

Emilia Pawłusz
Uniwersytet Jagielloński

Recenzja

**Lubaś Marcin (2011) *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*.
Kraków: Wydawnictwo NOMOS**

Emilia Pawłusz, mgr socjologii, doktorantka w Zakładzie Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, *visiting researcher* w Centre for Baltic and East European Studies of Södertörn University w Sztokholmie (2012/2013). Zajmuje się problematyką pamięci zbiorowej oraz tożsamości narodowych, ze szczególnym uwzględnieniem państw bałtyckich. Prowadzi badania nad wspólnym znaczeniem i funkcjami tradycji chóralnego śpiewania w Estonii.

Dane adresowe autorki:

Zakład Antropologii Społecznej
Instytut Socjologii
Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: emilia.pawlusz@gmail.com

W powszechnej opinii tematyka Bałkanów wywołuje wrażenie pewnego skomplikowania – wielowątkowych niejasności historycznych, zawłości politycznych i społecznych. Książka Marcina Lubasia *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*, dzięki przystępnej formie narracji, organizującej bogactwo refleksji teoretycznej i materiału badawczego, przekonująco przełamuje ten stereotyp.

Marcin Lubaś, reprezentujący krąg krakowskich antropologów społecznych i socjologów, prowadzi badania terenowe w Macedonii od przeszło dziesięciu lat (począwszy od 2000 r.). Jego najnowsza książka, podsumowująca wieloletnie badania etnograficzne w stolicy Skopiu i regionie Dolna Reka, stanowi znaczny i oryginalny wkład w dorobek naukowy autora.

Opisując swoją „drogę do Macedonii”, autor wskazuje, że inspiracją do podjęcia badań terenowych

dotyczących międzyreligijnego współistnienia w Macedonii były dla niego wydarzenia wojny w Bośni i Hercegowinie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Wskutek działań wojennych w tym kraju nastąpiła radykalna reorganizacja zasad współżycia głównych grup wyznaniowych i etnicznych. Nastąpiło przejście od pokojowego współistnienia i geograficznego rozproszenia grup etno-religijnych do znaczącego odróżniania populacji (s. 22). Muzułmańscy Boszniacy¹, prawosławni Serbowie i katolicy Chorwaci w Bośni i Hercegowinie tworzą trzy odrębne segmenty społeczeństwa, koegzystujące w ramach ustroju demokracji konsocjonalnej (uzgodnieniowej). Konflikt w Bośni i Hercegowinie dowiódł, że organizacja współżycia różnych grup wyznaniowych i etnicznych nie jest raz na zawsze ustanowioną regułą, lecz pewną zasadą działania, dostosowaną do konkretnego kontekstu społeczno-politycznego. Wniosek ten zainspirował autora do podjęcia refleksji nad formą organizacji współżycia międzyreligijnego na innym obszarze Bałkanów.

Kontekst badań

Szerszy opis założeń i celów badań terenowych autora wymaga zapoznania się z kontekstem społecznym i kulturowym Macedonii. Kraj ten wystąpił z Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii w 1991 roku, na drodze pokojowej. W tym okresie napięcia federacyjne przeistoczyły się w konflikt zbrojny, który dotknął Słowenię, Chorwację, osiągając punkt kulminacyjny w Bośni i Hercegowinie w latach 1992–1995.

Republika Macedonii jest państwem o znacznym zróżnicowaniu etnicznym i kulturowym. Według

¹ Terminu tego używam za autorem recenzowanej książki.

ostatniego spisu powszechnego z 2002 roku, dominującą grupę pod względem etnicznym stanowią Macedończycy – 64,17%, następnie Albańczycy – 25,17%, Turcy – 3,85%, Romowie – 2,66%, Serbowie – 1,77%, Boszniacy, Wołosi oraz inne narodowości stanowią niecałe 3%. Pod względem wyznaniowym Macedonia przedstawia się następująco: 64,77% mieszkańców to prawosławni chrześcijanie, natomiast 33,32% stanowią muzułmanie sunnici (s. 33). Na obszarze Macedonii mieszkają także katolicy, protestanci oraz wyznawcy innych religii. Interesującą dla Lubasia grupę stanowili nieuwzględnieni prawnie jako grupa etniczna (a zatem niewidoczni w rozkładzie etnicznym populacji) macedońscy muzułmanie – Torbesze², liczebnie będący zdecydowaną mniejszością wobec dwóch dominujących grup – prawosławnych Macedończyków i Albańczyków wyznających islam. Dla autora prezentowanej publikacji niewidoczna instytucjonalnie grupa i jej społeczne współistnienie z prawosławnymi Macedończykami stały się impulsem do podjęcia badań terenowych, mających na celu ukazanie mechanizmu organizacji koegzystencji obu grup na poziomie życia codziennego w małej, oddalonej od centrum kraju wiosce Rostusze w regionie Dolna Reka w zachodniej części Macedonii.

Charakterystyka Rostusza

Podobnie jak cały kraj, Rostusze jest zróżnicowane pod względem etno-religijnym, 82% mieszkańców wsi stanowią muzułmanie wyznający islam

² Warto przytoczyć komentarz autora dotyczący tego określenia: „[t]ermin «Torbesz» następuje z trudnością, ponieważ nie wszyscy macedońskojęzyczni muzułmanie życzą sobie, by używać wobec nich tego określenia. Wyraz ten ma, zdaniem części tej społeczności, negatywną, pogardliwą konotację. [...] Z kolei inni nie tylko nie mają nic przeciwko słowu «Torbesz», jeśli rozumieć je jako etnonim, wręcz naciskają, by określano ich tym słowem (s. 42).

sunnicki. Ich deklaracje narodowościowe są zróżnicowane – określają siebie jako Macedończyków, Turków, Jugosłowian lub Torbeszów (s. 42). Pozaostali roztuszanie to Macedończycy wyznający prawosławie oraz nieliczna grupa Albańczyków. Podstawowym językiem komunikacji we wsi jest macedoński.

Rostusze jest centrum administracyjnym gminy Mawrowo-Rostusze mieszczącej się w obszarze parku narodowego Mawrowo. Uwarunkowania środowiska naturalnego w znacznym stopniu utrudniają wykorzystanie ziemi pod kultywację, dlatego jednym z głównych źródeł utrzymania mieszkańców są sezonowe migracje zarobkowe do Słowenii, Niemiec, Włoch, Luksemburga i innych państw. Rozbudowana sieć migracji czyni z rejonu Rostusza miejsce transnarodowe. Co roku wielu miejscowych pracujących za granicą wraca przede wszystkim ze względu na uczestnictwo w rodzinnych uroczystościach – weselach oraz muzułmańskim obrzędzie obrzezania chłopców.

Jak pisze autor, początek zróżnicowania religijnego Rostusza przypada na XVI wiek i utrzymuje się do dziś, w ciągu wieków zmieniały się jedynie proporcje ludności muzułmańskiej i chrześcijańskiej (s. 47). Ważnymi miejscami na mapie regionu są dwa klasztory prawosławne, odwiedzane niekiedy także przez miejscowych muzułmanów.

Co ważne, w Rostuszu i innych miejscowościach regionu podkreśla się pokojowe współistnienie grup religijnych. Przywołując ulubiony przykład przytaczany przez autora, w pokoju wójta gminy od lat wisi reprodukcja zdjęcia zrobionego w latach dwudziestych, na którym miejscowi muzułmanie i prawosławni pozują razem w centrum wsi (s. 48).

Koncepcja i inspiracje teoretyczne

Podstawowym celem badacza było stworzenie opisu etnograficznego wybranych dziedzin współżycia różnowierców w Rostuszu. Autor wyodrębnił następujące aspekty: 1) praktyki i obrzędy religijne, 2) zasady i praktyka zawierania małżeństw oraz stosunki pokrewieństwa, 3) przestrzeń publiczna wsi i stosunki sąsiedzkie, 4) polityka i lokalne stosunki władzy. Zasadniczym problemem badawczym autora było ustalenie, dlaczego różnowiercy unikają wzajemnych kontaktów w pewnych dziedzinach życia społecznego, w innych natomiast te stosunki podtrzymują.

Podstawowymi technikami badawczymi były obserwacja uczestnicząca oraz wywiady pogłębione zarówno z lokalnymi specjalistami kulturowymi (lekarzami, prawnikami, duchownymi, politykami), jak i ze zwyczajnymi mieszkańcami Rostusza. Część wywiadów miała charakter swobodny, część ustrukturalizowany.

Osią teoretyczną badań było pojęcie granicy, które autor wnikliwie zgłębił, przytaczając historię rozwoju tego terminu w naukach społecznych, szczególną uwagę poświęcając antropologii. Wydaje się, że najbliższą mu perspektywą rozumienia granicy są refleksje norweskiego antropologa Fredrika Bartha, autora głośnej w środowisku badaczy społecznych pracy *Ethnic Groups and Boundaries* z 1969 roku. Lubaś wywodzi swoją definicję granicy przede wszystkim z prac Bartha, który pojmował ją jako pewien sposób organizacji społecznej, z jakiego wynika struktura zachowań i relacji społecznych (Barth 2006: 254).

Jak pisze Barth (2006):

[s]tabilne międzyetniczne relacje są możliwe przy założeniu, że w strukturę interakcji wbudowane są

następujące zbiory: zbiór zasad rządzących sytuacjami kontaktu i pozwalających na artykulację w niektórych sektorach czy zakresach ludzkiego działania oraz zbiór zakazów dotyczących sytuacji społecznych, zapobiegających międzyetnicznym interakcjom w innych sektorach i stąd też chroniących części kultury przed konfrontacją z innymi kulturami i przed modyfikacjami. (s. 355)

Granice nie implikują braku zależności, przeciwnie – są istotnym i niezbędnym elementem budowy trwałych systemów społecznych.

Barth odrzucił hipotezę jakoby granice społeczne wynikały z różnic kulturowych, stanowiących trwałe, substancjalne charakterystyki grup społecznych. W jego tekstach rysuje się pogląd, że granica jako forma organizacji różnic i podobieństw pomiędzy grupami podlega zmianie i jest aktywnie wytwarzana przez aktorów społecznych. Przynależność do grupy nie wynika z obiektywnych cech kulturowych, zatem i „zawartość” granicy może ulec zmianie. Granica ma charakter nieciągły, występuje w dziedzinach postrzeganych jako istotne społecznie, podczas gdy w innych jest niezauważalna. Zdaniem norweskiego antropologa istnienie granicy jest integralnym elementem podtrzymywania tożsamości grupowej i kontynuacji rozróżnienia na „swoich” i „obcych”. Według Bartha (2006) „trzeba zauważyć, że drastyczna redukcja różnic między grupami etnicznymi nie wiąże się w żaden prosty sposób z redukcją organizacyjnej doniosłości tożsamości etnicznych lub z załamaniem się procesów sprzyjających utrzymywaniu granic etnicznych” (s. 371–372). Znaczenie tożsamości etnicznej wynika przede wszystkim z niemożności jej sytuacyjnego odsunięcia lub odstąpienia od niej, co implikuje trwałe istnienie zespołu ograniczeń w wyborze podejmowanych ról oraz możliwych partnerów transakcji.

Koncepcja granic etnicznych Fredrika Bartha stała się inspiracją teoretyczną w badaniach Marcina Lubasia. Autor *Różnowierców* podkreśla praktyczny aspekt trwania granic:

[g]ranice społeczne realizują się w ludzkiej praktyce społecznej poprzez systematyczne unikanie wchodzenia w określone interakcje czy stosunki społeczne przez ludzi należących do określonych kategorii lub grup społecznych. [...] Naruszenie granicy jest zarazem naruszeniem normy i powoduje rozmaite sankcje społeczne. (s. 122)

Oryginalnym i wartym uwagi wkładem autora jest zbudowanie modelu heurystycznego, w myśl którego nieodłącznym warunkiem wystąpienia granicy jest dysjunkcja kulturowa, rozumiana jako pewna rozłączność elementów kultury, uniemożliwiająca im wejście w relacje syntagmatyczne i metonimiczne. Dysjunkcja jest formą relacji między elementami, a nie cechą ich samych (s. 121).

Przyjęta definicja granicy i jej funkcji porządkowania relacji społecznych ma odzwierciedlenie w koncepcji społeczeństwa jaką zaproponował autor *Różnowierców*. Proponuje on, aby życie społeczne ujmować jako sieć współzależności między działaniami i praktykami społecznymi podejmowanymi przez indywidualnych, jak i zbiorowych aktorów. Współzależności te wykazują regularność, a jednym ze sposobów ich uporządkowania jest granica, rozumiana jako celowy brak kontaktu między zbiorowościami (s. 70).

W terenie

Przedstawienie choćby fragmentów bogatego i niezmiernie interesującego materiału etnograficznego uzyskanego przez badacza wymagałoby co najmniej kolejnych kilkunastu stron tekstu. Dlatego

też opis życia społecznego w Rostuszu zostanie przytoczony z perspektywy konieczności udzielenia odpowiedzi na główne pytanie postawione przez autora, dotyczące istnienia lub braku granicy społecznej w konkretnych dziedzinach życia.

W czterech badanych aspektach współistnienia różnowierców autor identyfikuje granicę dwa razy. Jest on przekonany, że sfera praktyk i obrzędów religijnych podlega społecznemu uporządkowaniu w postaci wyraźnego unikania interakcji między zbiorowościami muzułmanów i prawosławnych. Na przykładzie uczestnictwa w najważniejszych świętach prawosławnych (*Wasilica*³, *Wodici*⁴, *Weligden*⁵, *Golema Bogorodica*⁶) oraz muzułmańskich (*Ramazan* i *Ramazan Bajram*⁷, *Kurban Bajram*⁸), jak i innych obrzędach (wesela, pogrzeby), autor pokazuje, że praktyki religijne muzułmanów i prawosławnych mają charakter dysjunktywny. Reprezentanci obu grup nie uczestniczą wzajemnie w swoich świętach religijnych, natomiast uczestnictwo w pogrzebach ogranicza się do elementów świeckich, na przykład prawosławni nie uczestniczą w modlitwach podczas pogrzebu muzułmanina (s. 192). Odmienną kategorią obrzędu są wesela, gdzie sfera praktyk religijnych krzyżuje się z więziami sąsiedzkimi i koleżeńskim – jak wspomina

autor, w tradycyjnych weselach muzułmańskich bierze udział nawet cała wieś.

Podobnie, autor odkrył występowanie granicy w praktykach małżeńskich. W badanej miejscowości dominuje endogamia, która rozwiązuje problem wyboru socjalizacji religijnej potomstwa. Mieszkańcy Rostusza nie praktykują dwuwiary. Dzieci z nielicznych różnowierczych małżeństw wybierają religię jednego z rodziców bądź są wychowywane niereligijnie.

W kwestii sąsiedztwa autor dochodzi do wniosku, że mieszkańcy Rostusza praktykują sąsiedzkie zwyczaje, wchodzą ze sobą w liczne interakcje, pomagają sobie, podczas świąt składają sobie życzenia, odwiedzają się i dzielą jedzeniem. Autor nie zaobserwował rozłączności także w użytkowaniu przestrzeni publicznej – „nie istnieje żaden zinstytucjonalizowany podział na przestrzeń wyłącznie dla muzułmanów i przestrzeń wyłącznie dla prawosławnych” (s. 247).

W ostatnim badanym aspekcie, to jest aktywności politycznej na szczeblu lokalnym, autor ustalił, że granice społeczne między muzułmanami a prawosławnymi nie występują we wsi Rostusze. Przynależność religijna nie przekłada się na przynależność lub poparcie dla określonej partii politycznej; Torbesze popierają zarówno partie bloku macedońskiego, jak i albańskiego. W praktyce, muzułmanie i prawosławni wspólnie działają w macedońskich partiach. Choć autor dokonuje opisu aktualnej sceny politycznej Macedonii, rozpatruje istnienie granicy społecznej w preferencjach politycznych tylko z perspektywy macedońskich muzułmanów, którzy prawnie nie stanowią grupy etnicznej w Macedonii. Ma to znaczenie, zważywszy że – jak pisze autor – od 2001 roku, w wyniku po-

rozumienia ochrydzkiego, Macedonię zamieszkuje prawnie wyodrębnione grupy etniczne (konstytucja wymienia Macedończyków, Albańczyków, Turków, Włochów i Romów). Z punktu widzenia tych zbiorowości granica społeczna w polityce jest wyraźna i istotna. Autor przyznaje, „prawosławni Macedończycy oraz wyznający islam Albańczycy tworzą w Republice Macedonii dwa osobne polityczne bloki, co oznacza, że partie danego bloku aktywnie tworzą i popierają prawie wyłącznie członkowie odpowiadającej mu grupy etnicznej” (s. 314). Obserwacja ta, znajdująca potwierdzenie w dyskursie politycznym Macedonii oraz jej ustawodawstwie, prowadzi do wniosku, że muzułmańscy Macedończycy nie są równorzędnym partnerem współzależności politycznych w skali kraju, konsekwentnie nie będąc także podmiotami granicy, która w polityce porządkuje relacje przede wszystkim między Macedończykami (definiowanymi także poprzez prawosławie) a Albańczykami. Wydaje się zatem, że wniosek o nieobecności granicy w preferencjach politycznych mieszkańców Rostusza jest nieco powierzchowny i wymaga uzasadnienia w kontekście makro, którego autor jednak nie dokonuje.

Z pozyskanego materiału etnograficznego można wywieść wniosek, że nie tyle granica społeczna w aktywności politycznej mieszkańców Rostusza nie istnieje, ale z uwagi na swój makro kontekst przebiega pomiędzy innymi podmiotami – muzułmańscy Macedończycy nie są rozpoznani jako partnerzy granicy. Zaproponowana tu odmienna interpretacja obserwacji Marcina Lubasia nasuwa pytanie o możliwość rozszerzenia jego modelu heurystycznego (zakładającego, że warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym, istnienia granicy społecznej jest wystąpienie różnicy dysjunk-

tywnej) o warunek wzajemnego rozpoznania się grup jako partnerów granicy. Lubaś pisze, że wielu Torbeszów nie akceptuje macedońskiej narracji narodowej ze względu na jej silny związek z prawosławiem. Dodaje, „oficjalne stanowisko macedońskiej części władz jest takie, że są oni [tj. macedońskojęzyczni muzułmanie – przyp. EP] narodowości macedońskiej” (s. 320). Wydaje się zatem, że istnieje potencjalne pole różnicy dysjunktywnej, które jednak nie znajduje przełożenia na ustanowienie wyraźnej granicy. W interesie dwóch dominujących wspólnot etnicznych nie leży bowiem wyodrębnienie kolejnej grupy etnicznej, choćby ze względu na konieczność proporcjonalnej realokacji pozycji decyzyjnych, wynikającą z modelu demokracji konsocjonalnej oraz potrzebę spójności tożsamości.

Podsumowanie

Książka Marcina Lubasia stanowi przykład rzetelnie przeprowadzonych tradycyjnych, jednomiejscowych badań etnograficznych w duchu Bronisława Malinowskiego. Autor prezentuje bogaty i różnorodny materiał etnograficzny, przeplatany teoretyczną refleksją oraz anegdotami, które nadają całości lekkość odbioru. Trudne i nieoczywiste kwestie związane z historią polityczną i społeczną państw bałkańskich przedstawia w przystępny sposób, dzięki czemu książka stanowi ciekawą lekturę także dla czytelników niebędących specjalistami w tej dziedzinie.

Dużą zaletą książki jest jej wysoki poziom teoretyczny. Autor dokonuje krytycznej analizy klasycznych pojęć antropologicznych, takich jak miejsce, lokalność, granica, obrzęd, a przy tym w logiczny i przekonujący sposób buduje własne stanowisko w kwestii definiowania kultury i społeczeństwa.

³ W Cerkwii prawosławnej Dzień św. Bazylego Wielkiego, zgodnie z kalendarzem juliańskim Wasilica przypada na pierwszy dzień nowego roku.

⁴ Inaczej Bogojawienie lub Epifania, święto upamiętniające chrzest Jezusa w Jordanie. Świętu towarzyszy święcenie wody i zbiorników wodnych.

⁵ Wielkanoc, najważniejsze święto w kalendarzu liturgicznym Kościoła wschodniego, „święto świąt”.

⁶ Święto zaśnięcia Bogurodzicy, obchodzone 15 sierpnia według kalendarza juliańskiego.

⁷ Ramazan Bajram to święto wierzące święty miesiąc postu Ramazan.

⁸ Święto ofiarowania, upamiętnia gotowość proroka Abrahama do złożenia swojego syna Izmaela w ofierze Bogu. Tego dnia muzułmanie składają w ofierze mięso z barana, owcy, krowy lub byka, które jest dzielone między rodzinę, sąsiadów i ubogich.

Dzięki rozbudowanej części teoretycznej książka wychodzi poza standardowe sprawozdanie z badań i staje się atrakcyjna dla odbiorców poszukujących odpowiedzi na wiele aktualnych pytań stawianych naukom społecznym, dotyczących na przykład problematyki tożsamości grupowych, wielokulturowości czy pojęcia lokalności.

Pewną wadą pracy Marcina Lubasia jest pozostanie na poziomie opisu etnograficznego. Odpowiadając na pytanie, po co istnieją granice społeczne, autor wskazuje jedynie na funkcję zapobiegania konfliktom między jednostkami lub zbiorowościami. Można odnieść wrażenie, że większa emfaza jest położona na aspekt społecznego *distinctiveness* niż *sameness* (Parekh 1994), przez co autor pomija istotny temat budowy tożsamości grup etno-religijnych Rostusza. Pewną słabością książki jest także nieśmiałość autora w konstruowaniu wniosków wykraczających poza kontekst badanej wsi. W toku swojej narracji autor rzadko odnosi się do kontekstu całego państwa albo regionu, choć – jak sam zauważa:

[j]ak się przekonałem, na granice religijne w Rostuszu wpływ wywierają działania i zależności, których działanie obejmuje znacznie bardziej rozległy obszar. Mam tu m.in. na myśli działające w Republice Macedonii partie polityczne. Podobnie [...] we wsi będącej centrum administracyjnym działają rozmaite agendy administracji państwowej. (s. 40)

Wyabstrahowanie badań z kontekstu powoduje nieciągłość w odbiorze książki – ciekawy model heurystyczny, skonstruowany w oparciu o badania w Rostuszu, nie staje się narzędziem interpretacji szerszego kontekstu społecznego, w którym zawieszono są relacje różnowierców.

Wątpliwość budzić może także zdawkowa auto-refleksja autora nad wpływem własnych charak-

terystyk społecznych w konstruowaniu opisu etnograficznego i interpretacji obserwowanych praktyk i zachowań. Zwrotność, czy też refleksyjność, od kilku dziesięcioleci jest nieodłączoną cechą badań terenowych i antropologii jako takiej (Tokarska-Bakir 1995; Clifford 2000; Marcus 2006; Bourdieu 2007), w książce Marcina Lubasia pojawia się we wstępie, przypisach, dygresjach, nie stanowi jednak integralnej części antropologicznego warsztatu opisu rzeczywistości.

Pomimo kilku krytycznych uwag, które można skierować pod adresem *Różnowierców*, jest to pozycja zajmująca, dopracowana i dobrze napisana. To pasjonująca lektura dla szerokiego grona odbiorców zainteresowanych zarówno Macedonią i Bałkanami, jak i teoretyczną refleksją nad problemami wielokulturowości, społecznego sąsiedztwa i współistnienia kulturowo różnych zbiorowości. Z pewnością może stanowić interesujący materiał porównawczy dla badań przeprowadzonych w innych kontekstach kulturowych.

Bibliografia

Barth Fredrik (2006) *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Przełożyła Małgorzata Głowacka-Grajper. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–380.

Bourdieu Pierre (2007) *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Przełożył Wiesław Kroker. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Clifford James (2000) *Kłopoty z kulturą*. Przełożyła Ewa Dzurak. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Marcus George E. (2006) *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Przełożył Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 119–138.

Parekh Bhikhu (1994) *Discourses on National Identity*. „Political Studies”, vol. 42, no 3, s. 492–504.

Tokarska-Bakir Jolanta (1995) *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzeźroczystej*. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, t. 49, z. 1, s. 13–22.

Cytowanie

Pawłusz Emilia (2012) *Recenzja książki Lubaś Marcin (2011) Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 3, s. 102–109 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <<http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org>>.