

RIGELS HALILI

Studium Europy Wschodniej, Uniwersytet Warszawski
<https://orcid.org/0000-0003-3849-3114>

Pogranicze noszone w sobie

Borderland carried within

Artykuł recenzowany / Peer-reviewed article

Abstract

Starting from a typological approach to the category of the borderland this text analyses two faces of the Albanian-Greek borderland. The first is cultural and directly related to the category of acculturation and individual association. The second is the political, socio-economic borderland that flourishes around the border between Albania and Greece. The autobiographical nuances also refer to the relationship between the anthropologist and the subject of his studies, particularly in the context of practicing local anthropology.

Keywords: Borderland; Albania; Greece; anthropology at home

Abstrakt

Wychodząc od typologicznego ujęcia kategorii pogranicza, autor poddaje analizie dwa oblicza albańsko-greckiego pogranicza. Pierwsze ma charakter kulturowy i wiąże się bezpośrednio z kategorią akulturacji i asocjacji jednostki. Drugi to pogranicze polityczno-społeczno-ekonomiczne, które rozkwita wzdłuż granicy między Albanią a Grecją. Zawarte w eseju niuanse autobiograficzne odsyłają także do relacji między antropologiem a przedmiotem jego badań, zwłaszcza w kontekście uprawiania antropologii u siebie.

Słowa kluczowe: Pogranicze; Albania; Grecja; antropologia u siebie

O autorze

Rigels Halili – antropolog, filolog i historyk społeczny. Jest adiunktem w Studium Europy Wschodniej, na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się różnymi aspektami historii kultury i dziejów nowożytnych Bałkanów. Obszar jego zainteresowań to relacja oralność-piśmienność, oraz pamięć społeczno-kulturowa komunizmu.

Pogranicze noszone w sobie

Od strony teorii

Wejdźmy w słowo, w jego istotę i sens. Jego struktura odsyła do jasnego znaczenia: to obszar po granicy, czyli bliżej nieokreślona strefa rozciągająca się wokół niej. Chodzi tu rzecz jasna o granicę państwa. To najprostsze tłumaczenie, rzecz by można: typowe dla sztucznej (nie) inteligencji. I jest to zarazem rozumienie zamykające i ułomne, wtłacza bowiem pogranicze w sztywne ramy geografii i polityki, albo – by użyć terminu, który ostatnio wrócił do łask w świecie akademickim i publicystyce – do geopolityki. Tymczasem kulturoznawcze i socjologiczne spojrzenie na pogranicze otwiera nowe ścieżki interpretacyjne, a związek między nim a geograficzno-polityczną granicą nie jawi się już jako tak wyraźnie zdeterminowany. Bo też nie zawsze tam, gdzie istnieje granica, rozpoczyna się pogranicze, i nie wszędzie istnienie tej pierwszej jest koniecznym warunkiem rozkwitu tego drugiego.

Popatrzmy jednak na słowo, na jego sedno, czyli na połączenie przyimka „po” z rzeczownikiem „granica”. Zastanówmy się nad sensem i rolą każdego z tych członów. Jak wiemy ze szkoły, dołączone do rzeczowników przyimki zmieniają ich sens. Przyimek „po” jako jeden z nielicznych ma podwójną konotację przestrzenną i czasową, przy czym w obu implikuje ruch. Życie na pograniczu oznacza zatem ruszanie się w nim, przeżywanie go przestrzennie i czasowo. Innymi słowy: pogranicza doświadczają się jednocześnie jako miejsca i procesu historycznego, jego czasoprzestrzeń jest więc dynamiczna. Stoi to w sprzeczności zarówno z koncepcją nieuchronności granicy, jak i z wyobrażeniami o jej statyczności.

Również samo słowo „granica” domaga się głębszego spojrzenia. Ta potrzeba staje się wyraźna, gdy zestawia się oznaczające ją słowa w różnych językach europejskich. Na tym tle uwidacznia się także inne pojmowanie pojęcia „pogranicze”. Dostrzegł to Georg Simmel, gdy porównywał funkcję granic danej wspólnoty do ramy obrazu: oddzielają i jednocześnie tworzą¹. Zilustruję to przykładem z języka angielskiego, w którym *frontier*² odsyła do przestrzennego pojmowania granicy, podczas gdy *border* odnosi się właśnie do ujęcia linearnego. Nie ma zatem potrzeby, by powstało *frontierland*, za to już *borderland* ma sens.

Zatrzymajmy się na chwilę przy rozróżnieniu między przestrzenią a linią graniczną. Warto zauważyć, że w wielu językach brakuje słowa „pogranicze”. By oddać jego sens,

trzeba albo sięgnąć po neologizm, jak zdarzyło się w albańskim, albo po osobny konstrukt, jak w ukraińskim. Na ogół są to kalki zwrotu „strefa/zona graniczna”. Być może dzieje się tak z przyczyn historycznych. Bo choć słupy graniczne to rzecz tak stara jak państwo i pismo, dokładne demarkacje, by nie wspomnieć o drutach kolczastych, kordonach pod napięciem i oranych codziennie pasach ziemi między nimi to rzecz względnie nowa. Tam, gdzie granice były ruchome, zmienne i płynne, pojęcie pogranicza obecne w postaci osobnego słowa mogło się łatwo pojawiać i trwać. Tam zaś, gdzie granica miała wyraźny i stabilny kształt, trudno o powstanie pogranicza, nie było więc także potrzeby jego nazwania. A może nie było potrzeby słowa, bo zewnętrzny świat był postrzegany jako obcy, groźny, wrogi czy barbarzyński? Nie sposób tego rozstrzygnąć.

Z pewnością można jednak zauważyć splot dwóch procesów historycznych: powstawanie pogranicza wokół istniejącej lub nowo powstałej granicy oraz wyłonienie się wyraźnej linii na pograniczu istniejącym już od dawna. Moje pogranicze, o którym będzie mowa niżej, jest dowodem na istnienie obu tych procesów. Zresztą w Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie granice państw, narodów i imperiów nieustannie ulegały zmianom, nie trudno znaleźć przykłady potwierdzające zasadność takiej historycznej kategoryzacji. Można wyjść z poziomu lokalności i przez pryzmat tych dwóch ujęć spojrzeć na znacznie szersze procesy historyczne, na przykład na kolonizację i dekolonizację³. Skupieni na własnym podwórku, często zapominamy o historycznej roli, jaką odegrali europejscy kolonizatorzy, którzy nie tylko niszczyli zastane światy, ale też ustanawiali nowe granice. Często były one sztuczne i odzwierciedlały stosunki i interesy państw kolonizujących, a nieraz określonych grup społecznych, ale konsekwencje tych zmian odczuwa się do dziś, zarówno lokalnie, jak i szerzej⁴. Nie sposób zatem abstrahować od historyczności granic i pograniczy.

Natura granicy kryje się w niuansach zawartych w nazywających ją słowach. W samym jądrze tego pojęcia tkwi mocno jedno z podstawowych znaczeń dawnego *gran*, dziś wyczuwalne jeszcze w wyrazie „grań”. Być na granicy to jak być na grani: z jednej strony otwiera się bezmiar przestrzeni, z drugiej zaś ledwie jeden krok może dzielić od przepaści⁵. Zetknięcie się z granicą przyciąga, bo doświadczamy wówczas skraj i kresu, tego, co znamy i cenimy, co jest nasze

i nas definiuje. Jednocześnie spotkanie to przepełnione bywa napięciem, zwłaszcza gdy podejmujemy wysiłek przekraczania granicy, często rzucając się w nieznaną, nieswoją.

Pogranicze pozwala oswoić taką granicę, uczynić ją zwyczajną częścią życia. To już nie tylko kres, ale też początek, nie tylko przepaść, ale też pobliskie zbocze, po którym można się wspinać. Ruchliwość sprawia, że pogranicze staje się przestrzenią komunikacji. Granice nie znikają, druty kolczaste wciąż mogą oplatać krajobraz, ale nie stanowią już nieprzekraczalnych przeszkód. Mentalna mapa człowieka pogranicza diametralnie różni się od tej człowieka żyjącego gdzie indziej. U pierwszego granica stanowi jądro, wokół którego buduje się świat, u drugiego to granice określają kształt, przypominają simmelowskie ramy tabeli.

Rzecz jasna pogranicze to nie idylla, przecinają je różne podskórne napięcia. Dlatego może przybierać różne formy oscylujące między dwoma biegunami: murem i mostem. W pierwszym przypadku inny – bo już nie obcy – wciąż jawi się jako zagrożenie. Postrzega się go przez pryzmat dawnych zaszłości albo jako źródło aktualnych trudności i szkód. Dominuje wówczas postawa unikania, oddalania, zamknięcia się i zderzenia, a w określonych warunkach może dojść wręcz do próby unicestwienia innego. Można to nazwać komunikowaniem się poprzez konflikt. W drugim przypadku sytuacja jest zgoła inna: przestrzeń styku na pograniczu wypełniają spotkanie, rozmowa, wzajemne poznanie i wspólny wysiłek na rzecz obopólnego dobra. Jest to komunikowanie się przez porozumiewanie. Tak jak idzie się ku granicy albo się jej przeciwstawiając i z nią konfrontując, albo się jej przyglądając i podejmując z nią rozmowę, tak idzie się także ku innemu na pograniczu.

Jeżeli ma to być prawdziwe spotkanie, u jego podstaw winna leżeć świadomość, że wobec Innego jest się równie innym. Włoski antropolog Franco La Cecla przekonuje, że początkiem takiego spotkania jest nieporozumienie (wł. *malinteso*), i jednocześnie postuluje, by „oddzielić nieporozumienie, którego jesteśmy ofiarą, od tego, którego jesteśmy autorami i promotorami”⁶. Czy jest tak rzeczywiście, czy początkiem naprawdę jest nieporozumienie? La Cecla sięga po sedno słowa, owo połączenie *mal*, czyli „zły”, z *inteso*, czyli „zamiarem”, przyczyn szukając w braku uważności, małej woli, przeszkodach albo po prostu w głupocie. I skoro tak, to musimy zwrócić uwagę także na przeciwieństwo, czyli *beninteso*, tłumaczone często jako „naturalnie”, „oczywiście”, „z pewnością”. Oznacza to, że mamy wybór: możemy podejść do spotkania z Innym z dobrym lub złym zamiarem, z chęcią lub jej brakiem, w strachu albo w nadziei.

Warto jednak zauważyć, że pomija on osobny prąd myśli filozoficznej, który choć pozostaje w cieniu bardziej wpływowych systemów, jak marksizm czy egzystencjalizm, był dziełem tego samego brutalnego i bolesnego XX wieku. Mam tu na myśli filozofię spotkania. Właśnie w tym duchu wychodzę włoskiemu antropologowi naprzeciw i twierdzę, że jedyną drogą otwarcia się na inność jest wejście w to spotkanie ze świadomością własnej inności

w jego oczach. Nie może być wtedy mowy o nieznanomości, którą w potocznym sensie można uznać za warunek wstępny nieporozumienia, ponieważ znając siebie, znamy też Innego. Wówczas spotkanie nie może przebiec według wzoru, w którym spajają się przeświadczenie o byciu tolerancyjnym i przekonanie o pełni własnej racji, co Krzysztof Czyżewski świetnie ujął w eseju *Głos Innego*. Opisując konflikt między księdzem dziekanem w Sejnach a czołowym działaczem tamtejszej mniejszości litewskiej, praktyk idei jednym prostym równaniem określił podłoże dla pojawienia się i trwania nieporozumienia, o którym pisał La Cecla: „Tolerancja i sto procent racji plus tolerancja i sto procent racji równa się brak tolerancji i konflikt racji”⁷.

Przypomina mi to zdanie, które usłyszałem od Isy Eleziego, pieśniarza ze wsi Koshutan w dolinie Rugovy w zachodnim Kosowie: „Nie sposób czynić dobro innym, nie tracąc czegoś z siebie”. Chodziło mu nie tyle o stratę w sensie fizycznym, ile o wysiłek włożony w to, by wobec drugiego człowieka czynić dobro. Za etycznym trzonem tych słów podąża przysłowie powtarzane w mojej Gjirokastrze: „Gdy komuś czynisz dobro, pamięć o tym wyrzuć daleko w morze, a gdy ktoś czyni dobro tobie, wspominaj to codziennie!”. Czyli: spotkanie z Innym oznacza podjęcie wysiłku, a czynienie dobra pociąga za sobą stratę, często wymaga ofiarności, a może nawet ofiary. Nie ma gwarancji, że nastąpi oczekiwana odpowiedź, to nie jest transakcja handlowa, po której każda strona ma być zadowolona. Jednak tylko takie podejście do spotkania z Innym może stać się zapowiedzią prawdziwego porozumienia.

Doskonale rozumieją to ludzie żyjący na pograniczu, ponieważ tylko tam inność jest stanem naturalnym. Ale paradoksalnie właśnie dlatego nie są oni w stanie w pełni uświadomić sobie tej niezwyklej sytuacji. Nie mając do niej dystansu, przyjmują za pewnik bogactwo kulturowe, obfitość praktyk społecznych i zebraną przez lata wiedzę o możliwości osiągnięcia kompromisu. Tymczasem istnieje też świat bez inności, gdzie dominuje jednorodność, rzecz by można: płaskość, która łatwo przeradza się w zamknięcie. Do wielu dychotomii, za pomocą których można interpretować XX wiek⁸, niech mi będzie wolno dodać kolejną: był to czas zderzenia między światem, który znał i doceniał inność, ze światem, który tej inności nie tylko nie cenił, ale wręcz jej nienawidził.

Bo czymże jest wolność, jeżeli nie możliwością bycia innym i pośród innych? Najlepiej świadczy o tym język. Na pograniczu, gdzie Inny po prostu był i jest, woła i odpowiada, język nie stanowi problemu – wystarczy chcieć, a się znajdzie. Za wielojęzycznością idzie nie tylko możliwość swobodnej komunikacji, lecz także wzajemny szacunek, bo Inny mówi w naszym języku. Oczywiście nie oznacza to równości języków, zwłaszcza wówczas, gdy istnieje dysproporcja komunikacyjna lub polityczna związana z legitymizacją władzy. Samo istnienie wielojęzyczności nie gwarantuje automatycznie braku hegemonii językowej i wybuchu konfliktów na tym tle; dzieje różnych ruchów narodowych obfitują w przykłady potwierdzające zasadność tej myśli.

By powstała nić życiodajnej i trwałej komunikacji, wielojęzyczności musi towarzyszyć szacunek – ludzie żyjący na pograniczu wiedzą o tym doskonale. Wiedzą też, że to, co buduje język, można popsuć jednym słowem. Dlatego ważą je, szanują, wiedzą gdzie stawiać granice. Ten szacunek wobec Innego nie jest skutkiem ani autocenzury, czyli odgórnego przemocy, a więc siły działającej z zewnątrz, ani też poprawności politycznej, czyli płynącej z wewnątrz chęci, by nie urazić drugiej strony, jak to pięknie rozróżniła Slavenka Drakulić⁹. Bierze się on ze świadomości, że w spotkaniu z Innym spotykamy również siebie, innymi słowy: z chęci spotkania się z Innym. I musi to być chęć wzajemna. Istnienie i doznanie tej wzajemności stanowi istotę komunikacji międzyludzkiej – nie warunek ją umożliwiający, ale jej prawdziwe sedno. Dlatego na pograniczu inność jest stanem naturalnym, gdzie indziej zaś trzeba ją wywołać lub jej szukać. Dopiero gdy wychodzi się z pogranicza i doświadcza się ciężaru jednorodności, można sobie uświadomić, jak mocno nosi się je w sobie, jak silnie tkwią w nim korzenie własnego ja. Moment unaocznienia sobie tej korelacji w moim odczuciu sięga znacznie głębiej niż zwykle przypomnienie czy zwrot w stronę przeszłości. Pojmuje się wtedy, że pogranicze stanowi egzystencjalny fundament, na którym buduje się własną kondycję ludzką.

Uświadomienie

Przyszedłem na świat w Gjirokastrze, mieście położonym na południu Albanii, 29 kilometrów od granicy albańsko-greckiej. Z bliska poznałem wszystkie etapy socjalizacji człowieka socjalistycznego – od bycia gwiazdeczką w przedszkolu, przez bycie pionierem od czwartej do ósmej klasy, aż po przystąpienie do związku młodzieży komunistycznej. Nie miałem wyboru – nikt go nie miał. Dalszego ciągu nie było, gdyż reżim komunistyczny rozkruszył się na naszych oczach. Rozpoczęła się nowa era, inne walki, inne trudy życia. Zdażyłem jednak poczytać Marksa, rozumiejąc wprawdzie niewiele, ale dość, by się nauczyć, że ostatecznym celem partii jest budowa komunizmu. Widziałem i szybko zrozumiałem, dlaczego to się nie udało. Na zajęciach z przysposobienia wojskowego nauczyłem się jeszcze rozkładać, składać i strzelać z karabinu półautomatycznego 56, broni o radzieckiej proweniencji, ale produkowanej w Albanii. Nauczyłem się wtedy również wielu innych rzeczy, o których dziś mógłbym utkać ciekawą opowieść, ale tutaj mowa będzie o czym innym. Opowiem o pewnym przypadku, który po latach sprawił, że lepiej pojąłem swoje dorastanie.

Był początek zimy 1998 roku i my, studenci IV roku wydziału polonistyki UW, którzy wybrali specjalność antropologia kultury, przybyliśmy do Sejn w ramach praktyk zorganizowanych przez Katedrę Kultury Polskiej. Mieliśmy spędzić pięć dni w instytucji o dźwięcznej nazwie Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”.

Na ogół jest tak, że pierwsze wrażenie, jakie robi na nas dane miejsce, jest filtrowane przez własne doświadczenia: zwracamy uwagę na obiekty, punkty czy obrazy,

które już uprzednio zdomowały się w naszym umyśle. Chyba dlatego podczas pierwszego spaceru zwróciłem uwagę na liczne kantory na sejneńskim rynku oraz na górujący nad nim pomnik Matki Polki. Kantory to oczywiście znak i dowód ożywionej wymiany przygranicznej, od handlu po przemysł. Znałem to doskonale z Gjirokastry – tyle tylko, że tam kantorami byli spacerujący po bazarze cinkciarze. Dzieje pomnika poznałem zaś sporo później, pamiętam jednak, że jego obeliskowy kształt przypominał mi socrealistyczne albańskie rzeźby poległych bohaterów¹⁰.

Sprawiające senne wrażenie Sejny wkrótce przestały takie być, a dzięki rozmowom i opowieściom usłyszanym podczas warsztatów ukazały nam się jako nadzwyczajny mikrokosmos. To wtedy po raz pierwszy usłyszałem o staro wierach i Karaimach, oraz znacznie więcej, niż dotąd wiedziałem, o polskich i litewskich Tatarach. Dowiedziałem się dużo o sejneńskich Żydach i ich codzienności, o spalonych sukienicach, o Polakach i Litwinach żyjących w mieście i okolicy, o wojnie polsko-litewskiej z lat 1919–1920, podczas której miasto przechodziło z rąk do rąk dziesięć (!) razy; zapamiętałem tę liczbę, choć w źródłach pojawiają się różne dane, od dwóch do trzynastu. Już od kilku lat mieszkalem w Warszawie, znałem historię getta i powstania żydowskiego, jednak antysemityzm nabral dla mnie konkretnych kształtów podczas pierwszego pobytu w Sejnach. Wszystkie te opowieści usłyszeliśmy w sali zwanej Papuciarnią, czyli pomieszczeniu na lewo od wejścia do byłej sejneńskiej jesiwy, w której ośrodek miał siedzibę. Było tam czuć obecność nieobecnych, i stale towarzyszyła nam świadomość, jak to się stało, że ich zabrakło.

Były to długie i powolne rozmowy. Opowiadali Krzysztof Czyzewski oraz Bożena i Wojtek Schroederowie, a my słuchaliśmy, czasem ktoś nieśmiało zadawał pytania, jak to bywa ze studentami. Mówili o pograniczu, o dynamice życia na nim, o pożytkach ze spojrzenia na centrum z peryferii, o budowaniu mostów między kulturami i narodami, o różnych postawach wobec budowniczych, ale też o braku zrozumienia, o bólu i cierpieniu. Słuchaliśmy o tym, jak rozmawiać z Innym, jak budować wzajemny szacunek i jak go strzec, bo na pograniczu aniołowie i demony kroczą obok siebie.

Nie wszystkie rozmowy były jednak lekkie, przyjemne i radosne. Słuchaliśmy i dyskutowaliśmy o tym, jak pogranicze może przekształcić się w przekleństwo, jakie czynniki rozsadzają od środka delikatną harmonię, na której się ono zasadza. Nie musieliśmy szukać daleko śladów tego, jak nacjonalizm i etnocentryzm niszczą je od środka, niczym nowotwór. Świadectwa podobnych procesów znajdowaliśmy również gdzie indziej, znacznie dalej od Sejneńszczyzny. Był to czas, kiedy toczyły się gorące debaty o tym, czy podpis na cokole zapowiadanego pomnika najslawniejszego sejneńskiego biskupa ma brzmieć „Antoni Baranowski” czy „Antanas Baranauskas”¹¹.

Nie wiedziałem wówczas, że wkrótce, podczas drugiej edycji Szkoły Pogranicza, wrócimy do tematu bolesnego

sąsiedztwa. Spotkał się z nami wtedy profesor Jan Tomasz Gross, opowiedział nam o książce *Sąsiedzi*, która miała się niebawem ukazać. Doskonale pamiętam, jak ostro zareagowała część uczestników – chodziło jednak nie tyle o historyczne fakty przytoczone przez Grossa, ile o jego interpretację, która została odczytana jako szkalowanie narodu polskiego *en bloc*. Ten wykład i zażarta rozmowa o Jedwabnem, jaka po nim nastąpiła, okazały się zapowiedzią debaty, która niebawem ogarnęła cały kraj; jej echa wybrzmiewają do dziś.

Już na tym pierwszym spotkaniu zimą 1998 roku była mowa o tym, jak nienawiść zabija życiodajnego ducha pogranicza, lecz być może zachłysłnięci urokiem sejneńskiego mikrokosmosu nie od razu zwróciliśmy na to uwagę. Trzeba było wstrząsu, by choćby wyobraźnią zbliżyć się do tego, co czuł człowiek, gdy czyhał na niego jego własny sąsiad. Nasi przewodnicy sugerowali nam subtelnie, byśmy nie ulegali zbyt łatwo pięknym obrazom, ba, próbowali wszczepić nam krytyczne myślenie połączone ze świadomością, że przetrwanie pogranicza wymaga nieustannego wysiłku i uważności.

Usłyszeliśmy wtedy o książce norweskiej antropolożki Tone Bringi *Being Muslim the Bosnian Way*¹² i obejrzelismy dokument powstały na podstawie jej badań tuż przed rozpadem Jugosławii. Obejrzelismy także przejmujący film *Przed deszczem* macedońskiego reżysera Miłczo Manczewskiego. Dowiedzieliśmy się, że pogranicza łatwo mogą przekształcić się w skrwawione ziemie, by przywołać tytuł książki Timothy'ego Snydera. Wtedy jednak myśleliśmy, że dzieła się to gdzieś daleko, gdzie – jak uczą szkolne podręczniki – ludzie zawsze się nawzajem zabijali. Coś takiego nie mogło dziać się u n a s, bo przecież „m y nigdy pierwsi nie podnieśliśmy ręki”.

Tymczasem w Papuciarni obok pięknych opowieści prowadzący nas pogranicznicy uczulali także na złowieszczą rolę mitów historycznych. Wskazali na ich przyciągającą siłę i moc niszczenia, jako że operują uproszczonymi obrazami. Dziś widzimy to na co dzień w świecie realnym i wirtualnym. Patrząc na tamten pobyt w Sejnach z perspektywy czasu, wiem, że doświadczyliśmy prowadzonej na żywo pracy u podstaw, której celem była dekonstrukcja mitów historycznych, czyli przeszliśmy wspólnie jedyną drogą pozwalającą – choć bez gwarancji sukcesu – uniknąć popadnięcia w megalomanię narodową¹³. Już ten pierwszy pobyt w Sejnach uświadomił mi prostą, ale ważną prawdę: ja sam urodziłem się i wychowałem na pograniczu. Musiałem zetknąć się z innym pograniczem i usłyszeć opowieści o nadziei i stracie, by uświadomić sobie, skąd przybyłem.

Moje pogranicze – pamięć przeszłości

Dom to miejsce, do którego zawsze się wraca, ale, jak mówił nam wtedy Krzysztof Czyżewski, to także miejsce, z którego idzie się w świat. Takim domem jest dla mnie Gjirokastra¹⁴. Wyruszyłem z niej i zawsze do niej wracam, choć mój fizyczny dom jest już gdzie indziej. Pozo-

stał jednak dom rodzinny, a po latach przybył nowy: dom pradziadków w wiosce Nivan, skąd oni wyruszyli niegdyś w świat. Jestem jednym z wielu Albańczyków, którzy po opuszczeniu kraju zbudowali życie gdzieś w świecie, lecz dodatkowo z uporem budują, remontują i podtrzymują także domy swoich przodków. Przez większość roku stoją one puste, nieraz w prawie wyludnionych już górskich wioskach, i napelniają się życiem tylko latem. Daje się jednak dostrzec także tendencję odwrotną, bowiem wraz z rozbudową sieci asfaltowych dróg ustronne wioski stają się coraz bardziej dostępne. Nie są to wielkie odległości – na przykład Nivan od Gjirokastry dzieli raptem czterdzieści kilometrów, choć przy obecnym stanie drogi przekłada się to na dwie godziny jazdy. Ale dla mnie to nie tylko ścieżka własnej biografii. Od dawna antropologicznie badam dynamikę między masową migracją i ruchami ludności w okresie postkomunistycznym w Albanii a powrotami i odnawianiem domów swoich przodków. Wiem, co mnie do tego motywowało, ale interesuje mnie również naukowa obiektywizacja tego zjawiska, dlatego uczyniłem je problemem badawczym. Dlaczego ludzie wracają? Dlaczego budują domy, które przez większość czasu stoją puste? W imię jakich więzi, o czym to wszystko świadczy? Podejmując tutaj próbę znalezienia odpowiedzi na te pytania, sięgnę po kategorię pogranicza.

Na mocy artykułu 37 w konstytucji z 1976 roku Albania ogłosiła się państwem ateistycznym. Było to ukoronowanie polityki władz komunistycznych w zasadzie od początku trwania reżimu, przy czym od 1967 roku praktykowanie religii nie było już dozwolone, a obiekty sakralne zostały albo zniszczone, albo przeznaczone na inne cele. Tylko nieliczne spośród nich dzięki wysiłkom specjalistów dostały status pomników kultury i dzięki temu przetrwały. Cerkiew metropolitalną w Gjirokastrze przekształcono w przedszkole, a my, dzieci i uczniowie miejskich szkół, chodziliśmy do cyrku, który miał siedzibę w głównym meczecie w centrum starego miasta. Dopiero po upadku komunizmu dowiedziałem się, że jego nazwa to Xhamia e Pazarit (Meczec Bazaru) albo Xhamia e Memi Beut (Meczec Memiego Beja); jeśli wierzyć napisowi przy wejściu, jego budowę ukończono w 1763 lub 1764 roku. Przetrwał jako jedyny spośród trzynastu istniejących w mieście meczetów¹⁵, tylko dlatego, że w 1973 roku uzyskał status pomnika kultury. Dziś cztery z nich zostały odbudowane. Władze zamknęły wszystkie bektaszyckie turbe, czyli miejsca kultu bractwa bektaszytów – sufickiego tarikatu popularnego zwłaszcza na południu Albanii. Dolną cerkiew, nieopodal dzielnicy Varosh, przekształcono w budynek administracyjny przedsiębiorstwa komunalnego i biura sprzedaży drewna opałowego.

Piszę o tym wszystkim nie po to, by pokazać, jak głęboko sięgnęła ateizacja w komunistycznej Albanii, ale jako parantezę dla innego wątku. Otóż dla mnie – dziecka przeżywającego dzieciństwo w latach 80., których niewątpliwie ważną cezurą była śmierć Envera Hodży w 1985 roku – Bóg i religia jednak istniały i były obecne. Ludzie

nie rezygnowali ze zwykłych formuł życzeniowych: *ishallah*, kalka arabskiego *in szā'a Allāh*, oznaczające „jeśli Bóg da”, czy *me kismet*, słowo pochodzące z języka tureckiego oznaczające przeznaczenie i fatum, ale też wiarę w bożą pomyślność. Świadomie piszę ogólnie: „ludzie”, bo słów tych używali i używają zarówno muzułmanie, jak i prawosławni, rzadziej katolicy. Prawosławni w Gjirokastrze – jak moja babcia Katerina – nie przestali używać słowa *Perëndi*, czyli Bóg, zwłaszcza w różnych formułach wypowiedzianych w trybie życzeniowym i w typowym dla języka albańskiego *admirativusie*. Co roku wiosną babcia gotowała w dużym garnku jajka z czerwoną cebulą. Stawały się różowawe i smakowały nieco inaczej; znacznie później zdałem sobie sprawę, że były to jajka wielkanocne. Ciągłe używanie toponimu *Mitropolia* (od siedziby biskupa metropolity), mimo że przy cerkwi nie było już charakterystycznej dzwonnicy, o której opowiadali starsi, a ulicy nadano nowe imię.

Słowem: nie było już religii, miejsc kultu i rytuałów, ale nie udało się zniszczyć wiary, ponieważ jej drobiny zachowały się w języku, obyczajowości i codzienności. Dziś myślę, że ten niepoddający się zmianom i naciskom władz język był formą podświadomego oporu i stanowił podstawowy element większej kulturowej konstelacji, czyli wielowarstwowej zbiorowej pamięci o dawnym świecie. Mimo sprzeczności pamięć ta trwała obok, a często w kontrze do obrazów powstałych według ideologicznych wymogów epoki; były one jedynymi, jakie publicznie eksponowano, i karmiliśmy się nimi od dziecka. Dla wielu ta pamięć okazała się ratunkiem przed zalewem jednomyślności i sztampowości. Podążała ona swoim biegiem, niezależnie od oficjalnych haseł i propagandy, dając o sobie znać w sąsiedzkich rozmowach przy kawie, w snuty przy różnych okazjach opowieściach o dawnych sprawach, w starych fotografiach, które co jakiś czas wyciągano z tajemniczych skrzyń lub skrzypiących szuflad; odzywała się też w momencie zastygnięcia podczas urwanej w pół słowa wypowiedzi, czy też w okraszonym wymownym spojrzeniem milczeniem.

My, szkolne dzieciaki, tkwiliśmy zatem w dwóch światach i oba braliśmy za prawdę. Ten nasz był bliższy i wyraźniej odczuwalny, ale stary wydawał się bardziej tajemniczy, a przez to bogatszy, ciekawszy i pociągający. Różne opowieści i zdarzenia stawały się swoistym mostem do niego. Mój wujek opowiadał na przykład o dziadku, który jako pierwszy w mieście nabył przed wojną autobus i woził pasażerów do oddalonej o sześćdziesiąt kilometrów greckiej Janiny. Wtedy dowiedziałem się, że w tym mieście nadal żył brat dziadka – po zamknięciu granicy w 1945 roku już się nie zobaczyli. Jak ująć inaczej opowieść mojego sąsiada, wujka Shaqo, o tym, że za młodu, po zajęciu Albanii przez faszystowskie Włochy pracował przy budowie dróg na południu kraju. Mówił, że to jedyny czas w jego życiu, gdy był sowiecie opłacany i szanowany, a przy okazji jeszcze nauczył się włoskiego. To od niego poznałem pierwsze słowa w tym języku. Jego żona, żwawa

staruszka, którą nazywałem Matką Shako, bo pracujący na trzy zmiany rodzice zostawiali mnie pod jej opieką, wiedziała o wszystkim, co działo się w dzielnicy, i opowiadała o wydarzeniach sprzed pół wieku, jakby działy się wczoraj.

Z drugiej strony domu rodzinnego żyła drobna i spokojna babunia Shano, którą też nazywałem matką. Całe dnie robiła na drutach, gotowała i sprzątała, i w odróżnieniu od innych staruszek w dzielnicy nigdy nie podnosiła głosu na rozrabiające dzieciaki. Doskonale знаła się na ziołach i sposobach leczenia różnych dolegliwości i kiedyś, gdy złamałem rękę, owinęła mój nadgarstek w *jaki*, czyli mieszanekę wełny, szarego mydła i białka. Zawinięta w ręcznik papka szybko stwardniała, działając jak gips, a przy tym nie paliła i nie drażniła skóry. Dzięki temu zabiegowi mogę teraz pisać te słowa. Z perspektywy czasu widzę, że otaczał mnie świat tylko z pozoru przeszły i utracony; trwał on niejako obok tego współczesnego. Jego wielobarwność i bogactwo wyraźnie kontrastowały z tym, o czym uczyliśmy się w szkole lub czytaliśmy w książkach. Dziś ten dawny świat nazwałbym pograniczem kulturowym, choć mam świadomość, że historycznie pasowałoby także określenie: mieszanek dziedzictwa imperium osmańskiego i spóźnionej nowoczesności.

Z czasem zacząłem rozumieć, że ten przedkomunistyczny świat dla wielu był punktem odniesienia i mimo strachu bywał jednak przywoływany, zwłaszcza w obliczu kryzysu gospodarczego, jaki ogarnął Albanię w drugiej połowie lat 80. Im silniej władze głosiły wylansowane niegdyś przez Envera Hodżę hasło „o budowie socjalizmu własnymi siłami”, tym wyraźniej ludzie widzieli, że dążenie do autarkii oznacza klęskę. Im częściej podczas wszelakich zebrań mówiono o socjalistycznej moralności, tym więcej ludzie kombinowali i kradli, bo tylko tak mogli zaspokoić swoje potrzeby. Im częściej w podręcznikach historii, sztuce i literaturze ten dawny świat był oczerniany jako reakcyjny (choć gwoli prawdy nie był też bez wad), tym mocniej ludzie przypominali te jego właściwości, których brak najboleśniej wówczas odczuwali. Chodziło zwłaszcza o otwartość granic i możliwość swobodnego podróżowania, bo jeszcze wiele wody miało upłynąć w albańskich rzekach, zanim zaczęto głosić hasła wolności myśli i słowa czy pluralizmu politycznego.

Wszędzie dokoła czuło się jednak tęsknotę za lepszymi czasami, nie tylko tymi przedkomunistycznymi, lecz także tymi bardziej liberalnymi, jak przełom lat 60. i 70. Sprzyjało temu odbieranie włoskich, greckich i jugosłowiańskich stacji radiowych i telewizyjnych, niegdyś skrywane, ale w drugiej połowie lat 80. już wszechobecne i jawne. W Gjirokastrze po odpowiednim nastawieniu anten można było odbierać telewizje greckie i tę skopijską, a nad morzem ludzie swobodnie oglądali włoskie RAI. Aparatów radiowych było znacznie więcej niż telewizorów, telewizję oglądało się więc zazwyczaj wspólnie w domach, gdzie był telewizor, jak w moim. Mały pokój przekształcał się wtedy w salę kinową, gdzie oglądało się filmy i mecze piłkarskie, a w domach, których gospodarze

zamontowali antenę do odbioru telewizji skopijskiej, co drugi piątek po godzinie 23 oglądało się także erotyczny serial *Electric blue*. Na swoim pierwszym radyku marki Iliria z siedmioma tranzystorami, produkowanym w fabryce w Durrës, mogłem do woli słuchać muzyki rockowej nadawanej przez greckie, włoskie i jugosłowiańskie stacje, przy czym prym wiodły Prisztina, Zagrzeb i Nowy Sad. Świat był tuż przy uchu i żadna lekcja edukacji moralnej ani szkolna kara nie była w stanie mnie od tego odciągnąć. Mój ojciec, miłośnik rocka i przede wszystkim muzyki włoskiej z czasów jego młodości, opowiedział mi kiedyś, że jego ulubioną piosenką The Beatles była *Ob-La-Di Ob-La-Da*. Pamiętam, jak z uporem co wieczór słuchałem radia, przeskakując ze stacji na stację w poszukiwaniu tej piosenki.

Wszyscy uczyliśmy się też języków. Jedyne kanały telewizji państwowej codziennie po 17 nadawał lekcje języka francuskiego i włoskiego, każdego po trzy godziny tygodniowo. Bodaj w 1990 roku dołączył do nich także angielski, ale już wcześniej wśród zapaleńców krążyły mocno zużyte egzemplarze *Essential English for Foreign Students* Charlesa Ewarta Eckersleya. Podobnie było zresztą z *Cours de langue et de civilisation françaises* Gastona Maugera. Obok wielu innych przyczyn natury obiektywnej i subiektywnej twierdzą, że także te dwie książki przyczyniły się do upadku reżimu komunistycznego w Albanii. Zresztą istniały też inne furtki umożliwiające ucieczkę od rygoru, czasem wręcz absurda. Na przykład w bibliotece publicznej dla dorosłych w Gjirokastrze znajdował się egzemplarz *Źdźbeł trawy* Walta Whitmana. Literaturę amerykańską reżim traktował wybiórczo, ale akurat Whitman był objęty zakazem. Tymczasem tę książkę zakatalogowano do działu „Rośliny i biologia”, dzięki czemu była dostępna. Wtajemniczeni, którzy znali angielski, mogli czytać ją w oryginale; dyrektor biblioteki o tym wiedział, ale ani nie zakazał praktyki, ani nikogo nie wydał. Każda dyktatura ma swoje dziury w murze.

Najbardziej widoczną i pomimo wysiłków niedającą się skontrolować pozostałością dawnego świata była dwujęzyczność niektórych dzielnic Gjirokastry. Zwłaszcza tam, gdzie mieszkali prawosławni, w codziennej komunikacji posługiwano się równoległe albańskim i greckim. Dla mnie była to bodaj pierwsza lekcja pogranicza: odkąd pamiętam, babcia Katerina rozmawiała ze swoją sąsiadką i najbliższą przyjaciółką oraz z niektórymi innymi sąsiadkami (dziś wiem, że były prawosławne) tylko po grecku. Gdy krąg obecnych był szerszy, automatycznie przechodziły na albański, obydwoma językami posługiwały się bowiem biegle. Gdy pojawiła się możliwość słuchania radia i oglądania telewizji po grecku, dla wielu mieszkańców miasta nie stanowiło to żadnego problemu. Owszem, żyli tam Grecy, którzy albo się tam urodzili, albo zdołali się przenieść z wioski na zboczach nad rzeką Drino. Dropulli, bo tak nazywa się ten region, był od zawsze obecny w życiu Gjirokastry. Wiodła tamtędy droga do nadmorskiej Sarandy, więc siłą rzeczy latem jechało się przez te wioski.

Ulubioną zabawą wielu z nas było wymienianie wszystkich ich nazw.

Również muzyka odgrywała istotną rolę. W naszej dzielnicy mieszkał wujek Nasho, mandolinista w zespole złożonym z członków rodziny Mastora, jednym z najlepszych w kraju. Pieśni, tańce i muzyka tworzyły wspólnotę, w której nie było już granic – narodowych, językowych czy innych. Liczyły się tylko regionalne niuanse, elementy typowe dla tradycji w danym mieście lub wiosce, dbano o nie wręcz z uporem. W Gjirokastrze spotykały się dwa sposoby muzykowania, oba istotne dla południowej Albanii: z jednej strony małe kapele, w których dominował klarnet, tak zwane *saze*, które grały muzykę weselną i w których zazwyczaj śpiewało się dwugłosem; z drugiej zaś śpiew *a cappella*, czyli *labçe* lub *me iso*, w którym cztery głosy tworzą niepowtarzalną polifonię. Obie tradycje funkcjonowały zarówno w języku albańskim, jak i greckim, i wówczas mało kto zadawał pytanie, którym wiele lat później bułgarska dokumentalistka Adela Peeva zatytułowała swój film *Czyja jest ta pieśń*. Zastanawiam się, kiedy i dlaczego pojawiło się to z pozoru niewinne pytanie, które jednak całą wielobarwną i bogatą tradycję zamyka w sztywnych ramach narodowych. Jak w soczewce ujawnia się tu dynamika albańsko-greckiego pogranicza w okresie postkomunistycznym.

Moje pogranicze – terazniejszość pamięci

Uświadomienie sobie podczas tego pierwszego pobytu w Sejnach, że jestem człowiekiem urodzonym i wychowanym na pograniczu, pociągnęło za sobą spojrzenie na świat rodzinny jako miejsce, gdzie inność i wielość narodów oraz grup etniczno-kulturowych, gąszcz języków, wyznań, obyczajów i postaw uchodzi za stan naturalny. Oczywiście w tym moim ówczesnym spojrzeniu nie brakowało idealizacji.

Z czasem, gdy zacząłem wracać do Gjirokastry wyposażony w pogłębiony aparat naukowy i nauczony krytycznego myślenia, dostrzegłem również trudne dziedzictwo tego pogranicza. Wracałem bowiem już jako antropolog, nie po to, aby sobie przypomnieć i coś przeżyć, lecz aby badać i lepiej rozumieć. Nie prowadziłem jednak badań antropologicznych w klasycznym sensie – nie spędziłem roku w jednym miejscu, zanurzysz się w lokalnym życiu, by objąć pełny cykl życia społecznego. Realizowałem za to dwa inne podejścia obecne we współczesnej antropologii, czyli uprawiałem antropologię u siebie i autoantropologię, ze świadomością zarówno ich plusów, jak i minusów¹⁶. Badanie miesza się tu z praktykowaniem, co oddziałuje na perspektywę analityczną, nadając jej wymiar, który roboczo nazywam etycznym subiektywizmem. Chodzi o to, że tradycyjnie postulowany, choć, jak dziś wiemy, niemożliwy do osiągnięcia obiektywizm zastępuje subiektywne spojrzenie, które do trzech głównych strategii badawczych – opisu, analizy i interpretacji – dołącza mocny komponent etyczny. Oznacza to, że obok pytań: co to jest? jak zostało zrobione? i co to znaczy? zadajemy też czwarte, nie

mniej ważne: jak kształtuje się i co pozostawia po sobie relacja ja–inny? Badacz przybywa z zewnątrz, czyli z pozycji innego, ale oczekiwany i traktowany jest jak swój, bo wychował się w tym samym świecie co jego rozmówca. Z kolei proces badawczy każe badaczowi spojrzeć na badanego nie tylko jak na swojego, ale też z dystansu, jak na innego. Dynamika relacji badacz–badany diametralnie różni się tu od klasycznego spotkania antropologicznego, rozwija się bowiem bez konieczności dokonywania przekładu kulturowego. Właśnie dlatego mocno akcentując etyczny komponent pracy antropologa.

Stosuję tutaj neutralny termin „pogranicze” albo doprecyzowuję go epitetem „albańsko-greckie”. Oba określenia sygnalizują kierunek moich badań. Powstał już okazały dorobek naukowy i publicystyczny, a także mnóstwo wpisów w mediach społecznościowych, które omawiają to pogranicze w całości lub odnoszą się do jego konkretnych elementów czy aspektów. W okresie postkomunistycznym uwaga obserwatorów skupiała się przede wszystkim na masowej emigracji Albańczyków do Grecji. Brakuje dokładnych statystyk, ale szacuje się, że dziś w Grecji mieszka około pół miliona Albańczyków, włączając w to także ich naturalizowane dzieci, co czyni ich drugą po Grekach grupą etniczno-narodową w kraju.

Specjalista do spraw bezpieczeństwa lub badacz migracji podsumowałby ten proces, dzieląc go na kilka etapów, poczynając od forsowania granicy zimą na przełomie 1990 i 1991 roku, przez przeważnie nielegalną emigrację w pierwszej połowie lat 90., której nieraz towarzyszyła przemoc greckiej policji, następnie przez stopniowe legalizowanie, któremu z kolei towarzyszyła korupcja wśród zarówno albańskich, jak i greckich urzędników, aż po stopniową normalizację wraz z uzyskaniem przez Albańczyków prawa do bezwizowego ruchu w krajach Unii Europejskiej. Spojrzenie antropologiczne jest nieco inne, bo różnicuje to, co inne perspektywy badawcze unifikują i ujednolicają. Z perspektywy kioskarza na ateńskim Placu Omonia, który często był pierwszym punktem kontaktowym dla Albańczyków szukających noclegu, pracy czy po prostu kolegów z klasy – a mam na myśli epokę, gdy karta do telefonu kosztowała więcej niż bochenek chleba – te klasyfikacje tracą znaczenie. Policjant pełniący służbę na posterunku granicznym w Kakavie, przez który wiedzie stara droga z Gjirokastry do Janiny, jedna z dwóch najważniejszych nitek komunikacji między tymi krajami, pojmuje masowy charakter ruchu granicznego zupełnie inaczej niż socjolog posługujący się statystykami. Dla niego te liczby przekładają się bowiem na trwający osiem godzin niemal zautomatyzowany ruch stempla: góra–dół, skrupulatne sprawdzenie i zapisywanie danych na komputerze. Zupełnie inna będzie perspektywa młodego Albańczyka, który po szesnastu próbach nielegalnego przekroczenia granicy i spaniu pod mostami – przy czym za każdym razem był łapany przez grecką policję w ramach kolejnej *fshesa*, czyli „miotły”, jak nazywano te akcje – wreszcie za 3000 euro dzięki pomocy albańskiego pośrednika kupił w konsulacie

w Gjirokastrze trzymiesięczną wizę jednowjazdową i może legalnie wjechać do Grecji. To nie są hipotetyczne rozważania, lecz przeżywane sytuacje, które wraz z wieloma innymi układają się w całość nazywaną masową albańską emigracją. Za tym określeniem kryje się pełne bólu, wyrzeczeń i wytrwałości ludzkie doświadczenie, w którym nikczemność i dobroć serca nieraz kroczą tuż obok siebie.

Również uczeni zwracali uwagę na tę cechę albańsko-greckiego pogranicza. Wielu widziało w niej charakterystykę definiującą, a może nawet determinującą jego funkcjonowanie, choć niektórzy, zwłaszcza antropologowie i lokalni historycy, zwracali uwagę na znacznie bardziej zróżnicowany obraz rzeczywistości, w której ruchy migracyjne okresu postkomunistycznego były tylko jednym z elementów – choć niewątpliwie ważnym oraz politycznie i medialnie nośnym. Spoglądając na pogranicze z greckiej strony, czyli z regionu Pogoni, Sarah Green wypukliła różne mechanizmy budowania marginalizmu nie tylko tego obszaru, ale całego Epiru, jak nazywana jest w Grecji prowincja przylegająca do grecko-albańskiej granicy¹⁷. W jej ocenie relacja centrum–peryferie, odgrywająca kluczową rolę w percepcji tego obszaru jako marginalnego względem innych regionów (i decyduje o tym właśnie granica jako swoista *limes* oddzielająca grecką swojskość od świata albańskiego, pojmowanego jako dziki), funkcjonuje podobnie do bałkanizmu opisanego przez Marię Todorową.

Z badań Green wyłania się także inne ujęcie relacji społecznych i międzykulturowych w Epirze. Owszem, na pierwszy rzut oka widać było dominację oficjalnej retoryki, która jednoznacznie podkreślała funkcję *limes* między państwami. Jednak po bliższym spojrzeniu, wraz z budowaniem zażyłości między badaczką a jej respondentami dawało się zauważyć także inny świat, mocno zakorzeniony w regionie. Była to inna konstelacja kulturowa niż ta widziana z perspektywy centrum. Owszem, Grecy stanowili w niej większość, ale byli również Karakaczani, wołoscy pasterze znani z praktykowanej do niedawna transhumancji, Żydzi sefardyjscy, mieszkający głównie w miastach, oraz Turcy. Do ostatniej grupy zaliczano nie tylko etnicznych Turków, którzy w olbrzymiej większości opuścili region w ramach grecko-tureckiej wymiany ludności na mocy traktatu lozańskiego w 1923 roku, ale także muzułmańskich Albańczyków żyjących w regionie Thesprotii, czyli Czamów (gr. Tsamides). Pytani o nich mieszkańcy regionu Pogoni wspominali ich raczej w kontekście konfliktów o pastwiska i mienie, ale gdy rozmowa ciągnęła się dalej i schodziła na poziom jednostkowych kontaktów, ton się zmieniał. Pojawiały się opowieści o znajomościach, związkach i przyjaźniach. Niektórzy nawet próbowali tłumaczyć złe postęпки Czamów, zwłaszcza kradzieże, ich trudną sytuacją życiową. Mieszkańcy Pogoni doskonale pamiętali też o tym, że pod pretekstem ich współpracy z włoskimi i niemieckimi wojskami okupacyjnymi zimą i wczesną wiosną 1944–1945 roku Czamowie zostali wypędzeni do Albanii przez oddziały

Narodowej Greckiej Ligii Republikańskiej pod dowództwem pułkownika Napoleona Zervasa¹⁸. Pamiętali też, że choć taka współpraca faktycznie miała miejsce, konsekwencje dotknęły wszystkich Czamów, również prawosławnych.

To, co zauważa Green, znam też z innych pograniczy, na których bywałem lub prowadziłem badania. To zderzenie pamięci forsowanej odgórnie, środkami administracyjnymi, w ramach systemu edukacji, wysiłkiem politycznym, czasem za pomocą represji, z pamięcią lokalną, oddolnie podtrzymywaną, nieraz ukrytą, ale ciągle się tłącą i dającą o sobie znać tylko wśród swoich, tam, gdzie istniała mocna nić zaufania. Pierwsza jest chłodna i stara się ująć wszystko w swoje ramy; druga jest ciepła, bliska sercu i życiu, różnicuje, niuansuje, wydobywa z tkanki społecznej i dobro, i zło. Kusi mnie, by zbudować tu paralelę z inną parą. Bo ta pierwsza pamięć widzi w pograniczu przede wszystkim granicę, czyli linię rozdzielającą dwa światy; druga zaś ucieka od tak ostro pojmowanej granicy – nie neguje jej istnienia, ale postrzega ją przede wszystkim jako wzajemne przenikanie. Tam nacisk na *limes*, a tu dostrzeganie możliwości agory – by ponownie przywołać esej Krzysztofa Czyżewskiego.

Wzbraniam się jednak przed generalizacją i zatrzymam się na uwypukleniu tego dwugłosu na moim pograniczu. Jest on widoczny zarówno po albańskiej, jak i po greckiej stronie, ponieważ korzeniami sięga znacznie głębiej niż stuletnie życie tej granicy. Jej pojawienie się, najpierw jako linii wyobrażonej i dopiero w 1925 roku delimitowanej (choć nadal toczy się spór o przebieg granicy na morzu), nieodwracalnie zmieniło dawne pogranicze. Życie społeczne siłą rzeczy weszło w inną dynamikę, niegdyś związane ze sobą miasta stały się zależne od nowych centrów, dawne szlaki handlowe zmieniły bieg, a stare trakty musiano zastąpić nowymi. W górach zachowały się jednak stare ścieżki. Dopiero koniec wojny domowej w Grecji w 1949 roku, jej katastrofalne skutki zwłaszcza dla Epiru oraz ostateczne zamknięcie granicy w tym samym czasie doprowadziły do ustania jakiegokolwiek komunikacji głównymi drogami. Wprowadzenie rygorów administracyjnych regulujących życie w przygranicznych regionach, a zwłaszcza budowa systemu zasieków (*klon*) po stronie albańskiej, choć nie na całej długości granicy, sprawiły, że nawet dawne ścieżki zaczęły szybko zarastać. Owszem, próby ucieczki nie ustały, ale wewnętrzna dynamika tego obszaru została nieodwracalnie zmieniona.

Nie udało się jednak unicestwić pamięci, i to ona stała się bazą do redefiniowania pogranicza po upadku reżimu komunistycznego. Mimo politycznych zmian nie ustały bowiem wysiłki na rzecz nacjonalizacji pogranicza. Wręcz odwrotnie: przy ubieganiu się o wizę, nawet tranzytową, można było odnieść wrażenie, że wręcz się one wzmogły i stały się dominującą odpowiedzią Greków na presję migracyjną, a po stronie albańskiej posłużyły jako mentalna przeciwwaga dla trudnej pod względem ekonomicznym i prawnym pozycji Albańczyków wobec Grecji. Na tym tle rozwinął się dwugłos, na który tu wskazuję.

Z czasem ta dysproporcja ekonomiczna zaczęła maleć, a patrząc na to, jak po wybuchu kryzysu w 2008 roku rodziny w Albanii zaczęły wysyłać biały ser do swoich żyjących w Grecji bliskich, którzy nie mogli już sobie pozwolić na kupowanie go po greckich cenach, można było nawet odnieść wrażenie, że kierunek uległ tu diametralnej zmianie. Od tego czasu towary i ludzie przemieszczają się w obie strony, choć z różną intensywnością. Z czasem pojawiły się – wprowadzę na chwilę język statystyki – nowe potrzeby, czynniki i zmienne. Zmieniły one charakter i naturę albańskiej emigracji do Grecji, a także zainicjowały nowe zjawisko, czyli powrót niegdysiejszych emigrantów do Albanii, czy to z chęci zainwestowania zarobionych pieniędzy, czy też zgodnie ze wzorem powszechnym także w Grecji czy we Włoszech, czyli aby spędzić emeryturę w rodzimych miejscowościach.

Oprócz potrzeby rąk do pracy przy zbiorze owoców czy do obsługi turystów pojawiła się nowa kategoria: pomocników dla osób starszych. Wyludnienie wiosek i małych miast po obu stronach granicy czyni to zjawisko jeszcze mocniej odczuwalnym. Radykalnej zmianie uległ tradycyjny wzór, według którego to dzieci opiekowały się starzejącymi się rodzicami. Umieszczenie bliskich w domu opieki wciąż uchodzi w Albanii za rzecz karygodną, pojawiła się więc potrzeba zatrudniania personelu do pomocy rodzicom, którzy mieszkają sami w starych domach. Ta sama potrzeba istnieje jednak również po stronie greckiej, wobec czego powstały wyspecjalizowane agencje zajmujące się rekrutacją takich opiekunek. Bywa, że są to nie tylko Albanki, Greczynki, Bułgarki czy Ukrainki, ale i Filipinki czy Tajki.

Pogranicze przestało być tylko albańsko-greckie. Dawne nierówności uległy spłaszczeniu, o czym zresztą świadczy prosty fakt, że wiele albańskich rodzin spędza letnie wakacje na greckim wybrzeżu. Znakiem tego są także połączone patrole albańskiej i greckiej policji, do których dołączają oddelegowani przez agencję Frontex austriaccy, węgierscy czy portugalscy funkcjonariusze. Stale monitorują oni granicę w poszukiwaniu grup migrantów, przeważnie Pakistańczyków i Afgańczyków, którzy wyruszają z Grecji i przez Albanie jadą na północ do Włoch, Szwajcarii czy Niemiec. Jak Grecy w latach 50. i 60. czy Albańczycy w latach 90. zeszłego wieku, ci ludzie też mają swoją wymarzoną Europę i wędrują ku niej tymi samymi ścieżkami.

Prowadząc badania po obu stronach tej granicy, grecki antropolog Vassilis Nitsiakos śledził i dokumentował transgraniczność, mobilność społeczną oraz to, jak stare granice ulegały przewartościowaniu przez pierwsze dwa dziesięciolecia po upadku komunizmu w Albanii¹⁹. Z zebranych przez niego opowieści wyłania się mikrokosmos, który ulega nieustannym zmianom, choć granica wydaje się ustalona po wsze czasy. Dzieje się tak, ponieważ każdego dnia staje się ona przedmiotem, a czasem wręcz podmiotem relacji, interakcji, negocjacji, utwierdzenia i negowania. Wielu widzi w niej twór, który ma pozostać tam do końca świata, ale równie wielu dostrzega jej ulotność

albo nawet pragnie jej zmiany i przesunięcia bardziej na północ lub na południe.

Z jednej strony znaczenie granicy definiuje centrum, czyli rządząca klasa polityczna, elity intelektualne, kręgi akademickie i wreszcie organy państwowe. Ale granicę definiuje także pogranicze, albo lepiej: ci, którzy tam żyją i na co dzień spotykają się z granicą lub na niej. Wszystko to Nitsiakos pokazuje jak mało który inny antropolog. Dodalbym tu jeszcze pewne rozróżnienie zawierające się w pytaniu: jakie pogranicze i kiedy dokonuje tego procesu identyfikacji i nadawania znaczeń?

Owszem, istnieje pogranicze fizyczne, terytorialne, dotykane i zauważalne. Można się tam udać, zobaczyć z bliska, policzyć i przeanalizować. Ale istnieje również pogranicze kulturowe i pamięciowe, które nie tyle kształtuje tożsamości tu i teraz, ile raczej budując wiedzę i pamięć pokoleń, przygotowuje podstawę pod ten proces formacyjny dla każdego żyjącego tam człowieka. Nie można go do końca zbadać, zmierzyć i opisać, można je jednak czuć. Można niemal intuicyjnie do niego sięgnąć i przywołać jego obraz wówczas, gdy pojawia się pogranicze fizyczne, rzeczywiste poczucie bycia na granicy. W ten sposób kształtuje się świadomość nieustannego bycia na różnych pograniczach – to nauka życia i podejścia do świata wokół. Nie ma wówczas granic, są tylko pogranicza. Najważniejsze jednak jest to najbardziej pierwotne: pogranicze noszone w sobie.

* Część badań, do których odwołuję się w tym tekście, powstała dzięki grantowi badawczemu BOB-661-260/2024 realizowanemu w roku 2025 w ramach programu IDUB na Uniwersytecie Warszawskim.

Przypisy

- 1 Zob. esej *Rama obrazu*, [w:] Georg Simmel, *Most i drzewi. Wybór esejów*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 105–113.
- 2 W tym kontekście warto wspomnieć klasyczną koncepcję *frontier* jako ziemi do zdobycia. Zob. Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, H. Holt and Company, New York 1920.
- 3 Zob. Kerry Goettlich, *From Frontiers to Borders. How Colonial Technicians created Modern Territoriality*, Cambridge University Press, Cambridge 2025.
- 4 Istnieje obszerna literatura dotycząca tych zagadnień; ograniczę się tu do wymienienia dwóch ważnych prac: Eric Robert Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. Piotr Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; Jack Goody, *Kradzież historii*, przeł. Jacek Dobrowolski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- 5 Nie czuć tego na nizinach, ale wędrowka wzdłuż kilku bliżej mi znanych bałkańskich granic to rzeczywiście chodzenie po graniach. Tym bardziej odczuwa się wtedy moc tej metafory.
- 6 Franco La Cecla, *Il malinteso. Antropologia del'incontro*, Editori Laterza, Roma–Bari 2009, s. 9.
- 7 Krzysztof Czyżewski, *W stronę Xenopolis*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2019, s. 106.
- 8 Czyni tak niemiecki historyk Dan Diner, który wyróżnia szereg takich dychotomii w dwóch pierwszych rozdziałach swojej książki. Zob. tenże, *Zrozumieć stulecie*, przeł. Xymena Bukowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.
- 9 „Poprawność polityczna zrodziła się z troski o innych, a autocenzura ze strachu przed innymi”, [w:] Slavenka Drakulić, *Bajki o komunizmie*, przeł. Katarzyna Taczyńska, Wojciech Tworek, Kolegium Europy Wschodniej, Wrocław 2025, s. 33.
- 10 Pomnik został rozebrany w 2018 roku na mocy ustawy dekomunizacyjnej. Przez pewien czas sprowadzona do popiersia, trzymająca tylko miecz i gołębia Matka Polka stała na skwerze, postawiona wprost na ziemi, a po jakimś czasie trafiła do warszawskiej Królikarni.
- 11 Sprawa trafiła aż do obu Sejmów, polskiego i litewskiego. Udało się osiągnąć kompromis: na cokole miały się znaleźć obie formy nazwiska. Pomnik autorstwa wileńskiego rzeźbiarza Gediminas Jakubonisa stanął przed sejneńską bazyliką 28 listopada 1999 roku.
- 12 Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- 13 Mniej więcej wtedy na seminarium profesora Rocha Sulimy przeczytałem napisaną ponad sto lat temu, ale wciąż aktualną rozprawę Jana Stanisława Bystronia zatytułowaną *Megalomanja narodowa. Źródła, teorie, skutki* (Gebethner i Wolf, Kraków–Warszawa–Lwów 1924).
- 14 W języku albańskim rzeczowniki mają dwie formy, artykułowaną i nieartykułowaną. Stosuję tu tę pierwszą, bardziej znaną w polskim uzusie.
- 15 Większość rozebrano, inne przekształcono w obiekty użyteczności publicznej. Meczet z Teqe został częściowo rozebrany, a obok niego zbudowano teatr letni, dziś nazywany szumnie Odeonem, ale mieszkańcy i tak stosowali, i z uporem stosują starą nazwę: *Bashteja e Teqesë*, czyli Ogród Tekki. Meczet Haxhiego Murata, od którego powstała nazwa dzielnicy Hazmurat, znajdujący się obok hamamu i kompleksu siedmiu źródeł, pozbawiono minaretu i również przekształcono w przedszkole, a następnie w budynek mieszkalny.
- 16 Por. *Anthropology at Home*, red. Anthony Jackson, Tavistock Publications, London–New York 1987; Mariza G.S. Peirano, *When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline*, „Annual Revue of Anthropology” 1998, t. 27, s. 105–128; a także Mariusz Filip, *Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” 2019, nr 5, s. 173–193.
- 17 Zob. Sarah. F. Green, *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2005.
- 18 Tamże, s. 74–77.
- 19 Vassilis Nitsiakos, *On the Border. Transborder Mobility, Ethnic Groups and Boundaries on the Albanian-Greek Frontier*, LIT Verlag, Berlin 2010.