

**F A K T Y I P R O B L E M Y**

KAROLINA BIELENIN-LENCZOWSKA  
Uniwersytet Warszawski

TRANSNARODOWOŚĆ, TRANSTERYTORIALNOŚĆ,  
PONADPAŃSTWOWOŚĆ?  
DYLEMATY TERMINOLOGICZNE  
BADACZKI MIGRACJI ZAROBKOWEJ NA BAŁKANACH

Mobilność ludzi, a także rzeczy, sądów i wartości, jak się wydaje, należy do typowych fenomenów kultury krajów Półwyspu Bałkańskiego — zarówno współcześnie, jak i w perspektywie historycznej. Świadczy o tym etniczna, wyznaniowa i narodowa różnorodność poszczególnych bałkańskich państw oraz liczne reprezentowanie ich obywateli w świecie. Na przykład — jak na podstawie danych Banku Światowego z 2005 r. podaje Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji — w różnych krajach żyje 860 485 emigrantów z Albanii (27,5% populacji macierzystej), a z Macedonii 370 826<sup>1</sup>. Oczywiście należy pamiętać, że trudno uwzględnić w statystykach migrantów czasowych i nielegalnych czy dokładnie wyodrębnić różne motywy wyjazdu, jednak dane te wskazują na skalę zjawiska. Maria Todorova w książce *Balkany wyobrażone* pisze, że „najważniejsza część społecznego dziedzictwa osmańskiego dotyczy demografii. Mowa o zjawisku długofalowym i niemożliwym do zatrzymania czy cofnięcia, którego konsekwencje obserwujemy do dziś. Historia demograficzna imperium osmańskiego obejmuje cały szereg zagadnień, z których najważniejsze to geograficzne przemieszczanie się ludności (kolonizacja, migracje), procesy demograficzne (przyrost naturalny, śmiertelność, liczba zawieranych małżeństw itp.) oraz inne typy ruchów ludności (zmiany w strukturze wyznaniowej, ruchliwość społeczna itp.)” (Todorova 2008, s. 372).

Jednym z rodzajów przemieszczeń ludności była i jest *pečalba*, zwana również z tureckiego *gurbet* (alb. *kurbet*), czyli sezonowa migracja zarobkowa męż-

---

Adres do korespondencji: k.bielenin@uw.edu.pl

<sup>1</sup> „The Republic of Albania — Migration profile”, International Organization for Migration, Ljubljana, September 2007 oraz „Former Yugoslav Republic of Macedonia — Migration profile”, International Organization for Migration, Ljubljana, September 2007.

czynn. Jest ona przedmiotem zainteresowania badawczego antropologów kultury, historyków, socjologów, a także folklorystów. Taki rodzaj zarobkowania jest notowany w źródłach historycznych dotyczących Imperium Osmańskiego (oraz całego basenu Morza Śródziemnego) od drugiej połowy XIX wieku (Petko Hristov podaje informację z 1853 r.). Biedni chrześcijańscy mieszkańcy północnej części imperium, którzy nie byli w stanie utrzymać siebie i swoich rodzin oraz płacić wysokich danin, w sezonie wiosenno-letnim (od dnia św. Jerzego, obchodzonego według kalendarza juliańskiego 6 maja) wyruszali do Stambułu i Azji Mniejszej (Hristov 2003, s. 224–225). Wyjeżdżano przede wszystkim z górzystych regionów w bogatsze niziny i doliny rzek, a także do metropolii — Stambułu, Salonik, Sofii czy — po wojnach bałkańskich — do Belgradu. Na początku XX wieku zaczęto podróżować za granicę — najpierw do Stanów Zjednoczonych i Kanady (w ten sposób młodzi mężczyźni unikali wcielenia do armii), później też do Europy Zachodniej. Mężczyźni pracowali najczęściej w rolnictwie, budownictwie, a także jako rzemieślnicy, na przykład garncarze czy kamieniarze. Późną jesienią (po dniu św. Dymitra, 8 listopada) wracali do swoich rodzinnych miejscowości. Wtedy też odbywały się najważniejsze uroczystości rodzinne: wesela, chrzty lub obrzezania czy nawet symboliczne pogrzeby<sup>2</sup> (zob. Hristov 2008).

Pozycja *peczalbara* cieszyła się w społeczności wysokim prestiżem, co w znacznej mierze wiązało się z pojęciem męskości. Sherry Ortner i Harriet Whitehead (1981) wprowadziły pojęcie „męskich struktur prestiżu”, które uznają za mające podstawowe znaczenie dla kulturowego formowania się płci (*gender*). Ich zdaniem, wyższy prestiż mężczyzn jest związany z dominującą i uniwersalną męską ideologią. Na Półwyspie Bałkańskim jest ona szczególnie wyraźna. Penelope Papailias, która analizowała kreowanie bohatera wśród migrantów z Albanii do Grecji, podaje albańskie przysłowie, które z powodzeniem można zastosować również w innych krajach bałkańskich: *Burrin e njeh kurbeti, gruan e njeh djepi* (mężczyznę czyni mężczyzną *kurbet* / *pečalba*, a kobietę czyni kobietą kołyska) (Papailias 2003, s. 1064).

Migracja oznacza bycie w świecie, a więc poza przestrzenią domu, która jest tradycyjnie przypisana kobietom. Wiąże się to z odwagą mężczyzn, którzy wyruszają w nieznaną, i z wysiłkiem radzenia sobie z tęsknotą za ojczyzną ziemią. Ten ostatni motyw jest bardzo typowy dla *pečalbarskich* pieśni (mac. *pečalbarski pesni*), gatunku znanego w macedońskim (np. Karovski 1979), a także albańskim (Papailias 2003, s. 1064) czy bułgarskim folklorze, w których stałym wątkiem jest pożegnanie mężczyzny z matką i ukochaną, a także lament kobiet, aby nie wyjeżdżał i nie zostawiał ich samych.

*Peczalba* była również rodzajem inicjacji młodych mężczyzn, którzy — dzięki życiu na obczyźnie — wracali nie tylko z zarobionymi samodzielnie pie-

<sup>2</sup> Osoby, które zmarły na *pečalbie*, zostały tam pochowane, jednak później, w kraju rodzinnym, organizowano uroczystość pogrzebową zgodnie z lokalną tradycją.

niędzmi oraz bagażem doświadczeń i wiedzy niedostępnej tym, którzy nie opuścili rodzinnej wsi. Teraz mogli już zakładać własne rodziny. Zresztą tradycyjna endogamia nakazywała, aby małżeństwa były zawierane w obrębie jednej lub kilku najbliższych wsi, a zatem okres powrotów z peczalby był również czasem, w którym przysze małżeństwa się poznawały, a także czasem próby związku zawartego przed wyjazdem chłopca (chodziło zwłaszcza o wierność dziewczyny).

Współczesny model migracji, który rozmówcy określają mianem *pečalba* lub *gurbet*, znacznie się różni formą, choć wiele elementów tradycyjnych pozostało, a gdyby za cechy definiujące przyjąć to, że jest to migracja mężczyzn i sezonowa, to można mówić o współczesnej kontynuacji tradycyjnej peczalby.

Współczesne formy peczalby można opisywać w kategoriach przyjętych w badaniach nad migracją. W moich badaniach interesują mnie zwłaszcza te aspekty migracji, które wiążą się z utrzymywaniem i reprodukowaniem więzi rodzinnych i sąsiedzkich oraz przekazem tradycyjnych wartości, ról i stylów życia. Z konieczności więc zaprezentowany materiał nie obejmuje wszystkich — skądinąd ważnych poznawczo — aspektów migracji zarobkowej, szeroko zresztą opisywanej w literaturze antropologicznej, socjologicznej czy demograficznej.

Migranci podejmują aktywność w co najmniej dwóch krajach jednocześnie, a zatem podczas jej opisu szczególnie użyteczne są pojęcia „transnarodowość”, a także „sieci społeczne”, „przekazy społeczne” czy „rodzina na odległość”. Termin „transnarodowość” wydaje się nie do końca adekwatny do kontekstu Bałkanów. Biorąc pod uwagę dyskusję nad jego redefinicją, proponuję więc roboczo termin „ponadpaństwowość”, aby podkreślić, że działania migrantów odbywają się ponad granicami nie tyle — czy nie tylko — narodowymi, ile przede wszystkim państwowymi. Zastanawiam się również nad dookreśleniem tego pojęcia, ponieważ jego definicja (przyjęta w naukach społecznych) nie uwzględnia skali aktywności migrantów. Pojawia się pytanie, w jakim stopniu działania opisywanych przeze mnie osób, mimo że podejmowane w co najmniej dwu krajach jednocześnie, są trwałe i wielowymiarowe, aby móc nazwać je transnarodowymi.

## TEREN I ROZMÓWCY

Materiał etnograficzny stanowiący podstawę moich rozważań pochodzi z badań terenowych, które prowadziłam ze studentami etnologii Uniwersytetu Warszawskiego w latach 2006–2008 oraz z badań własnych z lat 2009 i 2010. Metoda, którą przyjąłam, to przede wszystkim mniej lub bardziej swobodne rozmowy z ludźmi (zarówno migrantami, jak i członkami ich rodzin), a zwłaszcza obserwacja ich codziennego życia i uczestnictwo zarówno w codziennych pracach, jak i w świątach (wesela). Moimi rozmówcami byli albo młodzi mężczyźni, albo kobiety. O mojej pozycji jako badaczki w terenie i jej konsekwencjach dla zdobytej wiedzy piszę dalej.

Dwa modele migracji wyłoniły się z badań we wsiach dwóch gmin: Centar Župa i Struga w zachodniej Macedonii. W tej pierwszej, tak jak w całym regionie Reka, zwanym zresztą *peczalbarskim krajem* (regionem peczalby) za granicę, przede wszystkim do Włoch, wyjeżdżają całe rodziny i pozostają tam przez większość roku. Do Macedonii wracają jedynie na jeden miesiąc w roku — sierpień. Z kolei w rejonie Strugi wyjeżdżają tylko mężczyźni i co kilka miesięcy przyjeżdżają — choćby na krótko — do domu. Również tu miesiącem dłuższych powrotów jest sierpień. W tym czasie odbywają się najważniejsze święta rodzinne, przede wszystkim wesela (po kilka dniennie) oraz obrzezania chłopców i chrzty (w tym regionie migrują również prawosławni).

Należy zwrócić uwagę, że badani przede wszystkim migranci byli przede wszystkim muzułmanami, deklarującymi różną przynależność narodową: turecką, albańską bądź macedońską. Nie oznacza to jednak, że chrześcijanie w ogóle z Macedonii nie migrują, ale po pierwsze, w zachodniej Macedonii są oni znaczną mniejszością, po drugie, peczalba nie jest dla nich aż tak wyraźnym i podstawowym sposobem zarobkowania. W gminie Centar Župa obecnie prawie w ogóle nie ma chrześcijan. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wyemigrowali oni do macedońskich miast, muzułmanie zaczęli wówczas wyjeżdżać za granicę (wtedy przede wszystkim do Słowenii — jako najbogatszej republiki jugosłowiańskiej — oraz do Niemiec, jako *gastarbeiterzy*). Kwestia przynależności narodowej, a także pewnych zmian tożsamości muzułmanów wymaga osobnego opracowania. Zwrócę tu tylko uwagę na dwie kwestie, które będą istotne w dalszych rozważaniach: mianowicie problemy identyfikacyjne Macedońskich Muzułmanów<sup>3</sup> oraz wpływ peczalby na tożsamość najmłodszych migrantów.

Macedońscy Muzułmanie, zwani również Macedońskojęzycznymi Muzułmanami lub Torbeszami, to wyznawcy islamu posługujący się na co dzień językiem macedońskim. Od niedawna zaczynają deklarować się bądź jako Albańczycy, bądź jako Turcy. Przykładają zatem swoją przynależność religijną do kategorii-schematów istniejących w Macedonii, mianowicie: muzułmanin to Turek lub Albańczyk, tak jak prawosławny to Macedończyk. Z kolei w nauce macedońskiej mówi się o upolitycznieniu kwestii Torbeszów, a dokładniej o ich albanizacji. Wskazuje się na to, iż Albańczycy — jako najliczniejsza wspólnota<sup>4</sup> w Macedonii — dominują w społeczności muzułmańskiej, mianowicie że językiem przemówień w meczetach oraz nauki w szkołach koranicznych jest albański. Jednak zarówno Macedończycy, jak i Albańczycy oraz Turcy walczą o „dusze” Torbeszów, a dokładniej o ich głosy jako wyborców i deklaracje w statystykach, mające potwierdzać liczbę członków danej grupy narodowej. Sami

<sup>3</sup> Więcej na ten temat zob. Bielenin-Lenczowska 2008.

<sup>4</sup> Po kończącej macedońsko-albański konflikt zbrojny w północno-zachodniej Macedonii umowę ramową z Ochrydu (13 sierpnia 2001 r.), w oficjalnym dyskursie nie używa się pojęć „mniejszość narodowa / etniczna” czy „narodowość / etniczność”, ale „wspólnota”.

Torbesze mówią o sobie czasem, że są po prostu muzułmanami (nawiązując tym samym do pojęcia „Muzułmanin” jako kategorii narodowej, wprowadzonej w Jugosławii w 1967 r.) lub deklarują się jako Macedończycy, wskazując na lojalność względem państwa, którego są obywatelami, oraz na język, którym się posługują. Wyjaśnienia wymaga jeszcze termin „Torbesz”. Będę go tu stosować zamiennie z „Macedoński Muzułmanin” w celach tylko i wyłącznie stylistycznych. Słowo to najczęściej jest jednak nacechowane negatywnie (choć wielu Macedońskich Muzułmanów używa go na określenie siebie samych). Wynika to przede wszystkim z powszechnej znajomości ludowej etymologii tego wyrazu, która mówi, że Torbesz to ten, kto „sprzedał się za torbę sera (mąki, chleba)”, czyli ten, kto sprzedał swoją wiarę Turkom, porzucił chrześcijaństwo dla islamu, a powodem były korzyści ekonomiczne. Od niedawna w Macedonii działa również partia polityczna (Partia Przyszłości Europy — Partia za Europejską Idnina) oraz kilka organizacji pozarządowych, które propagują koncepcję odmienności etnicznej bądź narodowej Torbeszów i przywracają pozytywne znaczenie mianu „Torbesz”.

Migracja ma oczywisty i znaczący wpływ na tożsamości zarówno indywidualne, jak i zbiorowe migrantów. Po pierwsze, za granicą identyfikowani są oni jako Macedończycy, niezależnie od deklarowanej narodowości, ponieważ są obywatelami Macedonii. Oni sami za punkt odniesienia przyjmują kraj, z którego pochodzą, a nie naród czy grupę etniczną, z którą się utożsamiają. Oznacza to na przykład, że na peczalbie kontaktują się i utrzymują więzi ze swoimi rodakami z kraju czy rodzinnej wsi, a nie (lub nie tylko) z przedstawicielami swojego narodu pochodzącymi z innych krajów. Szczególnym przypadkiem są Albańczycy, którzy stanowią znaczącą diasporę we Włoszech. Jak zauważa Robert Pichler (2009), Albańczycy z Macedonii utożsamiają się za granicą (Pichler zajmował się migracją Albańczyków z południowo-zachodniej Macedonii do krajów niemieckojęzycznych, głównie do Austrii, ale też Szwajcarii i Niemiec) z Albańczykami z Kosowa i Albanii. Moje badania z Centar Župy pokazały jednak, że tamtejsi Albańczycy związani są za granicą przede wszystkim ze swoimi bliskimi i krewnymi z Macedonii. Tym bardziej dotyczy to Turków i Torbeszów.

Młodzi peczalbarzy, którzy za granicą przeżywają swoją codzienność, coraz bardziej się italianizują. Nie tylko dobrze znają język włoski (czasem lepiej niż macedoński), ale również postrzegają Włochy jako kraj sobie znany i bliski. Za pewien rodzaj odcięcia się od kraju pochodzenia można uznać używanie włoskich pseudonimów zamiast własnych imion<sup>5</sup>. Jak sami mówią, widzą, że Włochom trudno jest wymówić takie imiona, jak Atmir, Fjorim czy Kujtim, dlatego wolą przedstawiać się jako Leo czy Marco. Przyznają też, że nie chcą jednak, aby utożsamiano ich z muzułmanami, którzy stanowią znaczną grupę we Włoszech i są postrzegani bardzo negatywnie. Jak twierdzą, aby uniknąć

<sup>5</sup> Interesujące w tym kontekście są rozważania Cristiny Sánchez-Carretero (2005), która pisze o używaniu pseudonimów przez migrantów z Dominikany do Stanów Zjednoczonych i Hiszpanii.

problemów, przedstawiają się jako Chorwaci — mówią bowiem podobnym językiem, a Chorwacją jako kraj katolicki nie kojarzy się Włochom źle. Macedonia to dla nich kraj rodziców i krewnych, a także miejsce corocznych wakacji. Tu co roku przyjeżdża się, aby spotkać się z bliskimi i znajomymi — również tymi, którzy mieszkają na peczalbie; we Włoszech nie ma czasu, a może i chęci, na spotkania — oraz aby wydać zarobione pieniądze i wypocząć. Dalej piszę o prestiżowej pozycji, którą peczalbarzy budują w kraju pochodzenia — to w Macedonii mają bowiem okazję zaprezentować zdobyty przez siebie majątek. Ponadto — co szczególnie istotne i z czym wielu młodych peczalbarów nie chce się pogodzić — to fakt, że to właśnie tu trzeba będzie znaleźć sobie żonę i tu zorganizować wesele, a najlepiej również wybudować dom.

W Centar Župie rozmawiałam przede wszystkim z młodymi, nieżonatymi chłopcami. Do kobiet nie miałam bowiem prawie w ogóle dostępu. Nieliczne to panie sprząające w szkole, sprzedawczynie czy przygodnie spotkane — raczej starsze — kobiety. W sierpniu, miesiącu powrotów peczalbarów, miałam więcej okazji do spotkań z kobietami-migrantkami, były one jednak przede wszystkim zajęte przygotowaniem wesel bądź uczestniczeniem w nich. Możliwość kontaktu z młodymi chłopakami wynikała z tego, że to oni sami chcieli z nami rozmawiać i spędzać czas (byłam z dziesięcioosobową grupą studentów, głównie płci żeńskiej). Dwudziestokilkuletnie studentki były dla nich atrakcyjnym towarzystwem nie tylko do rozmów, ale również do spędzania czasu w kawiarniach i pokazywania się innym. Wpłynęło to oczywiście na nasz wizerunek w badanej społeczności, ponieważ zachowywałyśmy się inaczej niż miejscowe panny, a chłopcy wymieniali się — zmyślnymi zresztą — informacjami o „randkach z Polkami” (więcej na ten temat piszą same studentki: Czyżewska 2009 i Zadrožna 2009).

Kobiety w gminie Centar Župa rzadko pojawiają w sferze publicznej. Dotyczy to przede wszystkim dziewcząt, które nie wychodzą do miejscowych kawiarni, nie przesiadują na głównym placu wsi ani nie podróżują same do miasta. Większość z nich zaraz po ukończeniu szkoły podstawowej jest zaręczana, a po kilku latach wydawana za męża. Zwykle lepiej lub gorzej znają swoich przyszłych mężów, choćby ze względu na obowiązującą endogamię, aczkolwiek zdarzają się przypadki, że młodzi przed ślubem widzieli się tylko na zdjęciu.

Z zupełnie innymi rozmówcami spotkałam się we wsi w okolicy Strugi. Były to bowiem przede wszystkim zamężne kobiety i starsze wdowy. Wynikało to z kilku przyczyn. Po pierwsze, wynajmowałyśmy (z koleżanką) dom u wdowy — głowy rodziny — i głównie z członkami jej rodziny spędzałyśmy czas. Po drugie, byłam tam z moim dziesięciomiesięcznym synkiem, który niejako przyciągał wszystkie kobiety i dzieci z okolicy. Po trzecie zaś, mężczyźni w tej miejscowości prawie nie ma, ponieważ większość na co dzień pracuje za granicą. A dla młodych chłopaków jako mężatka z małym dzieckiem nie byłam atrakcyjnym towarzystwem. Kobiety zaś, nie tylko ze względu na brak mężczyzn, częściej pojawiają się tam na ulicach wsi. Wynika to z tego, że większość

z nich pracuje na roli i codziennie wychodzą do pracy w polu. Poza tym wieś jest mieszana, muzułmańsko-prawosławna, a kobiety prawosławne są znacznie bardziej otwarte i często wychodzą z domów, aby spotkać się z sąsiadkami i koleżankami.

### AKTYWNOŚCI PONADPAŃSTWOWE

Do lat dziewięćdziesiątych XX wieku migrację w naukach społecznych badano przede wszystkim w kategoriach integracji i asymilacji w kraju przyjmującym oraz wykorzenia z kultury kraju pochodzenia. Pojęcie transnarodowości (czasem stosuje się niezbyt fortunne, moim zdaniem, tłumaczenie „transnacionalizm”), które do antropologii kultury wprowadziły badaczki amerykańskie Linda Basch, Nina Glick Schiller i Cristina Szanton Blanc, po pierwsze, zezwala na refleksję nad zjawiskiem migracji zarówno od strony kraju przyjmującego, jak i pochodzenia, a po drugie, nie zmusza do przypisania migranta do jednego państwa. Transnarodowość bowiem to „procesy, poprzez które imigranci kreują i podtrzymują wielorakie relacje społeczne, które łączą ze sobą społeczeństwa ich pochodzenia i osiedlenia” (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1994, s. 7). Najważniejsza dla pojęcia transnarodowości jest wielość działań, które podejmują migranci zarówno w kraju pochodzenia, jak i w kraju przyjmującym. Transmigranci zatem to osoby, które utrzymują wielorakie więzi z oboma krajami / regionami, co obecnie jest szczególnie wyraźne, dzięki możliwości szybkiego i względnie niedrogo przemieszczania się, stałego kontaktu telefonicznego, oraz za pośrednictwem internetu. Autorki nie definiują jednakże, jak bardzo wieloaspektowe mają być te działania i na ile symetryczne w krajach, w których zaangażowani są migranci.

Szczególnie inspirujące dla moich badań ponadpaństwowych więzi społecznych są książki dwóch socjolożek: Peggy Levitt (2001) i Rhacel Salazar Parreñas (2005). Ta pierwsza wprowadziła pojęcie przekazów społecznych (*social remittances*), definiuje je jako idee, praktyki, zachowania, tożsamości i kapitał społeczny, które przepływają ze wspólnot kraju przyjmującego do wspólnot kraju wysyłającego (Levitt 2001, s. 54). Zwraca uwagę na to, iż przekazy te są po drodze zniekształcane, to jest filtrowane przez bagaż kulturowy i doświadczenia migranta. Proces ten uważa za jednostronny. Wydaje się jednak, że przekazy społeczne działają również w drugą stronę, czyli z kraju pochodzenia do kraju przyjmującego. Migranci wykorzystują bowiem swoje własne doświadczenia i system wartości w podejmowanych w kraju osiedlenia praktykach i ich interpretacji. Szczególnie istotne jest wykazanie, czym są owe przekazy, kto je przekazuje, komu i w jaki sposób, wzięwszy pod uwagę takie czynniki, jak płeć, wiek i status społeczny migrantów i niemigrantów uczestniczących w procesie przekazu.

Z analizy materiału terenowego wynika, iż przekazy społeczne dotyczą przede wszystkim relacji w rodzinie, podziału obowiązków wedle płci i wieku,

a także pewnych wyobrażeń na temat stylu życia mieszkańców kraju osiedlenia. O ile w Macedonii bardzo silnie rozdzielone są przestrzenie aktywności męskiej i kobiecej, o tyle o Włoszech mówi się, że tam obie płcie mają w kwestii przebywania w przestrzeni publicznej równe prawa. Związane jest to zarówno z tym, że tamtejsze kobiety pracują zarobkowo, jak i z tym, że pozwala się im na samotne (czyli bez towarzystwa kogoś z męskich członków rodziny) przebywanie poza domem. Umyślnie wyróżniłam wyrażenie „mówi się”. Istnieje bowiem w społeczności macedońskich migrantów pewien mit o bogactwie oraz o nieograniczonej wolności (co w rozumieniu wielu moich młodych rozmówców oznaczało *de facto* rozwiązłość) kobiet. Mit ów tworzą i reprodukują młodzi pechalbarzy, którzy podczas corocznych pobytów w kraju pochodzenia, chwalą się swoimi zarobkami i dobrami materialnymi (samochody, telefony komórkowe, nowe markowe stroje), a także wzbudzającą zazdrość u miejscowych chłopaków opowieściami o liczbie poderwanych dziewcząt (zob. Zinovieff 2007). Jak zostało powiedziane, jest to pewien mit, a zatem narracja, która nie ma przełożenia na rzeczywistość, ale jest sposobem na konstruowanie jednostkowych tożsamości migrantów. Młodzi chłopcy bowiem za granicą ciężko pracują, co oznacza, że nie mają ani czasu, ani pieniędzy na częste wychodzenie z domu do dyskotek i spotykanie się z dziewczętami. Ponadto — zgodnie z tradycyjnym modelem rodziny bałkańskiej<sup>6</sup> — dzieci (obojsza płci) są bardzo silnie podporządkowane rodzicom. Wiąże się z tym dysponowanie pieniędzmi rodziny przez ojca, a więc pracujący chłopcy muszą oddawać swoje zarobki do wspólnej kasy. Nie zarabiają zresztą aż tak wiele, by móc spędzać wolny czas w taki sposób, w jaki o tym opowiadają. Oszczędności, które posiadają, pozwalają im na budowanie własnego wizerunku jako człowieka bogatego w kraju pochodzenia, ale nie w kraju przyjmującym. Dlatego też tak bardzo demonstrują w Macedonii swoje nowe modele telefonów komórkowych, samochody, markowe ubrania i kosmetyki. Są to bowiem bardzo ważne wyznaczniki męskiego prestiżu, podobnie jak inwestowanie w kraju pochodzenia i budowanie tam domów, a także publiczne używanie języka włoskiego w Macedonii.

Rodzice, a zwłaszcza ojciec, kontrolują również czas wolny dzieci. I o ile chłopcom pozwala się na dość swobodne wychodzenie z domu w Macedonii, o tyle za granicą rodzice zabraniają im wychodzić do dyskotek czy pubów. Tłumaczą to lękiem przed niebezpieczeństwami obcego miasta (mówi się zwykle o narkotykach i przemocy wobec obcokrajowców), a także przed nawiązaniem przez synów niepożądanych relacji seksualnych z chrześcijankami. Dziewczatom ani w Macedonii, ani za granicą nie zezwala się na wychodzenie do lokali ani na jakiegokolwiek samotne wyjazdy.

---

<sup>6</sup> Pod pojęciem tradycyjnego modelu rodziny bałkańskiej rozumiem taką jednostkę, która jest majątkową wspólnotą krewnych i charakteryzuje się ścisłym podziałem ról według płci i wieku. Takie cechy przypisywane są bałkańskiej rodzinie rozszerzonej — zadrudze; moim zdaniem, wiele jej elementów przetrwało we współczesnym modelu rodziny Macedońskich Muzułmanów.



Przekazy społeczne transmitowane są do Macedonii przez samych migrantów. Nieczęste są bowiem wyjazdy niemigrantów do Włoch tylko w celu odwiedzenia krewnych czy znajomych, ponieważ uzyskanie wizy wymaga czasu, nakładów finansowych, a i tak nie jest pewne. Migranci zaś regularnie przyjeżdżają do swoich bliskich, a także utrzymują z nimi stały kontakt, który umożliwiała komunikacja za pośrednictwem telefonu, a obecnie jeszcze częściej internetu. W badanych przeze mnie miejscowościach, a zaznaczyć należy, że są to niewielkie prowincjonalne wsie, większość mieszkańców ma stałe łącze internetowe, zainstalowanego skype'a i komunikatory internetowe z kamerkami. Transmitują owe przekazy społeczne — jak pisze Peggy Levitt — nie tylko osoby uznane za autorytety i mające wysoką pozycję społeczną i materialną, ale przede wszystkim młodzi. To oni *šetaat*<sup>7</sup> (spacerują, włóczą się; tu: przechadzają się w celu zaprezentowania siebie innym), pokazując najnowsze trendy w modzie, mówią wtrącając włoskie słowa i płacą w miejscowych lokalach euro, a nie denarami. Oni też najlepiej opanowali internet i związane z nim możliwości komunikacyjne<sup>8</sup>.

Jeszcze jednym istotnym pojęciem, na które zwraca uwagę Levitt (2001, s. 8), jest pojęcie sieci społecznych (*social networks*), czyli ponadgranicznych więzi pokrewieństwa, przyjaźni i przywiązania do miejsca pochodzenia, łączących zarówno migrantów, jak i niemigrantów oraz migrantów powrotnych. Migranci z Macedonii wyjeżdżają do Włoch legalnie i na miejscu korzystają z pomocy krewnych i sąsiadów z kraju pochodzenia, czyli właśnie ze zbudowanych przez wcześniejszych peccalbarów sieci społecznych. Dzięki temu każdy, kto wyjeżdża za granicę, ma zapewnioną pomoc w znalezieniu mieszkania i pracy. Jest ona zresztą niezbędna, gdyż migranci niejednokrotnie nie znają w ogóle języka włoskiego. Dlatego też często pracują u tych rodaków, którzy założyli już własne przedsiębiorstwa. Takie funkcjonowanie peccalbarów sprawia, że żyją oni w enklawach. Nie muszą zatem dobrze znać języka obcego ani realiów życia we Włoszech, ponieważ nie jest im to potrzebne do codziennego funkcjonowania. Dotyczy to przede wszystkim kobiet, które nie pracują zawodowo.

Z kolei transnarodową rodziną czy „rodziną na odległość” zajmuje się Rhacel Salazar Parreñas, badaczka pochodząca z Filipin, ale od wielu lat mieszkająca w Stanach Zjednoczonych. W jednej ze swoich książek skupia się na dzieciach migrantów, które wychowują się albo bez jednego z rodziców, albo bez obojga (Salazar Parreñas 2005). Materiał przez nią zebrany wskazuje, że gdy

---

<sup>7</sup> O uwarunkowanym kontekstem znaczeniu macedońskiego słowa *šeta* piszę szerzej w artykule macedońskie *šetanje*, czyli o znaczeniach słów uwarunkowanych płcią (Bielenin-Lenczowska 2001). Podobną analizę, dotyczącą bośniackiego wyrazu *hodati* (mającego to samo znaczenie co słowo macedońskie), przeprowadziła Tone Bringa (1995).

<sup>8</sup> Co ciekawe, wielu w ogóle nie używa poczty e-mailowej i korzysta jedynie z komunikatorów oraz skype'a, czyli z takich form komunikacji, które bliższe są bezpośredniemu kontaktowi niż poczta elektroniczna.

ojciec przebywa na emigracji, powstaje pewna luka w jego relacjach z dziećmi, tworząca dystans i powodująca problemy w komunikacji. Tej luki nie ma, gdy migruje matka — ona bowiem na bieżąco interesuje się problemami dzieci i regularnie rozmawia z nimi. Ojciec zaś zajmuje się przede wszystkim zarabianiem pieniędzy i kontrolowaniem członków rodziny. Jak zauważa czerpiąca inspirację z badań Salazar Parreñas Helena Patzer, istotna w działaniach migrantów — zarówno w stosunku do rodziny, jak i ojczyzny czy społeczności lokalnej — jest troska. Dlatego też wprowadza pojęcie troski na odległość, którego używa do opisu transnarodowej aktywności na rzecz filipińskiej organizacji rozwojowej Gawad Kalinga (Patzer, w druku). Wydaje się, że to pojęcie może być użyteczne, jednak z zastrzeżeniem, że samą troskę należy najpierw zdefiniować w kategoriach emicznych danej kultury, bez użycia własnych kategorii badacza lub założenia, że troska zawsze jest obecna w relacjach rodzinnych, sąsiedzkich i na rzecz własnej społeczności. W moich badaniach istotne jest zwrócenie uwagi na brak ojca (ale także męża, syna czy brata) w rodzinie oraz na to, jak rozkładają się role kobiet w domu, w którym nie ma mężczyzny. Tradycyjnie bowiem, to on załatwiał wszelkie sprawy poza domem i rodzinną wsią, podczas gdy dla kobiety zarezerwowana była sfera domu. W tych rodzinach, w których migrują rodzice wraz z dziećmi, model ten nie ulega zachwianiu. Jednak tam, gdzie migrują tylko mężczyźni, kobiety pozostałe w kraju pochodzenia zdane są na siebie. Wydawałoby się zatem, że powinny być bardziej mobilne i otwarte na kontakty z obcymi ludźmi, co jest niezbędne podczas załatwiania różnych spraw. Okazuje się jednak, że wcale tak nie jest. Synowe mojej gospodyni we wsi w gminie Struga nie wychodzą z domu bez pozwolenia teściowej lub będących za granicą mężów. Teściowa jako głowa rodziny zarządza wszystkimi sprawami w domu i gospodarstwie, ona bowiem — jako starsza kobieta i wdowa — nie ma lęku przed spotkaniem i rozmową z obcymi mężczyznami. We wsi postrzegana jest jako zaborcza i surowa, ale inne młode kobiety i dziewczęta, nie podlegające jej władzy, również nie uczestniczą aktywnie w sferze publicznej.

Wracając do pojęcia transnarodowości, czy — jak proponuję — ponadpaństwowości, należy zadać sobie pytanie, czy w przypadku migrantów z Macedonii do Włoch mamy do czynienia z wielopłaszczyznowymi aktywnościami w obu krajach. Inspirujące są tutaj rozważania Janine Dahinden (2009), szwajcarskiej antropolożki, która zajmowała się migrantami z byłej Jugosławii (Serbowie i Albańczycy z Kosowa) do Szwajcarii. Analizuje ona pojęcia sieci migranckich, transnarodowości i metodologicznego nacjonalizmu (czyli założenia, że państwo narodowe jest naturalną społeczno-polityczną formą we współczesnym świecie), dyskutując ich użyteczność do badań nad migracją (post)jugosłowiańską. Zwraca uwagę na to, że tak naprawdę zjawisko transnarodowości należy wiązać z asymilacją. Paradoksalnie, powiada ta badaczka, jedynie ci, którzy w kraju przyjmującym osiągną stabilną pozycję ekonomiczną i społeczną, mogą utrzymywać wielopłaszczyznowe więzi z krajem pochodze-

nia. Zauważa, zupełnie słusznie, że ci, którzy nie zarabiają wiele, nie mają możliwości regularnego wysyłania pieniędzy bliskim lub odbywania wizyt w kraju pochodzenia. W przypadku Torbeszów migrujących z Macedonii do Włoch możemy mówić o takim bardzo niesymetrycznym zaangażowaniu w obu krajach. O ile Włochy są państwem, w którym żyje się na co dzień — legalnie pracuje, chodzi do szkoły, o tyle Macedonia jest miejscem, do którego przyjeżdża się na wakacje i załatwia obowiązki „rodzinno-sąsiedzkie”. Czyli na przykład organizuje wesela. Istotny jest też brak w Macedonii usystematyzowanej polityki względem migrantów, czego przykładem może być choćby niemożność uczestnictwa przez przebywających za granicą obywateli w wyborach w macedońskich ambasadach za granicą.

#### ZAMIAST WNIOSKÓW: DYLEMAT TERMINOLOGICZNY

Pojęcie transnarodowości, choć sam termin może być problematyczny, przyczyniło się do znacznie lepszego zrozumienia kwestii migracji, a zwłaszcza działań migrantów i bliskich im osób pozostałych w kraju pochodzenia. Obecnie nie można bez tego pojęcia mówić i pisać o migracji z perspektywy antropologicznej, a więc uwzględniającej sady i praktyki samych aktorów społecznych.

Na to, że migranci angażują się w obu istotnych dla nich krajach, zwracano uwagę już znacznie wcześniej, jednak amerykańskie autorki położyły nacisk — co zresztą same przyznają — na wielość i różnorodność aktywności. Mimo to terminowi „transnarodowość” zarzucano wiele niedociągnięć. Krytycy zwracali uwagę przede wszystkim na to, że podobne zjawiska można było zaobserwować jeszcze zanim ukonstytuowały się państwa narodowe i powstał nacjonalizm (Bożić 2004, s. 189). Ten zarzut można dość łatwo odrzucić, ponieważ współcześnie, dzięki zwiększonej mobilności ludzi i pojawieniu się nowych technologii ułatwiających komunikację, więzi są znacznie poszerzone i dotyczą innych obszarów. Co więcej, to, że jakieś zjawisko istniało wcześniej<sup>9</sup>, nie dyskryminuje nowo wprowadzanego terminu. Sam fakt, że transnarodowość została dostrzeżona właśnie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, wskazuje na szczególną ważność zjawiska w tym czasie. We wstępie do książki *Nations Unbound* autorki przytaczają historię swojego „odkrycia” transnarodowości podczas badań nad migracją z Karaibów i Filipin do Stanów Zjednoczonych (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1994). Okazało się mianowicie, że w żadnym z badanych przypadków nie można przyporządkować migrantów do jednego kraju. Badaczki zwracają uwagę, że pracujący na emigracji angażują się politycznie w kraju pochodzenia i są przez władze postrzegani jako istotna część społeczeństwa — zarówno ze względu na ich liczbę, jak i siłę ekonomiczną.

---

<sup>9</sup> Na przykład Randolph Burne już w 1916 r. pisał o transnarodowych związkach imigrantów żyjących w Stanach Zjednoczonych (zob. Kolbon 2006, s. 203).

Muzułmańscy migranci z Macedonii są w tym sensie transmigrantami, że ich codzienne aktywności związane są z dwoma państwami — Macedonią i Włochami (lub Słowenią). Poprzez przekazy pieniężne i społeczne angażują się w transfer dóbr, wartości i stylów życia oraz budują swoją pozycję czy raczej kreują jednostkowe i zbiorowe tożsamości. Pojęcie transnarodowości doskonale nadaje się do opisanego różnorodnych więzi, które łączą pechalbarów z Włoch i ich bliskich pozostałych w Macedonii. Problemem jest sam termin, a dokładniej jego cząstka „narodowość”.

Jak zauważa wielu badaczy zajmujących się Europą Południowo-Wschodnią, termin transnarodowość (*transnationalism*) nie jest zbyt adekwatny do zjawisk zachodzących na tamtym obszarze. Wynika to z wieloznaczności angielskiego terminu *national* (państwowy i narodowy) oraz — co się z tym wiąże — pojmowania państwa w kategorii państwa narodowego. Na wieloetnicznych i wielowyznaniowych Bałkanach migrantami są często przedstawiciele mniejszości narodowych swojego kraju i ich migracja jest przede wszystkim przekroczeniem granicy państwowej, a nie narodowej. Jasna Čapo Žmegač (2003), która analizowała życie chorwackich migrantów w Monachium, zaproponowała termin „translokarność międzypaństwowa” (*međudržavna translokarnost*), odwołując się do translokarności w rozumieniu Arjuna Appaduraja. Z kolei Robert Pichler (2009), wprowadza termin „transterytorialność” (*transterritoriality*). Również Janine Dahinden (2009) zwraca uwagę, że idee nacjonalistyczne i myślenie w kategoriach państwa narodowego wpłynęły nie tylko na kształt migracji, a także na proces asymilacji, ale również na polityki obu państw (w jej badaniach były to Jugosławia i Szwajcaria), opinię publiczną i samoidentyfikację migrantów. Idee te, jak dowodzi autorka, miały dalekosiężne konsekwencje, ponieważ ściśle wiązały się z procesem wykluczenia społecznego.

Podążając za myślą Janine Dahinden, można się zastanawiać, w jakim stopniu aktywności migrantów są wieloaspektowe i symetryczne w obu krajach. Opisane przeze mnie budowanie prestiżu wskazuje, że w kraju przyjmującym migranci mają pozycję znacznie niższą niż w kraju pochodzenia (co nie wywołuje żadnego zdziwienia), co więcej, dotyczy ich wspomniany wyżej problem wykluczenia społecznego. Jest to szczególnie widoczne w przypadku migrujących kobiet, które za granicą żyją tylko w kręgu swoich bliskich z kraju pochodzenia. Nie znają bowiem obcego języka ani nie pracują zarobkowo poza domem. Ich aktywności, mimo że na co dzień żyją we Włoszech czy w Słowenii, a w Macedonii od święta, chyba nie są transnarodowe.

Opowiadam się za terminem „ponadpaństwowość”<sup>10</sup>. Oczywiście nie uważam, żeby był to jedyny dobry termin ani że można go zastosować do wszystkich zjawisk opisujących migrację. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na to,

<sup>10</sup> Termin ten jako tłumaczenie *transnationalism* zaproponowała na swoich zajęciach z „antropologii migracji” Helena Patzer z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. W swojej publikacji zastosowała go Ewa Pieszczyk (2009).

że istotne dla opisywanego przeze mnie modelu migracji jest to, iż przekracza ona granice państwowe, a nie (lub nie tylko) narodowe. Po pierwsze, dlatego że sami migranci podczas pobytu za granicą odwołują się przede wszystkim do swojego obywatelstwa, czyli pochodzenia z Macedonii, a nie do tego lub nie tylko do tego, że są Macedońskimi Muzułmanami czy Turkami. Objawia się to przede wszystkim tym, że na miejscu utrzymują kontakty ze swoimi krewnymi i znajomymi z kraju pochodzenia, a nawet regionu czy wsi, z których pochodzą, niezależnie od ich przynależności etnicznej czy narodowej. Po drugie, przez rozmówców podkreślana jest kwestia przekraczania granicy państwowej jako istotny element peczalby. Obywatele współczesnej Macedonii — w przeciwieństwie do mieszkańców tej republiki w czasach Jugosławii — do prawie wszystkich krajów europejskich potrzebują wiz. Nawet aby wyjechać do Słowenii, do której jeszcze niedawno mogli udać się bez paszportu, muszą obecnie wypełniać pliki dokumentów, płacić niemałe sumy pieniędzy, stać w kolejkach w ambasadzie i oczekiwać na nie zawsze pozytywną decyzję urzędników. Opowieści o zdobywaniu wiz oraz pozwoleń na pobyt i pracę są stałym motywem narracji na temat migracji zarobkowej. Rozmówcy opowiadając o tym, jak załatwia się dokumenty, ile to kosztuje i jak długo trzeba czekać, przedstawiają to jako upokarzające. Wskazują również na ważność pomocy rodziny i kontaktów z tymi, którzy już wyjechali, w aranżowaniu wyjazdu i radzeniu sobie na miejscu. Po trzecie wreszcie, przekraczanie granic państwowych wiąże się ściśle z doświadczeniem obcości. Dotyczy to zwłaszcza nieaktywnych zawodowo i nie znających języka kraju przyjmującego migrujących kobiet.

Wydaje się, że z pojęcia transnarodowości nie można wyłączyć elementu przekraczania granic państwowych. Pojęcie to wymaga zatem ścisłego dookreślenia, a termin — aby uniknąć utożsamienia narodu z państwem — przeformułowania. Być może wtedy unikniemy mnożenia podobnych terminów i w jednym zawrzemy zarówno transnarodowość, translokarność, jak i ponadpaństwowość.

#### BIBLIOGRAFIA

- Basch Linda G., Glick Schiller Nina, Szanton Blanc Cristina, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach.
- Bielenin-Lenczowska Karolina, 2008, *The Construction of Identity in a Multi-Ethnic Community: A Case Study on the Torbeši of Centar Župa Commune, Western Macedonia (FYROM)*, „Ethnologia Balkanica” t. 12.
- Bielenin-Lenczowska Karolina, 2010, *Macedońskie šetanje, czyli o znaczeniach słów uwarunkowanych płcią*, „Poradnik Językowy”, nr 1.
- Božić Saša, 2004, *Nacionalizam — nacija, „transnacionalizam” — „transnacija”: mogućnosti terminološkog usklađivanja*, „Revija za sociologiju”, t. 35, nr 3–4.
- Bringa Tone, 1995, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, New Jersey.

- Čapo Žmegač Jasna, 2003, *Dva lokaliteta, dvije države, dva doma: transmigracija hrvatskih ekonomskih migranata u Münchenu*, „Narodna umjetnost”, t. 40, nr 2.
- Czyżewska Małgorzata, 2009, *Młodzi mężczyźni z Centar Župy o kobietach: koleżanka, kochanka, żona...*, w: Karolina Bielenin-Lenczowska (red.), *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii — refleksje antropologiczne*, DiG, Warszawa.
- Dahinden Janine, 2009, *Understanding (Post-)Yugoslav Migrations through the Lenses of Current. Concepts in Migration Research: Migrant Networks and Transnationalism*, w: Ulf Brunnbauer (red.), *Transnational Societies, Transterritorial Politics: Migrations in the (Post-)Yugoslav Region, 19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century*, Munich.
- Dečeva Mirella, 2003, *Nowijat star pyt na gurbeta*, w: *Da žiweesz tam, da se synuwasz tuk. Emigracionni procesi w naczałoto na XXI wek*, IMIR, Sofia.
- Hausmaninger Anna, 2005, *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) [28.01.2009]).
- Hristov Petko, 2008, *Family and migrations in the Balkans (19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century)*, w: *Social Behaviour and Family Strategies in the Balkans (16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries)*, Bucharest.
- Karovski Lazo, 1979, *Makedonski peczalbarski pesni*, Skopje.
- Kołbon Izabela, 2006, *Transnacionalizm: nowa mantra czy inspirująca koncepcja?*, w: *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Koperkiewicz Natalia, 2009, *Oni nie są wariatami, tylko my ich nie rozumiemy*, w: Karolina Bielenin-Lenczowska (red.), *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii — refleksje antropologiczne*, DiG, Warszawa.
- Kosic Ankica, Triandafyllidou Anna, 2003, *Albanian Immigrants in Italy: Migration Plans, Coping Strategies and Identity Issues*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 29, nr 6.
- Levitt Peggy, 2001, *The Transnational Villagers*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.
- Marcus George E., 1995, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 95–117.
- Ortner Sherry B., Whitehead Harriet (red.), 1981, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Papailias Penelope, 2003, *Money of Kurbet is Money of Blood: The Making of a “Hero” of Migration at the Geek-Albanian Border*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 29, nr 6.
- Patzer Helena, w druku, *Troska na odległość. Filipińska transnarodowa organizacja rozwojowa „Gawad Kalinga” w Bostonie*, w: Sylwia Urbańska, Łukasz Krzyżowski, *Mozaiki przestrzeni transnarodowych*, Nomos, Kraków.
- Pichler Robert, 2009, *Migration, Architecture and the Imagination of Home(Land): An Albanian-Macedonian Case Study*, w: Ulf Brunnbauer (red.), *Transnational Societies, Transterritorial Politics: Migrations in the (Post-)Yugoslav Region, 19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century*, Munich.
- Pieszczyk Ewa, 2009, *„Macedonio, gdzie są Twoje dzieci?” — ponadpaństwowe elementy migracji z Centar Župy do Włoch*, w: Karolina Bielenin-Lenczowska (red.), *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii — refleksje antropologiczne*, DiG, Warszawa.

- Salazar Pareñas Rhacel, 2005, *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*, Stanford University Press, Stanford, Cal.
- Sánchez-Carretero Cristina, 2005, *Transnational Devils: Nicknames and Document Identities as Survival Strategies in the Context of Dominican Migration*, „Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research”, t. 42, nr 1.
- Todorova Maria, 2008, *Balkany wyobrażone*, tłum. Piotr Szymor, Magdalena Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Vertovec Steven, 1999, *Conceiving and Researching Transnationalism*, „Ethnic and Racial Studies”, t. 22, nr 2.
- Vertovec Steven, 2001, *Transnationalism and Identity*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 23, nr 4.
- Zadrożna Anna, 2009, *W pogoni za kobietą: strategie prezentacji i wzorce męskości wśród młodego pokolenia mężczyzn z Centar Župy*, w: Karolina Bielenin-Lenczowska (red.), *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii — refleksje antropologiczne*, DiG, Warszawa.
- Zinovieff Sofka, 2007, *Mysliwi i zwierzyzna. „Kamaki” a wieloznaczność seksualnych łowów w pewnym greckim mieście*, w: *Gender perspektywa antropologiczna, t. 2: Kobiecość, męskość, seksualność*, Agnieszka Kościańska, Renata Hryciuk (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.