiedy Macedończycy, którzy rozwijają tę teorię, rozróżniają „starych” *Šiptari* i *Šiptari*. Wyżej wspomniane pozytywne wartości *Albanca* są w tym przypadku przypisane „starym” *Šiptari* (tamże, s. 56–57).

Moi albańscy rozmówcy traktują określenie *Šiptar* raczej jako coś pozytywnego, oznaczającego Albańczyka mieszkającego w Macedonii.

## Obcość

Kluczowym elementem wizerunku Albańczyka jest obcość. Jest ona podkreślana i wspominana przy niemal każdej, nawet najmniejszej wzmiance o którymś z miejscowych Albańczyków. Zresztą okazuje się, że wcale nie są oni miejscowi. Są elementem obcym i napływowym, zawsze skądś, najlepiej z daleka. Jeśli nie z samej Albanii, to może z jakiegoś odległego macedońskiego miasta albo przynajmniej z sąsiedniej wsi. Nie dopuszcza się myśli, że Albańczyk może być tutaj. Ludzie nie wspominają o mieszkających w Centar Župie Albańczykach, jakby przemilczenie tego faktu ratowało propagowany przez nich wizerunek wsi, w który być może sami wierzą mimo doskonałej znajomości stanu faktycznego. Indagowani przeze mnie zapewniają, że ci Albańczycy ze wsi to obcy, to przyjezdni, którzy tu tylko pracują i prowadzą interesy, a w rzeczywistości są z daleka. Czy jest to tłumaczenie na potrzeby wywiadu? Czy może sami też sobie tak to tłumaczą? Wydaje się, że to drugie.

Problem stygmatyzowania obcością jest świadomie dostrzegany lub przynajmniej nieświadomie odczuwany przez samych Albańczyków. W trakcie rozmowy, przy każdej okazji, podkreślają swoją *tutejszość* i zasiedziałość w danym miejscu. Próbuje udowodnić, że wcale nie są obcy, a jeśli już, to nie bardziej od innych mieszkańców Macedonii. Zatem mają takie same prawa do tej ziemi jak większość obywateli albo przynajmniej powinni je mieć. Przy okazji podkreślają różnice między Albańczykami z Albanii a tymi z Macedonii. O różnicach między poszczególnymi grupami, którym przypisano wspólny mianownik albańskości, i o tym, że coś takiego jak albańska tożsamość narodowa jest tworem stosunkowo młodym, pisała I. Blumi. Zauważyła, że nie udało się stworzyć „związku między Albaniami a tymi Albańczykami, którzy byli pod władzą jugosłowiańską. Kolejny raz, albańskie wspólnoty w powojennej Jugosławii poszły swoimi własnymi drogami” (Blumi 1998, s. 564).

Inne wartościowanie Albańczyków z różnych państw związane jest również ze stopniowaniem obcości, do czego sceptycznie odnosił się F. Znaniecki (1930–31, s. 24), którego praca na temat antagonizmu w stosunku do obcych jest lekturą obowiązkową dla każdego badacza zagadnienia. Przyjmując jednak dość otwarte w tej kwestii podejście Benedyktowicza (2000, s. 52–53), warto zauważyć, że Albańczycy z Macedonii podkreślają różnice i dystansują się od mieszkańców Albanii jako tych „bardziej obcych”.

Należy również napisać kilka słów o zazwyczaj pejoratywnym wizerunku samej Albanii, który znacząco wpływa na sposób postrzegania Albańczyków, jako fizycznych przedstawicieli obcej krainy i państwowości. Kondycję Albanii w oczach moich rozmówców świetnie ilustruje pewne miejscowe powiedzenie — „Z Macedonii do Słowenii jest jak z Albanii do Szwajcarii”.



Albania jest przedstawiana jako państwo bandytyzmu i zepsucia moralnego, przez co nikt nie chce być z nią kojarzony i utożsamiany. Tylko dwóch spośród moich albańskich rozmówców pochlebnie wypowiadało się o Albanii jako o państwie nowoczesnym i rozwiniętym technologicznie, stawiającym na informatyzację w edukacji. Jednak nowoczesność nie idzie w parze z tradycyjnymi wartościami. Postrzeganie Albanii jako państwa nowoczesnego może po części wynikać i być związane z opinią o zepsuciu moralnym jej obywateli. Można się zatem zastanawiać, na ile określenie Albanii jako państwa nowoczesnego jest w istocie pozytywnym wartościowaniem. Mieszkańcy Macedonii obawiają się, że Albańczycy będą przenosić znane z ojczyzny zwyczaje i sposoby zachowania na grunt macedoński. W efekcie Macedonia i jej mieszkańcy staną się równie „nowocześni”, to znaczy zepsuci. Warto tu jeszcze raz podkreślić, że Albańczycy w Macedonii niekoniecznie postrzegają Albanie jako swoją ojczyznę.

Obcość Albańczyka nie ogranicza się tylko do kwestii przestrzennych, takich jak umiejscawianie obcych jak najdalej poza obrębem przestrzeni lokalnej, i nie przejawia się wyłącznie w stosunku do Albanii, jeśli chodzi o szeroko pojętą przestrzeń geopolityczną. Ta obcość wręcz przez nich przeziara, przez każdą jednostkę z osobna. Jest widoczna w jej wyglądzie i zachowaniu. Moi rozmówcy twierdzili, że bez problemu rozpoznają Albańczyka na pierwszy rzut oka, co dla mnie, mimo usilnych starań, było rzeczą zgoła niewykonalną. Z podobnymi opiniami o wręcz fizycznej odmienności Albańczyków spotkała się w czasie swoich badań w Macedonii V. Neofotistos.

Mirjana, kobieta tuż po trzydziestce, powiedziała mi, kiedy spacerowałyśmy po centrum handlowym: „Widzisz ich? Boże, spójrz na nich! Tak właśnie Šiptari wyglądają!”. Rzucając przeciągle, badawcze spojrzenie na grupę idących przed nami ludzi, którzy głośno rozmawiali po albańsku, zniesmaczona objaśniła: „Paskudni ludzie z dużymi uszami, podłużnymi twarzami i wystającymi kośćmi policzkowymi, zazwyczaj ich nogi są wykrzywione na zewnątrz. Po twarzy można poznać, kto jest Šiptarem” (Neofotistos 2004, s. 50).

Na tym nie kończy się lista cech, po których można rozpoznać Albańczyka. Mimo że często są sąsiadami, razem się wychowują i bawią, chodzą do tych samych szkół, a nawet klas z Albańczykami, to z łatwością umieją „rozpoznać Albańczyków, ponieważ oni mówią po macedońsku z akcentem” (tamże, s. 50). Co istotne, na badanym przeze mnie terenie mało kto uważa język macedoński za swój ojczysty. O wiele większą popularnością obecnie cieszy się język turecki. Nie stoi to jednak na przeszkodzie rozpoznawaniu Albańczyków po tym, że kaleczą język macedoński.

## Solidarność

„Solidarność” kojarzy się polskiemu czytelnikowi zarówno z rodzajem więzi międzyludzkiej, jak i z ruchem społeczno–politycznym. Albańczycy są postrzegani jako grupa niezwykle zwarta i lojalna wobec siebie. Neofotistos pisze, że między Albańczykami panuje *besa*, którą można tłumaczyć jako „wiarygodny/godny zaufania”, a „sposobem, by ją osiągnąć, jest lojalność, szacunek, zrozumienie i komunikacja z innymi” (tamże, s. 58), co w pewnym zakresie pokrywa się z naszym rozumieniem terminu *solidarność*. Z pogardą mówi się o tym, że Albańczycy garną się do siebie, bez względu na wyznawaną religię, status społeczny czy miejsce pochodzenia. Jedyną liczącą się dla nich wartością, nadrzędną wobec wszelkich innych klasyfikacji, jest sama albańskość. W rzeczywistości „większość Macedończyków podziwia bliskość relacji społecznych i zgodność albańskiej społeczności, w której wszyscy pomagają sobie i wspierają się nawzajem w razie potrzeby” (tamże, s. 50). Zazdrości się, że dzięki jedności grupowej Albańczycy niezwykle skutecznie walczą o swoje prawa również na szczeblu politycznym.

Warto tu dodać, że zaangażowanie polityczne i identyfikowanie się z jakimiś wyrazistszymi poglądami jest przez moich rozmówców wartościowane pejoratywnie. W rozmowach o dyrektorze miejscowej szkoły zaznacza się, że jako człowiek jest dobry, ale jako zwolennik określonej opcji politycznej — zły. Z miejscowego Albańczyka, działacza partyjnego i regionalnego, który w ramach protestu spał przed szkołą, jedna z moich rozmówczyń naśmiewa się, twierdząc, że jest on niespełna rozumu, po czym zaraz dodaje, jakby to wszystko tłumaczyło, że nie jest miejscowy, tylko pochodzi z Gostivaru.

Zatem nie dość, że Albańczycy tworzą zwartą, dobrze zorganizowaną wspólnotę, co budzi zazdrość ich sąsiadów, to jeszcze jako grupa osiągają sukcesy w sferze działalności publicznej, która nie jest pozytywnie wartościowana. Uważa się również, że przy realizowaniu swoich zamierzeń nie przebiegają w środkach i nie cofną się przed przemocą. Inni mieszkańcy Macedonii czują się zastraszeni. Wielokrotnie słyszałem opowieści o tym, że pojawianie się samemu na albańskim blokowisku czy w albańskiej miejscowości, w których nie ma się żadnych znajomych, to igranie ze śmiercią. Nieznajomość języka albańskiego w takiej sytuacji w najlepszym przypadku oznacza pobicie lub stanie się ofiarą wymuszenia. Albańczycy zazdrośnie strzegą swoich stref wpływu. Na Bałkanach uważa się, że jedną „z przyczyn konfliktu z Albańczykami jest etnocentryczny charakter ich społeczności, zamykającej się w getcie i odrzucającej integrację. Głównym kryterium braku integracji jest niewielka liczba małżeństw mieszanych wśród Albańczyków, najmniejsza proporcjonalnie spośród wszystkich grup etnicznych byłej Jugosławii” (Balcer 2003, s. 37). Zamiast tego kryterium moi rozmówcy używają innego argumentu. Mówią o niechęci Albańczyków do posługiwania się językiem mace-

dońskim, nawet mimo jego doskonałej znajomości, wyniesionej chociażby ze szkoły. Aby podkreślić swoją albańskość i przynależność do większej wspólnoty, Albańczycy chętniej używają języka albańskiego, nawet w sytuacjach, w których ze współrozmówcą mogą porozumieć się wyłącznie w języku macedońskim, ponieważ ten drugi albańskiego nie zna. Dla niektórych z moich rozmówców identyfikujących się z macedońskim narodem takie zachowanie jest obraźliwe i dyskryminuje obywateli Macedonii w ich własnym państwie. Można je poza tym odebrać jako zaplanowane upowszechnianie języka albańskiego, mające na celu pozorne wyolbrzymienie liczebności mniejszości albańskiej na danym terenie, które może posłużyć jako argument w różnych przedsięwzięciach politycznych i społecznych. Ponadto przenoszenie norm z Albanii i zaszczepianie ich w Macedonii, w tym przypadku języka albańskiego, jest swoistym sposobem kształtowania, a nawet zaklinania rzeczywistości, o czym wspomniałem już wcześniej.

To zamykanie się społeczności albańskiej na kontakty międzykulturowe świadczy o żywionej przez jej członków obawie o utrzymanie własnej, jeszcze nieugruntowanej i relatywnie niedawno sformowanej tożsamości. I. Blumi pisze, że

nawet w granicach międzynarodowo uznanej Albanii, tylko w okresie powojennym, i to dzięki agresywnej dyktaturze „kulturowego imperializmu” pod przywództwem Toska Envera Hodży, udało się utrzymać jakikolwiek pozór homogeniczności (Blumi 1998, s. 545).

Tym bardziej poza granicami Albanii sama idea albańskości nie wystarczała do budowania jedności grupy. Jedność była budowana w opozycji do czegoś, w przypadku Albańczyków w Macedonii naturalną opozycją stała się otaczająca i dominująca macedońskość. Moi rozmówcy są przekonani, że Albańczycy nie tylko walczą o swój status i prawa jako mniejszości, w istocie ich działania są antymacedońskie, co według najbardziej pesymistycznego scenariusza doprowadzi do oderwania od Macedonii ziem zamieszkałych przez Albańczyków i przyłączenia ich do państwa albańskiego. Pokrywa się to z obserwacjami V. Neofotistos:

większość Macedończyków ma tendencję do patrzenia z góry na rzekomą albańską spójność społeczną i dowodzi, że Albańczycy nie są groźni, dopóki są sami, ale okazują siłę i stają się groźni w grupie. Albańczycy jako całość jawią się jako zagrożenie dla terytorialnej integralności kraju, bezpieczeństwa narodowego, rozwoju gospodarczego i perspektywy członkostwa w Unii Europejskiej (Neofotistos 2004, s. 50).

Kwestia ewentualnych roszczeń i aneksji terytorialnych to nie jedyny problem związany z Albańczykami, postrzeganymi jako przedstawiciele obcej państwowości.

Šiptari są też uważani za nieuczciwych i niełojalnych, ponieważ nigdy nie są zadowoleni z tego, co mają, ale ciągle proszą o więcej. Popularne macedońskie powie-

dzenie sugeruje, że chcą mieć lepszy chleb niż ten, który już został im dany (tamże, s. 49).

Uważa się, że skoro mają własne państwo, to jako mniejszości przysługuje im niezaskądzenie wiele praw i przywilejów, w tym również w sferze socjalnej, mimo że są jedną z czterech nacji (wspólnot) oficjalnie wymienionych w macedońskiej konstytucji. Jako obcy nie przykładają się do budowy dobrobytu państwa macedońskiego, ale bez skrpułów na nim pasożytują. Moi rozmówcy widzą w nich głównych beneficjentów systemu, pasożytujących na pracy innych.

Mimo że korzystają z macedońskiej demokracji, niczego nie dając w zamian, tylko uzyskując coraz większe przywileje, to jeszcze przyczyniają się swoim zachowaniem do negatywnego odbioru Macedonii i Macedończyków za granicą. Niektórzy z moich rozmówców są przekonani, że powszechnie wiadomo, iż Albańczycy to najbardziej nieokrzesani czy też nawet „najsłwinski” ludzie na całym świecie. Niestety działa to na niekorzyść Macedonii, bo, niewątpliwie wykorzystując aparat państwowy, Albańczycy mają macedońskie obywatelstwo, co dla przedstawicieli innych państw jest równoznaczne z byciem Macedończykiem. Uważa się, że to Albańczycy, przebywając na emigracji zarobkowej, popełniają różne przestępstwa, które na podstawie ich paszportów zagraniczni policjanci przypisują niesłusznie Macedończykom.

Również w kraju Albańczycy mają opinię awanturników i kryminalistów. Większość przestępstw jest tradycyjnie przypisywana Albańczykom. Poza tym, według niektórych rozmówców, znana z brutalnych metod tajna policja, którą przysłano w odpowiedzi na rosnącą przestępczość w regionie, to też sami Albańczycy. Przedstawiciele tej nacji rzadko ponoszą konsekwencje swoich agresywnych czynów i cieszą się względną bezkarnością dzięki protekcji dostojników państwowych — Albańczyków lub ich sympatyków, którzy właśnie dzięki poparciu i aktywności politycznej albańskiej społeczności zostali wyniesieni na swoje funkcje.

## Religia

Podstawą konstruowania tożsamości Albańczyków jest sama albańskość. Jest to pejoratywnie odbierane na badanym przeze mnie terenie i w ogóle w całym regionie, gdzie identyfikacja poszczególnych grup etnicznych czy narodowych pokrywa się zazwyczaj z podziałami religijnymi.

Przynajmniej od czasu władztwa tureckiego, kiedy to podziały religijne miały pierwszorzędne znaczenie polityczne w osmańskim systemie milletów, religia jest głównym źródłem tożsamości na Bałkanach. (...). W odróżnieniu od, dla przykładu, serbskiego nacjonalizmu, gdzie etniczne i religijne identyfikacje się pokrywają,

dzisiejszemu albańskiemu nacjonalizmowi brak jakichkolwiek silnych powiązań religijnych (Duijzings 2002, s. 60).

W przypadku Albańczyków identyfikacja z jedną z religii nie miałaby większego sensu, ponieważ Albańczycy „są wyznawcami sześciu tradycyjnych form religii: islamu sunnickiego, muzułmańskich bractw mistycznych o charakterze szyickim, prawosławia, bektashi (odmiana islamu z elementami szyizmu i chrześcijaństwa), katolicyzmu rzymskiego i greckiego” (Balcer 2003, s. 32). Inną przyczyną uprzywilejowania albańskości kosztem identyfikacji religijnych jest aktywność albańskich działaczy narodowych.

Od samego początku ideologowie narodowi propagowali rodzaj „świeckiej religii” albańskości, którą wyłożył Pashko Vasa w swoim słynnym i wpływowym poemacie *O moj Shqypni (O biedna Albania)*: „Zbudźcie się Albańczycy ze snu! / Wszyscy jak bracia złożmy przysięgę, / Nie patrzmy na kościół ni meczet / Religią Albańczyków jest albańskość” (Duijzings 2002, s. 61).

Ta wielość tradycji religijnych, z którymi można się identyfikować, i jednocześnie brak identyfikacji z którąkolwiek z nich, a nawet próba zastąpienia ich jedną świecką ideologią, jest dla moich rozmówców niezwykle niepokojąca. Jest tak wyjątkowa w skali regionu, że wymyka się znanym im, historycznie utrwalonym klasyfikacjom. W efekcie budzi niepokój i niechęć wobec Albańczyków, podkreślając ich inność, obcość. Jak mówi rozmówca:

Wiara... Oni nie krzyczą „wiara”. Oni bardziej lubią narodowość, znaczy Albańczycy, bez względu na wiarę. Jest najwięcej muzułmanów, ale są i katolicy. Tak. Są i prawosławni chrześcijanie, tak, są Albańczycy.

Zarówno na badanym przeze mnie terenie, jak i w całej Macedonii większość Albańczyków deklaruje się jako wyznawcy islamu. Działacze tureccy nadal przy okazji różnego rodzaju uroczystości, akademii, odwołują się (w trzech językach — macedońskim, tureckim i albańskim) do wspólnych muzułmańskich korzeni Albańczyków i Turków, próbując zdobyć w ten sposób zwolenników dla swojej sprawy. Działania te są jednak w istocie dowodem na osłabnięcie dotychczasowej, opartej na wspólnej religii więzi Albańczyków i Turków, w której to Turcy od samego początku mieli dominującą pozycję dzięki aparatowi państwowemu Imperium Osmańskiego, a później dzięki upowszechnieniu na całych Bałkanach przekonania o identyczności tureckości i islamu. To, że albańska tożsamość formułuje się niekoniecznie w oparciu o islam, ale o tworzona przez Albańczyków własną mitologię i symbole, jest dostrzegane przez społeczność lokalną — ich muzułmańskich sąsiadów. Albańczycy są postrzegani jako odstępcy od wiary. Ten negatywny wizerunek wynika po części ze strategii, którą obrali albańscy działacze narodowi, a która zawiera elementy antyturskie czy nawet antymuzułmańskie.

Animatorzy albańskiego nacjonalizmu oceniali okres osmański negatywnie jako regres w historii własnego narodu. Ich głównym celem było zerwanie więzi, łączących albańskich Muzułmanów z osmańską wspólnotą polityczną i ummą. Dlatego najważniejszym bohaterem albańskiego panteonu stał się antyturecki buntownik Skanderbeg (Balcer 2003, s. 33).

Skanderbeg był wodzem wielkiego powstania antytureckiego w XV wieku, który sprzymierzył się z chrześcijańskimi władcami Europy. Często na jego barki sami Albańczycy, oczywiście muzułmanie, zrzucają żywną do nich niechęć swoich współbraci w wierze, twierdząc, że nie jest to niechęć do Albańczyków jako nacji, ale do jednego Albańczyka, Skanderbega.

Warto dodać, że chociaż Skanderbeg jest tradycyjnie uważany za bohatera albańskiego, to przyznają się do niego również niektórzy Macedończycy. Uważają, że Albańczycy niesłusznie przywłaszczyli sobie postać Skanderbega. Twierdzą, że pochodził z terenu dzisiejszej Macedonii, na którym to dawniej żyli prawosławni Słowianie, przodkowie dzisiejszych Macedończyków. Jako ludności chrześcijańskiej zależało im na wyzwoleniu się spod władzy tureckiej, tym bardziej więc antyturecki katolik Skanderbeg powinien być macedońskim bohaterem, a nie albańskim. Szczególnie zazdrośni o Skanderbega bywają niektórzy przedstawiciele mniejszości określającej się jako Macedońscy Muzułmanie, nazywani też — zwykle pejoratywnie — Torbeszami<sup>2</sup>. Identyfikują się oni z obecną państwowością macedońską i jej prawosławnymi obywatelami, ale w ramach wyznawanej religii bliżej im do przedstawicieli mniejszości tureckiej i albańskiej, co może ich piętnować jako obcych. Aby zatem odróżnić się od Turków, z którymi był identyfikowany islam, i umocnić swoją, w pewien sposób rozdartą, podwójną tożsamość, przyjmują antytureckiego bohatera Skanderbega.

W związku z działaniami Skanderbega oraz wykorzystaniem jego postaci w konstrukcji albańskiej tożsamości narodowej pozostają twierdzenia moich rozmówców, że Albańczycy, mimo że chodzą do meczetu i uczestniczą w muzułmańskich praktykach religijnych, w istocie są chrześcijanami. I to nie prawosławnymi, ale katolikami, jak Skanderbeg. Uważa się, że potajemnie odprawiają chrześcijańskie nabożeństwa i chodzą do cerkwi, a każdy Albańczyk ma tajne, chrześcijańskie imię. Chociaż na razie pozostają w ukryciu, to w przyszłości oficjalnie zdradzą islam i jak Skanderbeg przejdą na katolicyzm. Oskarżenia te są najwidoczniej dość powszechne, ponieważ moi albańscy rozmówcy, jakby broniąc się przed tymi zarzutami, podkreślają po raz kolejny różnicę pomiędzy Albańczykami — muzułmanami z Macedonii, a tymi z Albanii, którzy mają być katolikami.

<sup>2</sup> Jedną z popularnych ludowych etymologii tego wyrazu jest „Ci, którzy sprzedali się za torbę sera”, tj. sprzedali swoją wiarę — zob. słowniczek na końcu książki (przyp. red.).

Nie wszyscy moi rozmówcy mają Albańczyków za skrytych katolików i tajnych agentów papieżstwa, którzy tylko czekają na dokonanie przewrotu. Część z nich uważa, że praktykowanie wielu religii i częste ich zmienianie jest dla Albańczyków kolejnym sposobem na jak najlepsze wykorzystywanie nadarzających się okazji. Ten powszechny na Bałkanach sposób myślenia wyraża chyba najlepiej prawosławny duchowny i pisarz Fan Noli. O ojcu Skanderbega, który kilkakrotnie zmieniał wiarę (prawosławie, katolicyzm, islam), napisał: „To oznacza, że był on prawdziwym Albańczykiem, zmieniał wiarę w zależności od politycznej koniunktury” (Balcer 2003, s. 45). Albańczycy, wśród których są wyznawcy katolicyzmu, prawosławia i różnych odłamów islamu, jako grupa zapewniają sobie przychyłność i poparcie hierarchii każdej z tych religii. Według moich rozmówców, Albańczycy tak praktykują, żeby czerpać z każdej wiary to, co najprzyjemniejsze. Np. do cerkwi chadzają po to, żeby nawiązywać kontakty z mniej konserwatywnymi od muzułmanek prawosławnymi kobietami. Ten i inne przykłady, według moich rozmówców, świadczą o liberalnym i bez wątpienia przyziemnym podejściu Albańczyków do religii. Jest ona dla nich tylko środkiem do określonego celu. Balcer pisze, że

animatory albańskiego nacjonalizmu stworzyli wizerunek Albańczyków jako narodu traktującego religię powierzchownie, żyjącego zawsze w zgodzie mimo podziałów religijnych i traktującego zmianę religii często pragmatycznie. Tolerancja i pragmatyzm stały się wręcz synonimami albańskości (Balcer 2003, s. 32).

Moi rozmówcy również wspominają o swobodzie obyczajowej Albańczyków, jednak nie mówią o niej jako o tolerancji, ale w kategoriach zepsucia moralnego. Nie dość, że Albańczycy mają nadzmierny stosunek do religii, łączą różne porządki religijne i nie przestrzegają elementarnych zasad wiary, to jeszcze w ramach konkretnego kultu dopuszczają się praktyk niegodnych prawdziwego wyznawcy, np. piją w meczecie alkohol lub chodzą do niego pijani.

Takie przykłady skłaniają do myślenia o Albańczykach jako o niewierzących. Jest to najprostsze wytłumaczenie i najbardziej pasujące do wizerunku Albańczyka — niegodnego zaufania obcego. Uważa się, że Albańczycy nie przestrzegają należycie zasad wiary i bez trudu ją zmieniają, w zależności od sytuacji. Ponadto między sobą dogadują się bez problemu mimo dzielących ich różnic religijnych. Dla moich rozmówców jest to dowodem na to, że Albańczycy tak naprawdę nie angażują się i do końca nie identyfikują z którąkolwiek z aktualnie wyznawanych religii.

Albańczycy są uważani za naród skrajnych ateistów. W regionie, w którym religia stanowi podstawę identyfikacji, jest to bez wątpienia odbierane negatywnie. Jest to jednak w jakiejś mierze wynik najnowszej historii narodu albańskiego i jego państwowości, skutek często świadomych działań jego polityków i ideologów.

Totalitarne państwo przeprowadziło skuteczną indoktrynację społeczeństwa w duchu świeckiego nacjonalizmu. Hodża dosłownie zrozumiał słowa Pashko Vasy i zdelegalizował wszystkie wyznania. W 1967 roku Albania stała się pierwszym w historii oficjalnie ateistycznym państwem. Efektem polityki Hodży była głęboka laicyzacja społeczeństwa albańskiego oraz zdecydowana dominacja świeckiej tożsamości narodowej nad przynależnością konfesyjną (tamże, s. 34).

## Nie rób z siebie Sziptara

Według V. Neofotistos, powyższego wyrażenia używa się w stosunku do „Macedończyków, którzy zachowują się w nieuczciwy i niewłaściwy sposób względem innych członków macedońskiej wspólnoty” (Neofotistos 2004, s. 49). Uważam, że te słowa w najprostszy i zarazem najtrafniejszy sposób oddają istotę kolejnej cechy wizerunku Albańczyka. Po części wynika ona z elementów opisywanych przeze mnie wyżej. Jak pisałem, Albańczycy są postrzegani jako grupa, której członkowie są lojalni tylko i wyłącznie względem siebie, wierni swej prawdziwej ojczyźnie — Albanii. Zatem nie mają żadnych oporów przed wykorzystywaniem swojej przybranej ojczyzny i jej mieszkańców. Oczywiście, pełna hermetyczność nie jest możliwa i istnieją kontakty pomiędzy członkami poszczególnych grup, szczególnie na słabo zurbanizowanym obszarze, na którym przyszło mi prowadzić badania. Zresztą Neofotistos, prowadząca badania w mieście, miała podobne spostrzeżenia.

Od kiedy zaczęłam śledzić społeczne sieci moich informatorów, zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz sąsiedztw, w których prowadziłam badania terenowe, zrozumiałam, że rzeczywistość społeczna nie jest ani przejrzyste podzielona, ani dokładnie zorganizowana. Lokalni aktorzy, niezależnie od wieku, przecinali ścieżki i dzielili codzienne doświadczenia z etnicznymi „obcymi”, których starali się wykluczyć w swoich narracjach: przyjaciela ze szkoły, współpracownika, sprzedawcę ze spożywczego, dentystę, właściciela kantoru, jubilera, sąsiada (tamże, s. 55).

Nie wykluczam zatem istnienia „przyjaźni” z Albańczykami, której zresztą nieraz doświadczałam moi rozmówcy. A ten cudzysłów dodałem dlatego, że sami wobec niej się dystansowali, zaznaczając, że Albańczyk nigdy nie będzie prawdziwym przyjacielem, ponieważ jest interesowny. Kieruje nim chęć zysku, a nie emocje. Wykorzystuje ludzi i nie przepuści żadnej okazji, w tym celu zdradzi nawet w przypadku przyjaciela. Na pytanie o przyjaciół Albańczyków jeden z moich rozmówców odpowiedział:

Mam. W Debarze jest przyjaźń Albańczyków z naszymi ludźmi. Że są Albańczycy w Debarze, rozumiesz? Miejsce to jest moje. Ja tam żyję w miejscu moim, oni są Albańczykami. Mówimy czasem jak Turcy — chodzisz, spacerujesz, filujesz z nimi, ale śpisz zamknięty.



Zdaniem moich rozmówców, takie wartości, jak przyjaźń, oddanie, lojalność, jeśli wykraczają poza obręb wspólnoty albańskiej, nie mają dla Albańczyka żadnego znaczenia i są traktowane wyłącznie użytkowo. Podobnie jest z religią czy wiernością wyznawanym zasadom, które Albańczyk jest gotów zmieniać lub nagiąć zależnie od sytuacji i ewentualnych korzyści. Moi rozmówcy postrzegają Albańczyka jako osobnika pozbawionego honoru, kłamliwego, który nigdy nie powie prawdy. Zakłamanie Albańczyków jest, ich zdaniem, tak głębokie, że nawet więzi rodzinne, podobnie jak już wyżej wspomniane przeze mnie wartości, nic dla nich nie znaczą, co ewidentnie przeczy wizerunkowi integralności wspólnoty albańskiej, który był jedną z przesłanek do stworzenia wizji Albańczyka — kłamcy. Ta sprzeczność nie zaprzęta jednak głowy moim rozmówcom, wiedzą swoje — Albańczyk okłamie członków najbliższej rodziny, nawet własnego ojca.

Zatem żadna z tradycyjnych wartości nie ma żadnego znaczenia dla Albańczyków. Podobnie jest z uważaną za tak ważną dla Albańczyków kwestią przynależności narodowej. Nagminnie kłamią odnośnie do swojej narodowości, często zmieniają deklaracje zależnie od kaprysu czy wymogów danej sytuacji. Niektórzy z moich rozmówców uważają, że głównym powodem tego zmieniania i zakłamywania własnej narodowości nie jest tylko i wyłącznie chęć zysku, wykorzystania sytuacji. Sugerują, że o wiele ważniejszym czynnikiem jest sama natura Albańczyków, ich mentalność, nakazująca im kłamanie.

Część z moich rozmówców przypuszcza, że poprzez zakłamywanie własnej narodowości Albańczycy dostosowują się do sytuacji i otaczającej ich rzeczywistości. Na badanym przeze mnie obszarze jest wiele wiosek tureckich i tylko jedna jest uważana, chociaż nie zawsze i nie przez wszystkich, za albańską. Do tego istnieje dość silna presja środowisk i działaczy tureckich. Można zatem rozpatrywać zachowanie Albańczyków w kategorii pewnej strategii obronnej. Uświadamiają sobie fakt bycia mniejszością. Do tego mniejszością zapewne najbardziej znienawidzoną przez inne nacje Macedonii, ponieważ w skali kraju ich liczba niewiele ustępuje liczbie dominującej większości — prawosławnym Macedończykom. W efekcie Macedończycy obawiają się ich i widzą w nich konkurentów do władzy w kraju. Inne narodowości, w tym turecka, zazdroszczą im pozycji, którą osiągnęli w państwie, choćby za sprawą swojej liczebności i tradycyjnie im przypisywanego zaangażowania politycznego. Te i inne negatywne stereotypy sprawiają, że Albańczycy mogą czuć się zagrożeni. Na badanym przeze mnie obszarze, gdzie proporcje w stosunku do całego kraju są nieco odwrócone i Albańczycy realnie są mniejszością, podszywanie się pod Turków może ustrzec, w ich mniemaniu, jednostki przed aktami nawet fizycznego terroru, którego członkom każdej mniejszości zdarza się doświadczać niezależnie od szerokości geograficznej.

Albańczycy są także postrzegani jako niereformowalni żartownisie i kawalarze. Według moich rozmówców, cały czas opowiadają niestworzone historie, bła-

zeńsko się zachowują, próbują kogoś nabrać i żartują sobie ze wszystkiego i wszystkich, również z siebie samych. Ten element wizerunku Albańczyka można zatem uznać za kolejną część składową swoistej strategii obronnej, ponieważ zabawnych i śmiesznych ludzi zazwyczaj nie traktuje się jako poważnego zagrożenia. W efekcie nie czekają ich ewentualne prewencyjne represje ze strony sąsiadów. Jednakże takie postrzeganie Albańczyków wzmacnia zarazem ich wizerunek kłamców i ludzi nieszczerych. Uważa się, że skoro nigdy nie mówią prawdy i cały czas żartują, to widocznie mają coś na sumieniu.

W ramach walki ze swoim negatywnym wizerunkiem Albańczycy próbują dowieść swym zachowaniem, że są kulturalni, wyrozumiali, przyjacielscy, mili i hojni. W efekcie zazdrości się im bogactwa, którego źródła upatruje się w nielegalnych interesach i rozboju. Moi rozmówcy zarzucają Albańczykom obnoszenie się bogactwem, a także arogancję, łączoną z przeświadczeniem, że Albańczycy kpią sobie ze wszystkiego i wszystkich. Uważa się, że są sztuczni i wyrachowani, a wszystko co robią, jest tylko na pokaz. Nie można im wierzyć, bo zależy im tylko na tym, żeby jak najlepiej się zaprezentować. Do meczetu też podobno chodzą na pokaz.

## Kultura

Na koniec opiszę te elementy wizerunku Albańczyka, o większości których już wspominałem wcześniej, a które można ogólnie przypisać osobowości Albańczyka. Oczywiście, osobowości kształtowanej przez proces socjalizacji, wychowania, kształcenia, czyli szerzej po prostu ich kulturze (osobistej)<sup>3</sup>.

Moi rozmówcy uważają, że Albańczycy nie pracują uczciwie. Twierdzą, że Albańczycy odrzucają posady, na których trzeba się mocno napracować, ponieważ są leniwi i wolą nic nie robić. Z drugiej strony, skądś biorą pieniądze, zresztą często się nimi chwala, co drażni otoczenie. Uważa się, że jednym ze źródeł ich dochodów jest system socjalny państwa i jako tacy są postrzegani jako beneficjenci — pasożyty Macedonii i jej obywateli. Innym łatwym sposobem zdobywania środków do życia są pospolite przestępstwa.

Często w rozmowach pojawiają się sugestie, że Albańczycy są zainteresowani tylko i wyłącznie zdobywaniem pieniędzy, które stanowią cel ich życia. Wielu moich rozmówców uważa, że aby zdobyć pieniądze, Albańczyk weźmie udział w każ-

---

<sup>3</sup> Używam tu definicji, którą na potrzeby swoich badań stosowała Neofotistos. Według niej „kultura oznacza stan «cywilizacji», związany z ideałem europejskiej tożsamości i z «kultywacją» połączoną z miejskim stylem życia. Taki stan można osiągnąć poprzez dobre maniery względem przyjaciół i sąsiadów, wyrafinowane zachowanie społeczne, szacunek i rozwagę, otwartość i gotowość do komunikacji” (Neofotistos 2004, s. 56).

dym możliwym przedsięwzięciu i nie cofnie się przed niczym, nawet przed zabójstwem.

Z rzadka pojawiają się opinie, że to sytuacja ekonomiczna i brak miejsc pracy zmusił Albańczyków do radzenia sobie w tak ekstremalny sposób. Można przyczyn tej sytuacji szukać w nieudolnej polityce gospodarczej i wewnętrznej państwa. Można zrzucać winę na administrację państwową, która nie walczy należycie z upośledzeniem społecznym i patologią społeczności albańskiej. Politycy z kolei mogliby obalać negatywne stereotypy o Albańczykach, które bez wątpienia wpływają na opinie pracodawców i zwiększają bezrobocie wśród przedstawicieli tej nacji.

Jednak większość moich rozmówców podobnymi kwestiami nie zaprzęta sobie głowy. W ich oczach nadrzędną wartością dla Albańczyka, która czyni wszystkie pozostałe nieważnymi, są pieniądze. Albańczycy są nimi tak zaślepieni, a przy okazji całkowicie pozbawieni zasad moralnych, że albańskie kobiety sprzedają swoje ciała, aby tylko zdobyć nowe środki materialne. O ile Albanki są przedstawiane jako prostytutki, to do opisu Albańczyka–mężczyzny jeden z moich rozmówców użył określenia *golem dupač*, które kojarzy się dość jednoznacznie. Albańczycy są uważani za niezwykle lubieżnych i podatnych na kobiece wdzięki „seksoholików”, zresztą już przedstawiony przeze mnie wcześniej (*Religia*) przykład z chodzeniem do cerkwi chyba najdobitniej świadczy o fortelach, do jakich Albańczycy się uciekają w pogoni za spódniczką. Przypisywanie Albańczykom skłonności do rozpusty seksualnej jest zapewne dla moich rozmówców jednym ze sposobów tłumaczenia sobie przyczyny stosunkowo szybko rosnącej na tle innych nacji w kraju liczebności Albańczyków, której tak bardzo obawiają się dotąd dominujący ilościowo Macedończycy i zazdroszczą przedstawiciele innych, mniej licznych mniejszości. Zresztą według V. Neofotistos, wysokie wskaźniki rozrodcze Albańczyków traktuje się „jako oznaki albańskiej agresji, ekspansjonizmu i ewentualnego separatyzmu” (Neofotistos 2004, s. 50). Autorka pisze również, że Albańczycy traktują swoje żony jak „maszynki do robienia dzieci” (tamże, s. 49–50). To zdanie świetnie oddaje dość użytkowy i egoistyczny charakter uczucia, jakim rzekomo Albańczycy obdarzają przedstawicielki płci pięknej, które jest nie do końca przez nie podzielane i akceptowane. W efekcie Albańczycy są postrzegani przez moich rozmówców jako osobnicy napastliwi w stosunku do kobiet, agresywni i brutalni.

Z udzielonych mi wypowiedzi dość jednoznacznie wynika, że Albańczycy realizują wszystkie postawione sobie cele bez względu na przeciwności. Nawet jeśli przeciwnością jest niechęć pożądanej kobiety czy opór właściciela przywłaszczonego portfela. Na podstawie cech przedstawionych w poprzednich rozdziałach łatwo stwierdzić, że wizerunek Albańczyka cechuje pewna skrajność w sposobach osiągnięcia celu. Moi rozmówcy uważają, że Albańczycy nie przebiegają w środ-

kach, a nawet często przesadzają, dobierając i stosując metody nieadekwatne do ewentualnych przeciwności.

Przypisywane Albańczykom agresywne, aspołeczne zachowania tłumaczone są sposobem ich wychowania, zostawiającym niezatarty ślad w psychice. Wskazuje się przy tym na mało przyjazne środowisko dorastania i metody promowane przez albańskich wychowawców, które mają wzmacniać agresję i kształtować barbarzyńską osobowość. Np. uważa się, że albańskie dzieci od małego są przyuczane do kradzieży.

Często sugeruje się, że Albańczycy tak postępują, ponieważ są po prostu głupi. Uważa się ich za naród, który w swojej historii niczego nie osiągnął, w sensie cywilizacyjnym. Co osiągnął, to w najprostszy sposób — brutalnie i bezkompromisowo, za pomocą siły. Nie wykształcił sztuki kompromisu i kurtuazji. Z powodu braku lepszych wzorców, dzieci są wychowywane według tych dotychczas znanych i stosowanych. Moi rozmówcy uważają, że Albańczykom po prostu brak szeroko pojętej kultury. Brak kultury staje się jedną z głównych, kluczowych cech wizerunku Albańczyka, co potwierdza Neofotistos, pisząc że „Albańczyk z kulturą nie jest już dłużej Šiptarem” (tamże, s. 58).

Wypowiedzi o braku kultury u Albańczyków są często łączone z ich skłonnością do łamania prawa i nieszanowania zasad. Z większości zebranych przeze mnie wypowiedzi wynika, że Albańczycy łamią prawo pod każdą szerokością i długością geograficzną, zarówno w Macedonii, Albanii, jak i we Włoszech. Nie jest to tylko działalność wymierzona w jedno konkretne państwo, ale raczej cecha ich mentalności, charakteru, kultury.

## Podsumowanie i wnioski

Na koniec może pojawić się wątpliwość, czy tytuł artykułu w rzeczywistości odpowiada jego treści. Sama struktura artykułu sugeruje coś innego — poszczególne części odpowiadają kolejnym wizerunkom Albańczyka, które niekiedy są nawet ze sobą sprzeczne. Czy może być zatem mowa o jednym, spójnym wizerunku Albańczyka? Moim zdaniem tak. Trzeba pamiętać, że te jasno wydzielone, usystematyzowane kategorie są tworem sztucznym. Zresztą widać aż nadto w tekście, jak poszczególne elementy obrazu nawzajem się przenikają, mieszają i uzupełniają, tworząc jednak pewną nierozzerwalną całość. Jest to ogólnie charakterystyczne dla wszystkich przedstawień „obcych”. Benedyktowicz pisze, że:

poszczególne elementy obrazu „obcych” (...) nakładają się na siebie nawzajem i jak przenikając jedne w drugie czy też ściśle do siebie przylegając, tworzą swoistą mowę związaną (Benedyktowicz 2000, s. 130).

Żywię również nadzieję, że udało mi się pokazać, iż najważniejszym elementem wizerunku Albańczyka jest sama obcość. Każda kolejna przypisywana im cecha — hermetyczność i etnocentryzm grupy, kryptoreligijność, fałszywość czy barbarzyństwo — służy tylko wzmocnieniu poczucia tej obcości i usprawiedliwiając wykluczenie Albańczyków.

Wracając jednak do pytania postawionego na początku, mam nadzieję, że udało mi się ukazać stereotyp Albańczyka jako siłę ogniskującą „wspólnoty faktycznej”, tworzonej według Bronisława Malinowskiego za pomocą „więzi jedności, które powstają przez zaledwie wymianę słów” (Malinowski 1938). Takim słowem–kluczem w przypadku mojego terenu badawczego był wyraz „Albańczyk”. Koronnym przykładem na słuszność tej tezy jest fakt rozpowszechniania niepocholebnych opinii o Albańczykach przez samych Albańczyków. Mając na uwadze możliwe sposoby (z pogranicza psychologii, antropologii i politologii) wytłumaczenia tej sytuacji, trzeba stwierdzić, że Albańczycy z nie–Albańczykami tworzą w rzeczywistości tę samą wspólnotę. Posługują się tym samym językiem, zamieszkują wspólnie określony obszar, nierzadko są spokrewnieni, socjalizują się razem, pracują razem, łączy ich po prostu wspólnota interesów, która według E. Sapira była wystarczającym powodem dla grupy do wykształcenia swoistej mowy własnej, integrującej społeczność (Sapir 1933).

Moi rozmówcy, krytykując Albańczyków, raz czują się Macedończykami i używają argumentów prawosławnych mieszkańców kraju, by zaraz potem, z pozycji Turków–muzułmanów, wypominają im ateizm, skryty katolicyzm i Skanderbega. Tak samo postępują Albańczycy, dumnie przyznając się do swoich korzeni, by po chwili dystansować się wobec Albańczyków i krytykować Albanie przy jednoczesnym podkreślaniu, że ich ojczyzną jest Macedonia. Ta płynność i zmienność identyfikacji etnicznych wskazuje zatem kolejne grupy, wspólnoty, z którymi dany rozmówca się utożsamia w mniejszym lub większym stopniu. A treść stereotypu wyznacza po prostu „przestrzeń interakcji istnienie której jest odczuwalne (albo było odczuwalne kiedyś) między dwiema grupami” (Fishman, 1956, s. 56).

Świetnym podsumowaniem są słowa Zbigniewa Benedyktowicza:

Blizsi „swoich” okazują się „bardziej obcy” od obcych. Obcy zaś bardziej bliżsi i „swoi” aniżeli ci, co są tylko „trochę nieswoi”. Można by powiedzieć, że odstępstwo i herezja czynią swoich „bardziej obcyymi” od obcych (Benedyktowicz 2000, s. 41).

## Bibliografia

- Balcer A.  
2003 *Religia w konflikcie Kosowa i Macedonii*, „Krasnogruda”, nr 16, s. 25–48.
- Bartmiński J.  
2007 *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.

- Benedyktowicz Z.  
2000 *Portrety „obcego”*, Kraków.
- Blumi I.  
1998 *The Commodification of Otherness and the Ethnic Unit in the Balkans: How to think about Albanians*, „East European Politics and Societies”, vol. 12, nr 3.
- Boksański Z.  
2001 *Stereotypy a kultura*, Wrocław.
- Bystroń J. S.  
1924 *Megalomania narodowa*, Kraków.
- Duijzings G.  
2002 *Religion and the Politics of ‘Albanianism’: Naim Frashëri’s Bektashi Writings*, [w:] *Albanian Identities. Myth and History*, S. Schwandner–Sievers and B. J. Fischer (red.), Bloomington.
- Dumont L.  
1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago.
- Fishman J. A.  
1956 *An examination of the process and function of social stereotyping*, „Journal of Social Psychology”, vol. 43, s. 27–64.
- Kapferer B.  
1988 *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington.
- Kępiński A.  
1990 *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa–Kraków.
- Lippman W.  
1922 *Public Opinion*, New York.
- Malinowski B.  
1938 *The problem of meaning in primitive languages*, [w:] *The Meaning of Meaning*, C. K. Ogden and I. D. Richards (red.), New York.
- Neofotistos V. P.  
2004 *Beyond Stereotypes: Violence and the Porousness of Ethnic Boundaries in the Republic of Macedonia*, „History and Anthropology”, vol. 15, No. 1, March, s. 47–67.
- Sapir E.  
1933 *Language*, „Encyclopedia of the Social Sciences”, vol. 9, s. 155–169.
- Schaff A.  
1981 *Stereotypy a działanie ludzkie*, Warszawa.
- Siegel M.  
1942 *„Horns, Tails, and Easter Sport”: A Study of a Stereotype*, „Social Forces”, vol. 20, No. 3, s. 382–386.
- Znaniński F.  
1930–1931 *Studia nad antagonizmem do obcych*, odcisk z „Kwartalnika Socjologicznego”, nr 2–4, Poznań.

Anna Kijewska

---

*Vera nema vrska so nacionalnost...*  
— antropologiczna refleksja na temat  
relacji języka, religii i tożsamości  
w regionie Reka w Macedonii

W naszym kręgu kulturowym do dziś za podstawę tożsamości narodowej uznawane są powszechnie język i religia (np. Smolicz 1990, s. 26–28), co po części stanowi następstwo idei państwa narodowego, okrzepłej w XIX wieku w Europie. Popularna wówczas ideologia, wiążąca państwo z jednym narodem, wyznającym jedną religię i mówiącym jednym językiem, chociaż użyteczna w okresie tworzenia tak zwanych „współczesnych państw narodowych”, miała i negatywne następstwa, jak choćby doprowadzenie do powstania „balkańskich nacjonalizmów”. Po II wojnie światowej, wbrew głoszonym przez władze komunistyczne hasłom o równości, w Europie Środkowo–Wschodniej utrwalił się w potocznej świadomości podział na grupę dominującą i grupy mniejszościowe, poddawane w mniejszym lub większym stopniu procesom asymilacji (dotyczy to nie tylko społeczeństw bałkańskich; przyczyny tego zjawiska związane są w dużej mierze z ideologią komunistyczną i socjalistyczną). Procesy asymilacyjne polegały na przymusowych przesiedleniach (lub osiedleniach grup tradycyjnie nomadycznych, jak Karakaczanie w Bułgarii) oraz na zakazie praktyk religijnych, używania języków etnicznych i noszenia elementów strojów związanych z tradycjami etnicznymi i religijnymi. Procesy asymilacyjne w najnowszej historii Półwyspu Bałkańskiego prowadziły do konfliktów etnicznych — poczynając od zmiany

imion muzułmanów bułgarskich<sup>1</sup>, aż po czystki etniczne na terenie byłej Jugosławii w latach 1991–2007.

Poniższe refleksje opieram na wynikach badań terenowych, prowadzonych w Macedonii w lipcu 2008 roku, niemniej jako materiał porównawczy wykorzystuję wyniki badań na temat relacji międzyetnicznych, które prowadzę w północno-wschodniej Bułgarii od roku 2007 (okolice miasta Šumen). Zdaję sobie sprawę z niemożności tworzenia analogii we wszystkich analizowanych aspektach, postaram się jednak wykazać podobieństwo wybranych sytuacji, idei i wpływających z nich wniosków.

## Religia a identyfikacja Macedońskich Muzułmanów

Osoba, która nawet pobieżnie zapoznała z sytuacją etniczną na Bałkanach, wie, że religia nie jest jedynym i wystarczającym czynnikiem, różnicującym tamtejsze grupy etniczne. Zwłaszcza islam — przedstawiany w mediach jako monolit — istnieje na tym terenie w wielu odmianach (poczynając od odmiany sunnickiej i szyickiej, a na wariantach lokalnych kończąc)<sup>2</sup> i najczęściej niewiele ma wspólnego z fanatyzmem, przed którym drżą Europejczycy. W samym tylko regionie Reka w zachodniej Macedonii zamieszkują przynajmniej trzy grupy etniczne, wyznające islam<sup>3</sup>: Albańczycy, Torbesze<sup>4</sup> i Turcy. W ich przypadku o odmienności decydują język etniczny i tradycje etniczne, przesądzające o przynależności do danej grupy. Język macedoński, którym porozumiewają się Torbesze — Macedońscy Muzułmanie, staje się ogniwem, łączącym tych ostatnich z prawosławnymi Mace-

---

<sup>1</sup> Tak zwany „proces odrodzeniowy”, polegający na przymusowej zmianie imion z tureckich i arabskich (właściwych wyznawcom islamu) na bułgarskie, przeprowadzony przez władze Bułgarskiej Republiki Ludowej w latach 80. XX wieku, a zakończony masowymi przesiedleniami bułgarskich Turków do Turcji w 1989 roku. W ramach pocesu odrodzeniowego rząd bułgarski zastosował wobec bułgarskich muzułmanów i niemuzułmańskich mniejszościowych grup etnicznych wszystkie wspomniane powyżej praktyki asymilacyjne.

<sup>2</sup> Po całym Półwyspie Bałkańskim rozsiane są małe społeczności muzułmańskie, czczące swoich lokalnych „świętych” — dotyczy to zarówno Bektaszytów w Albanii, jak i Alewitów, ale też Turków i Romów w Bułgarii (zjawisko islamu ludowego — materiały z badań własnych).

<sup>3</sup> Islam wyznaje również część macedońskich Romów, jednak w trakcie badań w regionie Reka nie udało mi się dotrzeć do tej grupy i wiem o nich bardzo niewiele. Z pewnością jednak muzułmanie pochodzenia romskiego zamieszkują w mieście Debar, utrzymując bliskie kontakty z Albańczykami.

<sup>4</sup> Posługuję się tym terminem w celu klarownego dla czytelników odróżnienia Macedońskojęzycznych Muzułmanów od pozostałych grup muzułmańskich, zdaję sobie jednak sprawę z jego pejoratywnego nacechowania wśród samych Macedońskich Muzułmanów. Warto zaznaczyć, że określenia „Torbesze” używali często moi prawosławni rozmówcy.



dończkami<sup>5</sup>. Sami Torbesze często chcą być określani jako Macedończycy<sup>6</sup>, wskazując na przynależność narodową i państwową, lub po prostu jako muzułmanie (czy Muzułmanie) — przywiązując tym samym większą wagę do religii niż do etniczności.

Torbesze i prawosławni żyli niegdyś razem w obrębie jednej wsi (właściwie „obok siebie”, bo ich osady były zwykle podzielone na dwie części — prawosławna i muzułmańska), w której znajdowała się zwykle zarówno cerkiew prawosławna, jak i meczet. W latach 60. XX wieku, kiedy prawosławni Macedończycy masowo opuszczali okolice Debaru i udawali się do innych miast kraju w poszukiwaniu pracy, Torbesze pozostawali na miejscu lub migrowali za granicę<sup>7</sup>. Jedną z nielicznych wsi w regionie, zamieszkiwaną nadal przez Macedończyków prawosławnych i muzułmanów, jest Rostuše, położona około 30 kilometrów na wschód od Debaru, w bezpośredniej bliskości monasteru sv. Jovana Bigorskiego, stanowiącego w regionie ognisko prawosławia o zasięgu ponadlokalnym<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Wzajemne związki Macedończyków prawosławnych i muzułmanów na tych terenach dotyczą wielu sfer życia, chociaż dzisiaj nie ma mowy o małżeństwach mieszanych. Pod pojęciem „małżeństwo mieszane” moi rozmówcy rozumieją jedynie związek wyznawców dwóch religii. Małżeństwa mieszane etniczne w obrębie jednej religii nie mieszczą się w tej kategorii i są na badanym obszarze stosunkowo powszechne.

<sup>6</sup> Jeden z rozmówców — Torbesz, nauczyciel i działacz społeczny z wieloletnim doświadczeniem, opowiadał się w rozmowach za całkowitą laicyzacją państwa, argumentując, że wiara nie ma nic wspólnego z narodowością (*vera nema vrska so nacionalnost*). Twierdził, że sam nie jest typowym Torbeszem, ponieważ otwarcie przyznaje, że nie praktykuje islamu i że religia nie jest dla niego szczególnie istotna. Infomatorzy we wschodniej Bułgarii również postulują odcięcie państwa od religii (zarówno muzułmanie, jak i prawosławni), ci jednak motywują swój postulat inaczej. Ich zdaniem, powiązanie religii z władzą państwową może doprowadzić do konfliktu etnicznego i prześladowań na tle etnicznym.

<sup>7</sup> Należy w tym miejscu podkreślić, że migracja zarobkowa (peczalba) jako fenomen decydujący w znacznej mierze o sytuacji ekonomicznej i pośrednio oczywiście społeczno-kulturowej dotyczy wszystkich muzułmanów w regionie Reka. Zarówno Torbesze, jak i Turcy czy Albańczycy wyjeżdżali i wyjeżdżają w poszukiwaniu pracy do Europy Zachodniej lub Stanów Zjednoczonych. Charakterystyczne, że za granicą tworzą wspólnoty, utrzymując kontakty z mieszkańcami tej samej wsi czy okolicy w ojczyźnie Macedonii bez względu na narodowość.

<sup>8</sup> Monaster sv. Jovana Bigorskiego i podległy mu monaster sv. Gjorgija Pobedonosca we wsi Rajčica po kilkudziesięciu latach stagnacji, prowadzącej do upadku (brak mnichów, całkowicie zrujnowane zabudowania klasztorne), wznowiły aktywną działalność (po 1995 roku) pod wpływem charyzmatycznej postaci Ojca Partenija, którego działalność na rzecz budowy nowej macedońskiej cerkwi prawosławnej stanowi temat na osobne opracowanie (autokefaliczna Cerkiew Macedońska została powołana do życia po rozpadzie Jugosławii; na tym tle doszło do konfliktu z Cerkwią Serbską, która nie uznaje macedońskiej autokefalii).

## Škreti — Torbesze *à rebours*

Grupa etniczna, która ze względu na połączenie religii i języka zasługuje na szczególną uwagę, to Škreti<sup>9</sup>, zamieszkujący kilkanaście wsi w regionie Mavrova — około 50 kilometrów na wschód od Debaru. Ludność ta wyznaje prawosławie, we własnej grupie porozumiewa się jednak po albańsku. Zamieszkali w okolicy Macedończycy uznają członków społeczności również za Macedończyków, wyjaśniając ich albańskojęzyczność na dwa sposoby. „Racjonalizujące” objaśnienie przedstawił mi ateizujący Torbesz, nauczyciel historii. Jego zdaniem, Škreti to zalbanizowani w czasie II wojny światowej prawosławni Macedończycy, którym zakazano używania języka macedońskiego pod groźbą kary śmierci. Ze względu na przekonanie mojego rozmówcy, jakoby wiara nie miała związku z narodowością, argumentacja ta tylko pośrednio odwołuje się do religii. Bezpośrednio odwołują się do niej natomiast ludowe, „mitologizujące” objaśnienia pochodzenia opisywanej grupy etnicznej. W potocznej opinii traktowani są oni jako ci, którzy w odległej przeszłości (nie bardzo wiadomo kiedy) pomimo trudnej sytuacji materialnej nie wyrzekli się wiary swoich ojców, jednak z głodu (torturowani rzekomo zapachem chleba) wyrzekli się swojego języka. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że zarówno Torbesze, jak i Škreti uznawani są przez prawosławnych Macedończyków za „swoich”, mimo iż w jednym przypadku religia, a w drugim język są odmienne. Okazuje się zatem, że odmiennosc jednej z dwóch rdzennych wartości<sup>10</sup> tożsamości, za jakie uznawane są język i religia, nie powoduje zerwania poczucia więzi. Zwrócić należy tu również uwagę na potrzebę prawosławnych Macedończyków „zawłaszczenia” obu grup. Jest to związane z wieloetnicznością tego kraju i lękiem przed jego zbytnią albanizacją. Niemniej więzi prawosławnych Macedończyków z członkami opisywanych społeczności są osłabione, co przejawia się w deprecjonowaniu obu grup jako tych, które w trudnym okresie poddały się ciemnościom i wyrzekły się części swej tożsamości<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Podobnie jak etnonim „Torbesze”, również etnonim „Škreti” ma konotacje pejoratywne.

<sup>10</sup> Pojęcie „wartości rdzennych/centralnych” wprowadzam za Jerzym Smoliczem, który zdefiniował je następująco: „wartości rdzenne mogą być rozpatrywane jako jeden z najbardziej podstawowych elementów kultury określonych społeczności. Odwołują się najczęściej do uczuciowych korzeni systemów ideowych i funkcjonują jako wartości identyfikacyjne, które są symboliczne dla grupy i jej członkostwa. Odrzucenie wartości centralnych pociąga za sobą wykluczenie z grupy (...) Szczególne traktowanie wartości rdzennych wynika z tego, iż zapewniają one niezbędną więź pomiędzy społecznymi i kulturowymi systemami grupy. W przypadku ich braku oba systemy byłyby narażone na ewentualność dezintegracji” (Smolicz 1987, s. 59).

<sup>11</sup> W potocznej opinii nazwa „Torbesze” pochodzi od „torby sera (mąki, chleba)”, za którą rzekomo oddali wiarę. Etymologia ta, będąca oczywiście etymologią ludową, odwołuje się do czynnika ekonomicznego, który — w świetle najnowszych prac historycznych — odgrywał decydującą rolę

## Balkański przekładaniec

Wieloetniczność (a także wielojęzyczność, wieloreligijność, wielokulturowość) stanowi o specyfice współczesnych społeczeństw bałkańskich i coraz częściej jest postrzegana jako czynnik nadający kolorytu tej części Europy, a nie jako przekleństwo. Niemniej w perspektywie regionalnej może prowadzić do sytuacji konfliktowych, w których poszczególne grupy etniczne czują się nadal zagrożone przez pozostałe (głównie ze względu na pamięć wydarzeń historycznych i strach przed zemstą w sytuacji ponownej dominacji wrogiej grupy). W takim psstrokatym ze względu na bogactwo kultur etnicznych i narodowych terenie antropolog przekonuje się nieustannie, jak różnorodne mogą być relacje języka (języków) i religii w obrębie jednego społeczeństwa.

Z dotychczasowych doświadczeń terenowych na Półwyspie Bałkańskim wyniosłam przekonanie, że język może stanowić najsilniejszy czynnik określający przynależność etniczną i narodową. Kwestionując język, można tu nawet zakwestionować istnienie narodu, czego dowodzi konflikt bułgarsko–macedoński<sup>12</sup>. Wspólny język może się też stać czynnikiem jednoczącym, pomimo różnic religijnych, jak w przypadku prawosławnych Macedończyków i Macedońskich Muzułmanów — Torbeszów.

W środowisku wielokulturowym język etniczny staje się nieodzownym atrybutem tożsamości grupy, dlatego jego niedomagania należy zrekompenzować. I tak w przypadku Turków w gminie Centar Župa mamy dziś do czynienia z instytucjonalną reaktywacją *zapomnianego* języka tureckiego, jako czynnika odróżniającego ich etnos na zewnątrz od Torbeszów i Albańczyków. Lokalni Turcy (potomkowie „wielowiekowego ciemieżyciela”<sup>13</sup> ludów bałkańskich, czego prawosławni Słowianie nie umieją wybaczyć i zapomnieć) twierdzą, że „zapomnieli swego języka” w miarę upływu lat. Owo przekonanie o „zapomnieniu” związane jest jednak najprawdopodobniej z rosnącą świadomością Turków macedońskich

---

w przechodzeniu bałkańskiej ludności prawosławnej na islam w okresie panowania osmańskiego. Okazuje się, że przymusowa islamizacja była zjawiskiem o wiele rzadszym, niż zwykle się przyjmuje w bałkańskiej historiografii. Głosząc jednak tę ostatnią teorię w Bułgarii czy w Serbii, można się spotkać z zarzutem, że zaprzecza się bestialstwom, jakich dopuścili się Turcy na Słowianach bałkańskich, a tym samym depcze się ich najświętszą relikwię, jaką jest męczeńska śmierć przodków. Delikatna kwestia stosunku Słowian bałkańskich do swej przeszłości wymaga omówienia w odrębnym opracowaniu.

<sup>12</sup> Kwestia macedońska budzi w Bułgarach gorące emocje, a opinia o tym, jakoby współczesny język macedoński był po prostu zachodniobułgarskim dialektem, jest tu powszechna (więcej na ten temat: Kijewska, w druku).

<sup>13</sup> Tego typu określenia Turków z okresu panowania osmańskiego są powszechne wśród bałkańskich Słowian. Stosuję je z przymrużeniem oka, jako cytaty z sformułowań użytych przez informatyków, dlatego też używam cudzysłowu.

na temat odmienności ich turecczyny od współczesnego języka tureckiego<sup>14</sup>. Zgodnie z ustawą Macedońskiej Komisji Edukacji z 8 marca 1945 roku, wszędzie tam, gdzie dla ludności miejscowej językiem ojczystym był macedoński, nauczanie w szkołach miało się odbywać tylko po macedońsku — bez względu na przynależność religijną. Od 1982 roku zaczęto sukcesywnie zmniejszać liczbę szkół z wykładowym albańskim i tureckim, zamykając te szkoły, w których rzekomo było zbyt mało uczniów (Friedman 1993, s. 83–89). Niemniej po 1991 roku, kiedy pojawiły się w tym regionie wpływy tureckie, związane w pewnej mierze z historycznym znaczeniem tego miejsca<sup>15</sup>, Turcy debarscy reaktywowali swój język etniczny na szczeblu instytucjonalnym. Kulminację tego procesu, przebiegającego w poszczególnych miejscach z różnym nasileniem, stanowiło wprowadzenie języka tureckiego do szkoły podstawowej w Centar Župie jako jednego z trzech języków nauczania (obok albańskiego i macedońskiego, w 1993 roku)<sup>16</sup>.

## Język, religia a inne wartości rdzenne

Wśród wszystkich muzułmanów w regionie Reka, żyjących na co dzień w sąsiedztwie i uczęszczających niekiedy do tych samych świątyń, język stanowi najważniejszy przejaw etniczności. Nie można jednak nie wspomnieć, że odrębnym sposobem jej manifestacji jest również strój (dotyczy to głównie strojów kobiecych, a u przedstawicieli najstarszego pokolenia — męskich nakryć głowy<sup>17</sup>) oraz obrzędy rodzinne, takie jak ślub, obrzezanie i pogrzeb, a także związane z nimi

<sup>14</sup> Świadczy o tym również przykład Turków bułgarskich, którzy bywając w Turcji przy różnych okazjach i konfrontując swoją bułgarską turecczynę z właściwym tureckim, sami zauważyli, że ich język jest *malko razvalen* — „trochę popsuty” (sierpień 2008). Pełny opis tego zjawiska wymaga odrębnych studiów socjolingwistycznych i porównawczych. Niemniej można o nim wnioskować, porównując wypowiedzi Turków macedońskich i bułgarskich na temat różnic między ich lokalnymi odmianami turecczyny a tureckim językiem ogólnym. Turcy w Centar Župie wspominali, że „zapomnieli tureckiego”, zaś Turcy w Wyrbicy twierdzili, że mówią „popsutym tureckim”. Można przypuszczać, że fonetyczna i składniowa archaiczność lokalnych wariantów tureckiego wynika z długotrwałego braku dostępu do rozwijającego się, żywego tureckiego języka ogólnego. W obrębie leksyki decydujący wpływ wywarły lokalne języki oficjalne (macedoński, bułgarski).

<sup>15</sup> Wieś Kodžadżik (tur. Kocacik) to miejsce narodzin ojca Mustafy Kemala Atatürka (niektórzy z rozmówców twierdzili, że tu przyszedł na świat sam Atatürk).

<sup>16</sup> Istnienie systemów edukacyjnych w trzech odrębnych językach etnicznych jest specyficzne dla Macedonii. W Bułgarii nauczanie w szkołach publicznych odbywa się wyłącznie w języku bułgarskim, natomiast języki etniczne nauczane są w szkołach w wymiarze dwóch do czterech godzin tygodniowo.

<sup>17</sup> Zupełnie inaczej ubierają się na co dzień Macedońskie Muzułmanki, np. ze wsi Broštica w gminie Centar Župa, oraz Turczynki z Górnej Župy. Kobiety w Dolnej Župie nie noszą tradycyjnych strojów.

wierzenia, które w przypadku tych trzech grup wykazują rozbieżności, niezależnie od łączącej ich religii — islamu.

Prawosławnych Macedończyków odróżnia od Albańczyków, Torbeszów i Turków przede wszystkim religia, nie oznacza to jednak, że odczuwany przez nich dystans będzie identyczny w stosunku do wszystkich trzech grup muzułmańskich. Ze względu na stosunkowo świeże wspomnienia wydarzeń ostatnich lat (np. konflikt z 2001 roku w Tetovie, zwany często „wojną tetovską”, czy ostatnie wydarzenia w Kosowie) największy dystans, graniczący z wrogością, odczuwają w stosunku do Albańczyków, którzy są najliczniejszą (poza prawosławnymi Macedończykami) grupą narodową (wspólnotą) w tym kraju. Niemniej zarówno Albańczycy, jak i Turcy — ze względu na odmiennosć religii i języków — postrzegani są przez prawosławnych w tym regionie jako całkowicie obcy.

Odrębny przypadek stanowią Torbesze i Škreti. Torbesze, podobnie jak bułgarscy Pomacy i Bošnjaci (obecnie obowiązujące określenie wyznawców islamu z terenu Bośni i Hercegowiny), to ludność posługująca się językami/dialektami słowiańskimi, zamieszkująca niegdyś trudno dostępne tereny górskie, która w okresie Imperium Osmańskiego przyjęła islam, a po upadku imperium żyła w przestrzennej izolacji, zachowując wiele archaicznych cech zarówno w obrębie kultury, jak i języka (niekiedy uznawani byli wręcz za zacofanych w stosunku do reszty społeczeństwa). Nawet sami Torbesze mówią o własnym dialekcie/języku, że jest on *najczystszy* — najbliższy macedońskiemu językowi literackiemu. Zresztą mają poniekąd rację — literacki język macedoński bazuje na dialektach centralnej i południowo-zachodniej części kraju.

## Oswajanie obcego czy deprecjacja odmiennosć?

Do dziś w bałkańskich społeczeństwach można spotkać grupy przekonane o swym prawie do dominacji. W regionie Reka do miana grupy dominującej pretendują prawosławni Macedończycy, uznający siebie za pierwotnych i prawowitych mieszkańców tych terenów oraz odnoszący się z rezerwą do wszystkich pozostałych grup etnicznych (mimo że tego rodzaju postawy zdecydowanie odrzuca macedońska konstytucja, wprowadzająca podział społeczeństwa macedońskiego na *zaednici* — wspólnoty, rezygnując tym samym z określenia „narodowość”). Nieliczni prawosławni Macedończycy pozostali w tym regionie dystansują się od muzułmanów, co przejawia się w deprecjacji islamu jako religii (na przykład poprzez tłumaczenie *abdestu* — rytualnego obmywania przed modlitwą u muzułmanów, jako obmywania ciała z brudu zamiast duszy z grzechu) aż po demonizację samych muzułmanów, utożsamianych najczęściej z Albań-

czykami<sup>18</sup>. Muzułmanie, nawet uznawani za Macedończyków Torbesze, posądzeni są o zacofanie i brak szacunku dla prawosławnych sąsiadów. I tak na przykład — zdaniem prawosławnych rozmówców — Torbesze przyjmują wprawdzie od prawosławnych sąsiadów czerwone jajka na Wielkanoc (obdarowywanie jajkami na Wielkanoc jest typowe dla wszystkich prawosławnych Słowian na Bałkanach), ale ich nie zjadają, tylko wyrzucają<sup>19</sup>. Torbeszów posądzano też o ciemnotę, co argumentowano faktem, że muzułmanie nie czytają swej Świętej Księgi — Koranu, a jedynie konsultują się z hodżą (duchownym muzułmańskim) w sprawach dla nich ważnych<sup>20</sup>. Mechanizm ten jednak — wbrew pierwotnemu wrażeniu, jakie można odnieść — nie wynika jedynie z poczucia wyższości prawosławnych Macedończyków, którzy w burzliwym procesie dziejowym zdołali zachować zarówno wiarę, jak i język. Deprecjacja odmienności stanowi na Bałkanach mechanizm obronny własnej tożsamości.

Warto zauważyć, że powszechne w zachodniej Macedonii utożsamianie islamu z albańskością ma swój odpowiednik w Bułgarii, gdzie islam utożsamiany jest z tureckością (jak gdyby nie istniały inne grupy muzułmańskie: Pomacy — Bułgaro–mohamedanie, Kyzylbasze — Alewici czy Romowie — muzułmanie, zwani Cyganami tureckimi). Prawdopodobnie wiąże się to z poczuciem bezpośredniego zagrożenia przez sąsiednie państwo. W Bułgarii za największe „zagrożenie” uwa-

<sup>18</sup> W trakcie badań w regionie Reka (lipiec 2008 roku) mieszkałam w żeńskim klasztorze prawosławnym we wsi Rajčica. Moje równoległe do badań prawosławia zainteresowanie islamem wzbudziło poważne zaniepokojenie wśród niektórych siostr zakonnych.

<sup>19</sup> W Bułgarii, w szkołach w miejscowościach wieloetnicznych, dzieci muzułmańskie chcą malować jajka i proszą mamy o kupowanie wielkanocnych ciast — *kozunaków* (informacje od nauczycieli i rodziców dzieci, zebrane w trakcie badań, wrzesień 2007). Wszystkie dzieci w klasie (dotyczy to głównie pierwszych trzech klas szkoły podstawowej) uczestniczą w zawodach na najtwardszą skorupkę — niezależnie od wyznania i języka etnicznego. Zjawisko to napawa optymizmem, możliwe jest jednak tylko w społecznościach, w których dzieci i młodzież z poszczególnych grup etnicznych nie są izolowane od siebie na terenie szkoły, a zatem tam, gdzie nauczanie odbywa się tylko w jednym języku (Bułgaria, 2007–2008).

<sup>20</sup> Informacje te, pochodzące od prawosławnych rozmówców ze wsi Rostuše (wieś macedońsko–torbeszka), potwierdził — z odmienną jednak intencją — mufti w Debarze. Jego zdaniem, muzułmański wierny nie powinien czytać Świętej Księgi, gdyż bez właściwego przygotowania może błędnie zrozumieć jej treść. Z kolei turecki hodża w miejscowości Wyrbica w Bułgarii (sierpień 2008) wyjaśnił mi tę kwestię inaczej: obowiązkiem muzułmanina jest czytać Koran, ale w świętym języku — arabskim. Przeciętny wierny nie zna jednak arabskiego, czyta więc Koran w tłumaczeniu tureckim lub bułgarskim, a korzystanie z przekładu może powodować niewłaściwe rozumienie Świętej Księgi. Dlatego konieczne są rozmowy z hodżą i tzw. *waizinem* (nauczyciel „katechizmu” muzułmańskiego, działający przy lokalnych muftijstwach) w celu nieustannego korygowania ewentualnych odstępstw od Prawa Bożego w życiu codziennym. Myślenie kategoriami świętego języka, niezrozumiałego dla wiernych, oraz kwestia niedoskonałości przekładów Świętej Księgi, z przyczyn kulturowych obce są prawosławnym chrześcijanom pochodzenia słowiańskiego, co ma związek z tradycją cyrylo–metodejską.

żani są Turcy, co związane jest z pamięcią wydarzeń z okresu pięciowiekowego panowania osmańskiego. Z kolei w Macedonii ciężar „największego wroga” przrzucany bywa z Turcji (choć akurat w Župie, zupełnie jak za czasów Imperium Osmańskiego, islam wiąże się z tureckością) na Albanię i macedońskich Albańczyków, stanowiących w odczuciu prawosławnych Macedończyków zagrożenie dla ich tożsamości i państwowości.

## Polityka i językowy dzień powszedni — wieloetniczność kontra monojęzyczność

Przekonanie o naturalności monojęzyczności w życiu codziennym jest powszechne u przedstawicieli dominującej (przypadek bułgarski) lub pretendującej do dominacji (przypadek macedoński) grupy narodowej. W wieloetnicznych regionach Bułgarii, gdzie na ulicach, w sklepach i urzędach rozbrzmiewa język turecki, można usłyszeć wśród prawosławnych Bułgarów opinie: „jesteśmy w Bułgarii, więc WSZYSCY powinniśmy mówić po bułgarsku”. Monojęzyczność oznaczać ma zatem podporządkowanie językowej codzienności grupie dominującej. Przekonanie to jest powszechne również w zachodniej Macedonii mimo oficjalnego stanowiska wspartego konstytucją. Ludność macedońskojęzyczna krytykuje oficjalną dwujęzyczność w miejscach publicznych, podkreślając, że Albańczycy/Turcy — obywatele macedońscy — nie znają języka urzędowego (przekonanie to, odpowiadające faktycznej sytuacji, powszechne jest nie tylko w tym regionie, ale i w wielu miejscach północnej i zachodniej Macedonii)<sup>21</sup>. Podobnie wygląda sytuacja dwujęzycznych Turków w Górnej Župie, gdzie odizolowane od życia w sferze publicznej kobiety i dzieci w wieku przedszkolnym znają język macedoński bardzo słabo lub nie znają go wcale.

Zaistniała sytuacja wynika z wieloletniej izolacji lokalnych grup etnicznych oraz zmian w polityce etnicznej Macedonii po 1991 roku, zezwalających na równoległe użycie języków etnicznych, w tym również w edukacji. I tak Albańczycy, Turcy, Torbesze i prawosławni Macedończycy mają konstytucyjnie zagwarantowane prawo posługiwania się językiem ojczystym (mac. *majčin jazik*) w domu, w szkole i we wszelkich sytuacjach publicznych (Konstytucja 1997, r. I, art. 7).

Przekonanie jednego z rozmówców — Torbesza, że *vera nema vrska so nacionalnost*, wynika z problematycznej sytuacji, w jakiej znajdują się dziś Macedońscy Muzułmanie. Człowiek ten twierdził, że w latach 1970–1990 Macedończycy prawosławni nie uznawali Torbeszów za Macedończyków. W takim razie jednak, na

<sup>21</sup> Analogiczna sytuacja ma miejsce w wielu bułgarskich wioskach, zamieszkiwanych przez starsze pokolenie Turków.

jakiej zasadzie ich odróżniano, skoro w okresie komunizmu nie pozwalano na praktykowanie religii, a wyznania rzekomo nie brano pod uwagę przy podejmowaniu decyzji administracyjnych? Odpowiedź brzmi: niezależnie od kierunku oficjalnej polityki pamiętano o różnicach. Z kolei inny rozmówca, prawosławny Macedończyk, podkreślał w rozmowie przywileje, jakimi cieszyli się muzułmanie w Jugosławii. Twierdził na przykład, że nie byli karmieni w wojsku wieprzowiną, podczas gdy prawosławni żołnierze w tym samym czasie nie mogli przestrzegać postów w środę i piątek. W rozmowach z wieloma innymi dowiedziałam się, że szkoła średnia z wykładowym językiem albańskim istniała w Debarze już od początku lat 80. XX wieku (w Strudze poznałam 40-letniego Albańczyka, który ukończył tę szkołę). Z kolei spoglądając na kwestię Torbeszów w czasach Jugosławii, należy dostrzec, że z macedońskiego punktu widzenia była to grupa znacznie odizolowana (zarówno geograficznie, jak i kulturowo). Również dzisiaj Macedońscy Muzułmanie żyją w oddalonych od większych ośrodków wioskach, a ich kobiety nadal noszą tradycyjne stroje i rzadko uczestniczą w sferze publicznej. Po rozpadzie Jugosławii i upadku państwowego przemysłu prawosławni Macedończycy emigrowali z tych terenów, a zwalniane przez nich posady zajmowali wychodzący stopniowo z izolacji Torbesze, którzy jako grupa macedońskojęzyczna mieli niejako pierwszeństwo w stosunku do innych. Wówczas właśnie język stał się tym czynnikiem, dzięki któremu znaleźli się najwyżej w hierarchii etnicznej w Kraju Debarskim. Do dziś nauczyciele i policjanci (zawody o dużym prestiżu społecznym) rekrutują się w dużej mierze z tej właśnie grupy.

## Podsumowanie

Bez względu na to, że język odgrywa dziś decydującą rolę w określaniu przynależności etnicznej w regionie Reka, przekonanie, że *vera nema vrska so nacionalnost*, jest raczej postulatem niż stwierdzeniem faktu. Jak pokazują doświadczenia macedońskie i bułgarskie z okresu komunizmu (choć obu ustrojów politycznych nie należy porównywać; w przypadku Jugosławii mowa raczej o socjalizmie), religia, język i narodowość są w tym regionie silnie powiązane. Niemniej w społeczeństwie wieloetnicznym, w którym występują zaledwie dwie religie i znacznie więcej języków etnicznych, język siłą rzeczy staje się czynnikiem pierwszorzędym w określeniu tożsamości. Jaskrawy przykład takiego stanu rzeczy stanowi zjawisko odradzania się języka tureckiego w świadomym i zorganizowanym procesie edukacji w Macedonii. Również przykład „Torbeszów *à rebours*” (Škreti) może dowodzić trwałości języka jako rdzennej wartości tożsamości etnicznej. Niemniej w tym przypadku nad językową odmiennością przeważa religijna przynależność do wspólnoty prawosławnej, dając pretendującym do dominacji prawosławnym



Macedończykom podstawę do traktowania ich jako zalbanizowanych Macedończyków.

Moim celem było ukazanie, iż zagadnienia z zakresu relacji języka, religii i tożsamości w regionie Reka mają złożone podłoże i są wielokierunkowe. Niniejszy artykuł stanowi jedynie bardzo skromny przyczynek do badań tych zjawisk, których szczegółowe opisanie i wyjaśnienie wymaga szerokich równoległych studiów antropologicznych i etnograficznych, historycznych, językoznawczych oraz socjolingwistycznych.

## Bibliografia

Friedman V.

1993 *Language policy and language behavior in Macedonia: background and current events*, [w:] *Language Contact — Language Conflict*, E. Fraenkel, Ch. Kramer (red.), New York.

Kijewska A.

(w druku) *Znaleźć „wspólny język”? — współczesny stosunek Bułgarów do kwestii istnienia języka (i narodu) macedońskiego*, [w:] „*Żyje, żyje duch słowiański...?*” *Rozważania nad ideą Słowiańszczyzny*, Toruń.

Konstytucja

1997 *Konstytucja Republiki Macedonii*, Warszawa.

Smolicz J.

1987 *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i społeczeństwo”, nr 1.

1990 *Kultura i nauczanie w społeczeństwie wieloetnicznym*, Warszawa.



Ljupčo Risteski

---

## Dynamika tożsamości Torbeszów w Republice Macedonii

Dynamika indywidualnych i zbiorowych tożsamości jest prawdopodobnie najlepszym przykładem ich istnienia w ogóle. W przypadku Republiki Macedonii nasuwa się ogólny wniosek, że w ostatnich latach mamy do czynienia z intensywną dynamiką tożsamości, zarówno na poziomie etnicznym, jak i religijnym czy politycznym. Dynamika ta wyraża się poprzez zbiorową identyfikację wspólnot, ale także ich poszczególnych członków.

W Macedonii, choć myślę, że nie tylko, gdy mówi się o dynamice tożsamości, zwykle za przykład podaje się ludność, która w większości zamieszkuje zachodnią część kraju, posługuje się językiem macedońskim i jest wyznania muzułmańskiego. Nazywa się ich lub oni sami nazywają się Torbeszami albo Macedońskimi Muzułmanami. Niektórzy z nich deklarują się jako Turcy, inni jako Albańczycy. I nawet tam, gdzie uważano, że ich tożsamości są niezmiennie, można zauważyć silną dynamikę i zmiany identyfikacji. Najczęściej przyczyną tej dynamiki są wieloletnia polityczyzacja i wpływanie na tożsamość zarówno poprzez politykę państwa, jak i poszczególnych partii politycznych. W Macedonii jest to szczególnie wyraźne od 1991 roku.

Można by się zatem zastanowić, dlaczego tak długo i tak silnie zachowała się odrębna tożsamość, która ma zarówno regionalne, jak i kulturowe znaczenie. Określając siebie samych jako „Našinci”<sup>1</sup> (Svetieva 2004, s. 50–74), zwłaszcza w kontaktach z członkami własnej wspólnoty lub sąsiednimi, podobnymi grupami, stworzyli oni tożsamość „swoich”, nazywając język, którym mówią „našinski”, „mówić po naszymu” (*zboruva našinski*) lub „torbeszki” (Limanoski 1993, s. 128).

---

<sup>1</sup> „Našinci” to w wolnym tłumaczeniu na polski „Nasi” (przyp. tłum.).

## Dynamika terminologii

Aby móc pisać o Macedońskich Muzułmanach, trzeba zmierzyć się z trudnościami w doborze odpowiedniej terminologii. Do dziś nie ma ani wśród nich samych, ani ogólnie w społeczeństwie macedońskim zgody co do tego, jak należy ich nazywać. Zawsze, gdy użyje się któregoś z terminów, może się zdarzyć, że ktoś — lub nawet cała grupa — poczuje się z tego powodu urażony.

Nazwa tej wspólnoty prawie zawsze odzwierciedlała aktualną sytuację społeczną lub polityczną, w której oni sami siebie lub inni ich określali w pewien sposób. Problematyka nazywania tej grupy ma swoją historię i w pewnej mierze jest wspólna z podobną społeczno-polityczną sytuacją na całych Bałkanach, a dokładniej wszędzie tam, gdzie mieszkała ludność słowiańskojęzyczna wyznająca islam.

Przede wszystkim, podstawowy model nazewnictwa, w zasadzie zarówno jako etnonim, jak i egzonym, realizował się poprzez identyfikację z terminem *Turek*, będącym ekwiwalentem etnicznej i religijnej przynależności w Imperium Osmańskim, w przeciwieństwie do pozostałych niewiernych, zwanych *raja*. Ten model identyfikacji i nazewnictwa nadal jest obecny, z jednej strony ze względu na wspomniany wyżej sposób utożsamiania, związany z przynależnością religijną. W związku z tym w terenie cały czas można usłyszeć od prawosławnych Macedończyków, że ich sąsiedzi to Turcy. Z drugiej strony, ze względu na wpływy etnicznych tureckich partii w Macedonii pojawiają się polityczne roszczenia i określanie Macedońskich Muzułmanów jako etnicznych Turków. Jako przykład można tu podać żądania edukacji dzieci w języku tureckim, które miały miejsce w połowie lat 90. XX wieku w gminie Centar Župa. Związane były one z identyfikacją rodziców dzieci jako etnicznych Turków, mimo że żaden z nich nie mówił po turecku.

Gdy pod koniec XIX wieku powstały niektóre z bałkańskich państw, pojawiła się nowa tożsamość, określana dodatkową przydawką *zislamizowani* oraz nazwą zgodną z ówczesnymi strategiami narodowymi: *zislamizowani (południowi) Serbowie*, *zislamizowani Bułgarzy* itp. Ten sposób nazywania był obecny przez długi czas w SFRJ (Socjalistyczna Federacyjna Republika Jugosławii — przyp. tłum.) i w Bułgarii, z tym że oczywiście podstawową strategią było podkreślenie ich chrześcijańskiej przeszłości przed przyjęciem islamu. Stąd zarówno w potoczno-politycznej, jak i profesjonalno-naukowej argumentacji, związanej z nazewnictwem i cechami tożsamości tych wspólnot, używano takich terminów, jak: *islamizacja*, *zislamizowani* (Limanoski 1993, s. 128), *zmieniać wiarę*, *konwertyci*. Implikuje to oczywiście chrześcijańskie korzenie, a dokładniej późniejszą „islamizację”. Powstaje zatem swego rodzaju wyobrażenie dotyczące procesu, który nie jest jeszcze całkiem zakończony, a więc jego zakończenie można tłumaczyć

na różne sposoby. Jednocześnie nikt spośród tych, którzy uzasadniają użycie odpowiedniej terminologii, nie pisze o *chrystianizacji* czy o *schryistianizowanych*, przydając tym samym tej religii ontologiczny, autochtoniczny charakter. Niejednokrotnie w analizach pojawiają się określenia typu „stara chrześcijańska tradycja” w przeciwieństwie do „nowe islamskie” (tamże, s. 137). W tym miejscu należy wspomnieć ogólnie przyjęte skrajnie negatywne nastawienie w stosunku do tych, którzy zmienili wiarę. A zatem terminologia ta była niewątpliwie uważana przez samych członków tych społeczności za negatywną i obraźliwą.

W czasach socjalizmu w Macedonii i w Jugosławii miała miejsce silnie propagowana polityczna i społeczna tendencja do zakańczania procesu kształtowania się tożsamości tych wspólnot, o których często pisano, że „samookreślenie narodowe Zislamizowanych Macedończyków w Republice Macedonii weszło w nowy etap wraz z utworzeniem Kulturowo–Naukowego Manifestu Macedońskich Muzułmanów” (tamże, s. 379) i powstaniem terminologii poprawnej politycznie. Nazywano ich terminami *Zislamizowani Macedończycy* i/lub *Macedończycy Muzułmanie*, *Macedończycy Mohamedanie* (tamże, s. 230), co powinno było ich umieścić w ramach tej samej etnicznej i narodowej grupy co Macedończycy, jak to jest podkreślone w statucie Kulturowo–Naukowego Manifestu Macedońskich Muzułmanów („mającego na celu badanie etno–historycznej przeszłości, źródłowych etno–społecznych wartości i cech — języka macedońskiego, folkloru, obyczajów, kultury zarówno materialnej, jak i duchowej) oraz rozwijanie poczucia przynależności narodowej wśród Macedońskich Muzułmanów jako Macedończyków, jako nierozzerwalnej części całości narodu macedońskiego”) (tamże, s. 369).

Jednym z najczęściej i najszerzej używanych terminów jest nazwa Torbesze, która ze względu na rozpowszechnioną etymologię ludową została / jest uznana za pejoratywną i obraźliwą. W przeszłości funkcjonowała przede wszystkim jako kolokwialny egzonym, używany przez pozostałe społeczności lokalne w stosunku do tej grupy. W ciągu ostatnich kilku lat, od 2006 do 2008 roku, termin Torbesze jest propagowany przez przedstawicieli pewnej opcji politycznej, która ma na celu uznanie tej grupy za osobną etniczną i kulturową wspólnotę w Macedonii.

Ze względu na to, że w niniejszym tekście zamierzam rozważać kwestię dynamiki tożsamości Macedońskich Muzułmanów poprzez pryzmat aktywności politycznej i społecznej Partii na Rzecz Przyszłości Europejskiej (PEI — Partijata za evropska idnina), przedstawicieli tej wspólnoty będę nazywać Torbeszami.

\* \* \*

Śledząc procesy związane z dynamiką tożsamości wśród Torbeszów w Macedonii, w okresie od 1991 roku do dziś można zauważyć, że podobnie jak w szerszym społecznym i kulturowym kontekście mają miejsce silne dążenia do

ponownego zdefiniowania tożsamości, i to zarówno ze względu na wpływ określonych społeczno–politycznych centrów władzy, znajdujących się wewnątrz samej społeczności lokalnej, jak i jako rezultat wpływów z zewnątrz.

Proces redefinicji narodu macedońskiego po 1991 roku najwyraźniej i najdotkliwiej wyrażał się poprzez pojawienie się kwestii związanych z identyfikacją tej części populacji. Szczególnie znaczący jest tu status Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (MPC — Makedonska Pravoslavna Crkva) i Wspólnoty Islamskiej (IVZ — Islamska Verska Zaednica) jako największych instytucji religijnych, które od 1991 roku uzyskują coraz większą władzę społeczną i mają coraz bardziej znaczący wpływ na codzienne życie ludzi. Jest oczywiste, że problem marginalizacji tej części ludności w Macedonii zasługuje na szczególną uwagę i należy zanalizować wszystkie aspekty tych procesów, mających coraz większy wpływ na znaczną część ludności, która przestaje się identyfikować z Macedońskimi Muzułmanami — wspólnotą budującą swoją tożsamość w państwie od ponad 40 lat.

Obok skrajnie osłabionej kontroli państwa na tym obszarze część funkcjonariuszy, popierając chrześcijan, zapomina o wszystkich pozostałych, a zatem wielokrotnie działania autorytetów państwa są sprzeczne w kwestii powtórnej integracji Macedońskich Muzułmanów ze wspólnotą Macedończyków. Niektórzy z uczestników forów politycznych w Internecie, dyskutując o sytuacji Torbeszów w zachodniej Macedonii, piszą: „Do 1990 roku byliśmy odsunięci od państwa, a później partie przetworzyły nas w liczby, abyśmy służyli im w ich kalkulacjach...”<sup>2</sup>. W ten sposób we wsiach regionu Reka można zauważyć działalność partii politycznych, które wykorzystując aktualną sytuację w terenie, używają argumentów religijnych i etnicznych, aby zyskać sobie wyborców. Na skutek złej sytuacji ekonomicznej w ostatnich latach zaczął się intensywny proces migracji za granicę, który szczególnie silnie dotyka mieszkańców tego regionu. W przeszłości Reka była znana z tradycyjnego sposobu wyjazdów na peczalbę, mężczyźni sezonowo opuszczali ojczystą krainę, aby zarobić na życie. Dziś, jako nowa tendencja, mają miejsce masowe migracje całych rodzin za granicę. Wsie spotyka taki sam los, jak i innych w naszym państwie. Na blogu <<http://torbesi.blog.com.mk>>, w dyskusjach dotyczących sytuacji Torbeszów w zachodniej w Macedonii, jeden z forowiczów pisze, przytaczając fragmenty wywiadu z wójtem gminy Rostuše–Mavrovo Fuadem Durmišim:

Dolna Reka masowo się wyludnia, Włochy są nową ojczyzną. Na peczalbę nie wyjeżdżają tylko mężczyźni, jak to było dawniej, ale cała rodzina migruje wraz z głową rodziny. Dolnorekańskie zawodzenie wznosi się nad Krčinem, szerzy się wzdłuż kanionu przepięknej rzeki Radiki, silne i niepokojące. Słyszysz się je od lat, ale nikt

<sup>2</sup> <<http://forums.vmacedonia.com/f11/vo-strushko-se-plashat-da-kajat-deka-se-makedontsi-2146>> (9.09.2008; dyskusja została zapisana na forum 02.05.2007).

nie chce go słuchać i powziąć jakichś działań, by przeszkodzić migracjom ludzi, którzy od wieków pozostawali w ojczyźnie, aby strzec swej krainy i państwa. Mieszkańcy Dolnej Reki to skromni, pracowici ludzie, trzeba im więcej niż pomocy, chcą pracować w domu, a nie opuszczać ognisko domowe, chcą przedłużać tradycję, tak jak robili to ich przodkowie. Dwa oddziały fabryczne MZT „Skopje” we wsiach Velebrdo i Žirovnica zamknięte są na kłódkę, a migranci własnymi środkami zbudowali te wsie dwadzieścia lat temu, aby móc wrócić do domu i zapewnić pracę sobie i swoim potomkom. Jednak zostali oszukani. „Makpetrol” zamknął swój oddział w Bituše, fabryki tkanin „Jedność” ze Skudrinje i „Braterstwo” ze wsi Rostuše nie pracują już od dawna.

Dawni pracownicy pozostali bez środków do życia

— mówi Fuad Durmiši, który mieszka we wsi Velebrdo.

W ostatnich dekadach ma miejsce silne wyludnienie, jakiego nie doświadczył ten region przez pięć wieków swojego istnienia. Na peczalbę wyjeżdżają całe rodziny w poszukiwaniu szczęścia i lepszego życia. Ponad 5 tysięcy mieszkańców wsi z regionu Dolna Reka pracuje dorywczo, ale większość z nich najprawdopodobniej zostanie w nowej ojczyźnie, najwięcej we Włoszech, ale też w Austrii, Niemczech, Szwajcarii, a nawet w USA (...). Dolnorekańskim górzystym wioskom zagraża los, który przed czterema dekadami przydarzył się mijańskim<sup>3</sup> wsiom Galičnik, Lazaropole, Tresonče, Roski i innym

— dodaje Durmiši. Ponieważ nie było uczniów, zamknięto kilka lat temu szkołę w Bituše. We wsi Trebište dwa–trzy lata temu uczyło się 270 uczniów, a teraz mniej niż 100. Także w szkołach w Rostuše, Žirovnicy, Skudrinje i innych zmniejsza się ich liczba. Zaledwie w ciągu dwóch–trzech lat wieś Trebište zmniejszyła się o połowę. Z 1500 mieszkańców zostało nas około 700 — mówi Raut Durmiši, właściciel firmy budowlanej we wsi Trebište. Inne rodziny też przygotowują się do migracji. Ich bliscy, którzy już są we Włoszech, szukają dla nich pracy. Być może, gdy przyjadą w sierpniu, przywiozą dla nich dokumenty potwierdzające możliwość zatrudnienia. „Znaczna część mojej dużej rodziny jest na peczalbie. Większość czeka na dokumenty potwierdzające, że będą tam mieć pracę. Gdybym był młodszy, sam bym wyjechał — mówi Akjif Imeri, murarz, obecnie bez pracy. — Z wielkim trudem i zaangażowaniem, jako dobremu fachowcu, udaje mi się znaleźć pracę i zarobić jakiś grosz, żeby utrzymać rodzinę, żeby nie pomarli z głodu”. Żali się też Mitat Hodža, właściciel kawiarni „Centar”: „Kraina jest pusta, nie ma ludzi, w mojej kawiarni w centrum wsi dawniej ludzie czekali, aż zwolni się stolik, a teraz nie ma nikogo”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mijacy to jedna z grup etnograficznych zamieszkujących zachodnią Macedonię (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> <<http://torbesi.blog.com.mk/node/27371>> (09.09.2008). Zob. też: Kiprovski 2007.

W ostatnich latach w zachodniej części Macedonii, ale także w Skopju, wielokrotnie słyszałem od ludzi, że niektórzy intelektualiści ze środowiska Torbeszów rozpoczną aktywną działalność polityczną, której głównym celem będzie realizacja programu politycznego, umożliwiającego zjednoczenie całego środowiska Torbeszów w Macedonii oraz nadanie mu statusu odrębnej wspólnoty, a nawet grupy etnicznej pod oficjalną nazwą Torbesze. Jako główny powód tego dążenia podaje się najczęściej ogromne niezadowolenie ze stanu, w jakim cała wspólnota się znalazła, zwłaszcza w kontekście politycznych manipulacji, jakim jest poddawana, a nasilających się zwłaszcza podczas kampanii wyborczych. Przedmiotem tych manipulacji jest tożsamość Torbeszów i ich przynależność do danej grupy narodowej w Macedonii. W kularach obserwowałem różne reakcje — mówiono, że dążenie do wyodrębnienia grupy etnicznej pod nazwą Torbesze jest kolejną z wielu prób rozdrobnienia struktury etnicznej w Macedonii. Macedończycy zdają sobie jednak sprawę, że sami są winni zaistniałej sytuacji i że takie są konsekwencje polityki uprawianej wobec mniejszości przez kolejne rządy w ciągu ostatnich lat. Pojawiają się jednak także opinie, że być może takie posunięcie położy kres męczarniom, związanym z kwestią tożsamości i samoidentyfikacji Torbeszów, a także pośrednio — naciskom politycznym. Inni natomiast stawiali pytanie, czy jest możliwe zakończenie procesu budowania tożsamości danej wspólnoty poprzez kolejną polityczną manipulację. Dla badaczy i, jak sądzę, także dla szerszej opinii publicznej, wszystkie te procesy są niewątpliwie bardzo ciekawe i znaczące.

Wiosną 2006 roku została powołana Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej (Partija za evropska idnina PEI), na czele której stanął Fijat Canovski, znany do tej pory jako współzałożyciel jednego z pierwszych prywatnych uniwersytetów w Macedonii — Uniwersytetu Europejskiego oraz jako wpływowy biznesmen pochodzący z Oktici (okolice Strugi). W programie wyborczym partii, od 2008 roku, we wstępie pojawiło się ciekawe wytłumaczenie konieczności powołania jej:

Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej powstała w rezultacie złożonych społecznych okoliczności i procesów, przez które od dłuższego czasu przechodzi Republika Macedonii (...) Rozumiejąc wagę historycznego momentu, w którym znalazła się Macedonia walcząca o zachowanie swojego istnienia, Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej została ustanowiona, aby mieć swój wkład w proces tworzenia cywilizacyjnego profilu Republiki Macedonii. W ramach tego profilu partia pragnie wytworzyć konieczne standardy, których przestrzeganie pomoże Republice Macedonii wkroczyć w krąg narodów europejskich. (...) Macedońskie społeczeństwo w swojej definicji jest społeczeństwem o strukturze wieloetnicznej i wielokulturowej. Analizy pokazują, że w kwestii zróżnicowania etnicznego Macedonia znajduje się w czołówce państw na świecie. Taka świadomość wprowadza konieczność poszukiwania najodpowiedniejszych narzędzi politycznych, za pomocą których będzie możliwe utrzymanie pokoju oraz harmonijnego rozwoju Macedonii.



W tym duchu Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej sformułowała swój program wyborczy, zbudowała swoją strukturę oraz podjęła praktyczne działania, mając na uwadze przede wszystkim tę różnorodność i złożoność macedońskiego społeczeństwa. Partia ta powstaje i działać będzie jako partia wielokulturowa i wieloetniczna. Każdy może zostać jej członkiem bez względu na rasę, narodowość, wyznanie czy płeć<sup>5</sup>.

PEI powstała jako partia obywatelska<sup>6</sup>, w której — także według statutu — nigdzie nie wspomina się o podejmowaniu działań związanych z Torbeszami, a czego w większym lub mniejszym stopniu oczekiwała macedońska opinia publiczna. Na pytanie dziennikarza w maju 2006 roku: „Czy waszą grupą docelową są Torbesze?”, odpowiedzią Fijata Canovskiego było:

Nie. Jesteśmy wieloetniczną i wielokulturową partią. Dajemy nadzieję wszystkim obywatelom żyjącym w siedemdziesięciu pięciu miejscowościach, gdzie mieszkają Macedończycy, Albańczycy, Turcy, Torbesze i inne grupy etniczne. Ten region ma około 180 tysięcy mieszkańców. (...) Program partii drukujemy w trzech językach. Na zjazdach wywieszamy 3 flagi: macedońską, albańską i turecką. Podziały religijne nas nie dotyczą. To indywidualna sprawa każdego<sup>7</sup>.

Niemniej, można zauważyć, że członkowie partii działaniami zwłaszcza wyższego szczebla obejmują przede wszystkim rejony w zachodniej części Macedonii, zwłaszcza te 75 miejsc, gdzie według szacunków żyje około 180 tysięcy Torbeszów. Podczas wyborów parlamentarnych w 2006 roku PEI uzyskała pozytywny wynik i jedno miejsce w parlamencie reprezentowane przez Fijata Canovskiego. On to, co można prześledzić, czytając sprawozdania stenograficzne z posiedzeń i inne jego publiczne wypowiedzi, rozpoczyna coraz bardziej otwarcie wyrażać tezę o kulturowej i etnicznej odrębności Torbeszów. I tak w zapisie stenograficznym z 32. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 22 lutego 2007 roku Fijat Canovski, podczas dyskusji z przedstawicielami rządu, odpowiadając na ich pytanie, wskazuje na to, że:

w tych regionach w południowo–zachodniej części Macedonii istnieje wiele wspólnot, jak na przykład albańska czy turecka. Podobnie w tym regionie istnieje także jedna *wyjątkowa etniczna* czy, jak mogę ją nazwać, kulturowa *wspólnota*, która

---

<sup>5</sup> Program Partii na Rzecz Przyszłości Europejskiej z 2008 r., <<http://www.pei.org.mk/programa.pdf>> (11.09.2008).

<sup>6</sup> Statut Partii na Rzecz Przyszłości Europejskiej, część 1., <<http://pei.org.mk/statut.pdf>> (10.09.2008).

<sup>7</sup> Wywiad z Fijatem Canovskim opublikowany w macedońskich mediach. Zamieszczony na blogu 31.05.2006 r., <<http://torbesi.blog.com.mk/>>(10.09.2008).

posługuje się językiem macedońskim, wyznaje islam, a którą niektórzy nazywają Torbeszami, co im samym nie przeszkadza... (podkreślenie — Lj. R.)<sup>8</sup>.

Przy pomocy takich wypowiedzi Fijat Canovski nieśmiało i stopniowo realizuje swoją strategię, aby rozpocząć dyskusję o przyznaniu Torbeszom statutu odrębnej grupy w Macedonii. To zapewne z czasem nastąpi i spowoduje, że Torbesze i jeszcze inne wspólnoty zostaną uwzględnione w Konstytucji Republiki Macedonii.

Jedno z najważniejszych pytań badawczych, jakie tutaj się wyłania, brzmi: jakie są podstawowe postulaty, na których PEI opiera swoją polityczną kampanię na rzecz zjednoczenia torbeszkiej wspólnoty, z jednej strony, oraz jakich używa argumentów, aby przekonać o tym polityków oraz opinię publiczną, z drugiej?

Jak widać w programie partii, ale jeszcze wyraźniej w wypowiedziach przewodniczącego Canovskiego, głównym atutem mobilizacji politycznej mieszkańców z tej części Macedonii jest przeprowadzenie reformy ekonomicznej, której celem byłoby polepszenie warunków życia, i która zatrzymałaby proces migracji z rejonów zamieszkałych przez Torbeszów. „Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej została powołana, mając jeden cel — zatrzymać proces migracji z tego regionu”<sup>9</sup>.

Drugim krokiem do poprawienia sytuacji ekonomicznej byłaby, według PEI, możliwość uzyskania przez Torbeszów, jako odrębnej grupy etnicznej, odpowiedniej pozycji w strukturze społecznej poprzez wzmiankę najpierw w konstytucji, potem w Ramowym Porozumieniu z Ochrydy, oraz otrzymaniu prawa do zatrudnienia jej przedstawicieli w administracji publicznej i służbach państwowych. W taki właśnie sposób, podczas 600. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 23 lipca 2007 roku, parlamentarzysta Fijat Canovski domagał się zmiany Konstytucji w ustępie 4 i dodania Torbeszów jako odrębnej grupy etnicznej w Macedonii oraz włączenia jej przedstawicieli do prac Komitetu na Rzecz Stosunków Pomiędzy Wspólnotami w Republice Macedonii<sup>10</sup>. Pierwotnie próba publicznego ogłoszenia tej idei Canovskiego we wrześniu 2007 r. w macedońskim parlamencie stała się w rzeczywistości nie tyle pierwszą deklaracją odrębności Torbeszów jako wspólnoty, ile wyrażeniem potrzeby ich wyodrębnienia.

<sup>8</sup> Zapis stenograficzny z 32. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 22 lutego 2007 r., s. 6, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2022-02-2007.doc>> (11.09.2008 r.).

<sup>9</sup> Zapis stenograficzny z 32. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 22 lutego 2007 r., <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2022-02-2007.doc>> (11.09.2008 r.).

<sup>10</sup> Zapis stenograficzny z 600. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 23 lipca 2007 r., s. 53, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2023-07-2007.doc>> (11.09.2008 r.).

Miałoby to na celu położenie kresu politycznym manipulacjom wokół ich tożsamości.

Kim są Torbesze? Jedno krótkie wyjaśnienie. To są ludzie, którzy do tej pory określali się na różne sposoby. W latach 60. i 70. aż do lat 80. XX wieku deklarowali się jako Macedończycy. Nazywano ich Macedońskimi Muzułmanami. Ja natomiast twierdzę, że nie istnieją Macedońscy Muzułmanie. Nie można dzielić Macedonii na podstawie wyznania. Niezależnie od tego, czy będziemy macedońskimi katolikami, muzułmanami czy prawosławnymi. Potem, przynajmniej według ostatniego spisu, około 70%, 65% z nich deklarowało się jako Turcy, a 25% jako Albańczycy, 10% zaś pozostałych jako Macedończycy. I dobrze. Mają do tego prawo. Są ludzie niezadowoleni z przypisania ich do narodu macedońskiego, mimo że są jego częścią. Ja jednak twierdzę, że Torbesze są częścią Macedonii i nie mają innego, „rezerwowego” państwa. Będą walczyć ze wszystkich sił, aby pozostać częścią tego państwa, a także aby mieć wszystkie prawa, i aby ich przestrzegać, a nie być tylko maszyną do głosowania dla innych, wykorzystywaną przez pozostałe grupy i ważniejsze partie polityczne. Torbesze żyją w kilku regionach. Największe skupisko jednak znajduje się w regionie Strugi, Debaru, w Żupie, w Plašnicy, w Dolneni i w innych miejscach. Jak powiedziałem, w sumie jest ich około 120–150 000<sup>11</sup>.

Canovski w tym samym wystąpieniu przytacza przykłady politycznych nadużyć w stosunku do Torbeszów ze strony partii politycznych, które intensyfikują się w ostatnim czasie. Chodzi zwłaszcza o partie albańskie, a szczególnie o jeden bardzo ważny zapis w rozdziale 6 konstytucji, w którym mówi się o „sprawiedliwym, proporcjonalnym przedstawicielstwie wszystkich grup etnicznych we wszystkich publicznych instytucjach i w państwowej administracji”<sup>12</sup>. Według powyższego zapisu, dla albańskiej wspólnoty, drugiej co do wielkości w Republice Macedonii, zwłaszcza po ustaleniach Ramowego Porozumienia z Ochrydy, przewidziane są specjalne środki zapobiegające nierównej reprezentacji ich przedstawicieli

<sup>11</sup> Zapis stenograficzny z 69. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 24 września 2007 r., s. 30, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2024-09-2007.doc>> (11.09.2008).

<sup>12</sup> Porozumienie Ramowe z Ochrydy z dnia 13. 08. 2001 roku, <<http://www.cuba.org.mk/spravuvanjesokonfliktot/Ramkoven%20dogovor.pdf>>

4.2. W przepisach regulujących zatrudnienie w administracji publicznej przewidziane są środki, dzięki którym zapewni się sprawiedliwe przedstawicielstwo wspólnot we wszystkich centralnych i lokalnych organach publicznych wszystkich szczebli z jednoczesnym poszanowaniem zasad konkurencyjności i integralności, na których opiera się działalność administracji publicznej. Przedstawiciele organów rządowych podejmą działania w celu poprawy obecnej niedoreprezentacji na stanowiskach w administracji publicznej, zwłaszcza poprzez zatrudnianie przedstawicieli mniejszości z zachowaniem zasady sprawiedliwości. Szczególną uwagę zwróci się przede wszystkim na zagwarantowanie, aby zatrudnienie w policji odzwierciedlało właściwy przydział stanowisk zgodny z faktycznym zaludnieniem w Macedonii, zgodnie ze specyfikacją podaną w aneksie C.

w państwowych urzędach i administracji. Fakt nieuznawania istnienia wspólnoty Torbeszów oznacza dla Canovskiego stratę 0,01% stanowisk w administracji, co stanowi ponad 7 tysięcy nowych miejsc pracy<sup>13</sup>.

Dynamikę wpływu PEI jako politycznego i społecznego czynnika w zachodniej Macedonii można zaobserwować, posługując się choćby analizą tabeli z porównaniem wyników wyborów w 2006 roku i przedterminowych wyborów parlamentarnych w 2008 roku. Dla ilustracji charakterystyki okręgów wyborczych, zamieszczamy mapę Macedonii według okręgów wyborczych:

Статистички региони и општини во Република Македонија  
Statistical regions and municipalities in the Republic of Macedonia



Źródło: Državen Zavod za Statistika:

<<http://www.stat.gov.mk/TematskiKartiGrupaN/TematskiGlavna.htm>> (14.07.2009)

<sup>13</sup> Zapisy stenograficzne z 11. przedłużenia 620. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 24 września 2007 r., s. 30, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2024-09-2007.doc>> (11.09.2008).

Porównanie wyników wyborów parlamentarnych w 2006 i w 2008 roku dla partii PEI (Partija za Evropska Idnina — Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej)

| Rok  | Numer okręgu wyborczego | Łączna liczba osób uprawnionych do głosowania  | Liczba wyborców, którzy przystąpili do głosowania | % wyborców w stosunku do uprawnionych do głosowania | % wyborców w stosunku do uprawnionych do głosowania w okręgach wyborczych, z których pochodzą dane |
|------|-------------------------|--|---|---|--|
| 2006 | Okręg wyborczy 1        | 290 584  | 162 486   | 55,92 %   | 55,92%   |
| 2008 | Okręg wyborczy 1        | 295 917  | 177 728   | 60,06 %   | 60,06 %  |
| 2006 | 14.                     | Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej — PEI | 712   | 0,44 %  | 0,46 %   |
| 2008 | 4.                      | Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej — PEI | 1937  | 1,09 %  | 1,13 %   |
|      |                         |  | 1225 ↓  | 0,65 % ↓  |  |
| 2006 | Okręg wyborczy 2        | 295 523  | 153 059   | 51,79 %   | 51,79 %  |
| 2008 | Okręg wyborczy 2        | 303 120  | 162 810   | 53,71 %   | 53,71 %  |
| 2006 |                         | PEI nie ma listy kandydatów w tej jednostce    |   |   |  |
| 2008 | 5.                      | Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej –PEI  | 661   | 0,41 %  | 0,42 %   |
| 2006 | Okręg wyborczy 3        | 285 166  | 176 371   | 61,85 %   | 61,85 %  |
| 2008 | Okręg wyborczy 3        | 288 585  | 177 308   | 61,44 %   | 61,44 %  |
| 2006 |                         | PEI nie ma listy kandydatów w tej jednostce    |   |   |  |
| 2008 |                         | PEI nie ma listy kandydatów w tej jednostce    |   |   |  |
| 2006 | Okręg wyborczy 4        | 285 748  | 184 173   | 64,45 %   | 64,45 %  |
| 2008 | Okręg wyborczy 4        | 289 664  | 182 335   | 62,95 %   | 62,95 %  |
| 2006 | 8.                      | Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej – PEI | 748   | 0,41 %  | 0,42 %   |
| 2008 | 2.                      | Partia na Rzecz Przyszłości Europejskiej –PEI  | 2355  | 1,29 %  | 1,32 %   |
|      |                         |  | 1607 ↑  | 0,87 % ↑  |  |

|      |                  |   |         |          |         |
|------|------------------|---|---------|----------|---------|
| 2006 | Okręg wyborczy 5 | 284 894                                       | 158 982 | 55,80 %  | 55,80 % |
| 2008 | Okręg wyborczy 5 | 290 101                                       | 160 150 | 55,20 %  | 55,20 % |
| 2006 | 12.              | Partia na Rzec Przyszłości Europejskiej – PEI | 6504    | 4,09 %   | 4,26 %  |
| 2008 | 6.               | Partia na Rzec Przyszłości Europejskiej – PEI | 7669    | 4,79 %   | 4,93 %  |
|      |                  |   | 1165 ↑  | 0,7 % ↑  |         |
| 2006 | Okręg wyborczy 6 | 299 534                                       | 141 442 | 47,22 %  | 47,56 % |
| 2008 | Okręg wyborczy 6 | 311 729                                       | 154 833 | 49,67 %  | 49,67 % |
| 2006 | 2.               | Partia na Rzec Przyszłości Europejskiej – PEI | 3477    | 2,46 %   | 2,51 %  |
| 2008 | 5.               | Partia na Rzec Przyszłości Europejskiej – PEI | 1852    | 1,20 %   | 1,22 %  |
|      |                  |   | 1652 ↑  | 1,26 % ↑ |         |

Porównując dane, można zaobserwować kilka interesujących tendencji w związku z miejscem PEI na macedońskiej scenie politycznej i społecznej. Podczas wyborów parlamentarnych w 2006 roku PEI miała swoich kandydatów w następujących okręgach wyborczych: nr 1, nr 4, nr 5 i nr 6, położonych głównie w południowo–zachodniej części kraju. Ciekawe jest to, że podczas przedterminowych wyborów parlamentarnych w 2008 roku PEI dysponowała także listą wyborczą w okręgu nr 2 (region skopijski), której we wcześniejszych wyborach nie miała. Ogólnie mówiąc, podczas przedterminowych wyborów w 2008 roku w — powiedzmy — „swoich” okręgach wyborczych zauważalny jest wzrost wyborców, zwolenników PEI, w stosunku do roku 2006. Jednak najciekawszy jest widoczny ogromny spadek liczby zwolenników PEI w okręgu wyborczym nr 6, do którego zaliczany jest region tetovski, gostivarski i debarski, gdzie żyje największa liczba Torbeszów. Te dane jeszcze raz zwracają uwagę na ogromną dynamikę upolitycznienia tej grupy.

Wygląda na to, że idea Macedonii jako wieloetnicznej i wielokulturowej wspólnoty zgodnie z Konstytucją Macedonii i Ramowym Porozumieniem z Ochrydy jest tak naprawdę płodnym gruntem do manipulowania i zarządzania głosami oraz, jak na razie, jedynym sposobem rozwiązywania społecznych i ekonomicznych problemów marginalizowanych społeczności Macedonii. Mieszkańcy, zonglujący swoimi tożsamościami, niejednokrotnie przyczyniają się do nasilenia poczucia, że łatwo się nimi manipuluje. Z drugiej strony jednak, pewien czasowy dystans w postrzeganiu tych procesów pokazuje, że niektóre sprawy nie zmieniają się tak łatwo. Niemniej to za nimi podąża kwestia tożsamości, która powinna roz-

wiązać „bardzo praktyczne, przyziemne”, codzienne, egzystencjalne problemy ludzi walczących o byt. W ten sposób w macedońskiej rzeczywistości na tworzenie się grup etnicznych czy na ogłaszanie własnej odrębności niejednokrotnie patrzy się jako na podstawę do zdobywania ekonomicznych, kulturowych praw zgodnie z zasadą „sprawiedliwego przedstawicielstwa”.

## Bibliografia

Limanoski N.,

1993 *Islamizacijata i etničkite promeni vo Makedonija*, Skopje.

Svetieva A.,

2004 *Politicizacija na etničkiot identitet na Torbešite („Našincite”)*, „EtnoAntropoZum”, nr 4, Skopje.

## Źródła internetowe

<<http://forums.vmacedonia.com/f11/vo-strushko-se-plashat-da-kajat-deka-se-make-dontsi-2146>> (9.09.2008; dyskusja została zapisana na forum 02.05.2007).

<http://torbesi.blog.com.mk/node/27371> (09.09.2008).

Kiprovski K.,

2007 *Dolna Reka se iseluva vo sela ostana samo starci*, [w:] „Utrinski vesnik”, nr 2399, 4 czerwca 2007 r., wersja internetowa: <<http://www.utrinski.com.mk/ItemID=73202CE4131214AAA2B1960AC142E2E>> (09.09.2008).

Program Partii na Rzecz Przyszłości Europejskiej z 2008 r., <<http://www.pei.org.mk/programa.pdf>> (11.09.2008).

Statut Partii na Rzecz Przyszłości Europejskiej, część 1, <<http://pei.org.mk/statut.pdf>> (10.09.2008 r.).

Zapis stenograficzny z 32. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 22 lutego 2007 r., s. 6, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2022-02-2007.doc>> (11.09.2008).

Zapis stenograficzny z 60. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 23 lipca 2007 r., s. 53, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2023-07-2007.doc>> (11.09.2008).

Zapis stenograficzny z 69. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 24 września 2007 r., s. 30, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2024-09-2007.doc>> (11.09.2008).

Porozumienie Ramowe z Ochrydy z dnia 13.08.2001 r., <<http://www.euba.org.mk/spravuvanjesokonfliktot/Ramkoven%20dogovor.pdf>> (11.09.2008).

Zapisy stenograficzne z 11. przedłużenia 62. posiedzenia Parlamentu Republiki Macedonii z dnia 24 września 2007 r., s. 30, <<http://www.sobranie.mk/stenogrami1/StenDocs06/032%20sednica%2024-09-2007.doc>> (11.09.2008).

Tłumaczenie z języka macedońskiego:

*Karolina Bielenin–Lenczowska i Katarzyna Paczóska*





Aneta Svetieva

---

## Našinci, Torbesze, Pomacy i inni (Turcy) w Turcji. Przyczyny emigracji i więzi z krajem ojczystym

Zastanawiając się nad tożsamością kulturową „Naszych” (Našinci)<sup>1</sup> — Torbeszów, Pomaków i innych „Turków”<sup>2</sup>, czyli muzułmanów, których językiem ojczystym jest macedoński, w pierwszej kolejności należy przyjrzeć się grupom, jakie funkcjonują w islamskiej diasporze. Największa populacja „Naszych” muzułmanów znajduje się w Turcji<sup>3</sup>. Owa diaspora turecka tworzyła się w odrębnych, krytycznych momentach biedy, niepewności, wojen i przesiedleń na Bałkanach, a w szczególności na terenie etnicznej Macedonii w XIX i na po-

---

<sup>1</sup> Macedończycy ze wszystkich części etnicznej Macedonii, a także z diaspory, używają etnonimu „Nasi” dla oznaczenia samych siebie, bez względu na wyznanie. Termin ten oznacza przynależność do konkretnego rodu, narodu, grupy lub jednej wsi, osiedla, miasta, okręgu etnicznego, regionu, państwa. Oznacza także ludzi, którzy posługują się tym samym językiem i mają jednakowe lub podobne obyczaje, kulturę ludową i poglądy.

<sup>2</sup> Miejscowa ludność, która przyjęła islam, była identyfikowana za pomocą wielu etnonimów i egzonymów, z których większość miała charakter prześmiewczy, a używano ich w celu zaznaczenia i podkreślenia etnicznych, religijnych i kulturowych granic pomiędzy sąsiadującymi grupami. Najbardziej akceptowalnym terminem określającym tych, którzy przyjęli islam w okresie panowania Turków w Macedonii i niedługo po nim, był „Turek”/„Turcy”, pozwalający na identyfikację z Turcją lub też wynikający z potocznego myślenia ludu, według którego „Turek” był tożsamy z „muzułmaninem”. Tego samego etnonimu używała także znaczna część Albańczyków — muzułmanów z Macedonii. Ow etnonim był jednocześnie egzonymem, używanym przez sąsiadujących prawosławnych Macedończyków.

<sup>3</sup> Owa grupa była przedmiotem moich badań, które prowadziłam w 1984 i 1987 roku; podczas badań spotkałam się z serdecznym przyjęciem, za które szczerze dziękuję.

czątku XX wieku, a nawet jeszcze do połowy stulecia, w procesie zmian zachodzących w strukturze ludności macedońskiej po II wojnie światowej.

Cały proces przesiedleń, na które składają się zarówno pojedyncze incydenty, jak i długotrwałe migracje, trwał w przybliżeniu półtora wieku. Grupy „Naszych” brały udział w masowej migracji do Turcji (Filipović 1937, s. 409, Apostolov 1960, s. 113–138, Mučović 1981, s. 65–76, Seferović 1981, s. 47–64) i innych ziem muzułmańskich po roku 1878 i 1912. Kolejne masowe przesiedlenia związane były z wojnami (w 1918 roku) oraz umowami międzynarodowymi, dotyczącymi wymiany ludności muzułmańskiej i prawosławnej, podpisanymi pomiędzy Bułgarią, Grecją i Turcją (w Neuilly w 1919 i w Lozannie w 1923 roku). Umowy te były cięsem wymierzonym w ciągłość ludności macedońskiej: prawosławnych i muzułmanów na terenie Macedonii Egejskiej i Pirińskiej.

Jeszcze w 1984 i 1987 roku w Turcji można było spotkać starszków i starszki pamiętających przesiedlenia z 1924 roku, a także odnaleźć uczestników późniejszych przesiedleń. Nie do końca poznane pozostają jedynie wydarzenia z końca XIX i początku XX wieku, jednak pamięć o nich, dzięki ustnemu przekazowi, pozostała żywa wśród przesiedleńców w postaci rodzinnych, grupowych i indywidualnych, wiejskich i miejskich, etnograficznych i biograficznych opowieści. Jedną z głównych ról najstarszych emigrantów było ich pionierstwo w przesiedleniach Torbeszów do Turcji, a także gotowość do przyjmowania kolejnych emigrantów, by pomóc im przetrwać kryzys związany z opuszczeniem ojczyznej ziemi i odnalezieniem się na obczyźnie.

„Nasi”, „Torbesze”, „Pomacy” i inni „Turcy” przenosili się głównie z przyczyn ekonomicznych. Najstarsze migracje spowodowane były biedą i niepewnością panującą w ich własnym kraju, dlatego też część z nich stanowiła rezultat sezonowych migracji zarobkowych (peczalba), które z czasem przerodziły się w stały pobyt w Turcji. Wciąż żywe jest podanie o tym, jak niektórzy peczalbarzy (*pečalbari*) docierali do Turcji pieszo, idąc od Gjurgovden do Mitrovden<sup>4</sup>. Ich podróż odbywała się w dwóch etapach: najpierw udawali się do pracy do Dramy i Kavala, a stamtąd do Stambułu, następnie kontynuowali podróż do Izmiru, Manisy, Akisararu, Bursy itd., aż do Anatolii. Peczalbarzy z zachodniej Macedonii i okolic Velesu pracowali głównie na budowach, zazwyczaj zostając w Turcji pięć, dziesięć lub więcej lat<sup>5</sup>. Z tamtych czasów zachowało się wspomnienie zwyczaju, według którego wyruszający na peczalbę brali ze sobą jedną turecką lirę, którą należało

<sup>4</sup> Gjurgovden, czyli święto św. Jerzego, obchodzi się wg kalendarza prawosławnego 6 maja, a Mitrovden, czyli dzień św. Dymitra — 8 listopada (przyp. tłum.).

<sup>5</sup> Informacje pochodzą z moich własnych badań terenowych, które prowadziłam w Izmirze, Manisie i Akisarze (Turcja) w 1984 i 1987 roku, w ramach międzynarodowego projektu „Folklor Juruków w Macedonii oraz przesiedleńców z Socjalistycznej Republiki Macedonii do Republiki Turcji”.

pożyczyć od najbogatszego człowieka we wsi z „obietnicą”, że za rok zostaną mu zwrócone dwie. Naturalnie większość z nich nie zwracała długu, a czas ich peczalby znacznie się wydłużał. Do roku 1912 większość peczalbarów wracała do swoich rodzinnych stron nawet po długim pobycie w Turcji. Sytuacja zmieniła się po roku 1912, kiedy przyczyny wyjazdów nabrały charakteru politycznego, tracąc znaczenie ekonomiczne. Wraz z zakończeniem wojen bałkańskich zostały ustanowione nowe państwa i nowe granice, co utrudniło swobodne przemieszczanie się peczalbarów. W tym okresie większość z nich sprowadziła do Turcji całe swoje rodziny, zmieniając się z sezonowych pracowników w stałych mieszkańców. Po I wojnie światowej, ze względu na nacjonalistyczne idee Grecji i Bułgarii, by tworzyć „duże i czyste państwa narodowe”, zostali ponownie zmuszeni do przesiedleń i siłą „wyrwani” ze swoich rodzinnych miejsc.

Zdecydowanie największe fale migracji zislamizowanej ludności macedońskiej do krajów muzułmańskich możemy śledzić w latach 50. i 60. XX wieku, już w warunkach nowego, odrębnego państwa (DFRM/NRM<sup>6</sup>, Socjalistyczna Republika Macedonii). Na mniejszą skalę migrowano także i później, a efektem owych migracji było powstanie w Turcji ogromnych kolonii Zislamizowanych Macedończyków, którzy nadal posługiwali się językiem macedońskim i zachowywali odrębną kulturę, przynajmniej we własnym, zamkniętym kręgu. Zwarte osiedla imigrantów z Macedonii możemy spotkać zarówno w dużych miastach, takich jak Stambuł, Izmir i Bursa, jak i mniejszych, jak Akisar, Manisa itp.<sup>7</sup> Stanowisko dopiero co ukonstytuowanej władzy federalnej Ludowej Republiki Macedonii w sprawie tych — często bezpodstawnych — przesiedleń było do tego stopnia niejasne i nieokreślone, że do dnia dzisiejszego wielu z przesiedlonych twierdzi, iż zostali całkowicie zignorowani i pozostawieni sami sobie lub wręcz zachęceni do przesiedlenia się. Z moich dziecięcych wspomnień z lat 1953–55, spędzonych w centrum Skopja, pamiętam, że wśród mieszkańców miasta nie było świadomości, kim są owi „Turcy”. Ten etnonim przyjmowano z całym dobrodziejstwem inwentarza<sup>8</sup>. W podobnym tonie komentowano głośno długie, kilometrowe kolejki „Naszych” — mężczyzn czekających całymi dniami przed ówczesnym konsulatem tureckim — ciągnące się aż do dużego bloku, w którym mieszkali moi rodzice<sup>9</sup>.

---

Strony partnerskie: Instytut Folkloru „Marko Cepenkov” — Skopje i Milli Folklor Araştırma Dairesi, Ankara.

<sup>6</sup> DFRM — Demokratska Federativna Republika Makedonija (Demokratyczna Federacyjna Republika Macedonii) i NRM — Narodna Republika Makedonija (Ludowa Republika Macedonii) — przyp. tłum.

<sup>7</sup> Dane pochodzą z badań terenowych prowadzonych przeze mnie w Turcji w latach 80. XX wieku.

<sup>8</sup> W czasach intensywnej przesiedleń (1952–55) byłam uczennicą szkoły podstawowej.

<sup>9</sup> Mieszkaliśmy wówczas przy ul. „Osma Udarna Brigada” pod nr 12.

Obydwie strony: macedońska i „turecka” potwierdzają, że po „wyzwoleniu” na przełomie 1944 i 1945 roku stopniowo zaczęła się rodzić wzajemna podejrzliwość, pomimo że pewna liczba mężczyzn pochodzących z „tureckiej” ludności popierała partyzantów, a niektóre wsie, jak na przykład Gorno Vranovci, były punktami strategicznymi dla walki i administracji wojennej już po wyzwoleniu. Także i w owym czasie „władza ludowa” nie miała określonego stosunku do problemu „Naszych”/„Turków” i powoli rozpoczął się proces, który później spowodował rosnącą z dnia na dzień lawinę migracji. Brak zaufania i podejrzliwość były przyczyną, dla której Macedońskojęzyczni Muzułmanie przyjęli hasło „wszyscy Turcy do Turcji”. Biorąc pod uwagę okoliczności tamtych czasów, trzeba przyznać, że to stosunek ówczesnej władzy sprawił, iż główną przyczyną przesiedleń w tym okresie były względy polityczne. Z drugiej strony, podaje się tłumaczenie, że ani jedno z ówczesnych państw federalnych wchodzących w skład FNRJ (Federacyjna Ludowa Republika Jugosławii) nie „otworzyło drogi przesiedlenia” dla swoich muzułmanów — jedynymi „otwartymi wrotami wyjścia dla muzułmanów” była Macedonia. Przyciągało to do Macedonii wielu jugosłowiańskich muzułmanów z Sandżaku, Bośni i innych miejsc, gdzie osiedlali się, podając się za „Turków”, by następnie starać się o pozwolenie na wyjazd. Część z nich, zwłaszcza pochodząca z pasywnych, przygranicznych regionów, nigdy nie wyjechała do Turcji, zostając na stałe w Macedonii<sup>10</sup>. Ogólne motywy przesiedleń były z pewnością bardziej złożone i w rzeczywistości przedstawiały zbiór ważnych i mniej ważnych przyczyn, a w zależności od tego, pod jakim kątem przyglądamy się wydarzeniom, możemy różnie wartościować i szacować przyczyny przesiedleń pod względem ich istotności. Według Muhaida Asimova<sup>11</sup>, za etniczną niechęcią panującą w latach 50. XX wieku kryły się interesy jednostek, które w ukryciu przed opinią publiczną wzbogacały się, wyprzedając majątek „Naszych” muzułmanów i etnicznych Turków. Mianowicie, znaczna część etnicznych Turków i „Naszych” sprzedawała swoje majątki szybko i tanio, będąc już niemal „w drodze”, a pozostałych nawet przymuszano, aby je opuszczali bez żądania rekompensaty. Nie było rzadkością, że z takiej okazji korzystały osoby obdarzone sprytem lub „na odpowiednim stanowisku”, zdobywając w ten sposób znaczny majątek, duże sumy pieniędzy, złoto i inne bogactwa. W tym czasie przenoszenie przez granicę pieniędzy, złota czy biżuterii było zabronione i surowo karane. Ponieważ politykę oficjalnie prowadzono przeciw bogatym, nabywcy pozbywali się majątków, wyprzedając je, a później szukali sposobu, by ukryć pieniądze lub zamienić je na „niewidzialne bogactwo” — najczęściej dobrze ukryte złoto. Asimov

<sup>10</sup> Dzisiaj znane jako „bośniackie wsie” w okolicach Skopja, Velesu i innych.

<sup>11</sup> Profesor języka tureckiego w Instytucie Etnologii i Antropologii (Skopje), etniczny Turek z Bitoli, obecnie na emeryturze.

wskazuje, że głównym źródłem nieszczęścia „Turków” byli właśnie owi „handlarze turecką męką”, którzy specjalnie podsycali wzajemną etniczną i religijną niechęć wśród ludności, by dłużej móc się bogacić.

Owa niechęć zaczęła się szerzyć w sposób niekontrolowany i powoli przeobrażała się w spóźniony porachunek z „przeklętymi Turkami” znanymi z macedońskich ludowych pieśni. Nikt już nie zastanawiał się nad rzeczywistym źródłem zła, nad tym, jak, dlaczego i gdzie wszystko się zaczęło. W jednej sekundzie zostały zapomniane dobre stosunki sąsiedzkie, wzajemna współpraca na rynku, we wsi, w miejskich osiedlach mieszanych etnicznie; zapomniano o baklawie i czerwonych wielkanocnych jajkach. W większości miast w kraju coraz częstsze stawały się bójkki między macedońskimi a „tureckimi” osiedlami. Świadkiem jednej z takich ekstremalnych sytuacji był chłopiec ze Skopja<sup>12</sup>, który wraz z innymi dziećmi z osiedla „Debar” poszedł na stadion miejski, by zbierać gazety<sup>13</sup>. Ich grupa zdezerzyła się tu z grupą „Turcząt”<sup>14</sup> z drugiej strony rzeki, którzy przybywszy na stadion przed nimi, zebrali już wszystkie gazety. Rozpoczęło się ściganie, ganianie, aż wszystkie tureckie dzieci uciekły — z wyjątkiem jednego chłopca, którego złapano i zaczęto bić, kopać, deptać<sup>15</sup>. Przechodzący w pobliżu starszy człowiek zapytał, dlaczego biją to dziecko, ale kiedy usłyszał, że to „Turek”, krzyknął tylko: „Turek? A, to go zabijcie”. Powyższy przykład nie odzwierciedla jedynej prawdy — zdarzały się także całkiem przeciwne sytuacje. Na przykład w Pijancu (Delčevsko) tamtejsi „Pomacy”/”Turcy” bez problemów i kłopotów przeprowadzali się do rodzinnego kraju. Swoje majątki sprzedawali macedońskim chrześcijanom, którzy przenosili się z górskich wsi, lub po prostu zostawiali dobytek swym sąsiadom bądź przyjaciółom — Macedończykom, a czasem po prostu opuszczali domy<sup>16</sup>. Nowi właściciele owych potureckich majątków, na pamiątkę poprzednika, poza własnym rodzinnym imieniem dodawali imię lub przydomek „Turka”, od którego kupili, dostali lub po którym przejęli majątek. Takich przykładów spotykało się sporo, jak na przykład: Karasmanec Boris<sup>17</sup> lub większość nazwisk ze wsi Virče<sup>18</sup> (Blažo Karadžo, Odžoliite, Koste Odžata, Koste Jačaro<sup>19</sup>). Po dzień dzisiejszy utrzymały się przyjaźnie pomiędzy „starszymi” z Turcji i kraju rodzin-

<sup>12</sup> Blagoja Levajković ze Skopja, obecnie na emeryturze.

<sup>13</sup> Zebrane gazety dzieci sprzedawały sklepikarzom, którzy używali ich do pakowania produktów spożywczych.

<sup>14</sup> W języku macedońskim *Turčinja* to zdrobnienie od *Turci* (Turcy), oznaczające dzieci czy młodzież turecką (przyp. tłum.).

<sup>15</sup> Świadek zdarzenia był najmłodszym dzieckiem w grupie i, przestraszony, trzymał się z boku.

<sup>16</sup> Własne badania terenowe w Pijancu (1996 rok).

<sup>17</sup> Nieużywane, wiejskie imię Borisa Milevskiego ze wsi Stamer.

<sup>18</sup> Według Dimitara Uzunskiego, nauczyciela ze wsi Trabotivište.

<sup>19</sup> Kiro Ilevski ze wsi Virče.

nego, a także między ich potomkami, którzy wzajemnie się odwiedzają i darzą szacunkiem.

Będąc w Turcji, słyszałam różne odpowiedzi na pytanie o przyczyny wyjazdów. Najczęściej było to „... nie wiem, wszyscy szli, to i my ruszyliśmy” lub też „dla Lazo byliśmy dobrzy w walce, później już mu nie pasowaliśmy, to nam zabrał stada”<sup>20</sup> albo: „kobietom zabroniono nosić złote monety na odzieży” czy też: „kobietom siłą głowy odkrywano”<sup>21</sup>.

Bez względu na to, z jakich powodów wyjeżdżali „Nasi” i Turcy — pod presją czy też dobrowolnie — wzajemny stosunek grup etnicznych znacznie się zmienił. Zmiana ta jest szczególnie widoczna w spisach powszechnych z krytycznego okresu 1953–1971, a dotyczy etnosów muzułmańskiego wyznania. Na terenie całego kraju można było obserwować, jak „topnieje” liczba „Turków”. Dane statystyczne z gmin, miast i innych zamieszkałych obszarów potwierdzają to zjawisko. Jednym z przykładów jest gmina Bitola, gdzie liczba Turków zmniejszyła się z 13938 w roku 1953 do 3904 w roku 1971 (*Spis...* , Skopje 1973, s. 10). Jednakże obraz uzyskany na podstawie spisu powszechnego nie jest do końca realny, ponieważ w tym samym czasie pojawiła się tendencja do ujawniania się Albańczyków, którzy wcześniej deklarowali się jako Turcy. Przykład Bitoli nie odzwierciedla tego zjawiska w sposób zadowalający, ponieważ liczba Albańczyków z 2476 wzrosła relatywnie niewiele i w 1971 roku wynosiła 3221. Dużo lepiej reprezentuje omawiane zjawisko przypadek Kumanova, gdzie liczba Albańczyków wzrosła z 5416 w 1953 do 28418 w 1971 roku, przy jednoczesnym zmniejszeniu się liczebności Turków z 19487 w 1953 do 5072 w 1971 roku.

Do głównych źródeł utrzymania przesiedleńców należała praca w budownictwie, dobrze im znana zarówno jako tradycyjne rzemiosło z ojczyzny, jak i główne zajęcie sezonowej peczalby. Przez pierwsze lata mężczyźni nie pozwalali kobietom opuszczać domów, jednak z biegiem czasu zakazy te osłabły i także kobiety zaczęły podejmować pracę w pobliskich manufakturach i fabrykach.

Našinci utrzymują więzi z krajem pochodzenia. Odnosi się to zwłaszcza do tych, którzy dawno opuścili to miejsce, oraz ich potomków urodzonych już w Turcji, a słowo *memleket* niesie ze sobą ładunek emocjonalny. *Memleket* pojawia się przy okazji toponimów znanych z opowiadanych historii i śpiewanych pieśni. Pomijając fakt, że do Turcji przybyli z zamiarem stania się „prawdziwymi Turkami”, wewnętrzne emocje mocno wiązały niektórych z krajem pochodzenia. W związku z tym, że w nowym środowisku ze wszystkich stron napierała kultura turecka, możemy dojść do wniosku, że opór wobec niej pojawiał się instynktownie. W tym

<sup>20</sup> Chodzi o Lazara Koliševskiego, ówczesnego sekretarza generalnego komunistycznej partii w Macedonii, i o czasy nacjonalizacji majątku ruchomego i nieruchomego.

<sup>21</sup> Związane z ówczesnym zakazem zakrywania twarzy i ciała przez kobiety.

starcu pomiędzy dwiema kulturami jest oczywiste, że wielu kulturowym wartościom „Naszych” nie udało się przetrwać, ale w cudowny sposób ocalał obszerny zbiór pieśni ludowych i ustnych przekazów dawnej kultury. Ponieważ przez długie lata nikt z Macedonii się nimi nie interesował, pojawia się pytanie, czy oni rzeczywiście świadomie byli przywiązani do swojej tożsamości, czy też ich tożsamość „trzymała się ich i za nich myślała”. O tym stanie umiejscowienia pomiędzy dwiema kulturami obrazowo opowiada Fatma Dalg z Melnicy, kiedy mówi o zwyczaju noszenia tradycyjnych strojów podczas weselnych dni obrzędowych: „Tutejsi śmieją się z noszenia rufetu. Ubierzesz się, a na wierzch nałożysz marynarkę, i tak to jest”. Z całą pewnością nie było im łatwo, kiedy się z nich śmiali, niemniej i tak nadal robili „po swojemu”. To, że istniała świadomość odrębności narodu i kultury z regionu Reka, potwierdza stwierdzenie innego rozmówcy, Hakiego Bajana ze wsi Boletin:

Tutejsi mieszkańcy myśleli, że będziemy ich sługami, a wyszło odwrotnie! Dzisiaj nasz naród, „z naszego koryta rzeki”, z Reki (Žirovnica, Rostuše, Boletin, Viduše, Trebište, Janče, Velebrdo, Skudrinja), wszyscy są wyspecjalizowanymi rzemieślnikami.

Niezwykłe jest to, że pamięć o kraju pochodzenia jest ciągle żywa i zachowała się w imionach i nazwiskach migrantów. Często mówi się o tym, że gdy tu przybyli, zmuszeni zostali do zmiany starych nazwisk na nowe i w tym celu mieli wybierać abstrakcyjne albo geograficzne nazwy, utworzone tak, aby brzmiały „po turecku”. Jeżeli nie mogli tego zrobić sami, nowe nazwiska nadawane były przez urzędników. Niemniej niejednokrotnie wybierali nazwiska powiązane z ich ojczyzną, jak np. Balkan, Kupulu (od tureckiej nazwy miasta Veles), Uskupli (Skopje), Aksu (toponim oznaczający Białą Wodę we wsi Žernonica), Šar (wśród Torbeszów — Goranów z wiosek Urvis i Jelovjane położonych w pasmie Šar Planina), Debreli (wśród przybyszy z okolic Debaru), Vardar (od nazwy rzeki Vardar) oraz wiele innych.

Podobnie można usłyszeć ciągle żywy język macedoński używany w rodzinach i na ulicy, w dzielnicach zamieszkałych przez imigrantów z Macedonii.

Sami „Našinci/Turcy” wspominają często, że kiedy przyjechali po raz pierwszy do Turcji, borykali się z problemem braku znajomości języka tureckiego, przez co nieraz dochodziło do nieporozumień, ale czasem także do komicznych sytuacji. Sami żartują z siebie i opowiadają anegdoty w stylu „Turek a tureckiego nie zna”. Wspomniany wyżej Haki Balkan z wioski Boletin tak opowiada:

Mówi do mnie pewien Turek: „Musicie mówić po turecku”. „Dlaczego — pytam — co ci przeszkadza mówienie?”. „Mnie nie przeszkadza — odpowiada — ale dzieciom tak”. „Dobrze, rozumiem — mówię — ale teraz ty mi odpowiedz na pytanie: Czy w domu, gdzie w ogóle nie jest używany turecki, dzieci uczą się na uniwersytecie?”.

Z drugiej strony, nie wszyscy czują się tak pewni i dumni jako „naród z koryta rzeki Radika, z regionu Reka”. Niektórzy są pełni wątpliwości i niekiedy skrycie pytają „kim jesteśmy”, tym bardziej że w Turcji nikt oficjalnie nie stawia pytania o ich tożsamość. Ponieważ dla każdego szukanie przyczyn takiego stanu rzeczy jest naturalne, istnieje powszechnie znana opinia, że ich przodkowie byli „prawdziwymi Turkami”, i gdy przybyli (jako najeźdźcy) do Macedonii, zapomnieli języka tureckiego i nie mogli przekazać go swoim potomkom. Takie tłumaczenie znane jest także w Macedonii wśród jej zislamizowanych mieszkańców, którzy deklarują się jako Turcy, na przykład we wsi Debrešte (okolice Prilepu), Plasnica (Dolno Kičevo), w Skopskiej Torbešiji i w innych miejscach. To wyjaśnienie stało się nawet podstawą tureckiej „tezy naukowej” o pochodzeniu Torbeszów.

Otwarta pozostaje kwestia, kim są Našinci w Turcji, i czy mają poczucie odrębnej tożsamości kulturowej bądź etnicznej. Odpowiedź na to pytanie zmienia się w zależności od przypadku. W momencie, kiedy myślimy, że mamy gotową odpowiedź, pojawia się coś, co cofa nas do początku rozważań. Jest to ta wątpliwość, którą sprowadza się do pytania „kim jesteśmy”. Czy nie jest to ta sama wątpliwość, towarzysząca samym Macedończykom, zmniejszająca się lub zwiększająca w wypadku poszczególnych grup? Odpowiedź na to pytanie brzmi twierdząco, czego konsekwencją jest otwarcie drogi wszystkim możliwym manipulacjom. W związku z tym dyskusje prowadzone w Turcji z „Naszymi” wprowadzają dodatkowy zamęt. Dotychczas myśleliśmy, że wyjechali oni do Turcji z przekonaniem, iż jako muzułmanie nie mogą być nikim innym, jak tylko Turkami. W pierwszej chwili wydaje się, że w tej kwestii nie ma żadnych nieudomówień. Tym bardziej, że w Turcji „pozbawionej mniejszości narodowych” prawo miało na celu wzmocnienie tego poczucia. Prawie wszyscy nasi koledzy ze środowiska akademickiego Ankarę, etniczni Turcy, którzy współpracowali z nami w czasie badań terenowych, otwarcie podśmiewali się z nas, a politykę przyznawania prawa licznym mniejszościom w naszym państwie uważali za bezmyślną. Obecnie w Turcji stanowisko wobec mniejszości jest niezwykle surowe — według oficjalnych danych 80% mieszkańców Turcji to Turcy<sup>22</sup>. Różnica w pojmowaniu tych kwestii pomiędzy Turcją a innymi krajami bałkańskimi (Grecja, Bułgaria), które z kolei prowadzą agresywną politykę i wykazują niechęć wobec mniejszości u siebie, polega na tym, że turecka polityka imigracyjna zakłada przychylny stosunek wobec przesiedleńców, nawet tych najbardziej różniących się etnicznie i kulturowo, wychodząc z założenia, że przyjechali do Turcji po to, aby zostać „prawdziwymi Turkami”. Pewnego dnia to się stanie, jeśli nie wśród starszych, to wśród przedstawicieli młodszych generacji. W Turcji nikt nie zabraniał „Naszym” posługiwania się swoim językiem w domu czy pielęgnowania tradycji, niemniej na tym koniec, gdyż

<sup>22</sup> <<http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu/html>> (2.10.2008).



wszelkie próby zróżnicowania etnicznego poszłyby pod ostrzał tureckiego prawodawstwa. Do tej pory jednak nie miały one miejsca, gdyż tamtejsi Torbesze, Pomacy i inni przyjechali do Turcji z własnej woli, aby stać się Turkami — i uważają, że swój cel osiągnęli. Ale czyż to właśnie nie teraz usłyszeliśmy, że przynajmniej niektórzy z nich są „naszym narodem, z naszego koryta rzeki, z Reki!”. I co teraz? Jak należy to rozumieć? W przeszłości, ale i obecnie wielu Macedończyków przechodziło podobne doświadczenia i niejednokrotnie dryfowali pomiędzy tym, co zdecydowały w sprawie ich tożsamości inne państwa, a tym, co wypływało z głębi ich duszy i nakazywało coś przeciwnego. Powoduje to, że jesteśmy wszyscy podatni na manipulacje i upolitycznianie naszej tożsamości etnicznej. W tej sytuacji muzułmańscy Našinci narażeni są na jeszcze większe pokusy, zarówno w swoim regionie, jak i w najbliższym sąsiedztwie i w diasporach<sup>23</sup> (Svetieva 2003). O ile dla „Naszych” w Turcji obce jest myślenie w tym kierunku, o tyle ci pozostający w ojczyźnie mają szansę się dogadać i znaleźć rozwiązanie korzystne dla siebie. Nie muszą jednak do końca podążać za tym, co im proponują inni. Niech pozostaną tymi, za których sami się uważają, a co przyniesie spokój większości z nich. Uniemożliwi to innym kupczenie i manipulowanie nimi w celach politycznych (Svetieva 2003).

My, badacze z Macedonii, byliśmy zafascynowani tym, że w pewnych *lokantach* (tradycyjnych orientalnych restauracjach) na przedmieściach niektórych miast tureckich mogliśmy spotkać mężczyzn młodych i w średnim wieku, pijących turecką herbatę, kawę i grających w „nesz–besz”, a przy tym rozmawiających czystą macedońszczyzną. W całych dzielnicach miast słychać było język macedoński, ponieważ migranci osiedlali się w grupach według miejsca/regionu, z którego pochodzili. Mieliśmy wrażenie, że koledzy z Ankary po raz pierwszy zetknęli się z pewną inną, odmienną „turecką” kulturą, w której dzięki grupowej egzystencji opóźnił się i zredukował proces asymilacji<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Przedstawiciele pewnej podobnej do Torbeszów/Naszych grupy etnicznej, tzw. Goranci z regionu Gora, podzielonego granicą państwową między Albanią i Serbią (obecnie Kosowem), w Albanii są uznani za Albańczyków, a jeszcze do niedawna w Serbii byli (a część nadal jest) uznani za Serbów. Inna (większa) część grupy „Naszych” (Golobranci) z regionu Golo Brdo w Albanii deklaruje się jako Albańczycy. Dla obu grup (Goranci i Golobranci) językiem ojczystym jest macedoński, wyznają one islam i alternatywnie używają etnonimu Našinci.

<sup>24</sup> Być może tu należy szukać przyczyny tego, że nasz wspólny projekt nie został opublikowany, mimo iż został przygotowany do druku. Było to związane z niepewnością co do politycznych skutków publikacji na temat innej kultury, różniącej się od tureckiej. W Instytucie Folkloru w Skopju z milczeniem przyjęto tę sytuację, która z pewnych względów (prawdopodobnie politycznych) im odpowiadała. Z tego projektu powstały jedynie pojedyncze artykuły i referaty konferencyjne, co w żadnym wypadku nie odzwierciedla bogactwa materiału zebranego podczas badań terenowych w różnych dziedzinach: etnologii, etnomuzykologii, literatury ludowej oraz swobodnych rozmów na róż-

W pierwszych dekadach swojego pobytu grupy migrantów były jeszcze endogamiczne. Być może nie mieli oni innego wyjścia, ponieważ również miejscowi Turcy nie byli otwarci na język i kulturę przybyszów. Z biegiem czasu zaczęła się sporadyczna integracja z miejscowymi, zwykle poprzez zawieranie mieszanych małżeństw. W ten sposób rozpoczął się proces turcyzacji i stopniowego wprowadzania języka tureckiego jako równoległego w kontaktach rodzinnych i wewnątrz grupy. Młodsze pokolenia, potomkowie migrantów, już słabo mówią po macedońsku, choć większość rozumie ten język. Oznacza to, że proces asymilacji jest w toku. Niemniej, w przypadku takich procesów etnicznych nigdy nie można mieć pewności, że zostaną one zakończone, tak jak zakładają to pewne ustalenia prawne czy określone programy i kierunki w polityce.

## Bibliografia

Apostolov A.

1960 *Kolonizacija na muhadžirite vo Makedonija i rastrojstvoto na čifčiskite odnosi od krajot na XIX vek do 1912 godina*, GINI IV, 1–2, Skopje.

Filipovič M. S.

1937 *Etničke prilike u Južnoj Srbiji*, [w:] *Spomenica 25-godišnjice osloboževanja Južne Srbije 1912–1937*, Skopje.

Gjambazovski P.

1994 *Turci sme, ama turski ne znaeme. Plasnica i Preglovo na raskrsnica (II)*, „Nova Makedonija”, sobota, 9 lipca 1994.

Mučović E.

1981 *Jugoslovensko iseljeništvoto u Turskoj*, „Zbornik radova Etnografskog instituta SANU”, t. 12, Beograd.

Oran B.

*Religious and National Identity Among the Balkan Muslim: A Comparative Study on Greece, Bulgaria, Macedonia and Kosovo*, <<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/cemot/text18/oran18.pdf>> (1.10.2008).

Seferović N.

1981 *Kolonija hercegovačkih muslimana u Kajzeriju u Palestini*, „Zbornik radova Etnografskog instituta SANU”, t. 12, Beograd.

Spis

1973 *Spis powszechny ludności i mieszkań z 1971 r. Ludność według narodowości w Socjalistycznej Republice Macedonii — według gmin, miast i miejscowości*, „Przegląd Statystyczny”, t. 42, „Republički zavod na statistika”, Skopje 1973.

---

ne tematy, a także bogatej dokumentacji fotograficznej i dźwiękowej, znajdującej się obecnie w archiwum IF w Skopju.

Svetieva A.

2003 *Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci”), „EthnoAnthropo-Zoom”*: <[http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_03/EAZ\\_2004\\_PDF/EAZ\\_2003\\_Ponizeni\\_Balkan\\_Ang.pdf](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_03/EAZ_2004_PDF/EAZ_2003_Ponizeni_Balkan_Ang.pdf)> (1.10.2008).

Tłumaczenie z języka macedońskiego:

*Karolina Bielenin-Lenczowska, Katarzyna Paczóska, Anna Zadrozna*



Antoni Swianiewicz

---

## Być Vlachem w Macedonii

Aromuni, Wołosi, Vlasi, Kucowołosi, Cincari to tylko część nazw, jakich używa się na określenie opisywanej w poniższej pracy grupy. Sami siebie nazywają A'rmăni i dlatego będę się starał używać polskiej wersji tego słowa, czyli Aromuni. Stanowią jeden z najstarszych narodów żyjących w Europie, według niektórych są to zlatynizowani Trakowie, według nich samych to raczej Rzymianie zostali zaromunizowani. Żyją głównie na Bałkanach, ale trudno oszacować, ilu ich dokładnie jest, ponieważ nie wszędzie są uważani za mniejszość. Najwięcej Aromunów żyje w Grecji i Albanii, największy procent społeczeństwa stanowią natomiast w Macedonii. Posługują się własnym językiem, aromuńskim — *limba armănesca*, który należy do grupy języków romańskich. Najbardziej podobny jest do rumuńskiego, dlatego bywa niekiedy klasyfikowany jako jego dialekt (zob. Friedman 2001). Zresztą sami rozmówcy podkreślają, że bez większych problemów mogą się porozumieć z mieszkańcami Rumunii czy Mołdawii. Rozstrzygnięcie tego, czy jest to język, czy dialekt pozostawiam lingwistom lub raczej tym, którzy zajmują się standaryzacją i polityką językową. O pochodzeniu Aromunów niewiele wiemy. Wiadomo jedynie, że od bardzo dawnych czasów zamieszkiwali tereny Tesalii, Macedonii i Epiru. Trudnili się głównie pasterstwem i kupiectwem, w początkach naszej ery byli koczownikami i odgrywali ważną rolę w handlu lewentyńskim. Szczyt rozkwitu ich kultury przypada na XVIII wiek, kiedy to jednym z ważniejszych ośrodków kulturowych i ekonomicznych było Moskopole — nieformalna stolica Vlachów. Aromuni nigdy nie mieli własnego państwa, ale i nigdy nie dążyli do utworzenia go.

## Aromuńskie miejsca w Macedonii

Badania prowadziłem w dwóch miastach zamieszkałych przez Aromunów: w Strudze i w Kruševie.

Struga to 16,5-tysięczne miasto nad Jeziorem Ochrydzkim w południowo-zachodniej części Macedonii, zamieszkałe w większości przez Macedończyków (53,8%) i Albańczyków (32%), zauważalne mniejszościowe grupy stanowią Turcy (5,5%) oraz interesujący mnie Aromuni (3,3%). Miasto jest wyraźnie przedzielone rzeką Crni Drim na dwie części: macedońską (po lewej stronie) i albańsko-turecką (po prawej). Co ciekawe, podział ten obowiązuje również na plaży, która dzieli się na, potocznie nazywaną, część męską (albańską) i żeńską (macedońską). Strużańscy Aromuni wyraźnie identyfikują się z macedońską częścią społeczeństwa i mieszkają z nimi po lewej stronie rzeki. Dzieje się tak zapewne głównie ze względu na wyznawaną religię (chrześcijaństwo obrządku prawosławnego) oraz na to, że używają języka macedońskiego. Grupa ta żyła dawniej głównie w dwóch okolicznych wsiach, Dolnej i Górnej Belicy, które swoje znaczenie zawdzięczały niegdyś położeniu na ważnym szlaku handlowym Via Ignatia, biegnącym z Bliskiego Wschodu do Rzymu. Kiedy trasa ta została porzucana, a wsie na niej leżące zaczęły podupadać, olbrzymia większość mieszkańców Górnej i większa część Dolnej Belicy zaczęła powoli przenosić się do Strugi. Do tej pory znaczna część tamtejszych Aromunów ze starszego pokolenia (sześćdziesięciolatek i starszych) urodziła się i wychowała w jednej z wyżej wymienionych wsi. Dzisiaj Górna Belica liczy tylko jedną mieszkanke (starą Macedonkę), a reszta zabudowań to domy używane tylko w weekendy i w czasie urlopów.

Kruševo to miasto leżące w górach środkowo-zachodniej Macedonii, liczące 5330 mieszkańców, z czego 80,2% stanowią Macedończycy, a 19,1% Aromuni. Ten odsetek stanowi największą liczbę w całym kraju, dzięki czemu Kruševo jest uważane w Macedonii za właszką stolicę. Rzeczywiście kiedyś miasto to zostało założone przez uchodźców z Moskopola i na początku było wyłącznie aromuńskie. Oprócz tego Kruševo jest w całym kraju znane z Powstania Ilindeńskiego (2 sierpnia 1903) przeciwko Turkom Osmańskim, po którym została ogłoszona pierwsza w historii niepodległa macedońska republika (notabene trwająca zaledwie dziesięć dni), więc uważa się je za kolebkę macedońskiego patriotyzmu. Taką przeszłość wyraźnie odcisnęła swe piętno na miejscowości i temat tamtych wydarzeń był bardzo często poruszany przez mieszkańców Kruševa w rozmowach ze mną.

## Dlaczego Aromuni?

O wyborze Aromunów jako obiektu moich badań etnograficznych zdecydowałem w dużej mierze zbieg okoliczności. Mój pierwszy wyjazd do Macedonii zbiegł się w czasie z lekturą książki K. Gaussa *Umierający Europejczycy*, w której ok. 50-stronicowy rozdział poświęcony jest właśnie tej grupie (Gauss 2006). Jednak informacje, które tam znalazłem, były bardzo zdawkowe. Chcąc dowiedzieć się czegoś więcej o opisanym tam narodzie, natknąłem się na niemałe trudności. Okazało się, że znalezienie w bibliotece jakichkolwiek informacji na ten temat jest wyjątkowo trudne, a Internet dostarczył mi wielu sprzecznych informacji, ograniczających się prawie wyłącznie do historii Aromunów. Uznałem więc, że udział w grupie laboratoryjnej „Relacje społeczne i etniczne na pograniczu macedońsko-albańskim” będzie świetną okazją do zaspokojenia mojej ciekawości.

Pytanie, jakie sobie stawiałem za cel badań, ewoluowało wraz z każdym kolejnym wyjazdem. Jego ogólny zarys można określić jako: Kim właściwie są Aromuni i jakie są wyznaczniki ich etniczności oraz poczucia narodowej tożsamości? Czy są to język, pamięć o wspólnych losach, wydarzeniach historycznych, zwyczajach życia codziennego, symbole etniczne, które to elementy wyróżnia M. Weber (1996)? Czy może raczej budowanie tożsamości opiera się na utrzymywaniu granicy pomiędzy „nami” a „nimi”, na co zwracają uwagę zarówno J. Obrębski (1936), jak i F. Barth (1996), który twierdzi, że mogą zmieniać się cechy samej kultury, ale ciągłość grupy etnicznej, narodu pozostaje wraz z zachowaniem wyraźnego podziału na swoich i obcych? Moje pytanie ewoluowało dlatego, że za każdym razem dowiadywałem się o którymś z czynników, iż jest determinujący, po czym, za kolejnym pobycem, dowiadywałem się, że wcale tak nie jest. Pierwszym z takich czynników był język. W dostępnych w Polsce opracowaniach dotyczących Aromunów jest on opisywany jako najważniejszy, konieczny warunek do spełnienia, żeby ktoś mógł nazwać się Vlachem. Wydawało się to zresztą oczywiste. Kolejnym była znajomość aromuńskiej kultury, którą jednak trudno było zdefiniować, nie wyjeżdżając. Podczas pierwszego badawczego pobytu w Macedonii dowiedziałem się, że językiem posługuje się bardzo niewielu Vlachów, a kulturę próbuje odrodzić kilka stowarzyszeń, ale „w użyciu” jako taka nie istnieje. Dowiedziałem się natomiast, że wśród Aromunów bardzo ważna jest historia narodu oraz genealogiczna przeszłość, dziedziczenie aromuńskości, przede wszystkim w linii matki. Skupiłem się więc na tych dwóch elementach i odkryłem, że ze znajomością przeszłości bądź legend na jej temat jest nieco lepiej niż z posługiwaniem się językiem, aczkolwiek dalej niewielka tylko część Vlachów może coś na ten temat powiedzieć. Przeszłość genealogiczna jest natomiast bardzo zatarta z powodu wielu lat mieszania się z kulturą macedońską i zawierania mieszanych małżeństw, których zawsze było bardzo wiele, ponieważ nie istnia-

ła przeszkoda religijna. Zarówno Macedończycy, jak i Aromuni mieszkający w Macedonii są chrześcijanami obrządku prawosławnego. Po przeanalizowaniu podanych mi wcześniej wyznaczników właskiej tożsamości narodowej i zweryfikowaniu ich jako niewystarczające, zacząłem zastanawiać się, co właściwie powoduje ludźmi, że doszukują się swoich aromuńskich korzeni i określają się jako Aromuni, mimo że zapewne więcej wskazywałoby na to, że są Macedończykami.

## Język, kultura, historia — wyznaczniki właskiej tożsamości?

Podczas pierwszego, krótkiego wyjazdu, we wrześniu 2006, w czasie którego nie udało mi się spotkać ani jednego Aromuna, ustaliłem, gdzie mogą ich znaleźć, oraz czym Vlasi (bo tak nazywają ich Macedończycy) się wyróżniają. Dowiedziałem się, że najwyraźniejszymi cechami są po pierwsze własny język, po drugie własna kultura, której jednak żaden z rozmówców nie umiał opisać.

Mój kolejny wyjazd do Macedonii, a pierwszy prawdziwie badawczy, odbył się na przełomie kwietnia i maja 2007 i trwał miesiąc. Podczas tego pobytu w Strudze udało mi się poznać Aromunów osobiście i ze zdumieniem odkryłem, że w ogromnej większości nie znają oni języka aromuńskiego. Nie stanowiło to jednak dla nich przeszkody, aby określać się jako Vlasi. Spośród wszystkich osób, z którymi nawiązałem kontakt, tylko dwóch starszych rozmówców zadeklarowało znajomość języka aromuńskiego. Byli oni zresztą aktywnymi działaczami właskich stowarzyszeń. Kilka osób w wieku około 40 lat twierdziło, że wiele rozumieją, ale sami się językiem aromuńskim nie posługują. Wśród młodzieży znajomość języka była znikoma albo żadna.

Nieco lepiej sytuacja przedstawiała się w Kruševie, gdzie spotkałem się ze Stavrem<sup>1</sup>, nauczycielem aromuńskiego w miejscowej szkole. Według niego, na jego lekcje uczęszcza ok. połowa uczniów szkoły, w tym również Macedończycy. Reszta zajęć prowadzona jest po macedońsku. Podczas rozmowy z jego uczniami odkryłem jednak, że nie posługują się swobodnie językiem, a jedynie zdobywają pewne podstawy.

Mogłem zatem skreślić znajomość języka z listy wyznaczników etniczności w tej grupie, choć świadomość odrębności tego języka była dla moich rozmówców istotna. Podjąłem więc próbę zorientowania się w tym, co kryje się pod szerokim pojęciem „właska kultura”. Zostałem zaproszony przez Jordana Trcę, dyrektora

---

<sup>1</sup> Poza jednym wyjątkiem nie zmieniam imion i nazwisk moich rozmówców, ponieważ oni sami sugerowali, abym umieścił ich prawdziwe dane — byli bowiem dumni z tego, że są Vlachami i mogą mi o tym opowiedzieć.



muzeum historycznego w Ochrydzie i aktywistę aromuńskiego, na *Sera Armanesca*, czyli wieczór aromuński, na którą zjeżdżają się Vlasi z całego regionu. Dowiedziałem się tam, że tym, co uchowało się z ich kultury, jest głównie taniec *oro*, dla mojego niewprawnego oka bardzo przypominający tańce greckie<sup>2</sup>. Miałem też okazję przyrzeć się strojom ludowym. Najważniejsza jednak była możliwość rozmowy ze zgromadzonymi tam osobami. Pytałem ich o język, zwyczaje oraz pochodzenie Vlachów. Okazało się, że także wśród tych ludzi niewielu potrafiło przybliżyć mi tę tematykę. Zapytany o to Jordan przyznał, że w rzeczywistości kultura vlaszka już nie istnieje. Aromuni zasymilowali się całkowicie z Macedończykami oraz przyjęli ich język. Celem towarzystwa, do którego należy, jest przywrócenie zamierzchłych i zapomnianych już tradycji. Podtrzymywanie już istniejących jest w ich przypadku niemożliwe.

Znakiem tego towarzystwa jest pień drzewa z małą odbijającą gałązką z listkiem. Ma to symbolizować odradzanie się aromuńskiej świadomości narodowej i kultury. W Kruševie udało mi się ponadto obejrzeć domy o tradycyjnej architekturze — piętrowe na podmurówce, z wyjątkowo dużą liczbą okien na piętrze i charakterystycznym dachem, ze zwieńczeniem przypominającym tympanon z malowidłem lub rzeźbą w środku. Typowe dla tych domów są także masywne okiennice. Miałem też okazję posłuchać ludowej aromuńskiej muzyki, wyróżniającej się wyjątkowym, podwójnym rytmem.

## Narracje na temat przeszłości Vlachów

Słyszałem łącznie cztery wersje samej etnogenezy Aromunów. Jedna z nich jest w pewnym stopniu uargumentowana historycznie, pozostałe można nazwać legendami lub lokalnymi narracjami na temat przeszłości.

Według pierwszej wersji, najbardziej popularnej, a opartej wyłącznie na podobieństwie języka, Vlasi pochodzą prawdopodobnie z Rumunii. Przeciw tej teorii przemawia fakt, że znaleziska archeologiczne z napisami w języku aromuńskim (zapisanym przy pomocy liter greckich), znajdujące np. w okolicach Bitoli, poprzedzają osiedlenie się ludów mówiących językiem romańskim na terenie dzisiejszej Rumunii. Inna, mniej popularna i niczym niepoparta wersja głosi, że pochodzą oni z Albanii. Uzyskałem takie informacje od zaledwie dwóch osób, które zaznaczały, że to jedynie ich przypuszczenia, ponieważ mieszka ich tam bardzo wielu. Źródłem tego poglądu jest zapewne zasłyszana niegdyś historia o istnieniu wielkiej vlaszkiej metropolii — Moskopola — leżącej na terytorium

---

<sup>2</sup> Jak dowiedziałem się później, miałem rację. *Oro* (zwane w np. Bułgarii *horo*, w Serbii *kolo*) jest tańcem korowodowym, znanym niemal na całych Bałkanach, a na pewno niezwiązanym wyłącznie z kulturą Aromunów.

dzisiejszej Albanii. Jest to jednak wyłącznie moja hipoteza, ponieważ moi rozmówcy nie byli w stanie uargumentować swojego poglądu. Obie powyższe teorie stanowią zdecydowaną większość odpowiedzi na pytanie „skąd pochodzą Vlasi?”, które otrzymałem podczas badań w Strudze. Można je zatem uznać za powszechną wiedzę na ten temat.

Uzyskałem również kilka odpowiedzi sugerujących, że Aromuni byli autochtonami na tych terenach. Po raz pierwszy opowiedział mi o tym Jordan Trca i podobnego zdania jest większość mieszkańców Kruševa (w tym również niektórzy Macedończycy). Według tej teorii Vlasi mieszkają na obszarze Bałkanów, w tym na terenie dzisiejszej Macedonii, od zawsze, a przynajmniej od tak dawna, że historia „nie obejmuje pamięcią” ich przybycia. Byli oni jednym z plemion trackich w starożytnej Macedonii:

Największym narodem na Bałkanach byli Trakowie, którzy żyli w Azji Mniejszej, od Turcji... do Europy. Po Hindusach największy naród. Znaczący tutaj przed okresem rzymskim byli Trakowie, Ilirowie — dzisiejsi Albańczycy, później, wyżej byli Dakowie, Geci [Goci] — wszystko to były spokrewnione plemiona. Wszyscy byli braćmi albo bratankami, jak Słowianie: Polacy, Słowacy, Macedończycy... Znaczący mają wspólne korzenie. Oni mieli wszyscy swoją kulturę, ale nie mieli swojego pisma i korzystali z greckiego. Jednym z trackich plemion byli Macedończycy. Ci, o których się uczy, o Aleksandrze Macedońskim, o Filipie Macedońskim. Znaczący korzenie Macedończyków, korzenie Traków ciągną się na 750 lat przed Chrystusem (zob. też Bujduveanu 2006).

W koncepcję tę wierzył Sotir Hristoski, u którego miałem przyjemność mieszkać przez cały czas mojego pobytu w Kruševie. Poświęcił on wiele czasu na przedstawienie mi dowodów lub osób, które mogłyby mi tę kwestię przybliżyć. W ten sposób zgromadziłem wiele cennych wywiadów i literatury na ten temat. Koronnymi argumentami na poparcie tej teorii są znaleziska archeologiczne wydobyte na terenie Macedonii (w sensie geograficznym, a nie politycznym), a więc w północnej części dzisiejszej Grecji (Macedonii Egejskiej) i Republice Macedonii, oraz inne źródła świadczące o podobieństwach językowych. Dotyczyło to zarówno zapisanych tekstów, jak i imion władców.

Ich [Macedończyków] pierwszy król nazywał się po aromuńsku „Prdikal”, po wlaszku znaczy „końska grzywa”. W czasach antycznych, kiedy nie było imion. Długo żyli w Bitoli. Jest na to wiele dowodów. Między innymi jest pierścień... Najwięcej śladów po trackim plemieniu — Macedończykach, ponieważ byli blisko Greków, i te kultury, grecka i macedońska, się na siebie nakładały i greckie rzeczy znajduje się wszędzie, gdzie byli, aż do Indii... I tam jest jeden pierścień, w muzeum w Bitoli, na którym wyraźnie jest napisane „Aminta”, a wiadomo, że kilku królów miało na imię Aleksander. Nie jeden, a ten był „Aminta”, a do dzisiaj po wlaszku *aminta* znaczy „zwycięzca”.

Pierwszym z dowodów, z którymi zapoznał mnie Sotir, jest inskrypcja z wyspy Lemnos, pochodząca z czasów Pelazgów, czyli pierwotnych, jeszcze przedgreckich mieszkańców środkowej Grecji, głównie Tesalii. Przedstawia ona wizerunek człowieka z włócznią i opisany przy pomocy greckich liter, ale w zupełnie odmiennym języku, którego badacze nie mogli odszyfrować. Przetłumaczenia jej podjął się jednak Branislav Stefanovski (1998), który najpierw ustalił kolejność czytania wersów i wyrazów, a następnie przełożył zapis na alfabet łaciński.

Po wykonaniu tych czynności otrzymał tekst, bardzo przypominający język aromuński i łatwy do zrozumienia przez ludzi posługujących się jego współczesną formą.

Kolejnym interesującym obiektem jest znaleziony w kwietniu 1912 roku w miejscowości Ezerovo (dziś leżącej w południowo-wschodniej Bułgarii) złoty pierścień ślubny. Waży on 31,3 grama, a jego powstanie datowane jest na V wiek przed naszą erą. Również w jego przypadku po podzieleniu ciągu liter na wyrazy i dodaniu niewystępującego w greckim alfabecie, niezapisywanego znaku „ǣ”, otrzymano tekst przysięgi małżeńskiej w języku aromuńskim, który brzmi tak:

Rolistene, nie dziś jest. Najpiękniejsza młodość na lata (wieczność) i dlatego się zwiążesz na całe życie, świętość. Ilča.

Mój gospodarz był bardzo dumny z bycia Aromunem. Twierdził, że nie ma wątpliwości, iż Aleksander Macedoński był Vlachem. Uważał ponadto swój naród za pierwszy romański w Europie i upatrywał w nim korzeni wszystkich spokrewnionych ludów. Według niego, Aromuni byli potomkami części wojsk Aleksandra Wielkiego, które przemieściły się na północ wraz z ekspansją jego imperium. Co najważniejsze jednak, uważał, że jego przodkowie byli również przodkami Rzymian. Mówiąc o tym, podpierał się Homerem i Herodotem, a także Polibiuszem z Megalopolis i rzymskim historykiem — Justynem. Według Sotira, część Trojan, która uciekła i osiedliła się w południowych Włoszech, to właśnie aromuńskie plemię Traków.

Przywieźli oni ze sobą język, który później przekształcił się w łacinę, włoski i inne języki romańskie. Dowodem na to ma być podobieństwo aromuńskiego do dialektów używanych w południowych Włoszech oraz fakt, że — jak twierdzi Sotir, który dużo podróżował po świecie — może on zrozumieć wszystkie języki z rodziny romańskiej, z jakimi się spotkał, czyli: aromuński, rumuński, włoski, hiszpański, portugalski, francuski i kataloński. Tak więc, jak powiedział:

Aromuńscy Macedończycy nie są neo-Rzymianami, ale Rzymianie są neoaromuńskimi Macedończykami.

Ostatnią koncepcję na temat pochodzenia Vlachów usłyszałem od pewnej starszej Aromunki, która pracuje w Muzeum Powstania Ilindeńskiego w Kruševie. Sama nazywała ją „teorią latynizacji”, głoszącą, że Vlasi pochodzą od V legionu

rzymskiego „Cinca”, który stacjonował nad Dunajem. Istnienie takiego legionu potwierdza Tacyt — w czwartej księdze *Roczników (Annales IV, 5)* podaje listę legionów rzymskich z roku 23 n.e. Wymienił po dwa w Mezji, Panonii i Dalmacji. Kolejnym dowodem, który mógłby wskazywać na prawdziwość tej wersji, jest fakt, że Aromun po albańsku i serbsku nazywa się Cincar, podobno właśnie od rzymskiej liczby V i nazwy owego legionu. Z drugiej strony, forsujący opisaną powyżej tak zwaną „nową teorię” zdołali przedstawić mi wiele dowodów na istnienie języka aromuńskiego lub podobnego do aromuńskiego na tych terenach na wiele wieków przed pojawieniem się Rzymian i rzymskich legionów.

Na szczęście jako adept etnografii, a nie historii nie jestem zmuszony rozstrzygać, skąd naprawdę pochodzą Vlasi, ponieważ byłoby to zapewne niemożliwe. Ponadto, jako antropologa interesują mnie nie tyle fakty, ile sądy na ich temat. Każdą z powyższych teorii traktuję jako swego rodzaju narrację na temat etnogenezy, nie ewaluując żadnej z nich i nie oceniając w kategoriach prawdziwości bądź fałszu. Trochę lepiej przedstawia się oczywiście sprawa nowożytnej historii, choć również ta wiedza, szczególnie wśród młodzieży, nie jest zbyt rozpowszechniona. Z drugiej strony, na pytania odnośnie do osiedlenia się Vlachów na tym konkretnym obszarze otrzymałem zdecydowanie więcej odpowiedzi niż na pytania dotyczące pochodzenia całej grupy, a co najważniejsze, były one ze sobą zbieżne.

Jeżeli chodzi o Strugę, to informacje, które uzyskałem, sprowadzają się do tego, że Aromuni przyszedli najprawdopodobniej z Albanii i początkowo mieszkali w okolicznych wioskach, gdzie zajmowali się handlem, pasterstwem i produkcją nabiału. Najbardziej znaną z tych wsi jest (lub raczej była, ponieważ dzisiaj liczy sobie tylko jedną mieszkankę) Górna Belica, czyli po aromuńsku Bela di Supra, która leżała na szlaku handlowym Via Ignatia. Droga ta ciągnęła się z Dyrrachium (dziś Durrës w Albanii) aż do Biznacjum i była głównym szlakiem komunikacyjnym łączącym Rzym z jego wschodnimi prowincjami. Wokół tego szlaku powstawało wiele osad, w tym Górna Belica.

Pochodzenie mieszkańców Kruševa wyjaśnił mi natomiast najlepiej pewien stary Vlach, Konstantinu Nicea. Według jego informacji, przybyli oni w dwóch grupach. Jedna dotarła tam z miejscowości Nikolica, dlatego patronem ufundowanej przez nich cerkwi jest św. Mikołaj (Niko). Druga, znacznie liczniejsza grupa to przybysze z Moskopola, ogromnego jak na owe czasy miasta, największego na Bałkanach, najbogatszego i bardzo znaczącego, które swoją potęgę zawdzięczało właśnie pasterzom:

To było najbogatsze miasto na Bałkanach, które miało silne związki z Budapesztem, a nawet i z Polską, aż do Poznania na północy i z Wenecją nad Morzem Śródziemnym, i bardzo się wzbogaciło. Najważniejszym produktem w tamtych czasach była wełna, nie było wtedy syntetyków. Znaczący, że produkty od owcy, kozy: wełna i mleko były najważniejsze i dlatego byli bogaci. W Moskopolu mieszkali lu-

dzie, którzy mieli po pięćdziesiąt–sto tysięcy owiec. Moskopole w XVIII wieku miało swoją akademię na skalę europejską, z uczonymi i poważanymi w Europie profesorami. Była drukarnia, prasa. Dwie były na Bałkanach. Jedna w Carigradzie [Stambule] i jedna była u nas. W Moskopolu były siedemdziesiąt dwie cerkwie i monastypy, w mieście i w okolicy. Około 60 tysięcy mieszkańców i rozrosło się nawet do 75–80 tysięcy. W Belgradzie wówczas mieszkało 8 tysięcy, w Zagrzebiu 6 tysięcy, a w Salonikach 40 tysięcy ludzi. Znaczą tylko większe były: Wiedeń, Budapeszt, Carigrad i potem Moskopole... były karawany, przewóz końmi... nawet po 2,5–3 tysiące koni, wielka masa. Z Moskopola do Wiednia. I w owym czasie handlarze mieli swoje przedstawicielstwa w Budapeszcie. Ci handlarze, którzy tam byli, byli jednymi z najbogatszych ludzi w całych Austro–Węgrzech... W górach owce, nie można było dostarczyć mleka do miast. W miarę, jak się rozwijało pasterstwo w górach, żeby mogło mleko dotrzeć do miast, zrobiono rury, kanały, którymi mleko rozlewano na całe Imperium Tureckie [Osmańskie].

Moskopole rozwijało się bardzo szybko do czasu islamizacji Albańczyków. Wówczas rozpoczęły się prześladowania Aromunów, którzy pozostali przy chrześcijaństwie. Wielu z nich zginęło, a część zdołała uciec i osiedlić się w okolicy, między innymi w Kruševie:

W 1650 roku Albańczycy się zislamizowali. Ilirowie przyjęli wiarę muzułmańską i to była ogromna siła. Jeden z nich, Ali Pasza Janiński, pewien satrapa, zebrał wszystkich muzułmanów i zaczął oblegać miasto, i w roku 1756 zostało ono zniszczone. Wtedy zaczęły się prześladowania wszystkich, którzy nie byli muzułmanami. Wtedy zaczął się *exodus* Vlachów. Około dwustu tysięcy osób zostało zabitych, inni uciekli. Wszyscy Vlasi byli uczeni, mieli gimnazja, mieli akademię, mieli łaźnie, kilka bibliotek. Czyli centrum kultury, europejskie, jak Sorbona. Oni przynieśli idee powstańcze do Serbii, powstania Serbów, do Grecji. Grecy są Vlachami. Wojewoda Ateński jest Vlachem i 4 tysiące Vlachów. To oni wyzwolili Grecję. Całe centrum Aten to potomkowie Vlachów. Nasi, którzy uciekli z Moskopola, doszli tutaj... i z Nikolicy. Tamci uformowali centrum [Kruševa]. Tam było piętnaście rodzin. I tak powstało Kruševo. Wrócili w góry i zbudowali cerkiew sv. Niko [św. Mikołaj], ponieważ miasteczko, w którym tam mieszkali, nazywało się Nikolica, to i cerkiew nazwali sv. Niko.

Sami Vlasi szczycą się i chętnie podkreślają swoją przynależność do wielkiej i wysoce rozwiniętej kultury łacińskiej, a nawet niektórzy z nich uważają kulturę aromuńską za jej kolebkę. Takie przekonanie jest oczywiście powodem do dumy.

Wszystkie informacje, jakie otrzymałem od Vlachów (dotyczące ich pochodzenia), zdobyłem od zaledwie kilku, kilkunastu zainteresowanych tematem historii osób. Zdecydowana większość spotkanych przeze mnie Aromunów, zwłaszcza w Strudze, nie miała pojęcia, jak i w jaki sposób ich przodkowie osiedlili się na tych terenach. Niemniej, świadomość odrębnej historii nawet bez znajomości legend na temat pochodzenia narodu jest istotnym wyznacznikiem poczu-

cia aromuńskiej tożsamości. Spotkałem bardzo wielu Vlachów, którzy nie znali ani języka, ani swojej kultury oraz nie mieli żadnej wiedzy na temat swojej historii. Pomimo tego bardzo chętnie i z łatwością określali się jako Vlasi. Ponadto, z grupy moich rozmówców zdecydowana większość dzieci z mieszanych małżeństw macedońsko–aromuńskich określiła się jako Vlasi. Potwierdzili to również Macedończycy, z którymi rozmawiałem na ten temat.

## Co to znaczy być Vlachem?

Powstaje więc pytanie, co to właściwie znaczy być Vlachem? Można nim być, nie znając języka, nie znając kultury ani historii, w dodatku mając w rodzinie prawie samych Macedończyków i będąc spokrewnionym jedynie z jednym Aromunem. Dlaczego ludzie chcą siebie nazywać Vlachami, co przecież sprowadza ich do roli mniejszości, mimo że równie dobrze mogliby mówić o sobie jako o Macedończykach?

Tym bardziej, że obraz Vlacha nie jest do końca pochlebny. Kiedy podczas pierwszego pobytu miałem okazję zapytać Macedończyków o Aromunów, odkryłem, że jako grupa są przedmiotem żartów i kpin. Z tym samym spotkałem się również w Serbii. Borykają się oni ze stereotypem, który przedstawia ich jako interesownych skąpców.

Ponadto ich mała liczebność wpływa na to, że nie stanowią żadnej istotnej siły politycznej ani militarnej w przypadku relatywnie częstych konfliktów etnicznych w tym regionie. Biorąc te wszystkie czynniki pod uwagę, stwierdzam, iż nie tworzą oni grupy, z którą każdy chciałby się identyfikować.

## Wykształcony skąpiec na wysokim stanowisku

Żeby odpowiedzieć na te pytania, musiałem robić badania nie tylko wśród Vlachów, ale również wśród ich sąsiadów. Pytając o Aromunów, na początku zawsze spotykałem się ze stereotypowymi odpowiedziami oraz z żartami na ich temat. Zaintrygowało mnie jednak to, że pierwszy z tych żartów usłyszałem w obecności Vlacha, później większość tych dowcipów usłyszałem już od nich samych. Wynika z tego jasno, że żarty te traktowane są bardzo swobodnie i nie świadczą w najmniejszym stopniu o negatywnym nastawieniu otoczenia, a na pewno wskazują na swego rodzaju autoironię i dystans samych Aromunów. Dowcipy te opowiadają zwykle o skąpstwie, jak w poniższym przykładzie:

- Skąd się wzięły jaszczurki?
- Ktoś dał Vlachowi krokodyla do wyhodowania.

Nie są one wybitnie obraźliwe, ale co najważniejsze, żeby można było być skąpym — trzeba mieć pieniądze. To ukryty element stereotypu. Vlasi są bogaci, co dodaje im społecznego prestiżu. Część odpowiedzi poznałem już w czasie mojego pierwszego wywiadu z Zoranem Panoskim, z czego jednak nie zdawałem sobie wówczas sprawy. Powiedział mi wtedy, że Vlasi są zawsze bardzo dobrze wykształceni, nigdy nie pracują fizycznie, a co za tym idzie, są zamożni lub wręcz bogaci.

Żaden Vlach nie pracuje fizycznie, wszyscy umysłowo. Prowadzą interesy: kawiarnie — jak ja, sklepy, wielu polityków to Vlasi.

I to, co z początku wziąłem za przechwałki, okazało się kluczem do zrozumienia, dlaczego ludzie chcą być nazywani Vlachami.

Kolejnym elementem dodającym prestiżu Aromunom jest dobre wykształcenie. Często znają obce języki (sprawdziłem to i rzeczywiście w porównaniu do sąsiadów są prawdziwymi poliglotami). Sotir Hristoski, u którego mieszkałem w Kruševie, chwalił się, że może zrozumieć prawie wszystkie europejskie języki. Oczywiście nie była to prawda, jednak rzeczywiście potrafił porozumieć się z większością rozmówców władających językami romańskimi. Mówił nieco po angielsku, odrobinę po niemiecku, a także po macedońsku, co rozciągało jego umiejętności na inne języki południowosłowiańskie w stopniu komunikatywnym (jak to sam określił). Ponadto zarówno w Strudze, jak i w Kruševie języka angielskiego uczyli właśnie Vlasi.

Prawdą jest również, że stosunkowo wielu z moich rozmówców deklarowało wyższe wykształcenie. Próbując to zweryfikować, udałem się do Skopja do urzędu statystycznego, gdzie dostałem szczegółowe informacje ze spisu powszechnego z 2002 roku. Niestety, ze zrozumiałych względów, nie prowadzi się badań dotyczących wykształcenia wśród konkretnych narodowości. Jediną metodą sprawdzenia tego byłoby przeprowadzenie badań ilościowych, na które nie miałem czasu, warunków i środków, a ponadto nie byłem do nich odpowiednio przygotowany. Porównałem więc dane dotyczące: liczby Vlachów mieszkających w określonych miejscowościach, liczby osób piśmiennych i niepiśmiennych oraz statystyki dotyczące wykształcenia. Dodatkowo, żeby uwiarygodnić wyniki, wykluczyłem z badań mieszkańców Skopja, jako że w stolicy i dużych miastach zawsze wykształcenie kształtuje się na poziomie wyższym od przeciętnego. Porównywałem np. procent osób z wyższym wykształceniem w Kruševie (gdzie mieszka największy procent Vlachów) do osób z wyższym wykształceniem w całej Macedonii minus Skopje. Porównanie to jednak niewiele wniosło do mojej pracy. Wykazało, co prawda, dość znaczne odchylenie w poziomie niepiśmienności w Strudze w stosunku do niepiśmienności w Macedonii (2,6% i 4%), lecz sądzę, że jest to raczej spowodowane łatwiejszym dostępem do edukacji w dużym mieście. Ponadto

odkryłem, że w Kruševie nikt nie zadeklarował wykształcenia na poziomie doktora, mimo że dwóch moich rozmówców właśnie stamtąd twierdziło, że są nawet profesorami (choć prawdopodobnie chodziło o nauczycieli ze szkoły średniej, których, podobnie jak w Polsce, tak się tytułuje niezależnie od stopnia naukowego). Także wyższe od przeciętnego wykształcenie Aromunów pozostaje sprawą niezwyfikowaną. Niemniej nie przeszkadza to w funkcjonowaniu powszechnej opinii o Aromunach jako osobach wykształconych, co naturalnie bardzo wpływa na pozytywny obraz i duży prestiż tej grupy.

Zauważyłem jednak, że dzieci Vlachów, które osiągnęły sukces, rzadziej przyznają się do swoich korzeni. Raczej określają się jako Macedończycy. Rozmawiałem z pewnym młodym Vlachem (przynajmniej z pochodzenia), urodzonym w Kruševie, który mieszka obecnie w Skopju, dobrze zarabia, skończył studia, jest informatykiem i pomimo silnego poczucia narodowościowego w jego rodzinie sam określa się jako Macedończyk. Powiedział mi również, że jest to bardzo częste. Mając kontakt z innymi osobami, które wyprowadziły się z Kruševa do stolicy, powiedział wprost, że:

Ci, którzy dobrze żyją, dobrze zarabiają, nie chcą się nazywać Vlachami, bo to dla nich żadna różnica. Ja mówię po macedońsku, włazki trochę rozumiem, ale się nim nie posługuję, jestem Macedończykiem. Ci, którzy nie skończyli studiów albo są biedni, to mówią, że są Vlachami, bo to coś znaczy.

Słowa wypowiedziane przez niego były być może zbyt przejaskrawione, jednak z całą pewnością prestiż i status społeczny jest jednym z najważniejszych czynników wpływających na to, że ludzie, którzy mogą się doszukać u siebie aromuńskich korzeni, chętnie się z nimi identyfikują. Z całą pewnością nie jest to jedyna przyczyna, ponieważ poznałem wielu ważnych i wpływowych Vlachów, jak chociażby Jordana Tręę, dyrektora muzeum, co kontrastuje ze stwierdzeniem wspomnianego powyżej młodego Vlacha, uważającego, że ci, którzy coś w życiu osiągnęli, wolą nazywać się Macedończykami. Jednak na pewno można powiedzieć, że bycie Aromunem niesie za sobą, pomimo stereotypu skąpca, bardzo korzystny wizerunek człowieka zamożnego i dobrze wykształconego. Pozwala poza tym pozostać poza wszelkimi etnicznymi antagonizmami.

Myślę, że to właśnie kieruje młodymi ludźmi, których część lub nawet większość rodziny składa się z Macedończyków, a jednak decydują się identyfikować z mniejszością aromuńską.

Kolejnym czynnikiem wpływającym na status społeczny Aromunów jest dość powszechnie funkcjonująca opinia, że Vlasi, choć na dzisiejsze obszary przybyli z Albanii bądź Rumunii, jednak na całych Bałkanach żyli *od zawsze*, więc są poniekąd współgospodarzami w każdym z bałkańskich krajów, w którym mieszkają. Bardzo istotne wydaje się również to, że Vlasi nigdy nie mieli separatystycznych



ambicji. Nigdy nie dążyli do stworzenia własnego państwa (przynajmniej według opinii, bo historia zanotowała jeden zakończony niepowodzeniem przypadek). Co prawda brali udział w powstaniach, a nawet inspirowali kilka z nich, takich jak chociażby krwawo stłumione Powstanie Ilindeńskie, ale nigdy nie chodziło w tych zrywach o utworzenie jednolitego etnicznie państwa Vlachów. Są poza konfliktami etnicznymi. Poza tym, ze względu na wielki udział właśnie w tym powstaniu, cieszą się szacunkiem wśród Macedończyków. Jak powiedział jeden z moich macedońskich rozmówców, „Vlasi nikomu nie wadzą, mają tę samą religię, są chrześcijanami, mówią po macedońsku. Nikomu nie przeszkadzają. Nawet Sziptarom” (zwykle obraźliwe określenie Albańczyków). I rzeczywiście, Macedończycy nie mają żadnych powodów do konfliktów z Aromunami, a i Albańczycy, wyznający islam, do faktu, że interesują się właśnie nimi, również podchodzili przyjaźnie. Dla przykładu przytoczę moją podróż ze Strugi do oddalonej o ok. 20 kilometrów Górnej Belicy. Podczas podróży, w miejscowości Šum, zamieszkałej prawie wyłącznie przez Albańczyków, musiałem spytać kogoś o drogę, oczywiście po macedońsku, gdyż nie znam albańskiego. Zostałem przyjęty dosyć chłodno i od razu zaczęto mnie wypytywać o cel mojej wizyty, a gdy wytłumaczyłem, że są nim badania etnograficzne, i co to znaczy, miejscowi się dosyć obruszyli, że przyjeżdżając tam, rozmawiam z Macedończykami i po macedońsku, a nie po albańsku. Natomiast kiedy wyjaśniłem, że zajmuję się konkretnie Vlachami i dlatego mówię po macedońsku, bo aromuńskiego nie znam, atmosfera wyraźnie się ociepliła i zaproszono mnie na kawę, a potem jeden z Albańczyków, który znał trochę macedoński i pełnił w tej sytuacji rolę tłumacza, zaproponował mi, że mnie podwiezie. Można więc powiedzieć, że wygodnie jest być Aromunem.

## Wnioski

Obiektywnie bardzo trudno jest stwierdzić, jakie rzeczywiście są wyznaczniki tożsamości Vlachów. Niemniej, jako antropologa interesują mnie deklaracje i opinie na ich temat. Za bardzo ważny uważany jest **język**, mimo że wśród macedońskich Aromunów jego znajomość jest ograniczona. W Kruševie sytuacja ma się jeszcze nie najgorzej, aromuński można usłyszeć na ulicach, a młodzież stara się nauczyć chociażby jego podstaw. Jednak wśród mieszkańców Strugi, a także innych macedońskich miast, z którymi miałem okazję porozmawiać w czasie „vlaszkiego wieczoru”, kogoś swobodnie posługującego się językiem można było znaleźć jedynie w starszym pokoleniu, a i to wcale nie było łatwe.

Z całą pewnością ważnym czynnikiem określającym narodowość w tym przypadku jest świadomość odrębności tradycyjnej **kultury**, mimo braku jej znajomości. Po latach mieszania się z macedońską, przetrwała ona bowiem jedynie

w strzępkach. Nic zresztą dziwnego. Macedońscy Aromuni już wiele lat temu porzucili pasterstwo i przeprowadzili się do miast. Wiadomo, jak wyglądały ludowe stroje, zachowały się tańce i kilka zespołów grających ludową muzykę. Wszystko to jednak nie pojawia się w codziennym życiu Vlachów, a tylko przy okazji festiwalu i narodowych uroczystości, trochę na siłę dzięki grupie ludzi zdeterminowanych, żeby tę kulturę odrodzić.

Najdłużej w czasie moich badań wydawało mi się, że tym, co Aromuna wyróżnia, jest świadomość **historii** swojego narodu lub chociażby znajomość legend z nią związanych. Poznałem kilka bardzo interesujących i niejednokrotnie sprzecznych teorii na ten temat. Jednak po przeanalizowaniu tego, jak niewielu moich rozmówców umiało mi coś na ten temat powiedzieć, doszedłem do wniosku, że z całą pewnością można być Vlachem, nie mając o historii pojęcia, nie znając żadnych legend i w ogóle się nad tym nie zastanawiając.

Na pewno natomiast, żeby można było się nazwać Aromunem, trzeba mieć aromuńskie **korzenie**. Dziedzictwo to jest przekazywane zazwyczaj w linii matki, choć nie jest to ścisła reguła. Zdarzają się bowiem przypadki, że Vlach ma matkę Macedonkę, a włoskiego ojca. Tak było w przypadku mojego pierwszego aromuńskiego rozmówcy, Zorana ze Strugi, a później spotkałem się z taką sytuacją jeszcze kilkakrotnie.

Przede wszystkim jednak Vlasi o swojej narodowości decydują oczywiście sami i wybory te bywają bardzo różne, nawet w obrębie jednej rodziny. Decyzja nie zależy więc w prosty sposób od tego, ilu miało się przodków aromuńskich, a ilu macedońskich. Wiele osób czuje po prostu silny emocjonalny związek ze swoim narodem i przodkami, część jednak prawdopodobnie decyduje się nazywać siebie Vlachami z powodu korzyści, jakie to za sobą niesie. Z całą pewnością prestiż i status społeczny jest jednym z najważniejszych czynników wpływających na to, że ludzie, którzy mogą się doszukać u siebie aromuńskich korzeni, chętnie się z nimi identyfikują. Mimo że wielu młodych, wykształconych Vlachów woli nazywać siebie Macedończykami, to jednak poznałem jeszcze więcej ważnych i wpływowych Vlachów, którzy nie odcinają się od swoich korzeni. Na pewno można powiedzieć, że bycie Aromunem niesie za sobą, pomimo stereotypu skąpca, bardzo korzystny wizerunek człowieka zamożnego i dobrze wykształconego. Pozwala poza tym pozostać poza wszelkimi narodowymi podziałami, które w wiełoletniej Macedonii są szczególnie widoczne.

## Bibliografia

- Barth F.  
1996 *Ethnic groups and boundaries*, [w:] *Theories of Ethnicity*, ed. J. Hutchinson & A. Smith, Oxford–New York, s. 75–83.
- Bujduveanu T.  
2006 *Moscopole. Oras aromanesc din Balcani. Aromanian town in the Balkans*, Constante.
- Friedman V.  
2001 *The Vlah Minority in Macedonia: Language, Identity, Dialectology, and Standardization*, [w:] *Selected Papers in Slavic, Balkan, and Balkan Studies* (numer specjalny Slavica Helsingiensia 21), red. J. Nuoluo, M. Leiwo, J. Hallaaho, Helsinki, s. 26–50.
- Gauss K.–M.  
2006 *Umierający Europejczycy*, Wołowiec.
- Obrębski J.  
1936 *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 4, z. 1–2, s. 177–195.
- Stefanovski B.  
1993 *4000 godini neizment jazik. Limbā Trako–Dacā fandula limbilar Indo–europeane*, Tetovo.  
1998 *Pelasghyi. Limbā, Carte, Numā*, Tetovo.
- Tacitus P. C.  
*P. Corneli Taciti annalium liber quartus*: <<http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann4.shtml#5>> (12.09.2008).
- Weber M.  
1996 *The origins of ethnic groups*, [w:] *Theories of Ethnicity*, ed. J. Hutchinson & A. Smith, Oxford–New York 1996, s. 35–40.



# Słowniczek pojęć macedońskich najczęściej użytych w tekstach

**Germanec, Italijanec** — dosłownie: Niemiec, Włoch. Tak nazywa się również migrantów z Macedonii do Niemiec i Włoch.

**Ozboruvanje** — obmawianie, obgadywanie. Jest to coś, czego mieszkańcy Źupy (i nie tylko) boją się najbardziej. Według nich samych, wszyscy wszystkich obgadują, ale żyć trzeba tak, aby ludzie mieli o Tobie jak najmniej do powiedzenia. Dzięki *ozboruvanju* regulowane są zachowania ludzi, a zwłaszcza pozycja kobiet we wspólnocie.

**Peczalba (mac. pečalba)** — tradycyjnie: sezonowa migracja zarobkowa mężczyzn, powszechna na całych Bałkanach od XIX wieku. Obecnie migrują całe rodziny i spędzają za granicą większość czasu w roku, jednak nadal zarobkowo pracują przede wszystkim mężczyźni, a miejscem odniesienia jest kraj pochodzenia, a nie przyjmujący.

**Saka** — dosłownie: „kochać, lubić, chcieć”; jedno z kluczowych słów określających relacje damsko-męskie w Źupie.

**(Se) šeta** — dosłownie: „chodzić, spacerować”. Często jest to wyraz nacechowany negatywnie, oznaczający „włóczyć się” (np. „Toj samo šeta, ništo ne pravi” — „On nic nie robi, tylko się włóczy”). „Se šeta” to również „przechadzać się” (lub „udawać się na przejażdżkę samochodem”) w celu pokazania się, zademonstrowania nowego ubrania, telefonu komórkowego, samochodu. O ile mężczyzna może się włóczyć, o tyle robiąca to kobieta postrzegana jest jako występna.

**Sziptar (mac. Šiptar)** — zwykle obraźliwe określenie Albańczyka, bazujące na albańskim endoetnonimie Shqiptar. Do 1967 roku używane w Jugosławii jako

nienacechowane negatywnie, oznaczające Albańczyka mieszkającego w Jugosławii (w przeciwieństwie do Albanac, które określało Albańczyka z Albanii).

**Torbesz** (mac. *Torbeš*) — zwykle obraźliwe określenie Macedońskiego Muzułmanina, tj. kogoś, dla kogo językiem ojczystym jest macedoński (stąd też nazwa: Macedońskojęzyczny Muzułmanin), kto deklaruje swój związek z narodowością macedońską, ale wyznaje islam. Negatywne nacechowanie wyrazu Torbesz wynika z jego ludowej etymologii: „to ten, kto sprzedał swoją wiarę za torbę sera (lub mąki)”. Z Torbeszami porównywani są często inni słowiańskojęzyczni muzułmanie — Pomacy z Bułgarii czy Goranci z pogranicza macedońsko-serbskiego. Goranci i Torbesze nazywani są również czasem Našinci lub Našinski, czyli „Nasi”.

**Život** — dosłownie: życie. Wyraz ten znaczy jednak również „korzystanie z życia, używanie życia”. Człowiek, który *ne zna da živee* (dosłownie: „nie umie żyć”), to taki, który nie umie z życia korzystać. Jest on za to oczywiście potępiany.