



# STUDIA ROMOLOGICA





MUZEUM OKRĘGOWE W TARNOWIE

# STUDIA ROMOLOGICA



NR 5/2012

TARNÓW 2012

STUDIA ROMOLOGICA NR 5/2012

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online  
w międzynarodowej bazie danych *The Central European Journal  
of Social Sciences and Humanities* – <http://cejsh.icm.edu.pl>

Rocznik znajduje się na *Liście czasopism punktowanych*  
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (6 punktów)

**Redakcja:**

Adam Bartosz – Redaktor Naczelny  
Piotr Borek  
Marcel Courthiade  
Sławomir Kaprański  
Lech Mróz  
Artur Paszko  
Czesław Robotycki

**Sekretarz redakcji:** Natalia Gancarz

**Redakcja techniczna:** Dariusz Kobylański

**Korekta:** Anna Stankiewicz

**Tłumaczenia tekstów na język romski:** Marcel Courthiade

**Projekt okładki:** Michał Bartosz

**Ilustracje na okładce:** Adam Bartosz, Ferdinand Koçi

**Mapy:** Agnieszka Kukułka

**Skład i łamanie:** Dariusz Kobylański, Michał Rak

**Przygotowanie do druku:** S-CAN Wydawnictwo s.c.

**Druk:** Brzeska Oficyna Wydawnicza

*Zrealizowano dzięki dotacji  
Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji*

**WYDAWCA:**

© 2012 Muzeum Okręgowe w Tarnowie  
[www.muzeum.tarnow.pl](http://www.muzeum.tarnow.pl)

**Adres redakcji:**

STUDIA ROMOLOGICA  
Muzeum Etnograficzne – Oddział Muzeum Okręgowego w Tarnowie  
ul. Krakowska 10, PL 33-100 Tarnów  
[studiaromologica@muzeum.tarnow.pl](mailto:studiaromologica@muzeum.tarnow.pl), [www.studiaromologica.pl](http://www.studiaromologica.pl)

# SPIS TREŚCI

## ANDER/CONTENTS

### CZĘŚĆ I – Migracje

I-TO KOTOR – Migrácie

PART I – Migrations

*Marcel Courthiade*

Próba bilansu dotychczasowych hipotez  
o rodowodzie narodu rromskiego w kontekście jego migracji ..... 13

Zumavipen jekhe sumaciaqëro andar-o vervëra ziakanitka hipotëze  
pal-e Rromenqëri origina and-o buxledër kontëksto lenqëre migracienqëro

An attempt to integrate the so far issued hypotheses about the origin  
of the Romani people into the general context of its migrations

*Thomas Acton and Sylvia Ingmire*

„I nikt nie rzuca w nie kamieniami”: romscy imigranci  
z Polski i ich wkład do polityki Romów/Cyganów/Wędrowców  
w Zjednoczonym Królestwie ..... 77

„Thaj khonik na čhudel pra lenθe barra”: Rroma Polskaθär thaj so  
anen jone and-i politika Rroma/Chypsy/Phirutnegaze Angliaθe

„And nobody throws stones at them”: Polish Roma Migrants and their  
contribution to Roma/Gypsy/Traveller politics in the United Kingdom

*Lenka Budilová, Marek Jakoubek*

Dynamika tożsamości – pokrewieństwo, miejsce, państwo.  
Przykład Romów/Cyganów na ziemiach  
byłej Czechosłowacji ..... 97

I dinamika e identitetaqëri: endaipe, than, them pal-i misal  
e Rromenqëri p-e nakhlutne Čexoslovakiaqëre phuvă

The dynamics of identities – kinship, locality, state.  
The case of Gypsies of the former Czechoslovakia

*Elena Marushiakova, Vesselin Popov*

Współczesne migracje cygańskie  
w przestrzeni postsowieckiej ..... 113

Akanitka rromane migrácie and-o Pal-Sovietitko umalipe  
Contemporary Gypsy Migration in Post-Soviet Space

*Marcin Szewczyk*

Wewnątrzunijna migracyjność Romów  
w systemie Unii Europejskiej ..... 141

Tendència vaš-e Rromenqëri andrutni migràcia and-e EU/qëri sistëma  
Internal migration of the Roma in the EU system

*Arletta Barczewska*

Wybrane aspekty problematyki migracji Romów  
po rozszerzeniu Unii Europejskiej ..... 159

Varesave aspëkte e Rromenqëre migraciaqëre puçhimatenqëre  
pal-o buxlöpe e Evropitkone Uniaqëro  
Some aspects of migration of the Roma after the enlargement  
of the European Union

*Sofiya Zahova*

Migracje zarobkowe dwóch grup cygańskich  
w kontekście migracji bułgarskich obywateli do Włoch ..... 169

Migràcia vaš-i buti anda duj ciganitka grùpe and-o  
buxledër kontèksto e Bulgariaqëre gäzenqëre migraciaqëro and-i Italia  
Labour migrations of two Gypsy groups  
in the context of Bulgarian citizens' migrations in Italy

## **CZĘŚĆ II – Artykuły i opracowania**

**II-TO KOTOR** – Lekhaimàta thaj avera stùdie      **PART II** – Articles and Studies

*Anna Lujza Szász*

Pamięć, niepamięć i sztuka: przypadek Romów na Węgrzech ..... 195

Seriepe, bistaripe thaj dombipe: e Rromenqëro suro and-o Ungriko Them  
Memory, oblivion and art: a case study of Roma in Hungary

*Sławomir Kaprański*

- Tożsamość Romów: etniczna, społeczna, czy narodowa? .....213  
 Rromani identitëta: etnitko, sociälo ja selitko/themitko?  
 Roma Identity: Ethnic, Social or National?

**CZEŚĆ III – Materiały****III-TO KOTOR – Materialä PART III – Materials***Martin Pollack*

- Nie ma tablicy pamiątkowej dla Romów.  
 Pamięć i milczenie w Burgenlandzie .....243  
 Nanaj liparno barr vaš-o Rroma.  
 Seripe aj kašukipe and-o Štar-Filatinä (Burgenland)  
 There is no memorial plaque for Roma.  
 Memory and silence in Burgenland

*Adam Bartosz*

- Cygański obóz w Litzmannstadt Getto. Pamięć Zagłady .....253  
 O rromano logòro and-o gètto Litzmannstadesθē. Samudaripnasqëro Seripe  
 Gipsy camp in Litzmanstadt Getto. Genocide memory

*Łukasz Połomski*

- Wizerunek Cygana w polskojęzycznej prasie  
 galicyjskiej i międzywojennej .....257  
 Sär i maškärmaripnitko polako-čhibäqëri prësa lekhavel  
 säs pal-o Cigänä and-i Galicia  
 Image of the Roma in Polish-language press in time  
 of the Galician autonomy and interwar period

**CZEŚĆ IV – Recenzje – Opinie****IV-TO KOTOR – Recenzje – Opinie PART IV – Reviews – Opinions***Marcin Szewczyk*

- Życie zmusiło nas do wędrówki... a my ją pokochaliśmy .....273  
 O žiipe čhudinas amen pir-o droma, aj lilām te kamav les...  
 Life forced us to a wander... and we loved it



*Marcel Courthiade*

Młodzi Rromowie i alternatywy w stosunku do migracji .....281

Terne Rroma roden godi: so šaj te javel dr-e migraciaqëro than

Young Rroma and alternatives to migration

*Sławomir Kapralski*

Interdyscyplinarna romologia jako teoria społeczna .....285

I interdiciplinàro rromologia sar sociàlo teoria

Interdisciplinary Roma science as a social theory

*Elżbieta Mirga-Wójtowicz*

Inne Abecadło? .....293

Javër Širpustik?

Other ABC-book?

**CZĘŚĆ V – Informacje – Wydarzenia**

**V-TO KOTOR** – Informàcie – Ondimàta

**PART V** – Information – Events

*Sławomir Kapralski*

Konferencja Gypsy Lore Society 2012, Stambuł .....297

I konfereència e GLS/qëri and-o b. 2012 Stambulesθe

The Gypsy Lore Society Annual Meeting 2012, Istanbul

*Adam Bartosz*

Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2011 .....305

Publikàcie andar-i rromani temàtika – 2011

Publications on Roma Issues – 2011

*Artur Paszko*

O szukaniu przez błędzenie, czyli notatki przy okazji lektury .....313

“Kaj o jakha o pinre” – nòte p-o bango drom e drabavipnasqëro

About looking for by the wandering, notes on reading

*Marcel Courhiade*

Okolicznościowy znaczek pocztowy.

Na marginesie *Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego* ..... 329

Seripnasqëri timin poštaqëri.

Rigaðe paş-o *Maşkarthemutno dîves e rromane çhibaqo*

Commemorative postage stamp.

On the margins of the *International Day of the Rromani Language*

Noty o autorach ..... 333

Xarni biografia e avtorenqëri

Notes of authors

Indeks nazwisk ..... 337

Indëkso e anavenqëro

Index of names

Indeks grup romskich ..... 342

Indëkso e rromane endajenqëro

Index of the Roma Groups

Informacje dla autorów ..... 345

Direktive e avinde avtorenqe

Author guidelines



I



MIGRACJE

MIGRÀCIE

MIGRATIONS



*In memoriam Dominicanina Girolamo Ficocchi, znanego jako Girolamo di Forli OP (1348–1437), włoskiego historyka i pierwszego erudyty, który napisał o indyjskim rodowodzie Rromów (Chronicon foroliven)*

Marcel Courthiade (Paryż, Francja)

## PRÓBA BILANSU DOTYCHCZASOWYCH HIPOTEZ O RODOWODZIE NARODU RROMSKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO MIGRACJI

*W rzeczywistości, społeczeństwo często nakłania Historię do milczenia;  
i to milczenie staje się historią taką samą jak sama Historia.*

Marc Ferro

Powszechnie znane jest powiedzenie Heinricha Schliemanna, że w historii nie wolno poprzestawać na *status quo*. Niestety, pod wieloma względami tak właśnie czyni się odnośnie do historii Rromów. Ogólnie rzecz ujmując, mamy dziś do czynienia ze swoistą mieszaniną starych legend, różnorodnych dziwacznych hipotez, ale także konkretnych elementów obok zupełnie błędnych stwierdzeń (błędnych dlatego, iż oczywistym jest, że nie mają nic wspólnego z rzeczywistą historią – są bowiem nieraz ewidentnymi anachronizmami). Ponadto od kilku lat obserwujemy wysiłki podejmowane w kreowaniu nowych tez, mających tę jedyną wartość, że są nowe. Jest to rezultat zabiegów instytucji, które fundują tzw. badania i oczekują w zamian szybkich wyników, na ogół nie zwracając uwagi na ich wiarygodność. Najwyższa więc pora, aby ten „naukowy” bałagan choć trochę uporządkować.

Głosi się często, że historia Rromów, a zwłaszcza jej pierwszy etap czyli *exodus* Rromów z Indii i ich dalsza wędrówka do Azji Mniejszej, są tak nieprzeniknione, że trudno się spodziewać, iż kiedykolwiek dowiemy się jak było naprawdę. Ponoć nie ma źródeł, nie ma się do czego odnieść, nie zostały żadne ślady z przeszłości. Jednakże nagromadzone dotąd w nauce materiały i analiza wniosków, do jakich doszło wielu uczonych od początku XIX w., pozwalają na odpowiednią selekcję dotychczasowego naukowego dorobku i zarówno odrzucenie teorii błędnych, jak również na sformuło-

wanie innych, bardziej pewnych. Nowe materiały, jakie udało się odnaleźć w ostatnich latach, stwarzają możliwość konstruowania o wiele bardziej prawdopodobnych hipotez. Oczywiście nadal są to hipotezy, bowiem wiadomym jest, że historii nigdy do końca nie zgłębimy, nie dowiemy się, jak było naprawdę, zwłaszcza w przypadku analizy tak odległych czasów i takich krajów, które miały do samego pojęcia historii zupełnie inny stosunek niż Europa współczesna. Ponadto, odkąd Rromowie przebywają w Europie nagromadziło się wokół ich pochodzenia sporo legend, mitów czy teorii nieraz bardzo fantastycznych.

Niniejszy artykuł jest próbą krytycznej syntezy wyników najnowszych badań, odkryć i dociekań odnośnie do najwcześniejszej historii Rromów w kontekście ich genezy. Tekst ten odnosi się także do kierunków i szlaków ich wędrówek, co do których istnieją wśród Europejczyków zakorzenione popularne poglądy, niejednokrotnie dzielone przez samych Rromów.

## **1. PROBLEMY METODOLOGICZNE ZWIĄZANE Z ZAGADNIENIEM NAJSTARSZEJ HISTORII RROMSKIEJ**

Historię Rromów, przede wszystkim jej etap najstarszy, rozpatrywać należy w dwóch odrębnych aspektach. Pierwszy – to historia opisowa, klasyczna i chronologiczna. Łatwo ten aspekt historii poddać krytyce, zwłaszcza wartość niektórych twierdzeń, których kontekst jest mało znany, gdyż liczni autorzy pisali na ten temat i nadal piszą, nie powołując się na konkretne źródła. Sama analiza ich tez zamknąć by się musiała w osobnym opracowaniu. W tym momencie dotykamy drugiego aspektu rromskich dziejów, a mianowicie historii badań, kolejnych interpretacji i powtórzeń, które uprawiali, jeden po drugim, rozmaici autorzy; a także mitów, legend i hipotez. Przy tym wszelkie te zjawiska w nauce o historii Rromów miały mocny związek z obowiązującymi w momencie ich pojawienia się trendami umysłowymi czyli historiografią. Nie są one pozbawione wartości poznawczej, však pokazują w pierwszym rzędzie rozwój poglądów na temat Rromów nierromskiej ludności i uczonych w Europie.

Otóż, jak łatwo wykazać, w naszej dziedzinie na ogół więcej pisze się o historiografii, aniżeli o samej historii, traktując ją niekiedy jako historię właśnie. Pierwszych autorów następni powtarzają na ogół bezkrytycznie i w końcu pewne interpretacje czy tezy zostają uznane jako powszechne, oczywiste i autorytatywne. Czasem jednak drobny błąd albo niedopowiedzenie czy nieporozumienie potrafią zburzyć logikę interpretacji całego łańcucha wydarzeń historycznych i w rezultacie wpłynąć w sposób niespodziewany na właściwe zrozumienie historii. I tak na przykład niektóre doku-

menty średniowieczne zostały w XIX w. przetłumaczone na angielski i francuski tylko częściowo. Uczeni, opierający się o taki ułamkowy przekład, nie mając możliwości poznania całości treści nietłumaczonych dokumentów, zbudowali całkowicie mylny ich przekaz. Częstym błędem uczonych jest opieranie się na ewidentnych anachronizmach. I tak na przykład słowo *turek/Turek* dzisiaj oznacza zupełnie co innego niż tysiąc lat temu. Dzisiaj istnieje naród turecki identyfikowany z tureckim językiem, który jest spokrewniony z podobnymi językami Kazachstanu, Uzbekistanu, Azerbejdżanu i z różnymi językami z Syberii i Chin, ale przecież aż do rewolucji Mustafy Kemala Atatürka słowo *turek* znaczyło ‘zacofany chłop’. Dopiero rewolucja kulturalna, która dokonała się niecały wiek temu, nobilitowała to określenie do rangi etnonimu. W średniowieczu, na dalekim wschodzie, pojęcie *turek* określało ‘barbarzyńcę, człowieka niebezpiecznego, okrutnego’<sup>1</sup>, a na bliższym wschodzie znaczyło to samo co *saracen/Saracen* czyli niewierzący, źle wierzący, krzywo-wierzący, jednym słowem muzułmanin, niezależnie od języka, jakim ten *Turek* się posługiwał. Dodajmy, że w tym samym znaczeniu używano niekiedy słowa *hun/Hun*. A i dziś dla wielu autorów *Turek*, *muzułmanin* czy *Arab* to synonimy.

Inne błędy uczonych dotyczą traktowania granic politycznych czy geograficznych, które wszak w ciągu wieków ulegały niejednokrotnie znacznym zmianom. Przecież samo pojęcie *Pendżab* pojawia się w źródłach bardzo późno – pierwsza wzmianka pochodzi dopiero z około 1580 r. (*Historia Szirra Szāchia [Suria]*, autorstwa Abbasa Khana Sarwana). Tak więc nazwa ta została utworzona przez Wielkich Mogołów w języku perskim jako pojęcie geograficzne, podczas gdy indyjski odpowiednik *pañcanada* (‘Pięć rzek’) był rzadko spotykany i miał charakter nie toponimiczny lecz tylko opisowy (jak na przykład w Mahabharacie). Podobnie jest też z takimi określeniami jak np. *džati* lub *parias*, które to terminy w źródłach indyjskich sprzed tysiąca lat mają zupełnie inne znaczenie, niżli utrwalone w dokumentach brytyjskiej policji królowej Wiktorii w wieku XIX. Niestety większość badaczy opiera się w dalszym ciągu na tym brytyjskim – policyjnym rozumieniu terminologii, nie widząc potrzeby sięgnięcia do jej pierwotnego znaczenia, do kontekstu, w jakim została utworzona.

Ogólnie rzecz ujmując, podstawową trudnością przy próbach ustalania ciągu zdarzeń historycznych, jest spory brak wiedzy badaczy-rromologów na temat historii średniowiecznej Środkowej Azji i Bliskiego Wschodu, jako tła pierwotnej migracji pra-Rromów. I tak na przykład, o ile w Europie zaledwie słyszano o Maḥmūdzie Ghaznawicie, to w krajach wschodnich niemal każdy obywatel kojarzy kim był i jaką odegrał rolę w historii. W Europie znane są

---

<sup>1</sup> Dopiero w VI w. sami Turcy zaczęli posługiwać się słowem *Turek* jako endonimem.



z grubsza zatargi między sunnitami a szyitami, ale o wiele mniej wiadomo o napięciach kulturowych między światami arabo-muzułmańskim i perso-muzułmańskim lub między greko-prawosławnymi a wschodnimi kościołami syriackim, jakobickim, nestoriańskim itd. Aby zrozumieć kontekst pierwszych wędrówek pra-Rromów przez obszary, gdzie owe przeciwieństwa się ścierały, niezbędne są pewne objaśnienia, dotąd zbyt często lekceważone, co doprowadziło do uproszczenia historii i, rzecz jasna, mylnych jej interpretacji.

Jakim pewnym materiałem dysponujemy obecnie? Na czym można się oprzeć przy dociekaniach na temat początków historii Rromów? Dysponujemy przede wszystkim językiem rromskim, który jest dokumentem unikalnym i bardzo wiernym, ponieważ żaden autor nie miał szansy wpłynąć na jakąkolwiek zmianę w jego strukturze, dla podparcia tej czy innej lansowanej przez siebie tezy. Dysponujemy także bezpośrednimi i pośrednimi dokumentami, oddającymi tło historyczne, o wiele liczniejszymi niż na ogół się sądzi – co ilustruje załączona do tego tekstu bibliografia źródłowa (zob. Aneks 2). Niemniej dokumenty pisane nie są źródłem do końca wiarygodnym, z którego czerpać można bezkrytycznie. Zostały przecież wytworzone w konkretnych okolicznościach, przez konkretnych autorów i zgodnie z ich i czy też ich mocodawców interesami. Dysponujemy w końcu legendami i mitami, których wszakże nie można ani traktować dosłownie, ani też od razu odrzucać, ponieważ teksty te ilustrują mentalność charakterystyczną dla danego obszaru kulturowego i danego okresu historii, mogą też zawierać elementy autentyczne, nieraz po prostu mylnie interpretowane.

Bardzo często historię Rromów przedstawia się poczynając od legend i hipotez. Tym razem postąpimy na odwrót i postaramy się, z pomocą logiki, określać stopniowo i coraz dokładniej, na ile to możliwe, jakie wnioski można z dostępnego materiału wydobyć.

## 2. JĘZYK RROMSKI

### JAKO WSKAŹNIK MIEJSCA POCHODZENIA RROMÓW

Indyjskie pochodzenie Rromów znane jest w Europie od dawna. Najpierw wiedza opierała się na zeznaniach samych Rromów, zarejestrowanych w serii pół tuzina dokumentów<sup>2</sup>, począwszy od roku 1422 (dziennik brata Girolamo Fiocchi [1348–1447] z Forli we Włoszech) aż po rok 1636 (rejestr

---

<sup>2</sup> Dokumenty te są dostępne w oryginale i rromskim tłumaczeniu w „Informaciao Lil”, 1992, nr 7–9, Warszawa. Później dopiero odkryta została wzmianka o wygnaniu „wszystkich Kale z Hiszpanii z powrotem do Indii”, w *Historii świata* Davida ben Szalomon Ganz (Praga, 1603) [zob. il. 1. „Informaciao Lil”].

# INFORMACIAQO LIL E RROMANE UNIAQORO

BI - Rajpnikani Organizàcia - Konsult. status and-i OUTH/Non-Gov. Organization - Consult. status in UNO (Roster Nr D9424)



Nº 7-9 Żulaj-Septèmbera 1992



ISSN 0867-7883

## ¿ Šaj te pačas so and-o berš 1422, e Rroma vaze dikären sas godäthe so avile-sas andar-i India ?

Ake so lekhele o Hieronymus de Forlivio (Forli, and-i Itàlia) pe divesenqe lilenthe and-o b. 1422 :

*Eodem millesimo venerunt Forlivium quedam gentes misse ab imperatore, cupientes recipere fidem nostram, et fuerunt in Forlivio die VII augusti. Et, ut audivi, aliqui dicebant, quod erant de India. Et steterunt hinc inde per duos dies, gentes non multum morigenate, sed quasi bruta animalia et furentes. Et fuerunt quasi ducenti, et ibant versus Romam ad papam, scilicet viri et mulieres et parvuli.*” (Chronicum fratris Hieronymi de Forlivio ab anno MCCCXCVII usque ad annum MCCCXXXIII” Bologna, Nicola Zanichelli editore — palikerav e don Franco Zaghini, savo bičhalda amenqe akaja informàcia).

“Palem odova berš avile nesave manuša bičhalde kotar-o imperàto thaj save mangen-sas te len amaro pačapen, thaj resle on and-o Forli 7-to avgùsto. Thaj, sar ašundem, nesave phenen-sas so **sas andar-i India**. Thaj achile akate duj dives, na sine but amalikane no majbut dikhòn-sas sar ðivio ta xasarde živutre. Thaj sas lenqo gin pretele duj šel thaj on žan-sas karing Ròma k-o pàpa, murša, žuvlā ta tikne čhave.”

Napal and-o berš 1590, jekh aver Italiàni, o Vecellio, lekhele :

*“Questa è una sorte di gente, la quale*

*va errando tre giorni in un luogo & tre in un'altro [...] Hanno un Signore, quale dimandano il Rè di Colucut. [...] Questo tal Rè hà alcuni Bramini, ouero sacerdoti.”* (Degli habiti antichi et moderni di diverse parti del mondo — palikerav e Frédéric Maxes, savo mothoda manqe akala vòrbi, so akeso pučhardā-sas).

“On si asave manuša, save žan phirindor trin dive anda jekh than, thaj trin anda jekh aver [...] Si len jekh raj, savo si thagar and-o Kalikot (ja Kožikode, and-i Keral, sud-ratùtnes kotar-i India) [...] Ākava thagar si les Braminā, ja rašaja”.

Asave liparimata arakhlòn maj palal ži k-o berš 1636, kana e Rroma nakhle and-o gav Bras (paš-o Sant-Maximin, and-o Provènça) thaj e gavutne die len 20 galbēja te žan tar e gavesθar : “20<sup>es</sup> aux Bouemiens, le vingt dud. baillés pour fere passer les **Indiens** de se lieu”. Biš galbēja sas dine lenqe e **Indianenqe** te žan tar kotar-o than.

I čačutni origina e Rromenqi pal-odova bisterdili kana, e pharipnasθar, lie e Rroma te mothoven i paramisi, so aven-sas andar-i Egipta, thaj numaj pala 150 berš arakhlilo palem o čačipen, and-o agor e XVIII-tone šeliberšesqo. I čhib rromani sikavdās o čačo than kotar avile-sas e Rroma. Sar phenel pes, i *čhib rromani na xoxavel...*



wsi Bras w gminie Sant-Maximin, jakieś 50 km od Marsylii) a dopiero potem popartych odkryciami uczonych. Jako pierwszy indyjski trop genezy Rromów wskazał Słowak, Samuel Augustini. W swoim opracowaniu z lat 1775–1776 opisał relację węgierskiego studenta teologii, który spotkał na uniwersytecie w Holandii kursantów ze Sri-Lanki. Ci ostatni, usłyszawszy słowo *zingari* ([tsingari] ‘cyganie’ w ówczesnej łacinie) skojarzyli je z nazwą swego języka [sinhala]<sup>3</sup> (nie odróżniają [ts] i [s] na początku wyrazu) i powiedzieli mu, że owszem u nich w Indiach jest „taki pas ziemi, czyli wyspa, którą ledwo widać na mapie”. Oczywiście skojarzenie to było błędne, bo chodziło o samą Sri-Lankę, ale wzięwszy pod uwagę fakt, że indyjskie pochodzenie Rromów nie było ówczesnym uczonym zupełnie obce<sup>4</sup>, anegdota ta wystarczyła, aby „przypomniano” sobie, skąd Rromowie się wywodzą. Pierwszym, który naukowo potwierdził, że język rromski jest bez wątpienia spokrewniony z językami Indii, był Niemiec, Christian Rüdiger. W tym celu dokonał on porównania tłumaczeń 23 zdań<sup>5</sup>: na rromski przetłumaczyła je Barbara Makelin, Rromka z grupy *Sinto*, a na tzw. „indostański” dokonano tłumaczeń na podstawie językowych zbiorów Backmeistera z Rosji. Jednakże zdania te, tak w wersji rromskiej, jak i „indostańskiej” okazują się być przekładem tak niekompletnym i błędnym, że z wielką trudnością można taki materiał traktować jako dowód w tej, swojej drodze, poprawnie interpretowanej kwestii.

Dopiero w XIX w. udało się znaleźć przekonujący związek między tymi językami. Wykazano ponad 800 wspólnych sanskryckich rdzeni, identyczną mikro-składnię grupy rzeczownikowej i wiele innych cech. Wbrew tym ustaleniom, do dziś spotyka się jeszcze teorie negujące indyjską genezę Rromów. Mają one m.in. związek z lansowaniem ich żydowskiego pochodzenia, ideą która pojawia się już w XVII w., ale nie tylko. Na przykład Paul Wexler (Uniwersytet w Tel-Awivie) w sposób dość zaskakujący wywodzi, że Rromowie nauczyli się języka od żydowskich kupców, wędrujących między Indiami a Europą, którzy z czasem porzucili/zapomnieli ten język, podczas gdy Rromowie przejęli go i zaczęli traktować jako swój, macierzysty<sup>6</sup>. Z drugiej zaś strony mamy ostrą polemikę, głównie w Internecie, którą steruje Sándor Abraham, twierdzący, że język Rromów nie ma nic wspól-

<sup>3</sup> Jęz. sinhala – *przyp. red.*

<sup>4</sup> W innych publikacjach, jak na przykład w przedmowie opracowania o alfabetach świata, z roku 1771, autor, Büttner, bez wahania pisze, że w Europie jest „nawet plemię indoafgańskie, mianowicie Cyganie”.

<sup>5</sup> Swoje odkrycie opublikował w roku 1782 w „Neuester Zuwachs der teutschen, fremden und allgemeinen Sprachkunde”, s. 37–84.

<sup>6</sup> W innym artykule (1997) Wexler, wbrew ewidentnym dowodom, pisze: „uderzające jest to, że składnik indyjski i w ogóle azjatycki w dialektach rromskich jest niezwykle mały”.

nego z ich pochodzeniem. Jako argument podaje przykład ludów Ameryki Południowej, mówiących po hiszpańsku, a przecież nie mających nic wspólnego z iberyjskim pochodzeniem. Natomiast w monoteizmie zarówno dzisiejszych Rromów, jak i Żydów, upatruje ich pokrewieństwo.

W dalszym toku rozumowania daje się zauważyć, że analiza gramatycznego i leksykalnego zasobu języka rromskiego dowodzi, że element indyjski, i w ogóle azjatycki (czyli też persko-kurdyjski, ormiański, gruziński, grecki z Anatolii itd.), jest w nim bardzo jednolity, niezależnie od narzecza. Oznacza to, że należy absolutnie odrzucić przypuszczenie, iżby Rromowie pochodzili z różnych, mniej czy bardziej odległych od siebie regionów Indii – jak się niekiedy próbuje twierdzić. W takim przypadku bowiem ów indyjski element nie mógłby być tak zwarty i jednolity, jak tego dowodzą porównawcze badania. Wszystkie przykłady rromskich narzeczy od Turcji do Łotwy, od Włoch i Hiszpanii do samej Rosji pokazują, że rromskie słownictwo azjatyckiego pochodzenia jest dokładnie to samo (oprócz sytuacji, kiedy w ogóle brakuje takiego czy innego słowa). Elementy gramatyki indyjskiej też są zaskakująco podobne w różnych narzeczach. Wynika z tego, że przodkowie Rromów pochodzili ze stosunkowo zwartego i ograniczonego terytorium. Następne pytanie, jakie sobie stawiamy, dotyczy geograficznego określenia owego terytorium.

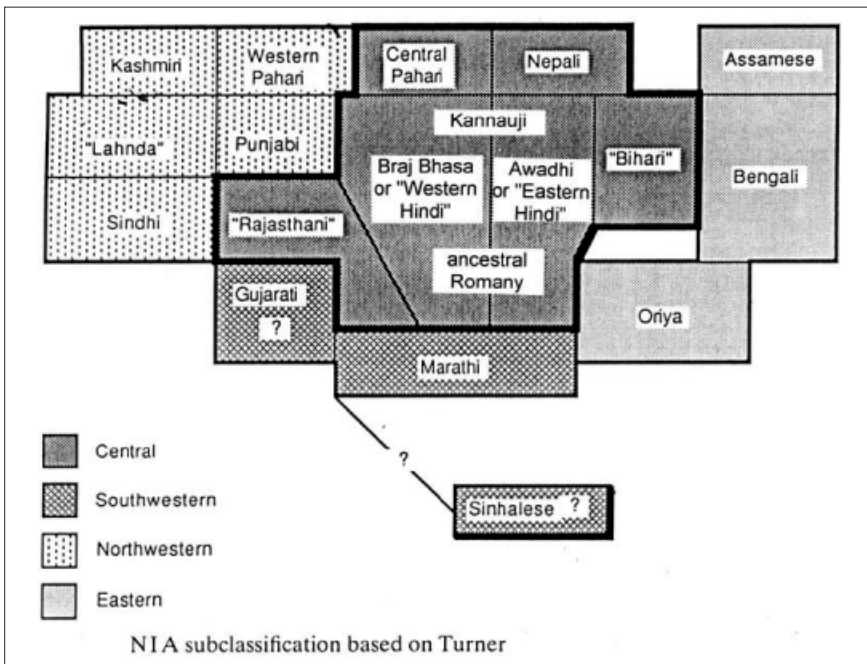
### 3. MIEJSCE JĘZYKA RROMSKIEGO WŚRÓD JĘZYKÓW INDII

Już w 1927 r. brytyjski naukowiec sir Ralph Turner wydał znakomitą książeczkę pt. *Miejsce języka rromskiego w indoaryjskiej rodzinie*<sup>7</sup>. Spróbował tam wyodrębnić innowacje i archaizmy wspólne dla języka rromskiego i różnych języków indoaryjskich czyli języków północnych Indii. Na podstawie tego podziału dowiódł on w sposób bardzo przekonujący, że język rromski pochodzi z tej strefy, w której obecnie mówi się językami *awadhi* i *bradž*, czyli z regionu dwóch podstawowych dialektów, które razem utworzyły język *hindi*. Obszar ten znajduje się w środkowej dolinie rzeki Ganges czyli w dzisiejszym Uttar Pradesz, w okolicach Lakhnau (ang. Lucknow). Argumentacja Turnera jest do tej pory akceptowana i należy ją uznać za bezbłędną, jeśli chodzi o wskazanie geograficznego obszaru. Jednak odnośnie do historii czyli chronologii – zawiera pewną pomyłkę. Zauważył on otóż, że język rromski cechuje zamiana grup *nt* na *nd*, *mp* na *mb* i *nk* na *ng* jak np.:

---

<sup>7</sup> R. Turner, *The position of Romani, Lomani and Domari in Indo-Aryan*, Edinburgh, 1927; nowa edycja: *Idem, The position of Romani in Indo-Aryan*, Crescic, Paryż 2003.

- **andre** ‘wewnątrz’ < sanskr. *àntaraḥ*; sindhi *andaru*; kaszm. *andar*;
- **dand** ‘ząb’ < sanskr. *dàntaḥ*; pendżab. *dand*;
- **śerand** ‘poduszka’ < sanskr. *\*śirānta* –;
- **ivend, jevend** ‘zima’ < sanskr. *hemantāḥ*; nepal. *hiūda* ‘zimą’;
- **kangli(k)** ‘grzebień’ < sanskr. *kāṅkataḥ*; kaszm. *kaṅguw<sup>14</sup>*; hindi *kaṅghī* (zapożyczenie); marathi *kaṅkvā* lub *kaṅgvā*;
- **bango** ‘krzywy, kulawy’ < sanskr. *vaṅkūḥ* obok *vakrāḥ*; sindhi *wiṅgo*; ale hindi *bākā*; sinhala *vak*;
- **pan3** ‘pięć’ < sanskr. *pāñca*; sindhi i pendżab. *pañ3* ale hindi *pāc*.



2. Schemat Turnera

#### 4. EXODUS Z INDII

Z jego spostrzeżeń wynikałoby, że owa ewolucja nastąpiła jednocześnie w języku romskim i w pewnych językach typu kaszmirskiego lub pendżabskiego; w tych ostatnich zjawisko to miało miejsce w III w. p.n.e. Turner wywodzi stąd, że pra-Rromowie wykształcili swój etnos i język w obszarach środkowej doliny Gangesu w starożytności, stamtąd przewędrowali przed III w. do Kaszmiru (pomija on Pendżab), gdzie dokonała się ewolucja fonetyczna ich języka i dopiero później powędrowali dalej w kierunku Azji



Mniejszej i Europy. W takim rozumowaniu Turnera możemy wskazać przynajmniej dwa błędy. Po pierwsze, potraktował tę ewolucję jako coś zupełnie osobliwego, niezwykłego, do czego – żeby zaistniała w rromskim – byłby potrzebny wpływ innego języka. Jednakże zjawisko to, znane jako *udźwiężczenie spółgłosek zwartych po homorganicznych nosowych*, można znaleźć niemalże na wszystkich kontynentach i w najbardziej różnorodnych językach, bo wynika z samego mechanizmu wymowy. Jego drugi błąd polegał na tym, że obserwując tę ewolucję skupił się wyłącznie na rdzeniach słów, a nie na wymianie morfologicznej. Okazuje się jednak, że jeżeli weźmiemy pod uwagę rozwój morfologii, taką samą ewolucję znajdziemy również w systemie tzw. postpozycji, a ten system jest zjawiskiem dopiero nowoindyjskim, nie wcześniejszym niż VII, VIII w.:

- **dandesqo** [dandes-ko] ‘zęba’ ale **dandenqo** [danden-go < danden-ko] ‘zębów’
- **dandesθar** [dandes-tar] ‘z zęba’ ale **dandenθar** [danden-dar < danden-tar] ‘z zębów’

Wynika z tego, że taka reguła fonetyczna, która jest do pewnego stopnia potwierdzona dla kaszmirskiego (i innych języków dardyjskich) w III w., nie mogła w żaden sposób pojawić się w elementach morfologicznych języka rromskiego, które zaistniały dopiero tysiąc lat później. Tak więc chronologia Turnera ostatecznie jest całkowicie błędna, zwłaszcza że to *udźwiężczenie spółgłosek* okazuje się powszechne w średniowiecznych językach Małej Azji, przede wszystkim w ludowym greckim, i to właśnie w okresie po powstaniu postpozycji. W greckim obserwujemy *udźwiężczenie spółgłosek* nie tylko wewnątrz leksem:

- **πέντε** ‘pięć’ [‘pende < ‘pente]
- **ἐμπόριο** ‘handel’ [em’borio < em’porio]

lecz również na styku leksem (jak jest w rromskim przypadek z postpozycjami):

- **την ταβέρνα** [‘rodzajnik] tawerna’ [tin da’verna < tin ta’verna]
- **τον πρότο** [‘rodzajnik] pierwszy’ [tom ‘broto < ton ‘proto]
- **την κασέτα** ‘kaseta’ pr. [tin ga’zeta < tin ka’zeta]

Zjawisko to nie ogranicza się tylko do greki, lecz występuje również i w innych językach – w Anatolii – w arabskim, ormiańskim, tureckim, a na Bałkanach – w albańskim.

Są poza tym inne zjawiska, które wskazują, że język rromski „ruszył” razem z posługującym się nim ludem o wiele później, niż to przypuszczał Turner. Przekonująca jest teza Iana Hancocka z uniwersytetu w Austin

w Teksasie, który zauważył, że kiedy języki średnio-indyjskie straciły rodzaj nijaki, rzeczowniki, które były poprzednio w rodzaju nijakim musiały sobie „wybrać” w nowym układzie albo rodzaj żeński, albo rodzaj męski. Zjawisko to przebiegało prawie identycznie (między 90% a 100%) w języku rromskim i w językach Indii Północnych. Otóż w tych językach dawne słowa rodzaju nijakiego, które w Indiach przeszły na rodzaj męski, także w języku rromskim przeszły na męski, podobnie stało się z rodzajem żeńskim. A wiadomo, że utrata rodzaju nijakiego nastąpiła dopiero w VI, VII albo nawet w VIII w. Oznacza to, że język rromski był w bliskim kontakcie z innymi językami Indii jeszcze w tych czasach. Różni badacze, opierając się na różnych przesłankach, doszli do wniosku, że pra-Rromowie opuścili strefę, w której kształtował się ich język, czyli dolinę środkowego Gangesu w Uttar Pradesz, około 1000 r. Nie zdołano przy tym określić dokładniej pochodzenia tego języka i narodu, który nim mówił. Kilku autorów wiązało wyjście proto-Rromów ze swojej praojczyzny z napadami Maḥmūda Ghazni (m.in. Adam Bartosz w „Przekroju” nr 2023, z 18 marca 1984). Napadał on na Indie około siedemnastu razy, przede wszystkim na *regiony sąsiednie*, aby rzekomo nawrócić na „właściwą wiarę” miejscowych królów, ale też przy okazji oczywiście plądrować i rabować ich posiadłości.

## 5. ZARZUTY ODNOŚNIE TAKIEGO DATOWANIA

W literaturze spotyka się dwa zarzuty odnośnie tak późnej datacji exodusu (niezależnie od faktu, że można znaleźć w literaturze nieuargumentowane – jeszcze późniejsze datowania), a mianowicie jeden językowy, a drugi historyczny. O tym drugim będzie mowa poniżej, ale na wstępie przytoczmy pierwszy, który stawiają Dieter Halwachs, Gernot Windfuhr<sup>8</sup>, a najwyraźniej wyartykułowany został przez Terence’a Kaufmana, który pisze „Niemożliwe jest, aby język cygański uniknął arabskich zapożyczeń, chyba że przedostał się do Iranu i opuścił go przed rokiem 700. Wszelkie spekulacje, nieuwzględniające tych aksjomatycznych ograniczeń, są próżne; mowa o jakichkolwiek rozruchach społecznych w Indiach lub o migracjach z niej koło roku 1000 jest całkowicie nieuzasadniona i jestem już znudzony słysząc wciąż, że Cyganie mogli opuścić Indie tak późno”. Na pierwszy rzut oka argument ten wydaje się przekonujący. W istocie jest mylny, gdyż zakłada, że Azja Środkowa przeszła na arabski razem z przyjęciem islamu. Tymczasem we wszystkich irańskich krajach kultura perska nadal była dominującą a język arabski jeszcze bardzo długo funkcjonował, ograniczony do sfery modlitwy, teologii i jury-

---

<sup>8</sup> Zob. G. Windfuhr, *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1995.

sprudencji opartej o szariat. W swojej *Historii Iranu*, Elton L. Daniel<sup>9</sup> twierdzi nawet, że sunnityzm Sāmānidów należał do hanafickiej szkoły prawnej, która dopuszczała wielką swobodę używania w celach religijnych języków innych niż arabski. Pod koniec pierwszego tysiąclecia naszej ery wydano tam dekret, wedle którego „tutaj, w tym regionie, język jest perski i królowie są perskimi królami”<sup>10</sup>. W istocie języki irańskie już od starożytności były językami populacji osiadłych na ogromnym obszarze, od dzisiejszej Arabii Saudyjskiej aż do chińskiego Turkiestanu (zwłaszcza w Chotanie). Jednocześnie posługiwały się nimi koczownicze plemiona, jak na przykład Scytowie, którzy wędrowali po całej Azji, a z Mongolii docierali aż do Polski<sup>11</sup>.

Jeśli zaś chodzi o język turecki (czyli raczej praturecki) przybyszy ze Wschodu, to mowa ta odzwierciedlała świat tak odległy od tradycji społeczeństwa irańskiego, że jej użytkownicy nawet nie usiłowali adaptować jej do nowego środowiska w Azji Środkowej. Język turecki w trakcie dalszych migracji trwał jako mowa do użytku domowego, aż w końcu, po roku 1300 zyskał ponownie statut języka oficjalnego. Na temat Turków Daniel pisze, że „Sāmānidzi [...] opracowali długofalowy system ćwiczenia dla swoich tureckich ǧulāmów albo giermków, aby ich [...] odpowiednio akulturować do ich nowego środowiska”<sup>12</sup>. Faktycznie arabski nie zastąpił perskiego, zasadnym jest więc mówić o odrębnej persko-islamskiej kulturze i o stałym wzroście jej wpływu w świecie muzułmańskim. Niezależnie od rozwoju nauki arabskiej, używano perskiego w archiwach państwowych i tłumaczono liczne księgi z języka arabskiego na perski. Wtedy też przywracano pamięci stare eposy narodowe, czego przykładem jest m.in. *Szāchname* Ferdousiego (940–1025). I dopiero kiedy Osmanowie uzyskali pełnię władzy w Anatolii, narzucili na tym obszarze język turecki, jako język państwowy, jednakże w bardzo ziranizowanej formie. Turecki zastąpił wtedy język perski, który był językiem państwowym od końca XI w. w seldżuckim sułtanacie ze stolicą w Konii (dziś Konya). To miasto było długo ważnym ośrodkiem sufizmu, z emblematycznym grobem Rumiego (1207–1273), gdy „klasyczna perska poezja i sufizm były prawie nierozłączne”<sup>13</sup>.

Marudne twierdzenie Kaufmanna świadczy o braku odpowiedniej wiedzy autora na temat ówczesnych stosunków między językami arabskim, perskim i tureckim w Azji Środkowej.

<sup>9</sup> E. L. Daniel, *History of Iran*, Greenwood Press, Westport 2012, s. 74 nn.

<sup>10</sup> Ten dekret jest zwykle przypisany Nūhowi II z Buchary (976–997), *ibid.*

<sup>11</sup> Aby uzyskać więcej informacji na temat sytuacji irańskich języków w starożytności zob. M. Courthiade, *The India to Anatolia Rromani route: an attempt in consistent narrative reconstruction* [w:] T. Acton (red.), *Festschrift Hancock* [w druku].

<sup>12</sup> E. Daniel, *ibidem*, s. 76.

<sup>13</sup> E. Daniel, *ibidem*, s. 80.



## 6. HISTORYCZNE SPRZECZNOŚCI ODNOŚNIE DATACJI RROMSKIEGO EXODUSU NA XI WIEK

Autorzy tezy o wcześniejszej migracji pra-Rromów z Indii odwołują się do fragmentu *Księgi Królów* [Shah-name] Ferdousiego z VI księgi jego eposu (§ 39). Ten kierunek dociekań jest dość ciekawy, nie tylko ze względów historycznych, ale bardziej – metodologicznych. To arcydzieło światowej literatury, jak się okazuje, właściwie nie doczekało się do tej pory pełnej naukowej analizy i w porównaniu z innymi literackimi zabytkami poświęcono mu stosunkowo niewiele uwagi. Tekst oryginalny został wydany dopiero w początku XIX w. Aż do naszych czasów istniało tylko kilka obszerniejszych tłumaczeń tego eposu: na francuski (Mohl w r. 1838), włoski (Pizzi w r. 1888), angielski (Helen Zimmern w r. 1883 i bracia Warner w latach 1905–1915) i na rosyjski (Cecilia Banu w latach 1957–89 i Osmanowa w latach 1960–71)<sup>14</sup>. Na ogół cytowano tylko wybrane jego fragmenty. I dopiero niedawno ukazała się kompletna, ośmiotomowa edycja dzieła, w opracowaniu Dż. Khaleghiego Motlagha (1990–2008).

Powszechnie znany w literaturze cyganologicznej fragment opowiada, jak to perski „król nad królami” (Szāchanszāch) Bahram Gur (421–438) otrzymał od swojego teścia, króla Indii 10 000 muzyków zwanych *Luri*. Mieli oni rozweselać biednych irańskich chłopów muzyką, kiedy po pracy w polu pili wino, podobnie jak to ludziom bogatym w takich sytuacjach przygrywali dworscy minstrele. Owi Luriowie zostali odpowiednio wyposażeni w zboże, osły i woły, a ich zadaniem było muzykowanie. Trudno zliczyć teksty, których autorzy z tych indyjskich *Luri* robią przodków Rromów<sup>15</sup>. Jaka jest geneza tego skojarzenia? Otóż w rok po pierwszym pełnym wydaniu *Szāchname* przez Turnera Macana w Kalkucie, w roku 1829<sup>16</sup>, pewien pułkownik brytyjski, John Staples Harriott (1780–1839), wystąpił przed Królewskim Azjatyckim Towarzystwem w Londynie z referatem pt. *Uwagi o wschodnim pochodzeniu Romaniczali, to jest plemienia mylnie zwanego*

<sup>14</sup> Co prawda, można wymienić wcześniejsze tłumaczenia na turecki, jak wierszowane Hoseina ben Hasa Szerifa (XVI w.) lub Derviş Hasan Mehdiego (XVI w.). Por. Viktoria Arakelova, *Shahnameh in the Kurdish and Armenian Oral Tradition*, Yerevan 2008.

<sup>15</sup> Pół wieku wcześniej arabski historyk Hamza z Ispahanu ponoć opublikował podobny wątek na temat owych *Luri*, który bywa cytowany wraz z wątkiem zawartym w eposie Ferdousiego. Ponieważ nie dysponujemy pełnym wydaniem jego roczników (oprócz Daupoty z 1932 r.) trudno stwierdzić, jak ten fragment został przedstawiony w oryginale. Co więcej, nie posiadamy żadnego konkretnego odniesienia do tekstu oryginalnego, co nakazuje wątpić w wierność cytowanego fragmentu a nawet w jego istnienie.

<sup>16</sup> Pierwsze wydanie z 1808 r. (Kalkuta) opracowane przez dr Lumdsen, obejmuje tylko początek księgi i nie sięga do fragmentu, który nas tutaj interesuje.

*Gypsey i Bohemian*. W oparciu o świeże odkrycie indyjskiego tropu genezy Rromów sformułował tezę o rromskich związkach z Lurimi Ferdousiego<sup>17</sup>. Przytoczył też odpowiedni fragment dzieła w perskim oryginale z własnym tłumaczeniem. Tezę tę powtórzył m.in. niemiecki orientalista Theodor Nöldeke (1836–1930). Nabrała ona szczególnej mocy, kiedy bracia Warner wydali dzieło Ferdousiego w wierszowanym przekładzie angielskim pt. *The Shāhnámah of Firdousi*. Należy podkreślić, że tłumaczenie to jest bardzo staranne, wręcz wykwintne, ponadto poprzedzone solidnym wstępem i objaśnieniami w każdym tomie. Niemniej, w VI księdze bracia pozwolili sobie na ekstrapolacyjno-poetycki anachronizm, używając słowa *Gipsies* zamiast *Luriowie*, aby oddać przez to bardziej bezpośrednio swe odczucia w stosunku do tej populacji i przemówić bardziej obrazowo do brytyjskiego czytelnika. Od tej pory literacka transformacja Luriów w Rromów została przyswojona przez autorów wielu kolejnych publikacji popularnych.

Jest to przykład całkowicie mylnej percepcji *Szāchname*, dzieła poetyckiego, bazującego na mitach i legendach, a nie przekazu historycznego we współczesnym rozumieniu. Anachronizmy są w nim wszechobecne – wystarczy wspomnieć podróż Aleksandra Macedońskiego do... Mekki, po bitwie z indyjskim królem Porusem. Podobnie Ferdousi przedstawia wszystkich szāchów jako monoteistów, co wskazuje na dydaktyczno-alegoryczny charakter jego dzieła. Intrygująca w tym dziele jest wielokrotnie wymieniona (20 razy) nazwa Kannuj, i to w odniesieniu do czasów Aleksandra w IV wieku p.n.e. (§ 12) i później Bahrama Gura<sup>18</sup> w V wieku n.e. Ale w tym czasie miejscowość, dziś znana jako Kannaudż, była nieznaczącą wioską, która zyskała charakter miasta, z czasem wręcz stołecznego, dopiero w VII wieku n.e. za panowania króla – a potem cesarza, Harśy (590–647). Natomiast *Szāchname* przedstawia Kannuj jako imponujące miasto. I opis ten zgadzałby się – poza poetycką fantazją – z jego wyglądem w czasach Ferdousiego, ok. roku 1000 n.e., ale nie w czasach Aleksandra lub nawet Bahrama Gura. Otóż wydaje się, że Ferdousi popełnił pewien błąd geograficzny. Nazwą Kannuj określa on kraj króla Fura (czyli dla Greków – Porusa) a wiadomo, że kraj ten znajdował się nad rzeką Džhelam/Džhelam, w dzisiejszym Pakistanie. Potwierdzeniem tej lokalizacji jest właściwa analiza fragmentów dzieła, i tak np. na początku księgi XXI autor wiąże Kannuj z Kabulistanem, Zabulistanem i innymi perskimi obszarami, wszystkimi usytuowanymi dziś w Afganistanie. Czy chodzi, jak sugeruje Ian Hancock (w rozmowie osobistej) o plemię *Kamboja* (Kambuja,

---

<sup>17</sup> A. Marsh, „...the Strumming of their Silken Bows” – *The Firdausi Legend of Bahram Gūr in the Context of Narratives of Origin in Romani History* [w:] *Gypsies and the Problem of Identities*, Stambuł 2006, s. 48.

<sup>18</sup> *Ibidem*, *passim*.

Kambodżowie), z sąsiednich gór na północy tego regionu a reinterpretowane błędnie przez Ferdousiego jako Kannaudź – bo znał to, jemu współczesne, miejsce ze słyszenia? W *Szāchname* Kannuj jest raczej obszarem, regionem niżeli miastem; może oznaczał po prostu – Indie? Al-Birūnī, współczesny Ferdousiemu, pisał, że w Indiach liczą się tylko dwa miasta: Kannaudź i Mathura. W każdym razie, ze względu na chronologię, opis z *Szāchname* nie może dotyczyć miasta nad Gangesem, które miał zdobyć Maḥmūd w roku 1018<sup>19</sup>.

Zastanawiające jest, że z tak ogromnego, poetyckiego dzieła, opisującego niesamowite przygody (jak na przykład kilkumiesięczną tajną wizytę irańskiego szācha Bahrama Gura, przebranego za markietana, u potężnego króla Indii Szangula, albo jego bohaterskie uбиcie wilka „tak dużego, aż nie przepuszczał wiatru” a potem i smoka, oraz liczne inne wyczyny mityczne, czy też alegoryczne), tylko krótki, wspomniany fragment, niecałe pół strony, został potraktowany jako prawdziwy przekaz historyczny.

Wracając do wydania braci Warner, należy podkreślić, że w ich przekładzie owi Luriowie-Cyganie są potraktowani łagodniej niż przez Harriotta, który dodawał, że „od tej pory, Luriowie koczują po świecie i obcuja z psami i wilkami, kradnąc po drodze w dzień i w noc”. W cytacie tym odnajdujemy echo opinii na temat Rromów, wyrażane niemalże we wszystkich tekstach im poświęconych, od broszur Ahaswera Fritscha (1559 r.) i Tomasiusa (1677) lub encyklopedii Zedlera (1732), aż po opracowania Samuela Augustiniego (1775–76) lub Biestera (1793). Jak pisze Marsh<sup>20</sup>, „przesady pułkownika Harriotta o Rromach zostały ekstrapolowane w tekście braci Warner w sposób anachroniczny”. Nie dziwi taka reakcja pułkownika, czytającego o leniwych muzykantach, którzy dostawszy wór pszenicy, wołu i osła, tylko bawili się muzyką, zamiast od rana orać ziemię a wieczorami po pracy służyć chłopom swoją muzyką. Tacy, co żyją jak pasożyty, nic nie robiąc i karmiąc się obcą pracą, tacy, co to tylko całymi dniami muzykowali, objadając się darowanymi dobrami, mogli być tylko Cyganami, ludźmi o najgorszej sławie.

Oczywiście warto do wszelkich legend podchodzić z odpowiednią dozą powagi, z reguły bowiem mogą zawierać ukryte elementy prawdy. Odnosnie powyższej opowieści chodziło jednak prawdopodobnie o rodzaj alegorii politycznej. Może chodziło o to, aby w opowieść wpleść, znaną sułtanowi Maḥmūdowi, nazwę miasta Kannaudź, skąd – jak się wydaje – sprowadzał swoje ulubione perfumy. Interesująca wydaje się interpretacja tego

---

<sup>19</sup> Grecki geograf, Klaudiusz Ptolemeusz (90–168), wspomina o mieście Kanogiza (Κανόνιζα), które czasem bywa traktowane jako Kannaudź, ale podane tam współrzędne geograficzne wskazują na miejsce bardzo oddalone od prawdziwego Kannaudź.

<sup>20</sup> A. Marsh, *op. cit.*, s. 50.

wątku eposu przez Marsha, uwzględniająca ówczesne relacje Bahram Gura ze swoim teściem Szangulem<sup>21</sup>. Mianowicie Marsh widzi w dziele Ferdousiego szczególny panegiryk sławiący sułtana Maḥmūda (w całej księdze jest takich fragmentów sporo) przez porównanie jego czynów do dokonań wielkich dawnych władców irańskich (szāchanszāchów), w tym zwłaszcza Bahrama. Przeciwwstawia mu natomiast bałwochwalczego i dwulicowego Szangula. W ten sposób Ferdousi wpisywał się w kontekst historyczny i polityczny w jakim przyszło mu swe dzieło tworzyć. Otóż opisując dawne, przedislamskie dynastie, miał świadomość niechęci, z jaką opowieści o tamtych władcach mógł odbierać sunnita Maḥmūd, z pogardą traktujący indyjskich królów<sup>22</sup>.

Jak widać, analiza wcześniej odczytanych dokumentów, z pozycji krytycznej, opartej o znajomość kontekstu historycznego, pozwala na zupełnie nową ich interpretację. Otóż umożliwia potwierdzenie datacji, ustalonej według zjawisk językowych, o których wspomnieliśmy wcześniej, i jednocześnie wyklucza datację opuszczenia Indii przez Rromów przed V w.

W swojej *Historii Rromów* Rajko Djurić podkreśla: „Z historycznych kwerend i na podstawie logicznej analizy [wynika, że] exodus Rromów był skutkiem wypraw Maḥmūda z Ghazni, [czyli] wydarzeń historycznych, a nie – jak twierdzono w rozmaitych opracowaniach – skutkiem *przybywania 12 000 muzyków na zaproszenie perskiego króla Bahram Gur*”<sup>23</sup>.

## 7. NOWE TEORIE W XIX-WIECZNEJ RUPIECIARNI

Okazuje się, że można się posłużyć najnowocześniejszymi metodami, aby osiągnąć potwierdzenie najbardziej przestarzałych teorii. Chciałbym oto zwrócić uwagę na publikację najnowszą, z dziedziny genetyki, artykuł opublikowany w listopadzie 2012<sup>24</sup>. Wydawca poleca go jako rezultat

<sup>21</sup> A. Marsh, *op. cit.*, s. 52.

<sup>22</sup> Ferdousi przybył do Maḥmūda z Ghazni, aby przedstawić mu swój *Szāchname* z nadzieją, że dostanie od potężnego mecenasa obfitą zapłatę (oczekiwał honorarium w wysokości 2 złotych monet za każdy z 60 000 wierszy); niezadowolony z treści dzieła władca skazał go na karę śmierci przez rozdeptanie przez słonia. Uratowała go interwencja miłosiernego kata, który przekonał władcę aby darować życie 80-letniemu starcowi. Poeta powrócił do rodzinnego miasta Tusa i napisał tam ostrą i wyszydzającą sułtana diatrybę, którą ten zdecydował się odkupić od autora za wielką sumę pieniędzy. Kiedy wielbłądy wiozące poecie wynegocjowaną należność dotarły do miasta, z jego bramy wychodził właśnie orszak pogrzebowy ze zmarłym Ferdousim.

<sup>23</sup> R. Djurić, *Povijest Roma*, Zagrzeb 2007, s. 37–38.

<sup>24</sup> Yong-Gang Yao (red.), *The Phylogeography of Y-Chromosome Haplogroup H1a1a-M82 Reveals the Likely Indian Origin of the European Romani Populations*, Gy.

„bardzo dokładnych badań genetycznych”, dokonanych przez nie mniej niż 22 współautorów. Owi „genetycy” potwierdzają „naukowo” tuzin dziewiętnastowiecznych tez na temat Rromów:

- pokrewieństwo z niedotykalnymi z Indii (zob. poniżej w tym artykule),
- północno-zachodnioindyjskie pochodzenie Rromów (co faktycznie wynika z anachronicznego rozumienia słowa *Penżab*; błąd ten później forsowany jest przez pendżabskich nacjonalistów),
- tożsamość *Domów* z *Dalitami* (zob. poniżej w tym artykule),
- datowanie emigracji Rromów z Indii na czas przed czternastu stuleciami (*sic!*) (co prawda piszą dalej  $1405 \pm 688$ , czyli między rokiem 80 p.n.e. i 1296 n.e.) (bez komentarza)
- powoływanie się na H. M. G. Grellmanna, jako „ojca teorii o indyjskim pochodzeniu Rromów” (jego opracowanie to banalny plagiat),
- etymologię etnicznej nazwy *Sinto* z geograficznej nazwy *Sindh* (jeśli nawet istnieje taki związek, to wcale nie jest on tak bezpośredni, lecz wiele bardziej skomplikowany, a w ogóle nie ma związku z genetyką<sup>25</sup>),
- uważanie języka *domaki* za pozostałość rromskiego w Indiach (Jan Kochanowski [Vania de Gila – *przyp. red.*], na podstawie ubogiego zachowanego materiału gwary *domaki*, dowiódł, że takiego związku nie ma),
- pochodzenie Rromów z „kast” kowali i minstreli (zob. niżej),
- wyznaczenie drogi ich migracji przez Gilgit (w Kaszmirze! – bez komentarza),
- pokrewieństwo z Dżatami (nie zważając na to, że nie da się naukowo zdefiniować niezliczonych grup tych Dżatów<sup>26</sup>),

---

Chaubey et alii in Plos, San Francisco-Cambridge 2012. Należy zauważyć, że brak badań porównawczych nad nie-Rromami Europy znacznie ogranicza wartość tego „odkrycia”. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z kolejną genezą typowej nowej legendy o Rromach, stworzonej w warunkach bardzo scjentystycznie nastawionego społeczeństwa, przy użyciu nowoczesnej aparatury badawczej.

<sup>25</sup> Poeta Rajko Djurić sugeruje (wykład w INALCO), że plemię *Sinties* z wyspy Lemnos (Ἰνδοὶ Σίντιες), o którym wspomina Homer w Odysei (I, 594) mogłoby się wiązać z reminiscencjami dawnego indo-europejskiego plemienia, które być może wywedrowało do Indii, mianowicie do doliny dawnej Meluhhy (dziś Indus) i być może nadali regionowi i rzece swoje imię (Sint~ > Sindh~ ? > perski Hind~ > greka jońska Ἰνδ~) – podobnie jak protogreckie plemię Jonów (< Javana) nadało swoje imię obszarom południowo-zachodnich Bałkanów (morze jońskie), kiedy się tu przynieśli ze strefy egejskiej. Czy można jednak połączyć ten rdzeń z etnikodem *Sinto*? Za wiele jest jeszcze fonologicznych niejasności, aby pozwolić sobie na jakąkolwiek zdecydowaną odpowiedź.

<sup>26</sup> Główny problem ze słowem *dżat* polega na tym, że zależnie od opisów, czasów, autorów, obszarów geograficznych i innych parametrów, określenie to odnosi się do całkowicie rozmaitych grup ludzkich: czy to żyjących na morzu, w górach, czy w miastach, bez żadnego widocznego wspólnego mianownika. Poza tym już w roku 1888 Grierson, jeden z największych znawców języków Indii i autor monumentalnego *Linguistic Survey*

- bliskość Rromów z Radżputami, ale też z Bandżarami (wśród jeńców z Kannaudż mogli znajdować się Radżputowie, ale ani oni, ani Rromowie nie mają nic wspólnego z Bandżarami i innymi Loharami – oprócz cech powierzchownych, do czego zazwyczaj bezkrytycznie odnosili się rozmaitości podróznicy<sup>27</sup>),
- przypisywanie chorwackim Bajaszom rromskiej tożsamości (tymczasem należą oni do tubylczej populacji południowej Serbii, mówiącej po mezo-rumuńsku).

Sądząc po przypisach (które zresztą nie odpowiadają odsyłaczom w tekście), najnowsze informacje autorów o Rromach datują się na lata 20. ub. wieku. Ani wzmianki na temat badań i publikacji z lat późniejszych. Jako ciekawostkę dodajmy, że główny autor artykułu, młody indyjski genetyk z Benaresu, studiujący obecnie w Estonii, jest zwolennikiem tezy, że pierwszym człowiekiem na ziemi był Hindus (*Out of India theory* czyli OIT – element nacjonalistycznego ruchu Hindutwa). Ponadto sami autorzy artykułu przyznają, że w genetyce grup „największy czasowo przedział” (*margins błędu*) wynosi 6000 lat – co dla historyka czyni takie badania zupełnie bezużytecznymi<sup>28</sup>. To prawda, że w ostatnich latach zeszłego stulecia genetyka wzbudziła ogromną nadzieję u historyków, ale niebawem okazało się, że metody badań genetycznych dają rezultaty o wiele mniej dokładne niż się spodziewano. Stąd nastąpił drastyczny spadek zaufania historyków do tej młodej nauki – poza historykami z kręgów najbardziej nacjonalistycznych, którzy dopasowują swoje wyniki do tez ustalonych z góry. Nadchodzi dzień, kiedy takie „badania” będą traktowane tak samo, jak dziś traktujemy takie „nauki”, w swoim czasie uznane, jak alchemia lub frenologia.

---

*of India* (w 11 tomach) dowiódł, że „teoria *dźatów* [o pochodzeniu Rromów], wcześniej zaproponowana przez Davida Macritchie, nie ma żadnej podstawy naukowej”. Mimo tego, nadal wielu autorów pisze o *dźatach*, bez próby ich zdefiniowania.

<sup>27</sup> To prawda, że nawet człowiek, znający różne realia krajów egzotycznych, może na pierwszy rzut oka kojarzyć slumsy indyjskie z niektórymi dzielnicami rromskimi. Nie można jednak takich skojarzeń traktować na równi z metodami badawczymi. Można co najwyżej doszukiwać się podobieństw w warstwie ekonomicznej. I w tym sensie takie skojarzenie jest równouprawnione w stosunku do *townshipów* Afryki Południowej czy w *favelas* Brazylii.

<sup>28</sup> Co prawda, są też tacy, którzy ostentacyjnie piszą o kontrowersyjnych „Ariach”, aby zwrócić na siebie uwagę i łatwiej dorwać się do funduszy (cyt. przez dr Steve Farmer). Będąc w Chorwacji miałem okazję przyjrzeć się podobnym „badaniom”. „Badacze” Rromów skupili się na tamtejszej społeczności ubogich Rumunów, których miejscowi chorwaccy chłopci nazywali, ze względu na ich ubóstwo, *cyganami*. Poprawność polityczna badaczy spowodowała, że nie przyszło im do głowy zweryfikować, na ile owi „cyganie” mogą nie być Rromami. Nic dziwnego, że rezultatem takich badań może być konstatacja, iż Rromowie z Serbii są bliżsi genetycznie Rromom w Portugalii aniżeli Rromowie (a właściwie Rumuni) z Chorwacji.



Dla nas szczególnie zaskakującym jest fakt, że to genetyczne „odkrycie” w końcu 2012 r. odbiło się głośnym echem w indyjskich mediach, jako szczególna sensacja. Zwłaszcza zaś „odkrycie” pokrewieństwa Rromów z niedotykalnymi<sup>29</sup>, pogląd znany od 200 lat i dawno obalony przez dowody historyczne i językowe. Kolejny to przykład, że brak informacji w tej dziedzinie ciąży na rezultatach badań, zwłaszcza, kiedy podporządkowane są one ideologii nacjonalistycznej.

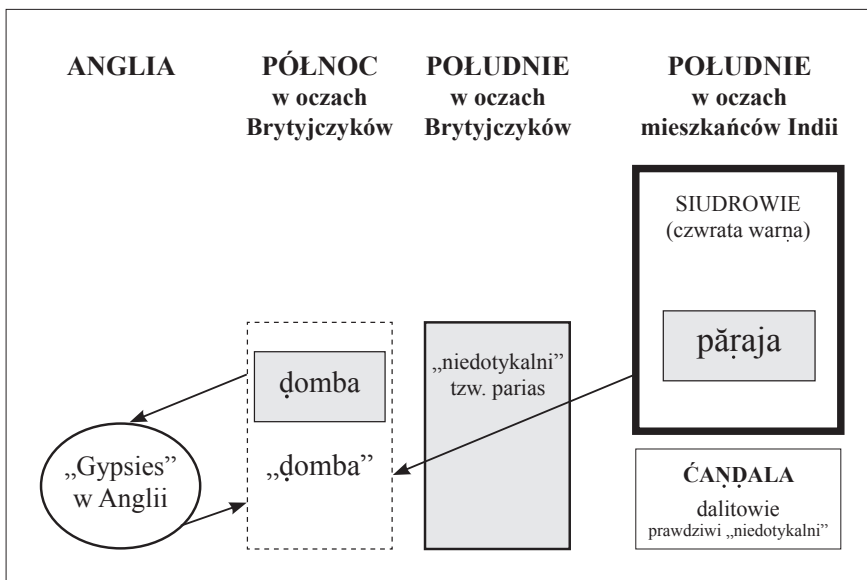
## 8. TEZA O NIEDOTYKALNYCH

Wiązanie genezy Rromów z niedotykalnymi z Indii traktować należy nie jako tezę, ale raczej jako przykład prostego etykietowania tego ludu, mającego rzekomo korzenie w niskim społecznym pochodzeniu, co godzi się z odczuciem powszechnej do nich pogardy. Co prawda nie dopatrywał się takich z nimi związków ani Samuel Augustini (1775–76), ani nawet Heinrich Grellmann. Ten ostatni, choć raczej Romom nieprzychylny, kojarzył ich nie z ćandalami/czandalami (wedle dzisiejszej terminologii *dalitami*, czyli z osobami, które w ogóle znajdują się poza systemem warnowym – lub tzw. „kastowym”) lecz z siudrami<sup>30</sup>, czwartą i najniższą warną tego systemu. Ale czy siudrowie to niedotykalni? Otóż zależy to od źródła, do jakiego sięgniemy. To prawda, że trzy wyższe warny długo odzęgnywały się od nich, jako niemających związku z pierwotnym systemem warn, jednak w powszechnym rozumieniu za faktycznie „niedotykalnych” uważa się tylko dalitów.

Warto prześledzić proces, w wyniku którego Rromowie, w oczach Europejczyków, zostali zdegradowani z tej nisko wartościowanej pozycji na jeszcze podlegszą, że przypisano im błędną identyfikację z dalitami (zob. wyżej). Kluczową rolę w tym procesie odegrały małżonki brytyjskich oficerów, które przyjmowały na służbę tubylców z najniższych warstw społecznych. Indyjski system społeczny ilustruje kolumna z prawej strony schematu. Widać na nim, że nad czandalami znajduje się warna/varna siudrów (wyższe warny są pominięte na schemacie).

<sup>29</sup> Zdaje się, że to „odkrycie” nastąpiło nieprzypadkowo tuż po serii artykułów w prasie indyjskiej o brutalnym traktowaniu Romów z Rumunii przez władze francuskie.

<sup>30</sup> Przypomnijmy, że trzy wyższe warny (bramini, kszatrija i wajsja) w gruncie rzeczy przynieśli z sobą indo-europejczycy, którzy około 1800 r. p.n.e. przywędrowali do Indii z Centralnej Azji. Ludność autochtoniczna, zwana *Das*, częściowo została zintegrowana do tego systemu warn – stając się siudrami, a częściowo – nie mogąc czy też nie chcąc się integrować – pozostała poza tym systemem jako czandala, czyli niedotykalni we właściwym znaczeniu tego słowa. Odwrotną tezę, mianowicie o indyjskim pochodzeniu wszystkich indo-europejczyków (łącznie z Polakami, Grekami, Walijszczykami!) lansują dziś nacjonaści z ruchu Hindutwa (zob. wyżej).



Wśród tych siudrów znajdowali się tzw. *pāṛaja*, czyli – w językach draidwidyjskich Indii południowej – *bębnarze*. Jako łatwo rzucający się w oczy muzycanci, zwracali na siebie uwagę Brytyjczyków, którzy ich właściwą nazwę własną *pāṛaja* uogólnili na wszystkich siudrów. Wiedząc, że siudrowie to najniższa warstwa w systemie warnowym (najniższa, ale jednak w ramach systemu, a nie poza systemem jak *ćaṇḍala*), upraszczali sobie sprawę traktując ich na równi z niedotykalnymi czandalami (znajdującymi się poza systemem) i nazywając wszystkich już teraz powszechnie znanym terminem *paria*. Zjawisko to pokazuje druga kolumna na prawo. Z kolei na północy Indii na bębnarzy mówiono *ḍomba*<sup>31</sup>. Zjawisko przeniesienia na bębnarzy określenia „niedotykalni” (= *paria*), które dokonano na południu, zostało przetransponowane na północ i tamtejsi *ḍomba* zostali „niedotykalnymi” (trzecia kolumna). Stąd uproszczone skojarzenie Brytyjczyków: *ḍomba* = niedotykalni/*paria* = Cyganie/*Gypsy*.

Spróbujmy dociec, co naprawdę kryło się pod terminem *ḍomba* w Indiach, około roku 1000? Na nic zaglądnienie do słowników, każdy kolejny powielił ustalenia poprzedników, a wszystko oparte na spekulacjach Anglików

<sup>31</sup> Słowo *pāṛia* na południu i jego odpowiednik północny *ḍomba* mają pochodzenie onomatopeiczne. Po raz pierwszy znajdujemy *ḍomba* w tekstach krótko przed rokiem 1000 n.e., a dzisiaj nie jest znane w potocznych językach Indii. Na ogół ludzie znają je z literatury brytyjskiej, która poświęciła mu wiele stron.





3. Bóg Ganeśa grający na bębnach (fot. M. Courthiade, 2011)

(nawet słowniki wydane w Indiach). Ale w niedawno opublikowanym artykule, indianistka, Jeanne Gamonet, szukając wzmianki o tym słowie w tekstach klasycznych, doszła do wniosku, że bębniarze nie byli związani z żadną konkretną warstwą społeczną. Niekiedy (np. w horoskopach) występują w roli podobnej książętom, kiedy indziej obcowanie królów z nimi powoduje gniew bogów. Ogólne rzecz biorąc są raczej niezbyt wysoko usytuowani społecznie, ani też zupełnie nisko. Status nie jest szczególnie ich charakterystyką, wbrew temu co wynika z definicji zawartych w nowoczesnych słownikach. Niskie usytuowanie społeczne bębniarzy Brytyjczycy tłumaczyli m.in. faktem, że w kulturze Indii kontakt ze skórą bębna powoduje skalanie. Ale wedle indyjskiej tradycji takie skalanie wywołuje jedynie kontakt ze świeżą skórą, a nie garbowaną, jaką naciąga się na bęben (albo robi się z niej buty czy pasy). Wszak nawet bogowie grają na bębnie [zob. il. 3] a wiadomo z ówczesnej literatury, że również bramini chętnie zbierali się, aby razem śpiewać i grać na instrumentach perkusyjnych – z tym, że dla przyjemności, a nie zawodowo. Dodajmy, że Brytyjczycy nie byli pierwsi, którzy dombów stawiali poza społeczeństwem. Oto już Al-Bīrūnī pisał w rozdziale IX swojej

księgi: „Ludzie zwani Hadi, Domba, Čaṇḍala i Badhatau nie są zaliczani do żadnej varny ani zati... Traktuje się ich jako jedną klasę, a różnią ich tylko wykonywane przez nich zajęcia. W istocie postrzega się ich jako dzieci nieprawe, przypisując im pochodzenie od ojca – siudry i matki – braminki...” – co jest oczywistym błędem, chociażby w przypadku čaṇḍali.

Romowie byli nie tylko utożsamiani z ludźmi spoza indyjskiego systemu społecznego, ale opinia o nich posunęła się jeszcze dalej, kontynuując ich degradację społeczną. Poczęto ich identyfikować ze szczególnymi podgrupami niedotykalnych, mianowicie ze współczesnymi *domami*, czyli złodziejami, rozbójnikami i innymi przestępcami. I tak stali się oni tematem obfitej literatury o charakterze romantycznym, ale też niekiedy pseudofilozoficznym czy specyficznie „naukowym”. Stawano w obronie tych przestępców, funkcjonujących w swoistej opozycji do świata, reprezentujących dżunglę wobec wioski, swobodę wobec porządku, przyrodę wobec miejskiej nieczystości itp. Jednocześnie zaś administracja tępiła ich z surowością taką samą, jaką stosowała w stosunku do Rromów na Wyspach Brytyjskich. W rezultacie przekonanie o pokrewieństwie Rromów z dalitami umocniło się w świadomości kolonizatorów. Na skutek tego słowo „gypsy” (z małym „g” w Indiach) zostało zapożyczone przez różne języki Indii jako najgorsza obelga i to błędne, a właściwie obłędne opisywanie Rromów trwa w najlepsze do dziś. Co prawda w XI i ostatnim tomie swojego obszernego *Linguistic Survey of India*, G. A. Grierson poświęca ponad 100 stron „językom gipsy”, pisze jednak wyraźnie w przedmowie: „Weszło w zwyczaj nazywać koczujące plemiona *gipsies*, ale określenie to nie wyraża żadnych związków między nimi a europejskimi Cyganami. Słowo *gipsy*, które jak wiadomo jest pochodnym od słowa Egipcjanin zostało kiedyś zastosowane do tych dobrze znanych koczujących plemion, ponieważ same siebie opisywały jako pochodzące z Egiptu”<sup>32</sup>.

Na usprawiedliwienie tych, którzy tak długo stawiali znak równości między Rromami a niedotykalnymi, przytoczmy fakt, że słowo *cygan*, pochodzące z greki średniowiecznej, [α]θήγγανος ([a]thinganos) oznacza ‘niedotkniętego’ – z tym, że to znaczenie ma zupełnie odwrotny wektor. O ile w Indii słowo „niedotykalny” znaczy ‘niski’, ‘obrzydlivy’, właściwie ‘podludzki’, to w Bizancjum termin ‘niedotknięty’ odnosił się do czystości osoby, której nie wolno dotknąć, aby jej nie skałać, o czym będzie mowa poniżej.

<sup>32</sup> G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, t. 11, 1922, s. 1.

## 9. PRZYKŁAD POMIJANEGO WĄTKU Z WCZESNEJ HISTORII RROMÓW

Poważne nieporozumienia w obszarze nauki wywołuje brak wiedzy na określony temat. Uwaga ta dotyczy na przykład wiedzy na temat interdyktów indyjskiej cywilizacji. Jednym z nich był zakaz oddalania się ze strefy siedmiu świętych rzek (Saptasindhu), zwany *kalā pani* ('czarna woda'). Powodował lęk przed podróżą poza kontynent indyjski. Opuszczający tę strefę podróżny stawał się skalany i w przypadku niespodzianej śmierci „za ciemnymi falami morza” jego dusza została wykluczona z cyklu reinkarnacji, pozbawiając go wszelkiej nadziei odrodzenia. Tabu owo nie ogranicza się do oceanu, lecz dotyczy jakiegokolwiek wyjazdu poza obszar świętych rzek, jak to opisuje w swej księdze *O dociekaniach, czym są Indie* al-Biruni. Arabski podróżnik daje opis długich, skomplikowanych, przy tym wręcz mało apetycznych zabiegów (kilkudniowy post i zanurzenie w mieszaninie mleka, krowiego moczu i łajna, a potem jedzenie tego), jakie hinduski powracający musiał przecierpieć po ucieczce od muzułmanów (koniec rozdziału LXXI), przy czym niektórzy bramini uważali, że całkowite oczyszczenie nie jest możliwe<sup>33</sup>. Jak pisze profesor Michel Angot: „W XIX w. Indusi jeszcze nie wiedzą co to świat; nie widzą go, nie znają go, w ogóle nie podróżują”.

Ten fakt, szeroko znany w kulturze indyjskiej, neguje wszelkie próby przypisywania exodusowi pra-Rromów takich przyczyn jak konflikty lokalne, trzęsienia ziemi, susze, ubóstwo, poszukiwanie lepszego życia itp. Tym bardziej, że Indie na przełomie milenium były najbogatszym krajem na świecie. Wszelkie porównania z dzisiejszą migracją zarobkową z kraju zniszczonego przez dwie kolejne długotrwałe okupacje (mogolską i brytyjską) nie mają sensu. Tylko przymusowa masowa deportacja, jakiej dokonał Maḥmūd, mogła naruszyć kluczowy interdykt, od którego odstępstwo skazywało dusze migrantów na tragiczny los.

---

<sup>33</sup> Kiedy w 1902 r. maharadza Madho Singh II wybierał się do Londynu na koronację Edwarda VII, wziął ze sobą trzy ogromne dzbany srebrne, po 8200 litrów każdy (największe przedmioty ze srebra na świecie), aby dochowując wierności nakazowi *kalā pani* mieć na trzy miesiące zapas wody z Gangesu. Indyjscy migranci do Afryki Południowej robili to samo, choć w sposób bardziej skromny, raczej symboliczny. Z kolei Brytyjczycy, którzy byli świadomi zasad *kalā pani*, zbudowali dla skazanych za przestępstwa polityczne więzienie na Wyspach Andamańskich, wiedząc że dla indyjskich działaczy antybrytyjskich zesłanie tam będzie podwójną karą. Umierając na obczyźnie zgubiliby bowiem bezpowrotnie swoją duszę.

## 10. DANE HISTORYCZNE

Po krytyce rozmaitych, często powielanych hipotez i przypuszczeń, czas na analizę nowych materiałów. Wśród nich w pierwszym rzędzie należy postawić opis najazdów sułtana Maḥmūda na Indie, zawarty w księdze pt. *Kitab al-Yamini*, napisanej przez jego osobistego sekretarza, Abu Nasyr Al-‘Udbi’ego. Otóż do niedawna wielu autorów sądziło, że angielska wersja tego dzieła, wydana w XIX w. przez Jamesa Reynoldsa (1858, na podstawie perskiego przekładu) stanowi całość księgi. Tak np. niedawno opublikowana znakomita czeska książka pt. *Dějiny Indie* profesora J. Strnada (dzieło zbiorowe – Praha, 2003) uwzględnia wyłącznie te fragmenty księgi, które zostały przetłumaczone z arabskiego w XIX w. Tymczasem całość księgi Al-‘Udbi’ego przełożył egipski doktorant Abdelali Alami dopiero pod koniec XX w. Znajdujemy w niej informacje, z których wynika, że w czasie najazdów na Indie sułtan Maḥmūd przeważnie ograniczał się do sąsiedniego Multanu czy kraju Hindu-Szāchów (Kabulistanu), ale że także po czterokroć dotarł do dalszych regionów Indii. Przy tym dwa razy jego armia osiągnęła środkową dolinę Gangesu, aż po miasto Kannaudź – raz w 1018 r., drugi raz w rok później. Co prawda już w 1014 r. wyprawił się w tym kierunku, ale dotarł tylko do Mathura – innego miasta tego samego królestwa, 250 km od Kannaudź. Dalszą drogę zagroziły mu wojska indyjskiej koalicji wojсковej. Ostatnia jego daleka wyprawa miała miejsce 10 lat później, kiedy spłądował i zniszczył miasto Somnāth nad Morzem Indyjskim i zagarnął tam również sporo niewolników.

Istotne w naszym przypadku jest to, że sułtan Maḥmūd, który na ogół mordował mieszkańców zdobytych miast, zwłaszcza kiedy lokalny władca uciekł przed nim, w tym konkretnym przypadku uczynił zupełnie inaczej. Zabrał z sobą do Ghazni żywych niewolników, mężczyzn, kobiety oraz dzieci, zarówno z Mathury, jak i z Kannaudź. Uczynił tak, mimo że król Kannaudź, Rāḍyapāla, na wieść o zbliżającej się wrogiej armii uciekł na drugą stronę Gangesu<sup>34</sup>. Jak pisze Abu Nasyr Al-‘Udbi, sekretarz Maḥmūda, z Kannaudź pojął on w niewolę 53 000 ludzi. Przyczyną takiego ich potraktowania był fakt, że właśnie w tym czasie Maḥmūd zdecydował się uczynić ze swojego miasta Ghazni „stolicę wszechświata”. Tak daleka wyprawa, jak się można domyślać, podyktowana była wieściami na temat Kannaudź, miasta które owszem nie było już stolicą polityczną północnych Indii, ale pozostawało

<sup>34</sup> W XI w. Ganges płynął tuż przy Kannaudź, a dziś jego koryto jest oddalone od miasta o 6 km.

stało nadal stolicą duchową, ekonomiczną, kulturalną i artystyczną<sup>35</sup>, co być może umiejętnie podpowiedział sułtanowi sam Ferdousi. Maḥmūd najechał to dalekie od jego stolicy miasto, aby ówczesnym zwyczajem pozyskać, elitarny wówczas w Indiach, kontyngent bezpłatnych i dobrze wykształconych artystów, robotników, rzemieślników, a może też i wojowników. Opisuąc Ghazni, Qeyam ud-Din Ahmad zanotował, że miasto „zamieszkiwała mnogość indyjskich jeńców wojennych, wykwalifikowanych rzemieślników i uczonych mężczyzn, których Sułtan Maḥmūd zdobył w Indiach”.

Poza rezultatami badań językowych Sir Ralpa Turnera, sytuującymi praojczyznę Rromów w środkowej dolinie Gangesu, mamy jeszcze inne dowody potwierdzające tę tezę w sposób mniej lub bardziej przekonujący, ale nie miejsce tu by o nich dyskutować<sup>36</sup>. Na korzyść takiej tezy może przemawiać następujący wątek: opiekunką miasta była Kali, bogini zemsty (jako *Kanja Kubdża* chroma/kulawa dziewczyna; stąd nazwa Kannaudź); jak wspomina Rajko Djurić, bardzo podobną postacią w mitologii bałkańskich Rromów jest z kolei budząca lęk Bibia.

Dokładniejsza analiza tekstu *Kitab al-Yamini* kronikarza Abu Nasyr Al-‘Udbi’ego pozwala utwierdzić się w przekonaniu, że tekst ten traktuje o genezie Romów, o exodusie pra-Rromów z Kannaudź właśnie. W kronice mamy opis najazdu Maḥmūda, a dalej pojmania i deportowania „wszystkich mieszkańców tego miasta, białych i śniadych<sup>37</sup>, bogatych i ubogich, w liczbie 53 tysięcy”. Kannaudź jako ośrodek kultury przyciągał do siebie ludzi

<sup>35</sup> Por. J. Kieniewicz, *Historia Indii*. Wrocław, 1985.

<sup>36</sup> Można na przykład wspomnieć o długiej formie postpozycji posiadania: *Sara kero gaō* ‘wies Sary’, *Sara keri ḥuri* ‘nóż Sary’, *Sara kere dāt* ‘zęby Sary’ (w innych regionach Indii północnych *Sara ka/ki/ke*), wobec rromskiego *Saraqero gav* ‘id.’, *Saraqeri ḥuri* ‘id.’ i *Saraqere dand[a]* ‘id.’. Długa rromska forma, która charakteryzuje superdialekt O, pozostaje jeszcze w codziennym użytku m.in. w Polsce (w innych narzeczach *Saraqo/Saraqil/Saraqe*). Jednak, jak się wydaje, jest to archaizm i wobec tego nie wiadomo, jaką ma wartość zbliżenia rromskiej formy z formami regionu Kannaudź. To samo można powiedzieć o komitatywnej konstrukcji *Sara saṇ* ‘z Sarą’ pod Kannaudź (por. po rromsku *Saraça*), gdzie inne narzecza Indii mają *Sara ke sath*, również o końcówce –o rodzaju męskiego, spod Kannaudź (zob. po rromsku –o, ale –a w większości języków Indii) itd. Inna cecha, specyficzna dla gwar tego regionu (też archaizm), to zachowanie podziału na rodzaj męski i żeński zaimków (*džo* ‘on’ wobec *dża* ‘ona’), podczas gdy inne języki mają wspólną formę (*ye*) dla obu rodzajów.

<sup>37</sup> Co doskonale tłumaczy, dlaczego do tej pory spotyka się wśród Rromów osoby zarówno śniadej karnacji, jak też blondynów i bardzo jasnoskórych. Faktycznie kojarzenie Rromów z osobnikami ciemnymi nastąpiło historycznie dopiero, kiedy pojawili się na północy Europy (Polska, Niemcy, Francja) u populacji, zaskoczonych niezwykle dla nich wyglądem śródziemnomorskim. Mentalnie takie skojarzenie zostało przeniesione do innych regionów, co w efekcie doprowadziło do określania mianem *cyganów* tubylczych populacji mezo-rumuńskich z Serbii i Bośni, które w istocie są nawet na ogół ciemniejsze niżeli sami Rromowie.

o rozmaitym pochodzeniu, m.in. artystów, którzy pragnęli się uczyć sztuki przekazywania eposów w teatrze ludowym, który funkcjonował na terenach przyświątynnych. Ważną sprawnością takich aktorów była umiejętność gry na instrumentach perkusyjnych – a więc nauka *ḍombī*, czyli zawodu *ḍombów*, o których będzie jeszcze mowa dalej. Z całą pewnością Kannaudż, jako ośrodek kulturalny, cel wszelakich artystów i rzemieślników, było jednym z miast o najbardziej różnorodnej etnicznie, stanowo i rasowo ludności w Indiach. Było to przy tym miasto bardzo bogate, bowiem od 750 r. stanowiło obiekt pożądania i rywalizacji między trzema dynastiami Gurdżarów-Pratiharów<sup>38</sup>, Raṣṭrakutów i Palów, a z racji tej rywalizacji nazywano je „trójkątem Kannaudżu”. Różnorodność populacji miasta, którą opisuje al-‘Udbi potwierdza obserwacja współczesnych grup rromskich. Zwolennikiem takiego stwierdzenia jest m.in. Ian Hancock, który zauważa, że „ludność rromska była mieszana od samego początku i w momencie exodusu identyfikowała się raczej wedle uprawianych profesji, niżli w poczuciu etnicznej tożsamości”. Deportacja z Kannaudż różnych warstw społecznych, a więc także najwyższych dostojników miasta (tym samym Indii w ogóle) tłumaczyłaby, dlaczego pierwsi Rromowie, kiedy tylko dotarli do Europy, z taką łatwością zyskiwali dostęp do najwyższych hierarchów kontynentu – królów, cesarzy, papieży itp. Bardzo trudno sobie wyobrazić, by potomkowie niedotykanych byli z honorami przyjmowani na dworach królewskich czy cesarskich Europy. Archiwista Francois de Vaux de Foletier<sup>39</sup> pisze, że „zachodnia arystokracja niejednokrotnie dopatrzyła się w zwierchnikach przybywających ze Wschodu członków grupy społecznej, podobnej do swojej, acz przymuszonej do tułaczki”. Przy tym właśnie różnorodność pochodzenia społecznego tej ludności pozwala tłumaczyć fenomen zachowania aż do naszych dni żywego języka *rromani*. Prawie w tysiąc lat od wyjścia z prądomowiny, wciąż mówi się w tym języku niemal we wszystkich krajach Europy. Z ogólnych obserwacji socjolingwistycznych wynika bowiem, że im bardziej różnorodna jest jakaś ludność w diasporze, im bardziej społecznie heterogeniczna, tym dłużej zachowuje własny język przekazywany z pokolenia na pokolenie. I wprost przeciwnie, co wyraźnie widać w przypadku współczesnych emigrantów (Turków, Arabów czy innych „gastarbeiterów”), którzy dość szybko, po dwóch, trzech pokoleniach, tracą język ojczysty.

Dość zagadkowym jest brak u Rromów tradycji rolnictwa. Jak wiadomo, dopiero w ostatnich dziesięcioleciach Rromowie zaczęli trudnić się

---

<sup>38</sup> „Od Gurdżarów pochodzą Radżputowie, którzy przez wiele stuleci kontrolowali zachodnią część Indii. Ich zasadniczym zajęciem była wojna. [ich] ustrój republikański ułatwiał asymilowanie przybyszów”, zob. J. Kieniewicz, *ibidem*, s. 218.

<sup>39</sup> F. de Vaux de Foletier, *Le monde des tsiganes*, Paris 1983, s. 25.



rolnictwem, przede wszystkim w krajach komunistycznych, gdzie ich do tego zmuszono administracyjnie. Otóż mieszkańcy Kannaudź również nie zajmowali się rolnictwem. Jak pisał chiński pielgrzym Xuán-Zàng (玄奘, 602–664, czasy dynastii Táng/Dàng) po długim pobycie w Kannaudź na początku VII w. n.e.: „ziemia tego regionu jest bogata i płodna, dużo jest obfitego ziarna, klimat ciepły, ale bardzo mało tutejszych mieszkańców zajmuje się rolnictwem”. Wiadomym natomiast jest, że najważniejszym produktem Kannaudź były już wtedy perfumy, a w związku z tym na wszystkich polach wokół miasta rosły kwiaty. Brak też w rromskiej tradycji odniesienia do zawodów żeglarskich<sup>40</sup>. W tym przypadku z pomocą w interpretacji zjawiska przychodzi wiedza na temat wspomnianego wyżej tabu *kalā pani*.

## 11. MAḤMŪD IBN SEVŪKTIGĪN (SUBUKTIGIN) Z GHAZNI

Kim był ten wojownik, który siedemnaście razy najechał Indie, głównie księstwa sąsiednie, ale też odbył czterokrotnie wyprawy daleko w głąb kontynentu? Mimo, że stosunkowo mało znany historykom na Zachodzie, Maḥmūd z Ghazni jest postacią słynną w historii muzułmańskiej Azji. Jego życiorys pokazuje, że był obdarzony niezwykle skomplikowaną, wręcz fascynującą osobowością, nie mówiąc już o jego niezwykłych przodkach. Jego ojciec, Amir pochodził prawdopodobnie z turskiego plemienia *Karlık*. Zaś według Firiszty, był potomkiem ostatniego perskiego władcy Yazdidžurda-i-Szāchriar – zamordowanego w pobliżu Merv na samym początku muzułmańskiej ekspansji w tym regionie (ok. 650). Wedle tego, prawdopodobnie hagiograficznego opowiadania, rodzina zamordowanego miała następnie uciec do Nakhistānu, gdzie zmieszała się z miejscową ludnością i została uznana za *oğuz* (termin pochodzący z tureckiego słowa *ok* ‘strzałki’ i oznaczający symbolicznie ‘plemię’). Mający zaledwie dwanaście lat młody Amir został porwany przez awanturnika i sprzedany jako niewolnik pewnemu kupcowi, Naserowi Pielgrzymowi. Kupiec ów zabrał Amira w trzy lata później do Buchary i sprzedał z kolei Alptigīnowi, Tadżykowi, który był szambelanem na dworze Sāmānidów, ten zaś uczynił z młodego chłopca swego kochanka. Kilka lat później Alptigīn został mianowany przez ‘Abd al-Malika głównym dowódcą armii w Khorasānie i Tokharistānie (obszar dzisiejszego Balkh-Kunduzu, dawna Baktريا) [zob. mapę – il. 4]. Kiedy w 961 r. al-Malik zmarł, Alptigīn próbował wspierać jego bardzo młodego i niesamodzielnego syna w walce o tron Buchary przeciw Abū Salih Mansurowi,

<sup>40</sup> Aczkolwiek transport rzekami (ale nie morzem) był bardzo rozpowszechniony w Indiach w tych czasach.



4. Tereny zawojowane przez Samanidów i (kolor ciemniejszy) tereny dynastii Hindu-Szachów  
(rys. A. Kukułka)

bratu zmarłego. Mansur jednak objął tron, co zmusiło Alptigīna, odsuniętego od władzy przez nowego monarchę, do wycofania się do Ghazni, wraz ze swoją osobistą gwardią oraz grupą irańskich „bojowników za wiarę”. Ghazni było wtedy górskim miasteczkiem zwanym też Zabul, stolicą małego królestwa Zabulistān, na południe od Kabulu. Wyparł stamtąd prawowitego władcę Abu’a Bakra Lawīka, ogłosił niepodległość i tym samym założył nową dynastię panującą w Ghazni. Alptigīn mianował Amira, teraz zwanego Sevūktigīn (‘ukochany książę’ – Alptigīn zaś znaczy ‘wytrzymały książę’), generałem armii, dał mu swoją córkę za żonę, po czym tego samego roku zmarł, pozostawiając królestwo własnemu synowi, Abū Is’hāq Ibrahīmowi. Abū został wasalem Mansura, który w zamian potwierdził tę sukcesję. Sevūktigīn służył nowemu władcy – jednocześnie szwagrowi, do jego śmierci w 966 r., potem jego następcy Balkātigīnowi (wcześniej dowódcy wojsk) do 972 r. i wreszcie Pirai’owi, niewolnikowi Alptigīna, który wstąpił na tron w podejrzanych okolicznościach. Okrucieństwa Pirai’a sprawiły, że jego poddani zwrócili się do syna byłego władcy Zabulu, Abu Ali Lawīka i władców sąsiednich królestw, aby pomogli obalić despotę. Sevūktigīn postawiony na czele armii despoty zwyciężył najeźdźców, po czym uniesiony



tym zwycięstwem zwrócił się przeciwko swemu władcy i w 977 r. przejął władzę w królestwie.

Wstąpienie Sevüktigīna na tron zostało zaakceptowane przez nowego sāmādyjskiego władcę Bucharę, Nūh II ibn Mansura<sup>41</sup>, który pozostawił wasalowi dość szeroką niezależność. Wkrótce Sevüktigīn przyłączył do swojego królestwa Bust, Kandahar, Dāwar, KUSDār, Bamiyān, Ghūr i na powrót cały Tukharistān, utracony około 20 lat wcześniej przez jego opiekuna i teścia, Alptigīna. Sevüktigīn nadal rozszerzał swe posiadłości, napadając na sąsiednie ziemie Hinduszāchów, czyli aż do Lahore, zdobywając w ten sposób ogromne bogactwa w kampaniach, które al-‘Utbi opisywał jako święte wojny szerzące islam. W wyprawach wojennych towarzyszył mu syn Maḥmūd, od młodości obecny na polach bitew, będący świadkiem czynów ojca. Kiedy w 999 r. Sevüktigīn zmarł, Maḥmūd zajął tron, w nie całkiem jasnych okolicznościach. Był bowiem drugim w kolejności synem i musiał w jakiś sposób przekonać starszego brata do ustąpienia na jego rzecz. Pomógł mu w tym sekretarz Abu Nasyr al-‘Utbi’a (ten sam, który potem napisał biografię Maḥmūda), w niewiadomy sposób skłaniając starszego pretendenta do tronu, do rezygnacji. Zaraz po przejęciu władzy przez Maḥmūda, rozpoczął on serię grabieżczych najazdów na sąsiednie wschodnie ziemie, począwszy od królestw Hinduszāchów, potem do rejonu Multan (dziś w pakistańskim Pendżabie) i innych miast nad Sindhem. Dodajmy, że Maḥmūd był pierwszym władcą w historii, który używał konsekwentnie tytułu *sultān*, znaczącego po arabsku dosłownie ‘moc, siłę’<sup>42</sup>.

## 12. NAJAZD NA KANNAUDŹ W ZIMIE 1018/19

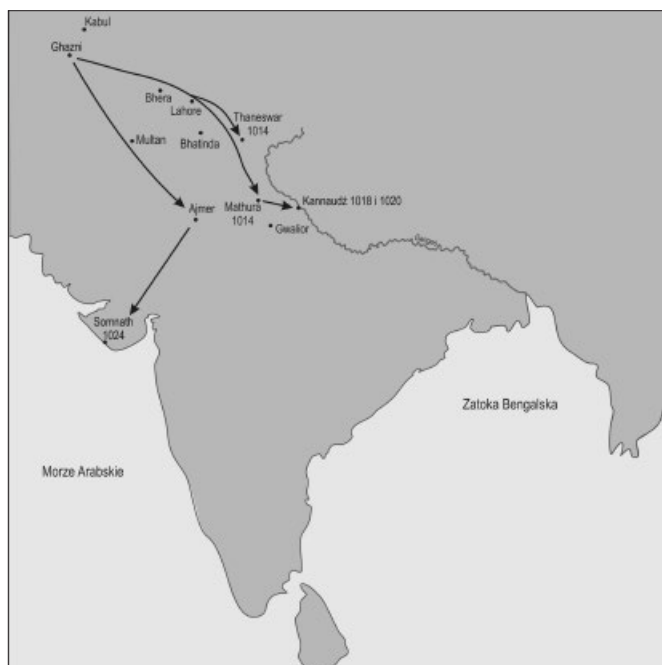
Dnia 27 września 1018 r., jak pisze Firiszta, Sultān „pożegnał się z wygodnym snem i łatwym życiem i wyruszył wraz ze swoimi dzielnymi wojownikami [ponad 31 000 – znaczna ich część pochodziła z Transoksjan – MC] w kierunku Kannaudź”. Większość lokalnych władców, napotkanych po drodze, poddała się sultanowi. Po długim i uciążliwym marszu przez lasy i dżungle, Maḥmūd osiągnął rzekę Jamunę, którą przekroczył 2 grudnia, po czym zdobył kilka twierdz, bronionych czasem przez silne armie, ale bez szans na pomoc z zewnątrz. Następnie skierował swoje kroki przeciwko świętemu miastu Mathura, bogatemu i ludnemu. Dodajmy, że dla Hindusów był to odpowiednik chrześcijańskiego Betlejem, tu bowiem urodził się bóg Kryszna [zob. mapy – il. 5 i 6].

<sup>41</sup> Por. przypis 10. w niniejszym tekście.

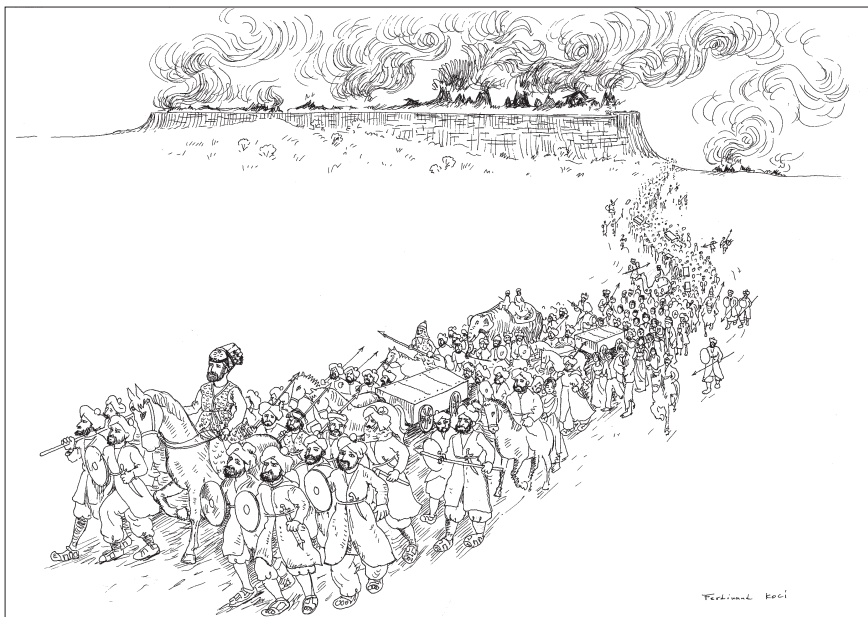
<sup>42</sup> M. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches – erster Band*. Pesth, 1840, s. 9.



5. Krótkie wyprawy Maĥmūda (rys. A. Kukułka)



6. Dalekie wyprawy Maĥmūda (rys. A. Kukułka)



7. Sułtan Maḥmūd opuszcza złupiony Kannaudż zabierając 53 000 jeńców i 385 słoni.  
Z prawej strony poza miastem płonie świątynia Gauri Śankar (rys. Ferdinand Koçi)

Po splądrowaniu i zbezczeszczeniu wspaniałych świątyń Mathury, Maḥmūd postąpił ku Kannaudż, pojawiając się przed bramami miasta 20 grudnia „na czele małego wojska, pozostawiając większą część swojej armii w odwodzie”. Według Firiszty, zobaczył „miasto, które podniosło głowę do nieba, a które mogło się pochwalić, że pod względem siły i piękna nie ma sobie równego”. Ujrzał również, że miasto położone było bardzo strategicznie, na prawym brzegu Gangesu, a jego fortyfikacje składały się z siedmiu odrębnych twierdz. Wewnątrz pyszniło się 10 000 świątyń o starożytnym rodowodzie. Kiedy król miasta-państwa, Rādzyapāl, usłyszał o pochodzie Maḥmūda, uciekł w panice na drugi brzeg Gangesu do lasu Bari (około 50 km na wschód od Kannaudż). Al-‘Utbi opowiada, że jego astrologzy i wróżbiarze przepowiedzieli mu porażkę na podstawie pozycji gwiazd i lotu pszczoł. Natomiast o swym zwycięskim władcy kronikarz zapisał tak: „Sułtanowi ukazał się dobry znak, kiedy otworzywszy Koran postawił palec na przypadkowym słowie, które – jak się okazało – można było przeczytać na dwa różne sposoby. Słowo to – *futuh* [فتوح], oznacza „zwycięstwo, nieoczekiwany zysk”, może też – w zależności od znaków diakrytycznych oznaczać Kannaudż [كانودج] czyli nazwę miasta, które miał

8. Początek rozdziału o wyprawie na Kannaudź w *Kitāb al Jamīnī* Kitāb

ثَوْنَهَا مَوْطِي الْأَقْدَمِ . وَسَارَ مِنْ بَعْدُ قَدَمًا يَرُومُ قُتُوجَ وَقَدْ

اشْتَقَّ الْفَالَةَ مِنْ تَضَعِيفِهِ قُتُوجًا . وَعَنْ ضَنْعًا مِنَ اللَّهِ مَمْنُوحًا

9. Fragment z grą słów Kan[n]audź/Futuh 'zwycięstwo'

zdobyć [zob. il. 8]. Uciekając z miasta król Rādžyapāl polecił swoim poddanym, aby nie stawiali żadnego oporu i spokojnie pozostawili swe domy. Do miasta, opuszczonego przez wielu mieszkańców, którzy „pragnęli się ocalić przed wściekłością muzułmanów, bez poważnej obrony wszedł Sułtan, zajął wszystkie siedem fortec w jeden dzień i dozwolił swoim żołnierzom grabić, co się da i pojmać jak największą liczbę jeńców”. W liście do gubernatora Ghazni, Maḥmūd pisał, że w Kannaudź „istnieją niezliczone świątynie. Żadne inne miasto nie mogło tak być wzniesione w ciągu dwóch stuleci, ale nasza armia zniszczyła je do szczytu w krótkim czasie”. Po zdobyciu Kannaudź, sułtan udał się do sąsiedniego Mundź, w pobliżu Kanpur lub Etawah, które broniło się przeciwko najeźdźcy przez 25 dni; kiedy twierdzę zdobyto,

nie znaleziono żywej duszy, większość obrońców popełniła samobójstwo. W dalszej kolejności Maḥmūd zajął Asi (16 km na północny-wschód od Fatehpur), choć jego władca Āndrapāla był jednym z najbardziej wpływowych dostojników Indii, znanym jako wybitny dowódca wojskowy. Jednak na wieść o nadciągających wojskach wroga uciekł, pozostawiając twierdzę na łasce Maḥmūda, który wymordował wszystkich mieszkańców i pogrzebał ich w ruinach. Ostatnim etapem tego najazdu „było Sarwa (niedaleko dzisiejszej Saharanpur), niezmiernie wysoki fort z masywnego kamienia” broniony przez Āndarādā; ten również uciekł przed nadejściem Maḥmūda, unosząc ze sobą swoje skarby. Dnia 6 stycznia 1019 sułtan dopadł go w lesie i ograbił z olbrzymiej ilości złota, srebra i pereł. Samemu królowi udało się jednak umknąć z życiem. Świadkowie, którzy udali się do Kannaudź w rok po najeździe znaleźli miasto „w ruinach i opuszczone”, jak pisze al Biruni.

Sułtan wrócił do Ghazni z ogromnym łupem. Wyprawa przeciwko Kannaudź uczyniła go panem majątku w wysokości ówczesnych 20 000 000 dirhamów, wiezionych w rydwanach pełnych złota, rubinów, pereł i skarbów przeróżnych, „których się nie zliczy”, a poza tym 385 słoni i 53 000 jeńców wojennych, „w takich ilościach, że zmęczyłby sobie palce ten, który by chciał te skarby policzyć”. Skarby te stały się fundamentem planów sułtana, wzniesienia miasta, które chciał uczynić stolicą świata.

### 13. KOLEJNE NAJAZDY NA KANNAUDŹ W LATACH 1020–21

Historia starożytnego Kannaudź nie skończyła się wraz z jego zniszczeniem przez Maḥmūda. Wkrótce po jego odstąpieniu znad Gangesu, lokalny władca Ganda, z dynastii Āndella, zebrał sąsiednich władców na wyprawę karną przeciwko tchórzliwemu Rādzyapāla. Sprzymierzone wojska poprowadził przeciwko nieszczęsnemu królowi Vidhyādhara. Jak głosi napis odnaleziony w Dubkuṇḍzie (około 120 km na południe od Gwalior), król Rādzyapāla zginął w bitwie.

Maḥmūd, usłyszawszy, że hinduski król zginął z tego powodu, że „podał się jego władzy”, postanowił ponownie najechać niemających dla niego szacunku „niewiernych”. Uważał bowiem pokonanego króla Rādzyapāla za swego wasala. W październiku 1019 r. (lub 1020), podjął kolejną wyprawę w kierunku Kannaudź, w celu ukarania Vidhyādhary. Ten jednak zgromadził ogromną armię, składającą się z 80 000 żołnierzy i 640 słoni i odparł atak.

Maḥmūd nie zadowolili się jednak kolejnym zwycięstwem i w 1021–1022 r. uruchomił nową wyprawę przeciwko Vidhyādharze. Po drodze zdobył twierdzę Gwalior i podszedł pod dowodzoną przez Vidhyādhara twierdzę Kālaṇḍzar. Po kilku dniach oblężenia Vidhyādhara wysłał do sułtana

emisariusza z propozycją pokoju, w zamian za 300 słoni i innych cennych prezentów. Sultán zaakceptował warunki i oblężeni wypuścili z twierdzy słonie bez jeźdźców, aby wprowadzić najeźdźców w zamieszanie. Ci jednak okiełznali słonie, ku wielkiemu podziwowi Hindusów, którzy stracili ochotę do walki. Jak podają muzułmańskie źródła, Vidhyādhara spróbował kolejnego sposobu wybrnięcia z sytuacji. Przesłał Maḥmūdowi wiersz po sanskrycku, wysławiający jego wspaniałe czyny. Treść utworu ponoć tak ujęła sultana, że swego niedawnego wroga ogłosił nowym przyjacielem i pozostawił mu dowództwo nad hinduskimi twierdzami a sam powrócił do Ghazni. Bardziej jednak prawdopodobnym wydaje się, że Maḥmūdowi ta wyprawa nie powiodła się i został zmuszony odstąpić od oblężenia.

#### 14. DLACZEGO AKURAT KANNAUDŹ?

Historia toczy się według linii czasu i tak powinna być w zasadzie opisywana, ale niekiedy konkretne wydarzenie jest skutkiem zbiegu odrębnych ciągów przyczyn. Warto więc czasem spróbować zdystansować się do obrazu liniowego i uczynić zwrot ku przeszłości. Tak właśnie jest w przypadku dociekań o istotę Kannaudź w wyjaśnieniu genezy Rromów. Jak już wspomniano, miasto to było w ostatnich stuleciach przed najazdem Maḥmūda obiektem pożądania i waśni między dynastiami Gurdżarów-Pratiharów, Raṣtrakutów i Palów. Zanim jednak powrócimy do głównego wątku opowieści o najazdach króla Maḥmūda, cofnijmy się o kilka stuleci. Otóż Kannaudź istniał już w czasach epickich pod nazwą Mahodya (‘Wielka Pomyślność’) i został założony – jak opowiada Ramajana – przez Kuśnabhę. Książę ten miał sto pięknych córek i pewnego dnia, kiedy grały one w ogrodzie królewskim, Vāju, bóg wiatru, zakochał się w nich i chciał je wszystkie poślubić. Niestety spotkał się z ich strony z odmową. Ze złości uczynił je garbatymi, czyli po sanskrycku *Kanja Kubdża*, z czego wywodzi się nazwa miasta. W innej wersji opowieści, „garbata dziewczyna” było przydomkiem niepełnosprawnej wielbicielki Kriṣṇy. Bóg ten objawił się gronu dziewcząt jako ubogi wędrowiec, a te zaczęły drwić z niego. Tylko jedna, kaleka, przystąpiła do boga i namaściła mu zdrożone stopy<sup>43</sup>, za co przywrócił jej piękne i silne ciało<sup>44</sup>. Nazwa miasteczka wyewoluowała z czasem na Kannaudź<sup>45</sup>. Było to skrom-

<sup>43</sup> Narzuca się wyraźna analogia do sceny Chrystusa i Marii Magdaleny z Nowego Testamentu.

<sup>44</sup> Rajko Djurić zauważył pewne podobieństwo indyjskiego mitu Kali z bałkańskim kultem Rromów w stosunku do *Bibii*, *Kali Bibi*.

<sup>45</sup> Inne nazwy miasta to: Kusasthali, Kusika i Gadhipuri (z osobistej rozmowy z prof. Dživana Šuklā z Kannaudź).



ne i mało znaczące miasto<sup>46</sup> – aż do początku VII w. n.e., kiedy to w roku 606 przesiedlił się tam młody król Thaneśvaru (590–647). Jego szwagier, władający miastem, został bowiem zamordowany przez „niegodziwego króla” z Malwā, pozostawiwszy samotną wdowę Radżaśri. Harṣavardhan, który władzy nie pragnął i wołał oddawać się medytacji, z dnia na dzień przestać być ascetą, by uratować siostrę, a potem na jej prośbę stał się jej doradcą. Został władcą Kannaudż, panował długo, w latach 606–647, i pozostawił po sobie wspomnienie monarchy bardzo lubianego i szanowanego. Zastanawiające jest, że człowiek tej miary z historii Indii jest zupełnie nieznan europejskiej historiografii. Stało się tak za przyczyną historyków angielskich, zupełnie przemilczających jego dokonania, bowiem jego polityka decentralizacji państwa nie odpowiadała brytyjskiemu modelowi panowania. Tymczasem Harṣa był nie tylko potężnym władcą, jak zwykle powiada się o cesarzach, lecz ponadto zarządzał państwem, wprowadzając w życie cały szereg idei:

1. Po 15 latach toczenia wojen przeszedł na buddyzm, rezygnując ze stosowania przemocy. Uczynił tak po części pod wpływem siostry Radżaśri; jego historia pod tym względem przypomina nawrócenie cesarza Aśoki, panującego 1000 lat przed nim, który poruszony brutalnością wojny postanowił stosować zasadę na *non violence*. Niemniej rozbudowywał nadal swe królestwo, poszerzał zdobycze, ale głównie drogą negocjacji i dyplomacji. Ustanowił dobre stosunki dyplomatyczne z wieloma ówczesnymi potęgami, w tym z Chinami i Persją.
2. Mimo przyjęcia zasady pokojowych rządów, nie stosował jej całkowicie rygorystycznie, utrzymując potężną, gotową do wojny armię, budzącą powszechny respekt i potrafił ją wykorzystać w razie potrzeby, chroniąc swoje państwo przed próbami zadania mu gwałtu.
3. Zjednoczył całe północne Indie, od Bangladeszu po Pakistan i od Gudżaratu po dzisiejszy Assam. [zob. mapę – il. 10].
4. Wyznawał zasadę, że „panowanie ma być sprawiedliwe i łagodne dla wszystkich”.
5. Zawsze i w każdych warunkach starał się być dostępny dla swoich poddanych.
6. Zorganizował w roku 643 pierwsze na świecie spotkanie, poświęcone pojednaniu i dialogowi między religiami, które odbyło się w miasteczku Prajāg (dziś Allahabad – u ujścia Gangesu, Jamuny i mitycznej Saraswati), które jest celem największej na świecie

---

<sup>46</sup> Wzmianka o nim pojawia się jeszcze za czasów trzeciego poprzednika Buddy. Później zaś chiński podróżnik Fāxiān (法显; 337–424) pisze, że „mieszkańcy tego kraju są liczni, bogaci i bez porównania o wiele bardziej szczęśliwi niż gdzie indziej”.



10. Cesartwo Harsy w 647. r. (rys. A. Kukułka)

pielgrzymki *Kumbh melā*. Ogłosił tam wyznawcom różnych religii (wówczas wedyzm, hinduizm, buddyzm i dżinizm/dżinizm): „należę do wszystkich waszych religii i kiedy ranicie się, walcząc między sobą, to jakobyście moje ciało ranili”. Kiedy odkrył spisek 500 braminów, którzy nasłali na niego płatnego mordercę (byli zazdrośni o buddystów), wygnał ich z pogardą, nie stosując wobec nich żadnej przemocy.

7. Co pięć lat dzielił się swoimi dobrami z nędzarzami i z medytującymi.
8. Napisał trzy sztuki teatralne *Piękna do oglądania*, *Naszyjnik z pereł* i *Radość węży* oraz esej o rodzaju w gramatyce. Jego twórczość teatralna jest zaliczana do najlepszych w literaturze sanskryckiej.
9. Uznawał prawa kobiet do władzy, sam bowiem zaczynał swą karierę jako doradca swej siostry, wdowy.
10. Nie dążył do centralizacji swojego państwa, pozostawiając sporą swobodę lokalnym królom, jego wasalom. To zresztą było przyczyną rozpadu państwa po jego śmierci, a kiedy Brytyjczycy zajęli Indie, jego spuściznę historyczną, jego idee traktowali z wielkim lekceważeniem, bo jego system władzy był odmienny od ich centralizmu (w przeciwieństwie do Mogolów, których rządy Anglicy uważali za modelowe).





11. Złota moneta z VII w. z profilem Harśy (widać wiszące u uszu ogromne kolczyki, znak szlachty w Indiach, takie same jak te, które wedle opisów zaskoczyły Europejczyków u pierwszych Rromów, którzy dotarli do Europy)

Jako ciekawostkę wspomnijmy fakt, że *zero*, jako matematyczne pojęcie funkcjonalne, zostało zdefiniowane przez osobistego astronoma króla Harśy, Brāhmagupta. Chińczycy i Arabowie z Iraku nauczyli się krótko później tego nowego pojęcia i ci ostatni przetransponowali je do Europy – narażając się tym na wielką podejrzliwość ze strony Kościoła.

Harśa uczynił ze swojej siedziby Kannaudź potężne centrum kulturalne, które przetrwało przez kilka wieków, przyciągając artystów i rzemieślników z całych Indii północnych – jak pisze Kieniewicz w *Historii Indii*<sup>47</sup>. O potęgzie Kannaudź świadczy, że „pomyślność ekonomiczna i rozwój kulturalny nie opuszczały tego miasta, czyniąc zeń nieoficjalną stolicę umysłową Indii Północnych”.

Jednym z kolejnych władców Kannaudź, który zapisał się w historii, aczkolwiek nie tak głośnym jak Harśa, był Jaśovarman (725–752), patron literatury w językach ludowych (prakrytach). W mieście tym także Pratīhārowie dokonali jednej z największych transformacji kulturowej i religijnej na północy Indii, zwłaszcza w odniesieniu do braminów. Jak pisze w 916 r. arabski kronikarz Abu Zayd ibn Yazīd z Sirafi, liczni bramińscy poeci, astronomowie, filozofii i wróżbici przybywali do Kannaudźu, który stał się najbardziej popularnym wśród braminów centrum nauki i kultury<sup>48</sup>. Migrując do innych regionów głosili sławę Kannaudź, podkreślając – i nadal z dumą podkreślając – iż są „braminami Kanii Kubdzy”. Do tej pory bramini o tej proweniencji są uznawani za najwyższą podwarę pośród wszystkich braminów, a w rezultacie pośród całej społeczności.

Te okoliczności przyczyniły się do decyzji sułtana Maḥmūda, podjętej wiele lat później, w początku XI w. Znając bogactwa Kannaudź, nie tyl-

<sup>47</sup> J. Kieniewicz, *ibid.*, s. 218.

<sup>48</sup> Arabska nazwa tego regionu brzmiała al-Dżurdż, od imion Gurdżarów-Pratīhārów, stąd częste mylenie go z Gudżaratem.

ko materialne, ale przede wszystkim intelektualne i duchowe, tu postanowił poszukać pożądanego dla uświetniania swej stolicy uczonych, artystów i rzemieślników. I dlatego w roku 1018 najechał na Kannaudź, uwożąc zeń 53 000 jeńców do Ghazni – z której chciał zrobić „stolicę wszechświata”. Co oczywiście nie wyklucza aspektów ambicjonalnych Maḥmūda, wszak w *Kitab al-Yamini* czytamy: „Jego plany zmierzały do pokonania Kannaudź, miasta którego żaden poprzedni król nie potrafił zdobyć”. Tak czy inaczej, podbój Kannaudź i wzięcie w niewolę jego mieszkańców – jak coraz mocniej świadczą dowody – legły u podstaw formowania się narodu romskiego.

## 15. DALSZY LOS JEŃCÓW Z KANNAUDŹ

Sułtan Maḥmūd dość szybko rozczarował się, co do przydatności pojmanych w Indiach artystów, muzykantów i śpiewaków. Oczekiwał, że będą słać kulturę muzułmańską, śpiewać pieśni religijne i uświetniać religijne uroczystości muzyką. Tymczasem dla nich kultura islamu okazała się tak bardzo odmienna od hinduskiej, tak trudna do adaptacji, że w zupełności zawiedli sułtana. Inna była sytuacja rzemieślników czy przedstawicieli pozostałych profesji. I tak na przykład z różnych przekazów, m.in. z *Kitab al-Yamini*, wiadomo, że w tych czasach w Ghazni został zbudowany największy wówczas meczet na świecie, wzniesiony właśnie przez architektów indyjskich z Kannaudź. W tym samym czasie Maḥmūd polecił zbudować także wielką bibliotekę oraz coś w rodzaju gabinetu ciekawostek, w którym eksponował rozmaite minerały, wypchane zwierzęta, stroje różnych ludów z rozmaitych krajów, o czym pisze Al-Biruni w swoim dziele *O dociekaniach, czym są Indie*. Jednak większość jeńców z Kannaudź wydała mu się mało przydatna, ponadto zaczął się obawiać obecności w mieście tego tłumu obcych i wrogich mu brańców. W końcu sprzedał ich dostojnikom z Chorasanu, czyli z północnej części królestwa, odziedziczonej podobnie jak Ghazni po ojcu.

Maḥmūd z Ghazni zmarł w 1030 r. Władzę po nim przejął starszy syn, Mohamad. Nie pogodził się z takim rozwiązaniem jego brat Mas’ūd, który wyłupiwszy mu oczy, uwięził go wraz z dziećmi, po czym zajął tron w Ghazni. W odróżnieniu od ojca nie był wojownikiem, nie urządzał wypraw, nie łupił sąsiadów i nie pozyskiwał łupów. Zadowalał się rozkoszami życia, daleki od muzułmańskich nakazów religijnych, trwoniąc majątek zgromadzony przez ojca. Taka polityka była dla kraju bardzo kosztowna, pociągała bowiem za sobą konieczność ściągania z poddanych coraz wyższych podatków. Dolegliwość ta dotyczyła zwłaszcza bogaty Chorasany, który był prawdziwie kwitnącym rajem sułtanatu, o bardzo wysokim poziomie kultury, sztuki, ekonomii i handlu.

W tym czasie na północy Chorasanu (czyli w strefie między Syr Darią a Amu Darią, teren dzisiejszego Uzbekistanu), na obszarach Transoksanii, również należących do sułtanatu Ghazni'ego, krążyły turskie plemiona Seldżuków. Już wcześniej przyjęli islam (przynajmniej oficjalnie) oraz język perski jako język oficjalnej komunikacji<sup>49</sup>. Do północnego Chorasanu przywędrowali ze swoimi stadami w latach 40. XI w.<sup>50</sup>. Od razu rozpoczęły się starcia pomiędzy nimi a ludnością tubylczą. Kiedy konflikty zaczęły narastać, sułtan Mas'ūd zdecydował usankcjonować ich obecność na swej ziemi i po pewnych regulacjach zezwolił im wypasać swe stada na tych terenach. Kiedy jednak coraz więcej Seldżuków napłynęło do Chorasanu, napięcia z miejscową ludnością spowodowały zbrojną interwencję Ghaznawitów. Z czasem jednak ludność ta, coraz bardziej uciskana przez władcę podatkami, zaczęła opowiadać się po stronie Seldżuków. Wraz z nimi na stronę przybyszów przeszli ich niewolnicy sprowadzeni swego czasu z Indii, z Kannaudż. Wśród nich spora liczba, może kilkuset – była wojownikami, *ġulāmami*. *Ģulāmów* często określa się jako „niewolników”, ale to słowo przekazuje mylną konotację, gdyż zakłada niski status społeczny tych ludzi. Tymczasem *ġulāmi* (dosłownie ‘giermkowie’, ale w dorosłym wieku) dysponowali sporymi majątkami, byli zorganizowani i często osiągalni najwyższe stanowiska wojskowe i cywilne. Z licznych dokumentów wiemy, że liczba niewolnych wojowników z Indii była w armii Ghaznawitów wysoka, ze względu na ich wierność i oddanie. Choraskańscy możnowładcy, także z perskiej sfery kulturowej, posiadali niewolników, tak turskich, jak i indyjskich. Ceniono ich z powodu ich lojalności, a trzymano w armii dla przeciwwagi do mniej pewnych co do lojalności Turków.

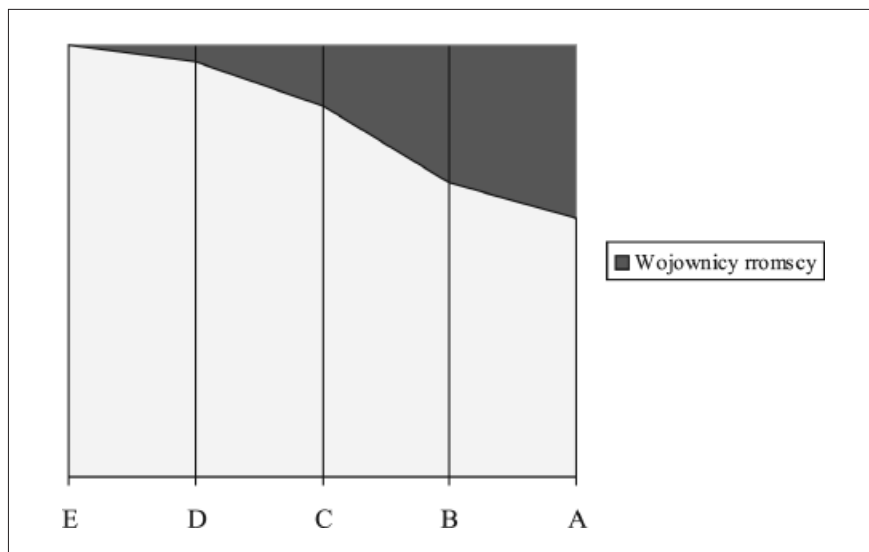
<sup>49</sup> Nie wiadomo, jakim językiem posługiwali się jako domowym, prawdopodobnie jakimś narzeczem pra-turskim. Należeli do 12 lub 24 plemion Oġuzów. Jako całość tych plemion nazywali się Turkmenami (dosłownie ‘podobni do Turków’, ze sogdyjskim sufiksem *-mand > -men*), aby się odróżnić od pogańskich Turków. Pierwotne znaczenie słowa *Turek* (zdaje się z chińskiego) było bowiem: ‘barbarzyńca, prymitywny, niebezpieczny’. Można przypuszczać, że inne narody nazywały ich Turkami właśnie ze względu na pejoratywny charakter tego słowa. Samo słowo *oġuz* nie znaczy nic więcej niż ‘plemię, grupa’. Sama więc nazwa nie pomaga w określeniu ich tożsamości etnicznej. Prawdopodobne jest, że ludy określane mianem Oġuzów posługiwały się tym samym językiem. Wszakże pewne jest tylko, że językiem kultury i urzędowym był język perski i to już od drugiej połowy pierwszego tysiąclecia naszej ery.

<sup>50</sup> Po raz pierwszy właściwie w 1028 r., jeszcze za życia Maġmūda, który ich łatwo wypędził.

## 16. BITWA POD DANDANAKANEM I DALSZĄ MIGRACJĄ

W 1040 r. doszło do bitwy pod Dandanakanem, uważanej za najbardziej krwawą w historii Azji Środkowej. Starły się w niej dwie wielkie armie, z jednej strony młodego sułtana Mas'ūda a z drugiej zjednoczeni przeciwko niemu Seldżuci/Seldżukidzi, Chorasani – ich nowi sprzymierzeńcy – oraz niewolni wojownicy z Indii. Zwycięzcami okazali się ci ostatni, którzy po klęsce ścigali Mas'ūda aż do miasta Lahore, gdzie go zamordowali. Stąd podążyli w kierunku zachodnim. W 1055 r. dotarli do Bagdadu, gdzie „oswobodzili” kalifa, który od dłuższego czasu oganiał się przed siłami bujdzkiej sekty (szytów). Dalsza trasa tej armii, pod wodzą Alp Arslana, wiodła w kierunku północnym, aż do Kaukazu i Armenii. W tej bardzo mieszanej etnicznie armii, sporo było trudnych do okiełznania turskich wojowników, którzy przyłączyli się do zwycięzców dla korzyści plądrowania zdobywanych terenów. Niezależnie od wrogości, jaka panowała między szytami i sunnitami, Alp Arslan przeciwny był łupieniu ludności muzułmańskiej przez własne wojska. Toteż po niechlubnym, wedle niego, epizodzie w Bagdadzie, skierował swoje wojska ku północy i ziemiom bizantyńskim [zob. il. 12].

Poniższy schemat ilustruje kolejne etapy opowiedzianej dotąd historii odnośnie do odsetka substratu wojowników w populacji Rromów po opuszczeniu Indii:



Pionowe linie od prawej do lewej strony wykresu oznaczają kolejne główne punkty pobytu Rromów: [A] królestwo Kannaudź, [B] udział w armii Ghaznawitów, [C] udział w armii Seldżuków, [D] udział w siłach wojskowych tuż po przybyciu do Europy, w końcu [E] – stan obecny. Pole ponad linią ukośną oznacza szacunkowy procent wojowników w stosunku do całej populacji zagarniętej przez Maḥmūda w Kannaudź. I tak w Indiach wojownicy stanowili znaczny segment populacji, wszak chodziło o bogate centrum, stolicę kraju. Podobny ich odsetek był prawdopodobnie u Ghaznawitów, natomiast liczba ich znacznie spadła w czasie związku ich z Seldżukami, zwłaszcza po bitwie pod Dandanakanem. Po tej bitwie wojska Seldżuków pozostały bez naczelnego dowództwa, zdemoralizowane klęską, rozpaczone, na dodatek panowała od dłuższego czasu susza i głód. Elita wojskowa z ǧulāmami ruszyła dalej w kierunku zachodnim (właściwie ku szyickiemu Egiptowi, bo takie były początkowe zamiary Seldżuków), a ich sprzymierzeńcy, a zwłaszcza jeńcy z Indii nie mieli innego wyboru, jak trwać przy swych panach. Tyle, że wojowników wśród tej społeczności było już coraz mniej.

## 17. SELDŻUCY I ICH TOWARZYSZE W AZJI MNIEJSZEJ, CZYLI *SARACEN*<sup>51</sup>

W 1064 r., czyli w niecałe 10 lat po przejściu przez Bagdad, koalicja Seldżuków ze sprzymierzeńcami dotarła do Armenii i zdobyła ówczesną stolicę kraju, miasto Ani. Trudno stwierdzić, ile w tej armii pozostało jeszcze wojowników z Indii i z Chorasanu, ale nie ma powodu podejrzewać, że ich już nie było. Napaść spowodowała ucieczkę części ormiańskiej ludności regionu w góry Taurus, gdzie założono Nową, lub „Małą” Armenię (Cylicję). Posuwając się dalej, w 1071 r. Seldżuci/Seldżukidzi ze sprzymierzeńcami rozbili armię bizantyńską pod Manzikertem i pojmali Basileusa, czyli cesarza Bizancjum, Diogenesa Romana IV. Kiedy cesarza, nagiego i okrwawionego, postawiono przed zwycięzcą, Arp Arslan wielkodusznie darował mu życie, kazał wyleczyć jego rany, nakarmić, po czym odesłał do Konstantynopola. Tymczasem jednak w stolicy pusty tron zajął Andronikos Dukas, który powracającemu nieszczęśnikowi kazał wyłupić oczy, do ran nałożyć robactwa i wsadziwszy na oślicę, wypędził na pustynię anatolijską, gdzie ten

<sup>51</sup> Faktycznie słowo *saracen* – o nieznanym etymologii, bywało używane już na początku n.e., dla określenia przedmuzułmańskich arabskich plemion Półwyspu Arabskiego, a potem w stosunku do muzułmańskich Berberów, którzy najechali Hiszpanię i Okcytanię. W Wiekach Średnich słowo to odrodziło się w odniesieniu do najeźdźców ze wschodu (Seldżuków – czyli muzułmańskich Turków, Chorasaniatów i ich ǧulāmów, indyjskich i turskich). Słowa związane z rdzeniem *islam/muzułman-* było wówczas nieznanym w Europie.

niebawem zmarł pod miastem Kütahya (w klasztorze, gdzie się schował). Był to moment tragiczny dla niestabilnego już w tym czasie cesarstwa bizantyńskiego. Seldżycy ze sprzymierzeńcami podbili prawie cały obszar Azji Mniejszej i założyli sułtanat Ruma<sup>52</sup> lub Konii (od nazwy stolicy „Konya” < gr. Ikonion), lub jeszcze inaczej Yunana (od perskiej nazwy Greków).

## 18. EPIZOD JEROZOLIMSKI

Tuż po śmierci Arp Arslana (1072) miało miejsce zdarzenie, które w sposób szczególny wpłynęło na światową historię. Mianowicie Seldżycy wraz ze sprzymierzeńcami najechali Ziemią Świętą z Jerozolimą, które znajdowały się wówczas pod okupacją egipskich Fatymidów. W 1076 r. armia sprzymierzonych, pod dowództwem Seldżuków, pokonała wojska egipskie i wkroczyła do świętego miasta Jerozolimy. Zajęcie Ziemi Świętej przez Seldżuków miało ogromne znaczenie dla świata chrześcijańskiego. Do tamtej pory chrześcijanie za odpowiednią opłatą mieli swobodny dostęp do Grobu Świętego. Kiedy panami Jerozolimy stali się Seldżycy, zerwali wszelkie kontakty z Europą. Pielgrzymki do miejsc świętych w Jerozolimie okazały się niemożliwe. Wydarzenia te wywołały wielki niepokój Rzymu. Zdawano sobie sprawę, że ci dzicy koczownicy, znani również jako Saraceni, Hunowie lub Turcy, mogli w każdym momencie ruszyć dalej, w kierunku Europy. Poseł z Bizancjum, wysłany na synod w Piacenza, błagał Kościół Zachodni o pomoc. Mimo że zaledwie 40 lat wcześniej, 16 lipca 1054 r. w Kościele chrześcijańskim nastąpiła schizma i patriarcha Konstantynopola Michał I Cerulariusz został wyrzucony z łona Kościoła przez Watykan, papież Urban II przychylił się do próśb Konstantynopola. Już 24 listopada 1095 r., w Clermont Auvernii (Francja) ogłosił na soborze pierwszą wyprawę krzyżową. Na jego głos chrześcijanie wyruszyli, aby odebrać Ziemię Świętą z rąk Saracenów (pojęcie *muzułmanin* nie było wówczas znane w Europie). Pierwsza wyprawa, zwana w historii „łajdacką”, została zdziesiątkowana przez Madziarów i Bułgarów, ale jej uczestnicy zdolali wcześniej zamordować po drodze sporo Żydów. Pierwsza wyprawa rycerska dotarła do Konstantynopola w 1096 r. i po opracowaniu planów dalszej wyprawy, ruszyła na Saracenów. W 1097 r. w ręce rycerstwa chrześcijańskiego dostały się Nicea, Antiochia, Efez, Edessa itd. Po ponadmiesięcznym oblężeniu, 14 lipca 1099 r. krzyżowcy wdarli się do Jerozolimy, wycinając niemal do nogi ledwie żywych z głodu i pragnienia obrońców. Bronili jej jednak już nie Seldżycy/Seldżukidzi, lecz egipczy Fatymidzi, którzy rok

<sup>52</sup> Słowo *Rum* pochodzi od ‘Rzym’ i znaczy po turecku ‘Grek prawosławny, chrześcijanin’, podczas gdy *Yunan* odnosi się do starożytnej Grecji.



wcześniej przegnali Seldżuków i na powrót obsadzili Święte Miasto. Cofająca się armia seldżucka stopniała o ich chorasańskich, turkiestańskich i indyjskich sprzymierzeńców, którzy pozostali na miejscu i poddali się egipskiej władzy. Wtedy też po raz pierwszy europejscy najeźdźcy spotkali się z nowym ludem, z Rromami. Nie odróżniali ich oczywiście od reszty pogan, których podobnie jak innych, z jakichkolwiek ludów by się nie wywodzili, nazwali po prostu *Egipcjanami* – wszak to Egipcjanie byli tutaj gospodarzami. I tak Rromowie w następnych wiekach odnotowywani są jako Egipcjanie właśnie. Ta nazwa w wiekach późniejszych i aż po nasze czasy, pod różnymi postaciami<sup>53</sup>, występowała jako jedno z określeń, jakimi Rromów się nazywa.



12. Migracje Rromów z Indii do Azji Mniejszej (rys. A. Kukulka)

## 19. O NARODZIE ZWANYM „ANGULANOWIE” W OPISACH PIERWSZEJ WYPRAWY KRZYŻOWEJ

Tekst *Gesta Francorum*<sup>54</sup> dostarcza nowych informacji, co do składu etnicznego i religijnego tych, których źródła historyczne określają mianem – Sara-

<sup>53</sup> Zwłaszcza po angielsku *Gypsy* (< Γύπτιος < Αιγύπτιος < Αιγύπτιος), po hiszpańsku *Gitano* (< Γυττάνος < Αιγυπτιάνος), i podobno po albańsku *magjup*, po grecku Γύπτιος...

<sup>54</sup> *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, anonimowego autora, prawdopodobnie z Sycylii, który brał udział w pierwszej Wyprawie Krzyżowej.



cenów. Wymienia bowiem wiele narodowości, które to pojęcie obejmowało (Ormian, Syryjczyków, Greków, Turków, Persów, Kurdów) i wyznań (azy-mici, publikanie, syriacy), co można dość łatwo zidentyfikować. Ale wymienia też jakichś Angulanów, którzy nie dają się powiązać z żadnym znanym na Bliskim Wschodzie ludem. Henri Grégoire<sup>55</sup> sugeruje, że nazwę tę można wywieść z arabskiego *ḡulām* ‘giermek’ (w znaczeniu podanym powyżej). W sferze fonetyki hipoteza ta jest poprawna, ponieważ forma z członem *al-ḡulām* daje w grece konsekwentnie *αγγελάμος* > *αγγελάνος* [aŋgulanos] i w łacinie Angulanus. *Gesta Francorum* dostarcza dodatkowego argumentu za takim związkiem *al-ḡulām/Angulani*. Pisz bowiem o Saracenach z przebogatego Chorasanu, którzy „przysięgają na wszystkich swoich bogów” – co jest dość niezwykle w odniesieniu do muzułmanów-monoteistów. Wiadomo jednak, że w armiach Seldżuków wojownikom pozostawiano dużą swobodę wiary i rytuałów, byle nie miało to związku z walecznością na polu bitwy. Można się w tych Angulanach dopatrywać potomków niewolników z Kan-naudż. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że w języku Rromów nie ma w zasadzie wpływów arabskich<sup>56</sup>. Stykali się bowiem przez cały czas migracji z Indii tylko z muzułmanami perskojęzycznymi (jedyna mała grupa która bezpośrednio zetknęła się z Arabami została zmordowana przez Krzyżowców po ich wtargnięciu w 1099 r. do Jerozolimy), a z uczonymi tekstami religijnymi w języku arabskim przybysze z Indii nie mieli potrzeby się zapoznawać. Tak więc brak arabskich wpływów w języku rromskim umacnia tezę o ich wyjściu z Indii w czasach Maḥmūda, czyli w okresie przed radykalną arabizacją języków irańskich.

## 20. SŁOWO CYGAN

Obok nazw *Angulani*, *Egipcjanie* i *Saraceni*, pra-Rromowie byli znani również powszechnie jako *Atsingani*, co dało, jak wiadomo, późniejszą formę *Cygan*, *Ṭigan* (też *Ṭāgan*, *Ṭāḡān*), *Zigeuner*, *Cigain* (st. francuski), *Цыган*, *Циганин*, *Cikán* itd. Pierwotnie, od VI w., w Bizancjum nazwa ta związana była z pewną sektą heretycką tzw. „czysto-wierzących/prawowiernych”,

<sup>55</sup> H. Grégoire, *De Marsile à Andernas ou l’islam et Byzance dans l’épopée française*, „Miscellanea Giovanni Mercati”, 1946, t. V, s. 456.

<sup>56</sup> W gruncie rzeczy nie jest do końca wykluczone, że niektóre arabskie słowa ze sfery religii czy prawa mogły się wtedy dostać do języka rromskiego. Dziś nie jest możliwe wskazanie, które to słowa, bowiem w późniejszym czasie Rromowie przebywali stale w zarabizowanym tureckojęzycznym otoczeniu i sporo tych wpływów język rromski wchłonął i zachował (zwłaszcza na Bałkanach), nie wiadomo jednak, które słowa są wcześniejszego, a które późniejszego pochodzenia.

wśród których sporo było Ormian i wyznawców wschodnich, niechalcedońskich kościołów, uwrażliwionych na idee manichejskie z perskiego wschodu. Uprawiali skrajną ascezę i ubóstwo, praktykowali posty i wyrzekali się kontaktów seksualnych. Czystość ciała i duszy była dla nich wartością podstawową, samą w sobie, do tego stopnia, że nie dopuszczali, aby ktokolwiek z założenia „nieczysty” ich dotknął – stąd ich przezwanie *Atsingani*, tj. ‘niedotknięci/niedotykalni’<sup>57</sup> (gr. *αθίγγανοι* [aθiŋgani, dial. atsingani] ‘t.s.’ < *θίγω* ‘dotykam’). W IX w. zyskali spore polityczne znaczenie, przez co narazili się cesarzowi. Rozpoczęto ich prześladować, aż do całkowitego wyłączenia na początku XI w., mniej więcej na 50 lat przed pojawianiem się pra-Rromów w ziemiach bizantyńskich.

Można zapytać, dlaczego pra-Rromowie nie posługiwali się własną nazwą etniczną? Nie podawali tej nazwy, pytani o to, kim są? Dlaczego zapisano im tyle „przypadkowych” określeń? Jeśli na sprawę spojrzeć z ówczesnej perspektywy, jasnym się staje, że nie mogli się powoływać na to, że są „Indusami”, „Bharatczykami”, „Kannaudżanami” lub ludem z Madhyadeś czy kimś takim, odwołującym się do jakiegoś miejsca w Indiach. Indie wówczas składały się z rozmaitych królestw, nieznanymi w Europie czy na Bliskim Wschodzie i gdyby nawet jakąś z tych nazw wymienili, to i tak nikt by jej nie skojarzył z Indiami, znanymi z opisów dawnych Greków. Tym bardziej, że Rromowie nie mieli na swej drodze do czynienia z geografami, którzy znaliby Strabona, lecz z ludźmi prostymi. W związku z tym nie mieli pojęcia, jak swoje pochodzenie sensownie określić. Nie zapominajmy również, że w czasie ich exodusu, pojęcie *India/Indie* nie było znane nawet na terenie Indii. Także zresztą słowo *Rrom*, pochodzące z sanskryckiego *ḍomba*, tj. ‘artysta’, w zupełnie prawidłowy sposób określające najbardziej rzucającą się w oczy część tej populacji, mianowicie muzyków, tancerzy, aktorów i śpiewaków, znalazło się w tekstach europejskich dopiero w 1371 r., wymienione przez irlandzkiego mnicha, Simeona Simeonisa. Innego samookreślenia nie potrafili podać, a nazwę *Saraceni* dzielili z turskimi giermkami/ḡulāmami.

Po dwustuletnim okresie przebywania na terenie Anatolii, przybywszy do ziem bizantyjskich, pra-Rromowie zaczerpnęli z greki nazwy *Atsingani*/Egipt[an]i, które im nadali miejscowi. Pamiętajmy przy tym, że kościoły wschodnie, syriackie i ormiańskie, były wrogami chalcedońskiego kościoła bizantyjskiego, i że mieszkające na tym terenie ludy stawały po stronie Saracenów w ich konfliktach z Bizancjum. Bizantyjczycy nazwali więc Rromów *tsinganami*, nie (albo – nie tylko) ze względu na jakieś zewnętrzne podobień-

---

<sup>57</sup> Mylna interpretacja tego ludowego określenia doprowadziła w XIX w. do nałożenia się na brytyjską interpretację „niedotykalności” w Indiach (zob. powyżej §7), co można jeszcze dzisiaj czasami spotkać w popularnych publikacjach.

stwo do tutejszych heretyków, lecz identyfikując ich ogólnie – ze wschodnimi herezjami. Dopóki Rromowie znajdowali się na terenie sułtanatu Konii, nie było to dla nich bardzo istotne, jak ich zwano. Ale kiedy pokazali się na ziemi Bizancjum, przypisywanie im nazwy heretyckich *Tsiganów* stało się dla nich mało bezpieczne. Starano się aby zdjąć z nich odium tej heretyckości, promując określenie *Egipcjanie*, pozbawione w Bizancjum konotacji negatywnej, którą sami Rromowie z oczywistych względów woleli, by była im przypisana. Jeszcze w XIII w. znajdujemy obok siebie te dwie nazwy, używane jakoby w celu uniknięcia jakiegokolwiek pomyłki, ale z czasem słowo *Tsiganos* zniknęło całkiem z dokumentów bizantyjskich. Zachowało się jedynie w greckojęzycznych kancelariach Muntenii-Oltanii<sup>58</sup> i Mołdawii, gdzie stopniowo (w ciągu 200 lat) zmieniło znaczenie z określającego heretyków, z czasem – grupę etniczną, a w końcu opisując status tych ludzi jako niewolników. Ta ostatnia konotacja zachowała znaczenie aż do czasu emancypacji rromskich niewolników w wymienionych księstwach, w latach 1855–56. W potocznym rozumieniu, termin ten do dziś wiąże się na terenie Rumunii z Rromami. Stąd też w kraju tym często ma miejsce swoiste pomieszanie pojęć – kiedy bowiem cudzoziemcy mówią o Rromach, mają na myśli etnos, natomiast Rumuni, nawet jeśli formalnie się od tego odzegnują, z niby poprawnym obecnie terminem *Rrom* wiążą nadal pojęcie ‘potomka cygana, niewolnika’. Jak dotąd nie udało się w tym kraju zainicjować odpowiedniej kampanii uświadamiającej, tak wśród Rromów, jak i ogółu społeczeństwa [zob. Aneks 1].

## 21. DALSZY WĘDRÓWKI

Seldżuci/Seldżukidzi przejęli szybko kontakty handlowe Wenecjan ze Wschodem. Z najstarszych źródeł wynika, że pierwsi Rromowie dostali się do Europy właśnie przez kolejne enklawy weneckie. To z terenów tych enklaw pochodzą pierwsze wzmianki na ich temat, z Cypru, Krety, Nauplionu/Nafplio, Methoni (Μεθώνη), Wysp Jońskich, Raguzy (Dubrownika). Nie ma natomiast dowodów na to, aby Rromowie przebywali w samej Wenecji. Ze wschodniego wybrzeża Adriatyku przedostali się do królestwa Neapolu, pozostającego pod okupacją hiszpańską, zaś inne grupy dostały się do regionu Molise, pod lokalną administracją. Tą zachodnią drogą Rromowie przynieśli do Europy, nadaną im jeszcze w Bizancjum, nazwę *Egipcjanie*. Wszelkie

<sup>58</sup> W dziejach Polski o tym księstwie mówi się na ogół Wołoszczyna, ale słowo to pojawia się w historii dość późno, jako określenie pogardliwe, zapożyczone z niemieckiego (*Vallachen* < *Vlach* ‘1. plemię celtyckie w dzisiejszej Belgii; 2. brudny prymitywny cudzoziemiec’) i dlatego należy je stosować ostrożnie.

wzmianki średniowieczne, mówiące o ówczesnych Egipcjanach odnosiły się do Rromów, ponieważ Egipt już od starożytności nie istniał jako niepodległe państwo, lecz okupację rzymską zastąpiła bizantyjska, a potem tereny egipskie weszły w skład świata muzułmańskiego pod kolejnymi dynastiami: omajjadzką/umajjadzką, abbasydzką itd. W tym czasie o pierwotnych mieszkańcach Egiptu mówiło się jako o Arabach lub Saracenach. Na takie interpretacje pochodzenia Rromów mogły mieć wpływ także opowiadania biblijne oraz ówczesne wojny toczone z muzułmanami. Wszakże w Biblii czytamy: „A Ja rozproszę Egipcjan pomiędzy narodami i rozdzielę ich po krajach, aby poznali, że Ja jestem Pan”<sup>59</sup>. Oczywiście logicznym błędem jest rozumowanie, że „Każdy, kto żyje w rozproszeniu jest Egipcjaninem”, ponieważ ów werset należy przecież rozumieć na odwrót: „Każdy, kto jest Egipcjaninem będzie rozproszony”. W późnym średniowieczu taki swoisty skrót myślowy pozwolił na coraz mocniejszą (i oczywiście błędną) identyfikację Rromów z Egiptem. Sami Rromowie prawdopodobnie dostrzegli w takim ich postrzeganiu tendencję dla siebie korzystną lub też takiemu ich postrzeganiu po prostu się bezrefleksyjnie poddali. Być może ta z zewnątrz im nadana tożsamość ułatwiła im samym zrozumienie, skąd pochodzą, co miało praktyczne znaczenie przy pytaniu – kim są. Aby tożsamość egipską lepiej udokumentować, do egipskiej legendy dołożyli wątki, mające wyrzucić na Europejczykach jak najbardziej przychylny stosunek. Stąd rozbudowanie legendy o elementy nawrócenia na chrześcijaństwo i następujące po tym prześladowania ze strony muzułmanów, czy też odwrotnie – zaparcie się wiary w Chrystusa, i konieczność odpokutowania za ten czyn. Nie ma znaczenia, ile w opowieści było prawdy, ważne, że legenda, rozpowszechniona w Europie, umożliwiała im otrzymywanie wsparcia ze strony władz kościelnych i świeckich.

Druga fala migracji Rromów do Europy, o wiele większa od poprzedniej, nastąpiła przez Bałkany, mniej więcej wtedy, gdy sułnatat Ikonion powiększył swe terytoria, drogą podbojów i zabiegów dyplomatycznych. Pociągnęło to za sobą znaczne rzesze Rromów, migrujących z Azji Mniejszej na Bałkany i później w Karpaty. Dalszy kierunek i czas migracji są dość dobrze znane, dzięki zapisom kronikarskim, odnoszącym ich pojawienie się w kolejnych miastach Europy.

Ci Rromowie nie znali legendy, przez którą przypisywano im egipską tożsamość. Docierając do Włoch, Francji i Szwajcarii określali się, albo byli tak określani przez bardziej światłych ludzi, jako naród pochodzący z Indii. Pokazuje to tekst z 1422 r., dotyczący włoskiego miasta Forlì, następnie znajdujemy pięć takich notatek, aż po ostatnią z 1630 r. Jednak wiedza o ich pochodzeniu nie docierała do świadomości Europejczyków, z którymi sty-

---

<sup>59</sup> Ez. 30, 26.

kali się Rromowie. W tych czasach bowiem Indie były mało znane w Europie (albo raczej były ziemią zapomnianą, w stosunku do starożytności, kiedy lepiej funkcjonowały w powszechnej świadomości). Tymczasem o Egipcie wówczas opowiadano na co dzień, w związku z rozważaniami biblijnymi, wieściami o wyprawach krzyżowych, czy też o zagrożeniu islamskim. Legenda została zaadaptowana przez samych Rromów, ponieważ przekonująco tłumaczyła ich pochodzenie, podczas gdy wersja o indyjskich korzeniach była zarówno trudniejsza do przyjęcia przez Europejczyków, jak też mniej „korzystna” dla samych Rromów.

W XVII w. i później nie ma już w źródłach śladów o przypisywaniu Rromom indyjskiego pochodzenia. Ich pochodzenie jednak nadal intrygowało uczonych, którzy usiłując wyjaśnić ich genezę tworzyli na ten temat różne, najbardziej fantastyczne teorie. Domyślano się oto, że Rromowie pochodzą z Libii, Kaukazu, Turcji, Egiptu, Etiopii a nawet z Sumerii czy Atlantydy itp. Próbowano interpretować ich pochodzenie z Egiptu, np. dowodząc, że są to Egipcjanie, którzy ścigając przez Morze Czerwone Żydów, prowadzonych przez Mojżesza, zostali w cudowny sposób uratowani. Inna legenda mówiła o Cygance, która przemyciła małego Jezusa przez strażę rzymskie z Betlejem. Jeszcze inna historia dotyczyła gwoździ z krzyża świętego (wykonanych przez Cygana, czy też przeciwnie – ukradzionych) itd. Te legendy, jedna bardziej nieprawdopodobna od drugiej, sprawiły, że wzmianka o pochodzeniu z Rromów z Indii postrzegana była równie fantastycznie, jak każda inna legenda, np. związana z Sumerią czy Atlantyda. W różnych krajach (zwłaszcza w Hiszpanii i Niemczech) opowiadano, że byli oni Żydami, przebranymi cudacznie i z umorusanymi twarzami, mającymi udawać egzotycznych cudzoziemców. Powstała taka mnogość tego rodzaju legend, że ich analizie poświęcić by można osobny tom. Interesująca byłaby analiza wszelakich wątków, jakie w związku z pochodzeniem Rromów powstały, powiązanie ich z ówczesnymi przesadami, wyobrażeniami o świecie, panującymi ideologiami, a także z elementami prawdziwymi, jakie z historią tego ludu były związane i jak te różnorodne wątki rozwijały się w formie zbiorowej narracji. Równie ciekawe byłoby prześledzenie, jak te legendy wpływały na zachowanie, mentalność i światopogląd ówczesnych ludzi (nie-Rromów, ale także i Rromów).

Od XVIII w. w Europie panowało przekonanie, że Rromowie pochodzą z Egiptu lub tzw. Małego Egiptu (rzekomo istniejącej w Azji Mniejszej lub Grecji, kwitnącej, zielonej doliny pod tą nazwą), gdzie mieli mieszkać w namiotach rozbitych nad rzekami, w cieniu drzew. Faktycznie było to wyjaśnienie *a tergo*, podobnie jak wyżej przytoczone, w oparciu o werset Ezechiela: miejscom tym nadano miano *Małego Egiptu* dlatego właśnie, że mieszkali tam *Egipcjanie*. Podobne zjawisko jest przecież dość powszechne

– jeśli gdzieś osiedli się jakaś grupa etniczna czy narodowa – mówimy wówczas, że jest to np. Mała Francja, Mała Polska, Małe Chiny (Chinatown), Mały Madras (dzielnica La Chapelle w Paryżu) itd.

W XVIII w. wybitny erudyta William Jones, w wyniku bardzo gruntownych badań nad sanskrytem, dowiódł, że sanskryt jest spokrewniony z klasycznymi językami Europy, czyli starożytną greką i łaciną. Jego odkrycie nałożyło się na postępujące polityczne zainteresowanie Indiami, a zwłaszcza gospodarczą ekspansję w tym kierunku, m.in. brytyjską. Procesy te wzbudziły wielkie zainteresowanie sprawami indyjskimi w całej Europie, przede wszystkim zaś w krajach germańskich. „Legendę indyjską” poczęto weryfikować i z czasem traktować już jako „hipotezę indyjską”.

Naukowe potwierdzenie indyjskiego pochodzenia Rromów zostało błędnie przypisane Grellmannowi, który wszakże wykorzystał informacje z innych, starszych źródeł, jak napisaliśmy powyżej. Obszerny wątek „ściągania” przez uczonych ustaleń innych naukowców, plagiatów na temat rromskiej genezy, ponownego „odkrywania” rzeczy już wcześniej wiadomych, w końcu historia demaskowania tych zabiegów w dwieście lat później, to materiał na osobną, pasjonującą opowieść, wybiegającą jednak poza główny wątek naszych rozważań.

Kolejne badania zbliżyły uczonych do zrekonstruowania obrazu drogi Rromów z Indii do Europy. Ustalono, że rozpoczęła się ona pojmieniem pra-Rromów i deportacją z Kannaudź do Ghazni, skąd zostali sprzedani do Chorasanu, następnie wspólnie z Seldżukami wyprawili się na Bagdad i Manzykiert, a w końcu migrowali różnymi drogami, lub przymusowo byli deportowani z miejsca na miejsce – po całej Europie, a stąd do Ameryki i Australii. Te migracje można przedstawić z pomocą załączonego schematu.

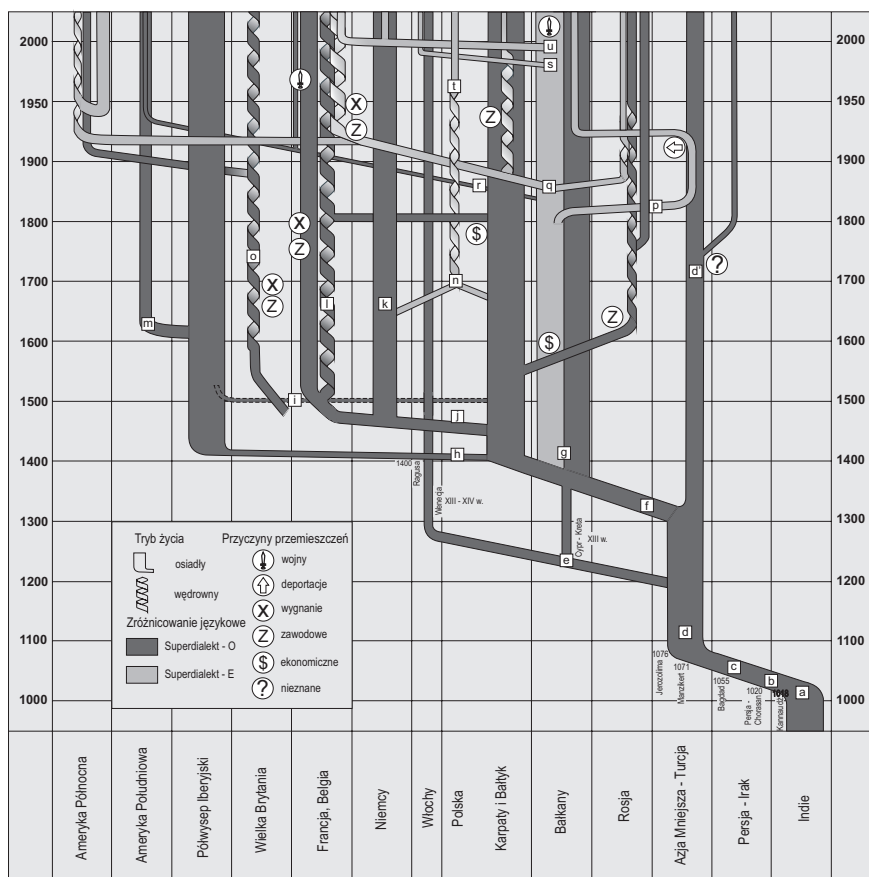
W pionie zaznaczono oś czasu, w poziomie – przestrzeń geograficzną, z Indii na wschodzie, do Europy i Nowego Świata na zachodzie, umieszczonymi po lewej stronie schematu. Pionowymi pasami oznaczono osiadłe na danym terenie grupy rromskie. Ukośne pasy zmierzające w górę oznaczają wędrówkę w danym kierunku. Paski spiralne – to znak grup wędrownych na terenie zamkniętych obszarów geograficznych czy administracyjnych. W ten sposób można zilustrować skalę ruchów migracyjnych w stosunku do tendencji osiedleńczych a także natężenie liczebne tych zjawisk w różnych okresach i regionach. Uwzględniając te parametry można podzielić schemat na następujące segmenty:

a) 1018 – poziomo: przymusowe przesiedlenie ludności z Kannaudź do Zabulistanu (uczeni współczesnych Indii, by nie urażać muzułmanów, mówią obecnie o „zaproszeniu” tej ludności);

b) 1020–1030 – poziomo: sprzedaż tej ludności do Chorasanu;

c) 1040–1071 – poziomo: po klęsce pod Dandanakanem Seldżuków



13. Rozwój języka *rromani* na tle wędrowek rromskich (rys. A. Kukułka)

oraz ich dalszy łupieski marsz do ziem chrześcijańskich wraz z ludami choraszańskim, tureckim i hinduskim;

d) pas pionowy w Azji Mniejszej: Rromowie w Anatolii, którzy się tam osiedlili; stąd mała ich grupa (zapewne w XVIII w.) wróciła do Iranu (d'), wówczas części tego samego państwa otomańskiego, gdzie do tej pory są znani jako Zargarzy (złotnicy);

e) początek XIII w. – poziomo: hipotetyczna mała migracja przez enklawy weneckie (późniejsza migracja w XV w. – jest pewna); jedna grupa osiedliła się na wybrzeżu Adriatyku, zostawiając za sobą rodziny na Cyprze i Krecie;

f) XIV w. – poziomo: na skutek zmian politycznych i ekonomicznych (powstanie cesarstwa otomańskiego), znaczna migracja z ziem tureckich na Bałkany i w kierunku Karpat;



g) pionowy pas „bałkański” ukazuje zróżnicowanie między superdialektami O i E<sup>60</sup>;

h) XV w. – poziomo: dalsza wędrówka w kierunku Półwyspu Iberyjskiego, częściowo lądem (południem Europy) a częściowo morzem (przez Korsykę i Sycylię);

i) około 1500 r. – pozioma linia przerywana: wygnanie Rromów z Bizancjum na statkach bez wiosł, bez sterów i żagli (hipotetyczne); podobno lądowali w Katalonii, gdzie ich wzięli za *Gringo* (informacja ustna greckiego uczonego Vangelisa Marselosa, który znalazł wzmiankę o tym wypędzeniu w źródłach bizantyńskich, ale zmarł, zanim przekazać nam mógł konkretne informacje o tych źródłach – do sprawdzenia);

j) niektóre grupy z Europy centralnej kierują się ku zachodnim krajom, zwłaszcza Niemcom i Francji;

k) pas pionowy w Niemczech: grupa Sintów, którzy dość wcześnie wyodrębnili się z podgrupy karpackiej; grupa bałtycka właściwie też jest z nimi związana;

l) spirala wychodząca z tego samego miejsca, ale na terenie Francji: Rromowie, którzy do tego kraju dotarli w 1417 r. (kolejni w sto lat później); do dziś część z nich prowadzi wędrowny tryb życia; o francuskich Sintach mówi się *Mānouches*, a oni sami o sobie mówią *Mènsi*, tj. ‘ludzie’ (< niem. *Mensch*);

m) z Półwyspu Iberyjskiego od 1621 r. Rromowie byli zsyłani do Brazylii jako *degradados* (napętnowani dekretem); początek rromskiego osadnictwa w Ameryce Południowej;

n) do Polski kierują się Rromowie z krajów niemieckojęzycznych oraz z Południa (Europa Centralna, Ukraina Karpacka);

o) spiralny pasek w Wielkiej Brytanii: Rromowie z terytoriów bałkańskich lub karpackich (nie ustalono do dziś) docierają na Wyspy Brytyjskie, gdzie się zatrzymują (część z nich prowadzi mobilny tryb życia);

p) około 1800 r. grupy rromskie z okolicy Płowdiw w Bułgarii wędrują w kierunku Anatolii, gdzie osiedlają się głównie na wybrzeżu egejskim, ale w latach 1922–23, na skutek umowy w Trianon, zostają „zawróceni do ojczyzny” (czyli do Grecji, gdzie ich przodków nigdy nie było; faktycznie repatriowano ich jako poddanych prawosławnych);

q) w XIX w. migracja z Rumunii po emancypacji niewolników (głównie dotyczy to superdialektu E) w kierunku Rosji, ale też Austro-Węgier, Skandynawii, Francji i Stanów Zjednoczonych (gdzie łączą się z niewielką liczebnie migracją z Anglii); przyczyna migracji – podczas, gdy ich dawni

---

<sup>60</sup> Zob. M. Courthiade, „Alfabet odpowiedni dla języka cygańskiego, oparty na naukowych podstawach” – o pisowni języka rromani, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 115 n.

panowie dostali odpowiednie odszkodowanie, to świeżo wyzwoleni Rromowie znaleźli się bez żadnych środków do życia;

r) także w XIX w. grupa Rromów wędruje z Grecji w kierunku Francji i Hiszpanii, skąd większość kontynuuje migrację do Brazylii z powodu wojen światowych; mniej więcej w tym samym czasie inni Rromowie wędrują z dzisiejszej Serbii bezpośrednio do Brazylii i – w mniejszej ilości – do innych krajów Ameryki Łacińskiej;

s) migracja z Bośni do Włoch;

t) koniec wędrowania w Polsce;

u) ostatnie znaczne ruchy przed 2000 r.: z byłej Jugosławii w kierunku Europy Zachodniej (zob. il. 13).

Powyższe ustalenia oparliśmy na nietrudno dostępnych dokumentach, starając się jednakowoż poddać je naukowej krytyce oraz spojrzeć na nie poprzez filtr interdyscyplinarnych dociekań. Staraliśmy się zebrać rozmaite wątki rozproszone w różnych źródłach, oddzielić to, co anegdotyczne, od historycznie potwierdzonych faktów, a całość przedstawić w kontekście historii świata, uwzględniając logikę historii dynamicznej. Czy z powodzeniem – o tym mogą przesądzić tylko kolejne badania i krytyka zaprezentowanych powyżej ustaleń.

Oczywiście, nie sposób przy użyciu takiego schematu zaznaczyć wszystkich ruchów migracyjnych, często z braku wiedzy na temat konkretnej daty lub kierunku migracji<sup>61</sup>. Nie wiadomo na przykład, kiedy Rromowie *Abruzzese* przepłynęli przez Adriatyk z Grecji i Albanii do Włoch: koło 1300 r.? 1400? 1500? itd. Nie uwzględniliśmy też ruchów w kierunku Afryki: czy to hiszpańskich Rromów (*Gitanos*) do Maroka w czasie hiszpańskiego protektoratu (1912–1956), czy też krótko trwającej obecności Lowarów w Afryce Południowej po II wojnie światowej. Mamy jednak nadzieję, że dalsze badania z zastosowaniem najnowszej wiedzy i najnowszych metod pozwolą tę skomplikowaną siatkę, obrazującą dzieje rromskich wędrówek, dopełnić i wyjaśnić miejsca jeszcze niepełne i niepewne.

<sup>61</sup> Należy oczywiście mieć świadomość, że siatka migracji rromskich jest bardziej złożona, niżeli te trzy fale, które są opisywane na ogół przez badaczy zachodnich (a przy okazji kopiowane przez badaczy ze wschodu) i w które wierzą politycy: pierwsza fala, która rozpoczęła się w początku XV w. „po kilku wiekach pobytu Rromów na Bałkanach”, „kiedy kilka grup weszło do Europy zachodniej” [etap j w naszym schemacie]; druga, „kiedy grupy koczujących Rromów najechały kraje Europy” [etap q w naszym schemacie] a trzecia, począwszy od lat 60. ubiegłego wieku aż po migracje obecne (Por. E. Marushiakova, *Na Zachód a nawet na Wschód*, „Dialog/Pheniben”, 2011, nr 1, s. 24).

**ANEKS 1.**  
**ROZWÓJ SŁOWA CYGAN (OZNACZONEGO KURSYWĄ) Z GREKI [ΑΙΠΤΙΑΝΟΣ]**  
**DO FORM W JĘZYKACH NOWOCZESNYCH**

| MIEJSCE          |                                            |                                      |         |        |       |         |
|------------------|--------------------------------------------|--------------------------------------|---------|--------|-------|---------|
| CZAS             | Bizancjum                                  | Księstwa<br>rumuńskie                | Balkany | Włochy |       | Francia |
|                  |                                            |                                      |         | płd.   | póln. |         |
| 600-700          | <i>Αθίγγανοι</i><br>=<br>(herezja)         | brak tej populacji na danym obszarze |         |        |       |         |
| 1000             |                                            |                                      |         |        |       |         |
| przybycie Rromów |                                            |                                      |         |        |       |         |
| 1100             | Γύφτοι<br>= <i>Αθίγγανοι</i><br>= Rromowie | przybycie Rromów                     |         |        |       |         |
| 1350             |                                            |                                      |         |        |       |         |

|              |                                                                 |                                                                                                          |                                                                                               |                                                                    |                                                                                 |                                                                                                        |
|--------------|-----------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1400         | <p>Γύφτοι<br/>= Rromowie</p> <p>też<br/>Κατσιβελτοι</p>         | <p><i>figani</i><br/>=<br/>niewolnicy<br/>(= Rromowie<br/>+ Rudari/Băeși<br/>[czyli<br/>Mezorumuni])</p> | <p>Edupci<br/>(rzadko<br/>Kiptijani);<br/><i>cigani</i><br/>(w Raguzie/<br/>Dubrowniku)</p>   | <p>Giptiis,<br/>Gipzi<br/>rzadko<br/><i>Cingaro</i></p>            | <p>Egitti<br/><br/><i>Cingaro</i></p>                                           | <p>Egyptiens<br/>Bohémiens</p>                                                                         |
| 1750         |                                                                 |                                                                                                          |                                                                                               |                                                                    |                                                                                 |                                                                                                        |
| 1900         |                                                                 |                                                                                                          |                                                                                               |                                                                    |                                                                                 |                                                                                                        |
| 1945         | <p>Γύφτοι<br/>= „Αθηγανοί”<br/>= Rromowie</p> <p>„Ρομ, Ρομ”</p> | <p><i>figani</i><br/>=<br/>potomkowie<br/>niewolników<br/>oraz różni<br/>nędzarze</p>                    | <p><i>cigani</i> (chorw.)<br/><i>μτζαν</i><br/>(serb. &amp; bułg.)<br/><br/>magjup (alb.)</p> | <p>Ægypti, to<br/>jest<br/>ludowa<br/>forma<br/><i>Zingari</i></p> | <p><i>Cingaro</i><br/><i>Cingano</i></p>                                        | <p><i>Cigains</i><br/>= Bohémiens<br/><br/><i>Tsiganes</i><br/>= Bohémiens<br/>= „<i>Tziganes</i>”</p> |
| 1990         |                                                                 |                                                                                                          |                                                                                               |                                                                    |                                                                                 |                                                                                                        |
| 2000<br>dziś |                                                                 |                                                                                                          |                                                                                               |                                                                    |                                                                                 |                                                                                                        |
|              |                                                                 | <p>Rromi<br/>(<i>figani</i>)</p>                                                                         | <p>Romi<br/>(<i>cigani</i>)</p>                                                               | <p><i>Zingari</i><br/>= „Romi”</p>                                 | <p>„Gens du voyage”<br/>(połowa z nich to nie<br/>Rromowie)<br/>Rroms, Roms</p> |                                                                                                        |

**W grece** wyraz ten oznaczał herezję, potem etnos, na początku w konkurencji z *Γύφτος*, które ok. 1400 r. zastąpiło pierwotne *Αθήγανος* – do którego z kolei powrócono po II wojnie światowej, jako zapożyczenie z greki średniewiecznej.

**W rumuńskim** oznaczał niewolników, zwłaszcza Rromów (90%), ale nie tylko, też tubylców południowodunajskich (10%), a z czasem ludzi biednych, nędzarzy. Od 1994 r. oficjalnie i potocznie używa się w odniesieniu do Rromów słowa Rom/Rrom, jako etnonimu. Słowem tym jednak również dziś błędnie obejmuje się czasami dawnych ludzi niewolnych, zwanych wcześniej i nazywanych poprawnie *Rudari* lub *Băieși*.

**Na słowiańszczyźnie bałkańskiej** najwcześniej oznaczał skojarzenie z Egiptem, stąd *Edupak* lub (przez turecki) *Kiptijan*, podczas gdy w Raguzie/Dubrowniku spotyka się *Cinganus* (pod wpływem weneckim). Z czasem powszechnie używa się *Ciganin*, *Циганин*. Dialektalny macedoński zachowuje rdzeń związany z Egiptem – *myneu*, podobnie zresztą jest w albańskim – *magjup*. Po II wojnie światowej, nowy ustrój jugosłowiański wprowadza powszechnie słowo *Romi*.

**Na południu Włoch** (dawne królestwo Neapolu, należące w XV–XVIII w. do Hiszpanii), dominuje etnonim związany z Egiptem (a tym samym przeszedł do Hiszpanii jako *Gitanos*). Forma *Cingaro/Zingaro* do 1700 r. jest używana w potocznym języku włoskim. Natomiast na północy (państwo papieskie i królestwa sąsiednie), po krótkim okresie kojarzenia z Egiptem, dominuje *Cingaro*, pochodzenia bałkańskiego, które z czasem staje się powszechne na całym półwyspie. W pewnych kręgach, pod koniec XX w. pojawia się nieśmiało słowo *Rromi*.

**We Francji** najpierw, aż do XVIII w., dominują skojarzenia z Egiptem i Bohemią (Czechami, skąd bezpośrednio przybyli, legitymując się listami nadanymi im przez cesarza Zygmunta Luksemburskiego, świeżo koronowanego na króla Czech; otrzymali je na drugim spotkaniu z nimi w Spišským Hradzie w 1423 r.). Z czasem, pod wpływem innych narodów (głównie Austriaków, ale też dokumentów greckojęzycznych), Francuzi adoptują formę *Cigain*, w XIX w. *Tsigane*, zaś później (ok. 1860 r.) jego wariant *Tzigane* (naśladując egzotyczną naówczas dla nich węgierską grafie *Czigány*), który rozpowszechnia się w języku formalnym. Natomiast *Bohémien* zostaje w użyciu potocznym do okresu międzywojennego. W 1912 r. parlament zmienia znaczenie słowa *nomade* (z „sezonowo wędrujący pasterz” na „koczujący”) i wprowadza je jako politycznie poprawne – w znaczeniu „Rrom”. Ale ponieważ słowo *nomade* w czasie wojny wskazywało na osoby skazywane na zagładę, po wojnie odstąpiono od jego użycia, proponując w etnologii *tsigane* i w administracji *gens du voyage*, określające rozmaite grupy wędrujące, z których połowa nie jest

Rromami. Obecnie w mediach i polityce obowiązuje pojęcie *Rom*, rzadziej *Rrom*, przy czym grupa antropologów usiłuje popularyzować *tsigane*, niezależnie od etnii konkretnej populacji.

## ANEKS 2

|                                  | TYTUŁ                                                                                                              | AUTOR                                                                                                                     | KOMENTARZ                                                                             |
|----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ŹRÓDŁA ARABSKIE I PERSKIE</b> |                                                                                                                    |                                                                                                                           |                                                                                       |
| <b>Oryginały zaginione</b>       |                                                                                                                    |                                                                                                                           |                                                                                       |
| 0.1                              | <i>Dawlat Nāmah</i>                                                                                                | Nieznany                                                                                                                  | Fragmenty zachowane u Farruchīa.                                                      |
| 0.2                              | <i>Tādžu' l-Futuḥ</i>                                                                                              | Nieznany                                                                                                                  | Bohaterskie czyny Sułtana Mahmūda.                                                    |
| 0.3                              | <i>Kitāb fī ghurar Achbar Mulūk al-Furs wa-siyarihim</i>                                                           | ‘Abdu’ l-Malik b. Muhammad b. Ismā’il M ath-Tha’ālibī<br>Abou Mansour’ Abd Al-Malik ibn Mohammad ibn Isma’il Al-Tha’Alibi | Częściowy przekład Zotenberga, Paryż 1900.                                            |
| <b>0.4</b>                       | <i>Maqamat-i-Abū Naṣr-i-Muszkānī</i>                                                                               | Abū’ l-Faḍl Muhammad b. Huṣain Baihaqi                                                                                    | Zaginiony ale duże fragmenty zachowane w <i>Jawāmi’u l-Hikāyāt Āthāru’ l-Wuzarā</i> . |
| 0.5                              | <i>Mudżalladāt [1018–1068] Bab-i-Yamīnī</i> – na podstawie archiwów państwowych i pamiętników <i>Bab-i-Mas’ūdi</i> | Abū’ l-Faḍl Muhammad b. Huṣain Baihaqi                                                                                    | Zachowały się tomy nr 6 [druga połowa], 7, 8, 9, 10 [właśnie o Mahmūdzie].            |
| 0.6                              | <i>Zīnattu’ l-Kuttab</i>                                                                                           | Abū’ l-Faḍl Muhammad b. Huṣain Baihaqi                                                                                    | Korespondencja dyplomatyczna Mahmūda i jego syna Mas’ūda.                             |
| 0.7                              | <i>Historia powszechna [do roku 1018]</i>                                                                          | Mahmūd-i-Warrāq                                                                                                           |                                                                                       |

|                                            |                                                |                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                          |
|--------------------------------------------|------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 0.8                                        | <i>Dhail Tadżāribu' l-Umam</i>                 | Hilāl b. Muhassin b. Ibrāhīm aṣ-Ṣābī                                                                             | Tak zwane <i>Pisma zwycięstwa</i> Mahmūda <i>in extenso</i> .                                                                                                                            |
| 0.9                                        | <i>Farīdu' t-Tawārīch</i>                      | Abū' l-Hasan Muhammad b. Sulaimān                                                                                | Historia Chorasanu.                                                                                                                                                                      |
| 0.10                                       | <i>Ta' rīch-i-Mudżadwal</i>                    | Imām Muhammad b. 'Alī Abū' l-Qāsim 'Imādī, też znany dżako Amīr 'Imādī Mahmūd b. al-Imām as-Sindzarī al-Ghaznavī | Opis u Bartholda, s. 24.                                                                                                                                                                 |
| 0.11                                       | <i>Masżāribu' t-Tadżārib</i> (4 tomy)          | Abū' l-Hasan 'Alī b. Zaid b. Amīrak Muhammad b. Husain b. Funduq (= Ibn Funduq)                                  |                                                                                                                                                                                          |
| 0.12                                       | <i>Historia</i>                                | Abū' l-Hasan al-Haitham b. Muhammad-i-Nādżī                                                                      |                                                                                                                                                                                          |
| 0.13                                       | <i>Historia Chorasanu</i>                      | Abū Muhammad Hārūn b. 'Abbās al-Ma'mūnī                                                                          | Autor zmarł w 1177/8.                                                                                                                                                                    |
| 0.14                                       | <i>Ta' rīch Mahmūd b. Subuktigīn wa Banīhi</i> | Jamālu' d-Dīn Abū' l-Hasan 'Alī b. Yūsuf al-Qiftī                                                                |                                                                                                                                                                                          |
| <b>Współczesne teksty na temat exodusu</b> |                                                |                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                          |
| 1.1                                        | <i>Kitābu 'l-Yamīnī</i> [do roku 1020]         | Abū Naṣr Muhammad b. Muhammad al-Jabbāral-'Utbi                                                                  | Dzieło o dużych walorach artystycznych, ale powierzchowne, ubogie w realia.                                                                                                              |
| 1.2                                        | <i>Kitāb-i-Yamīnī</i>                          | Abū'sz-Szaraf Nāṣir al-Dżurbādqānī (between 1186 and 1206)                                                       | W zasadzie perskie tłumaczenie poprzedniego utworu, w formie adaptacji dydaktycznej.                                                                                                     |
| 1.3                                        | <i>Zainu' l-Achbar</i> [do połowy XI w.]       | Abū Sa'īd 'Abdu'l-Hayy b. aḏ-Ḍaḥḥāk b. Mahmūd al-Gardēzī                                                         | Dedykowane synowi Mahmūda Zainu'u – stąd ten tytuł; jest to właściwie historia Iranu, ale przedstawiona bardzo szkicowo, przy czym czasy Mahmūda przedstawione są obszernie i dokładnie. |



|                                |                                                                                                                                  |                                                                                                        |                                                                                                                                    |
|--------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.4                            | <i>Tahqīq mā li 'l-Hind</i><br>'O dociekaniach czym<br>są Indie'                                                                 | Abū Raihān Muḥammad<br>b. Aḥmad al-Birūnī (973-<br>1048)                                               | Arcydzieło sztuki<br>światowej.                                                                                                    |
| 1.5                            | <i>Ta 'rīch-i-Mas 'ūdī &gt;&gt;</i><br><i>Bab-i-Mas 'ūdi</i>                                                                     | Abū 'l-Faḍl Muḥammad<br>b. Ḥusain Baihaqī                                                              | O życiu dworskim,<br>intrygach i zawiściach;<br>zawiera zaginioną<br>historię Chorezmu<br>autorstwa al-Birūnīa.                    |
| 1.6                            | <i>Varka ile Gūlshah</i><br>[Warka i Gūlshah]                                                                                    | Nieznany (istnieją<br>różne hipotezy na temat<br>autorstwa).                                           | Właściwie romantyczny<br>utwór miłosny<br>skomponowany na<br>dworze w Ghazni.                                                      |
| <b>Nieco późniejsze teksty</b> |                                                                                                                                  |                                                                                                        |                                                                                                                                    |
| 2.1                            | <i>Siyāsāt Nāmāh</i><br>(1091/2)                                                                                                 | Abū 'Alī Hasan b. 'Alī<br>(= Nizāmu'l-Mulk, wazir<br>of Seldżuk Sulṭān Malik<br>Szāh)                  | Anegdota<br>o Maḥmūdzie;<br>nie jest to dzieło<br>historyczne ale zawiera<br>wiele szczegółów<br>o administracji państwa.          |
| 2.2                            | <i>Udžmalu 't-Tawārīch</i><br>(1135)                                                                                             | ???                                                                                                    | Fragmentarycznie<br>cytowane w innych<br>księgach.                                                                                 |
| 2.3                            | <i>Rādžataranginī</i><br>(1150)                                                                                                  | Kalhana                                                                                                | Jedyny tekst źródłowy<br>napisany przez Hindusa.                                                                                   |
| 2.4                            | <i>Čahār Maqāla</i> (1157)<br>'Cztery mowy'<br>Tytuł alternatywny:<br><i>Madžma 'al-nawāder</i>                                  | Abū'l-Hasan Nizāmu'd<br>Din Aḥmad b. 'Umar b.<br>'Alī an-Nizāmī al-'Arūḍī<br>as-Samarqandī             | O relacjach między<br>Maḥmūdem, al-<br>Birūnīem i Ferdousīm.                                                                       |
| 2.5                            | <i>Al-Muntazam fī</i><br><i>Tawārīchi 'l-Mulūk</i><br><i>wa 'l-Umam</i> (ok.<br>1200) 'System<br>w historii królów<br>i narodów' | Abū'l-Faradž 'Abdu'r-<br>Raḥmān b. 'Alī Ibnu'l-<br>Jawzī al-Bakrī (1116-<br>1201)                      | Cytaty z Dhaila<br>i z Maḥmūdowych<br>'Pism zwycięstwa'.                                                                           |
| 2.6                            | <i>Achbāru 'd-Duwalī 'l-</i><br><i>Munqaṭi'a</i> (ok. 1200)                                                                      | Jamālu'd-Dīn Abū'l-<br>Hasan 'Alī b. Abi'l-<br>Maṣṣur Zāfir b. al-Husain<br>b. Ghāzī al-Halabī al-Azdī | Dzieło niepełne, ale<br>zawiera całość pism<br>Maḥmūda na temat jego<br>zwycięstwa w bitwie<br>o Somnāth i zniszczenia<br>świątyń. |

|      |                                                                                                |                                                                                                                            |                                                                                                                       |
|------|------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2.6  | <i>Zahiriddin Naşr Muhammad ‘Aufi</i>                                                          | Jawāmi ul-Hikāyāt wa Lawāmi ul-Riwāyāt                                                                                     | Bitwy Maḥmūda (m.in. w 1001 przy studni, do której został wrzucony kamień „Yedeh”).                                   |
| 2.7  | <i>Ta’rīch-e-Tabarestān</i> (1216/17)                                                          | Ibn Esfandiār                                                                                                              | Przeważnie o Maḥmūdzie i Ferdousim.                                                                                   |
| 2.8  | <i>Jawāmi ‘u’l-Hikāyāt</i> (1228)                                                              | Nūru’ d-Dīn Muḥammad ‘Awfī                                                                                                 | Anegdoty (niektóre przepisane z Baihaqīa).                                                                            |
| 2.9  | <i>Lubābu ‘l-Albāb</i> (1228)                                                                  |                                                                                                                            | Antologia poezji z życiorysami autorów.                                                                               |
| 2.10 | <i>Ādābu ‘l-Mulūk wa Kifāyatu ‘l-Mamlūl</i>                                                    | Muḥammad b. Maṣṣur b. Sa’īd b. Abū ‘l-Faradž al-Quraisī (= Fachr-i-Mudīr)                                                  | Traktat o sztuce wojennej (sporo z Mudżalladāt).                                                                      |
| 2.11 | <i>Al-Kāmil fi ‘t-Ta’rīch</i> (1230)                                                           | Abū ‘l-Hasan ‘Alī b. ‘Abdu’l-Karam Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abdu’l-Karīm b. ‘Abdu’l-Wadżḥhāb asz-Szaibānī (= Ibnu’l-Karīm) | Bardzo autentyczny i wiarogodny opis życia Maḥmūda z cytatami z Dhaila, z Kitābu ‘l-Yasmīnī i Maszāribu ‘t-Tadżārib). |
| 2.12 | <i>Mir ‘ātu ‘z-Zamān fi Tawārīchi ‘l A’yān</i> (ok. 1260)                                      | Abū ‘l-Muzaḥḥar Yūsuf b. Qizughlī (= Sibṭ Ibnu’l-Jawzī)                                                                    | Kilka pism o zwycięstwach Maḥmūda.                                                                                    |
| 2.13 | <i>Ṭabaqāt-i-Nāşirī - shāmīl-i bīst-u-yak ṭabaqah az dżumlah- ‘i bīst-u-sih ṭabaqah</i> (1259) | Abū ‘Umar Minhādzu’ d-Dīn ‘Uthmān b. Sirādzu’ d-Dīn Jūzdżānī                                                               | Sporo informacji nt. stosunków Maḥmūda z Seldżukami.                                                                  |
| 2.14 | <i>Dżāmi al-Tawārīch</i> (1303-1316)                                                           | Raszyd aḍ-Ḍīn Faḍlu’llāh (1247-1318)                                                                                       | Także wiele wiarygodnych informacji.                                                                                  |
| 2.15 | <i>Ta’rīch-i-Guzīda</i> (1329)                                                                 | Hamdu’llāh b. Abū Bakr b. Aḥmad b. Naşr al-Mustawfī                                                                        | Zbiór mało solidnych informacji.                                                                                      |
| 2.16 | <i>Zaḥar Nāmāh</i> (1329)                                                                      |                                                                                                                            | Próba kontynuacji Szah-nameh Ferdousiego.                                                                             |

|                                   |                                                                                   |                                                                                   |                                                                                                                                    |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2.17                              | <i>Madżma'u'l-Ansāb</i> (1332)                                                    | Muhammad b. 'Alī b. 'Alī b. asz-Szaich Muhammad b. Husain b. Abū Bakr             | Historyczny kontekst powstania dynastii Ghaznawidów (zawiera cały tekst duchowego testamentu Sevük Tegīna pt. <i>Pand-Nāmah</i> ). |
| 2.18                              | <i>Kitābu'l-'Ibar</i> (1397)                                                      | 'Abdu'r-Rahmān b. Muhammad b. Chaldūn (znany raczej jako Ibn Chaldūn) (1332–1382) |                                                                                                                                    |
| 2.19                              | <i>Āthāru'l-Wuzarā</i> (ok. 1460)                                                 | Saifu'd-Dīn Hādždżī b. Nizām al-Faḍlī                                             | Zbiór życiorysów wezyrów; zawiera długie cytaty z zaginionego <i>Maqāmat</i> [0.4] i wartościowe informacje.                       |
| 2.20                              | <i>Mudżmal-i-Faṣṭḥī</i> (ok. 1460)                                                | Faṣṭḥu'd-Dīn Aḥmad b. Muhammad (= Faṣṭḥī al-Chwāfi)                               | Też cytaty jak powyżej.                                                                                                            |
| <b>Znacznie późniejsze teksty</b> |                                                                                   |                                                                                   |                                                                                                                                    |
| 3.1                               | <i>Rawḍatu's-Şafā</i> (ok. 1500)                                                  | Muhammad b. Chwānd Szāh b. Mahmūd (= Mīr-Chwānd)                                  | Przeważnie fragmenty czerpane z perskiej wersji <i>Dżurbādqānā</i> [1.2]; mało ciekawe.                                            |
| 3.2                               | <i>Chulāşatu't-Tawārīch</i>                                                       | Ghiyāthu'd-Dīn b. Humāmu'd-Dīn (= Chwānd-Amīr)                                    | Na podstawie poprzedniego; też mało ciekawe.                                                                                       |
| 3.3                               | <i>Habību's-Siyar</i>                                                             |                                                                                   |                                                                                                                                    |
| 3.4                               | <i>Ta'rīch-i-Alfī</i> (1585)                                                      | Mullā Aḥmad Thatawī & Āşaf Khān                                                   | Chronologia.                                                                                                                       |
| 3.5                               | <i>Ṭabaqāt-i-Akbar</i> (ok. 1600)                                                 | Nizāmu'd-Dīn Aḥmad b. Muhammad Muqīm al-Harawī                                    | Zawiera spore fragmenty z <i>Zainu'l-Achbar</i> [1.3].                                                                             |
| 3.6                               | <i>Gulşan-i-Ibrāhīmī</i> [często cytowany jako <i>Ta'rīch-i-Firiszta</i> ] (1606) | Muhammad Qāsim Hindū Szāh (= Firiszta)                                            | Szczegółowe i wiarogodne sprawozdanie z najazdów Mahmūda.                                                                          |

|                   |                                                                                       |                                                   |                                                                                                                    |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 3.7               | <i>Mir 'āt-i-Mas'ūdī</i><br>(1611)                                                    | ‘Abdu’r-Rahmān Chisztī                            | O Sālārze Mas’ūd-i-Ghāzī, bratanku Mahmūda.                                                                        |
| 3.8               | <i>Chulāṣatu ’l-Tawārīch</i>                                                          | Sudżān Rāy                                        | Mętnie streszczenie księgi Firiszty z elementami z <i>Rawḍatu ’ṣ-Ṣafā</i> .                                        |
| 3.9               | <i>Kitāb mu’dżam al-buldān</i> (1228)                                                 | Yāqūt ibn-‘Abdullah al-Rūmī al-Hamawī (1179-1229) | Słownik krajów.                                                                                                    |
| 3.10              | <i>Mu’dżam al-udabā</i> (1226)                                                        |                                                   | Słownik pisarzy.                                                                                                   |
| 3.11              | <i>Irszād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb</i>                                            |                                                   | Słownik uczonych.                                                                                                  |
| ŹRÓDŁA SYRIACKIE  |                                                                                       |                                                   |                                                                                                                    |
| 4.1               | <i>Maktbānut zabnē</i><br>(Kronika)                                                   | Michał Syriacki                                   | Wyd. w Paryżu w 1905; nowy przekład dokonany przez Çiçeka (ms.); dla nas interesujące są zwłaszcza rozdz. 14 i 15. |
| 4.2               | Anonimowa kronika do roku 1234                                                        | Autor nieznany, prawdopodobnie z Edessy.          |                                                                                                                    |
| 4.3               | <i>Maktbānut zabnē - Chronicon syriacum</i>                                           | Bar ‘Ebroyo (Gregory Abū’l-Faradž b. Hārūn)       | Wyd. w Paryżu w 1890 przez Pawła Bedjana.                                                                          |
| ŹRÓDŁA ORMIAŃSKIE |                                                                                       |                                                   |                                                                                                                    |
| 5.1               | <i>Matenagrowt’yan banasirakan k’nnowt’yown</i><br>‘Nieszczęścia ormiańskiego narodu’ | Aristakes Lastiverc’i                             | Sporo pomyłek (i to znacznych) w datacji.                                                                          |
| 5.2               | <i>Zhamanakagrutyun</i><br>‘Chronografia’                                             | Mattheos Urhaetsi (z Edesy)                       |                                                                                                                    |

## LITERATURA:

- AB HORTIS A., S. *Von dem heutigen Zustande, sonderbaren Sitten und Lebensart, wie auch von denen übrigen Eigenschaften und Umständen der Zigeuner in Ungarn*, Wiedeń ok. 1760.
- AHMAD F., *Mahmūd of Ghazni*, Karachi 1999.
- ARAKELOVA V., *Shahnameh in the Kurdish and Armenian Oral Tradition*, Erewa 2008.
- ASINOW M. S., BOSWORTH C. E. (red.), *History of Civilizations of Central Asia*, Paryż 1998, T. IV: *The Age of Achievement – A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century*.
- BARTOSZ A., *Baro Than. Ojczyzna Cyganów*, „Przekrój” 1984, nr 2023.
- BOSWORTH C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*, Edinburgh 1963.
- БЕЙХАКИ А., *История Мавры 1030–1041*, tum. A. K. Arends, Taszkent 1962.
- COURTHIADE M., *Originea poporului rrom — realitate și legendă* [w:] M. ITU, J. MOLEANU, *Cultură și civilizație indiană, manual universitar*, Bukareszt 2001.
- COURTHIADE M., *O pôvode rrómskeho národa. Dokumenty a legendy* [w:] *Sam adaj*, Koszyce 2001.
- COURTHIADE M., *The Origins of the Rromani People: Chronicles and Legends*, Poznań 2003.
- COURTHIADE M. (ed.), *Śri Harsha: dernier empereur bouddhiste d’Inde (590–647)*, Paryż 2007.
- COURTHIADE M., *L’origine des Rroms. 1. Cheminement d’une [re]découverte: Kannauj „berceau” du peuple rrom*, „Historiens et géographes”, 2007, nr 399.
- COURTHIADE M., *The India-Anatolia Rromani route: an attempt in consistent narrative reconstruction* [w:] *Festschrift Hancock* [w druku].
- Courthiade M., *Alfabet odpowiedni dla języka cygańskiego, oparty na naukowych podstawach*, Tarnów 2012.
- DANIEL E., *History of Iran*, Westport 2012.
- DEVAHUTI D., *Harsha: A Political Study*, Oxford 1971.
- DJURIĆ R., *Povijest Roma*, Zagrzeb 2007.
- ELIOTT H. M., DOWSON J., *The history of India as told by its own historians*, Londyn, 1867, T. 2.
- ELLIOT H. M. (aut.), Williams Jackson A. V. (red.), *History of India in nine volumes*, Nowy Jork 2008, T. V: *The Mohammedan Period as Described by Its Own Historians*.
- GAFUROW B., *Dzieje i kultura ludów Azji centralnej*, Warszawa 1978.
- GAMONET J., *Les valeurs de डोम्ब ‘domba’, le mot sanskrit d’où est issu le nom du peuple rrom* [w:] *Orients*, Paryż 2007.

- GANGULY D. C., *Ghaznavid invasion* [w:] *The History and Culture of the Indian People*, T. 5: *The Struggle for Empire*, ss. 1-23.
- GRÉGOIRE H., *De Marsile à Andernas ou l'islam et Byzance dans l'épopée française*, „*Miscellanea Giovanni Mercati*”, 1946, t. V.
- GRIERSON G. A., *Linguistic Survey of India*, T. 11., Delhi-Varanasi-Patna 1968 (reprint).
- GROUSSET R., *The Empire of the Steppes*, Rutgers University Press, Piscataway Township 1991.
- HAMMER M., *Geschichte des osmanischen Reiches – erster Band*. Pesth 1840.
- HANCOCK I., *The Hungarian Student Vályi István and the Indian Connection*, „*Roma*”, 1992, nr 36, s. 46-49.
- HANCOCK I., *On Romani Origins and Identity* [w:] A. MARSH, STRAND (red.), *Questions for Discussion*, 2004.
- HANCOCK I., 2002, *We Are the Romani People: Ame Sam e Rromane*, Hatfield 2002.
- HANCOCK I., *K upřesnění doby odchodu mluvčích protoromštiny z Indie*, „*Romano džaniben*”, 2001, nr 3-4.
- KAUFMAN T., *Explorations in Proto-Gypsy Phonology and Classification* [w:] *Papers of the Sixth South Asian Languages Analysis Round-Table*, Austin 1984.
- KIENIEWICZ J., *Historia Indii*, Wrocław 1985.
- KNUDSEN M., *Die Geschichte der Roma*, Hamburg 2003.
- LA VALLÉE POUSSIN L., *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes*, Paryž 1935.
- LONČAR Z., *Suze ugledne gošće iz Indije [Lakšm Kumari Šundavat] u Deronjama* [w:] *XIII Tematska knjiga „Cigane moj“*, Novi Sad 1997.
- BERTOLD L., AUDRING G. i in., *Atlas zur Geschichte*, T. 1. Gotha/Lipsk 1981.
- MAAROF K., *Les Luris, le Luristan et le poète Baba Tahir Hamadanî: débuts de la littérature kurde*, Vincennes 1989.
- MAJUMDAR R. C. i in., *The History and Culture of the Indian People*, T. 3: *The Classical Age*, Mumbai 1997; T. 4: *The Age of Imperial Kanauj*, Mumbai 1993; T. 5: *The Struggle for Empire*, Mumbai 2001.
- MAKRIZI N., *Histoire d'Égypte*, tłum. E. BLOCHET, Paryž 1908.
- MARSH A., „... the Strumming of their Silken Bows” – *The Firdausi Legend of Bahram Gür in the Context of Narratives of Origin in Romani History* [w:] *Gypsies and the Problem of Identities*, Sтамбул 2006, ss. 39-59.
- MASICA C. P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge 1991.
- MATRAS Y., *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity* [w:] N. SAUL, S. TEBBUTT (red.), *The Role of the Romanies: Images and Counter-Images in European Cultures*, Liverpool 2004.
- MAX F., *The So-Called „Gypsies” of India*, „*Journal of the Gypsy Lore Society*”, 1948.

- MEYER E., *Questions et hypothèses sur la migration des Roms depuis l'Inde*, „Etudes tsiganes”, 2011, nr 39–40, ss. 209–217.
- MEYER E., *Une histoire de l'Inde – les Indiens face à leur passé*, Paryż 2007.
- MRÓZ L., *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warsaw 1992.
- NAZIM M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Lahore 1931.
- NÖDELKE Th., *Über das Kitāb Jamīnī des Abū Naṣr Muḥammad ibn 'Abd al Ġab-baār al-'Utbi*, Wiedeń 1857.
- PRASAD I., *L'Inde du VII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paryż 1930.
- RAVANDI M., *The Seljuq court at Konya and the Persianisation of Anatolian Cities*, „Mesogeios (Mediterranean Studies)”, 2008, nr 25–6, ss. 157–69.
- REYNIERS A., *Evaluation of Gypsy Populations and their Movements in Central and Eastern Europe and in some OECD Countries, focusing on the issues of migration, application for asylum, demography and employment. Occasional Papers*, OECD, Paryż 1999.
- REYNOLDS J., *The Kitab-i-Yamini*, Londyn 1858 [przetłumaczone z perskiego przekładu].
- SAMPSON J., *On the Origin and Early Emigrations of the Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, nr 4, ss. 156–169.
- SHANKAR TRIPATHI R., *History of Kanauj to the Muslim Conquest*, Delhi 1989.
- SHRIVASTAVA A. L., *History of India (1000–1707 A.D.)*, Agra 1992.
- SOULIS G., *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Age*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1961, t. 15.
- STRNAD J. i in., *Dějiny Indie*, Praga 2003.
- TАМИМДАРИ А., *История персидской литературы*, Sankt Petersburg 2007.
- THAPAR R., *Early India – From the Origins to AD 1300*, Londyn 2002.
- TRIPATHI R. Sh., *History of Kanauj to the Muslim Conquest*, Delhi-Varanasi-Patna-Bangalore-Madras 1964; wyd. też 1989.
- TURNER R., *The position of Romani, Lomani and Domari in Indo-Aryan*, Edinburgh 1927; nowe wydanie: Paryż 2003 (CEB).
- ΤΣΑΓΓΑΣ Ν., *Μάντζικερτ – η αρχή του τέλους του Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Ateny 1997.
- VAUX DE FOLETIER F. de., *Le monde des tsiganes*, Paris 1983.
- WEXLER P., *The Case for the Relexification hypothesis in Romani [w:] Relexification in Creole and non-Creole Languages*, Wiesbaden 1997.
- WINDFUHR G. L., *Gypsy dialects [w:] Encyclopædia Iranica*, Londyn 2000.
- WINK A. Al-Hind, *The making of the Indo-Islamic world*; t. 2: Leiden 1990 i 1997.
- ZOGRAF G. A., *Языки южной Азии*, Moskwa 1990.





Na obozie sportowym zorganizowanym przez Lambourne End (fot. T. Acton, 2008)

Thomas Acton, Sylwia Ingmire (Londyn, Anglia)

## „I NIKT NIE RZUCA W NIE KAMIENIAMI”: ROMSCY IMIGRANCY Z POLSKI I ICH WKŁAD DO POLITYKI ROMÓW/CYGANÓW/WĘDROWCÓW W ZJEDNOCZONYM KRÓLESTWIE<sup>1</sup>

Romowie/Cykanie/Sinti/Wędrowcy<sup>2</sup> i podobne im grupy są niezmiernie zróżnicowane, stanowiąc kalejdoskop czy też mozaikę<sup>3</sup>, której granice są tak bardzo niepewne, że politycznie poprawna terminologia zmienia się w tempie uniemożliwiającym dotrzymanie kroku przez starających się okazać szacunek polityków. Nawet gdy są na bieżąco, każde z użytych przez nich określeń może okazać się dla którejś z grup obraźliwe. Również niezwykle skromne słowo „the Romas”<sup>4</sup>, którego świadoma niepoprawność gramatyczna zdaje się mieć na celu obrażenie wszystkich w jednakowy sposób, jest odrzucane przez pedantów. Z tego właśnie względu członkowie Gypsy Lore Society utrzymywali dawniej, że spójna romska polityka jest niemożliwa, gdyż nie istnieje wspólna tożsamość ani wspólnota interesów, która by jednoczyła jej różne nurty.

Nic dziwnego, że ci spośród nas, którym spora część życia upłynęła na pracy dla społeczności Romów/Cyganów/Wędrowców, nie zgadzają się z takimi poglądami. Nawet jeśli – jak w przypadku wszystkich politycz-

---

<sup>1</sup> Tekst referatu, wygłoszonego na konferencji Gypsy Lore Society, Graz 2011.

<sup>2</sup> Jest to politycznie poprawna forma, stosowana czasami w literaturze anglojęzycznej. Jej skrót to RGST, albo (częściej spotykane) RGT – *przyp. tłum.*

<sup>3</sup> J.-P. Liégeois, *Gypsies and Travellers, Council of Europe*, Strasbourg 1987, s. 37nn.

<sup>4</sup> W j. polskim nie ma odpowiednika tego słowa, używanego czasami w literaturze angielskojęzycznej, jako politycznie poprawny termin na oznaczenie wszystkich grup, znanych jako Cykanie, który jednocześnie nie pokrywałby się z etnicznym etnonimem żadnej z nich (jak ma to miejsce np. w przypadku słowa *Roma*). Jego niepoprawność gramatyczna polega na tym, że słowo *Roma*, będące w liczbie mnogiej, zgodnie z regułami języka *romani*, otrzymuje „dodatkową” liczbę mnogą, tym razem zgodnie z regułami j. angielskiego – *przyp. tłum.*

nych tożsamości o charakterze narodowym – międzynarodowa polityka romska jest konstrukcją społeczną, reprezentującą wyobrażoną wspólnotę, której rzeczywiste istnienie, jak każdego narodu, ugruntowane jest w wyobrażeniach, w różnych doświadczeniach historycznych, jakie poszczególne grupy Romów/Cyganów/Wędrowców wnoszą do walki z antycyganizmem, i w różnorodnych interesach tych grup, to jednak wspólnota ta jest całością większą od sumy swych części. W niniejszym artykule twierdzimy, że jakkolwiek polityczne tradycje polskich Romów są wysoce specyficzne, to mogą one stanowić szczególny wkład i wartość dodaną do międzynarodowej polityki romskiej, na pewno zaś do polityki brytyjskich „Cyganów/Romów/Wędrowców”. W szczególności przedstawimy tu powstanie Romskiej Grupy Wsparcia (Roma Support Group), jednej z długiego szeregu organizacji, które od początków ubiegłego stulecia łączyły Romów i gadziów, w celu poprawy kłopotliwych relacji między nimi.

Najwcześniejsze romskie organizacje przepadły w katastrofie II wojny światowej, a będące jej częścią ludobójstwo Romów i innych grup stanowiło dobitny dowód potrzeby nowego rodzaju polityki. Polityka ta stała się rzeczywistością po wojnie – inaczej w kapitalistycznej Europie Zachodniej, inaczej zaś w komunistycznych krajach Europy Wschodniej<sup>5</sup>. W krajach zachodnich ruch praw obywatelskich, wzorowany na antyrasistowskiej polityce dekolonizacji i walce Afroamerykanów, doprowadził do powstania ruchu ludzi ubogich, stawiającego sobie za cel obronę praw „ekonomicznych nomadów”<sup>6</sup>. W przeciwieństwie do tego, w „socjalistycznym raju” zakładano, że prawa obywatelskie zostały Romom przyznane, nomadyzm zaś był sposobem życia niewielkiej grupy, nawet zanim Chruszczow wprowadził politykę przymusowego osiedlania. Polityka kulturalna była jednak dozwolona. Obecnie w modzie jest twierdzenie, że o komunizmie nie można powiedzieć niczego dobrego. Takie twierdzenie jest zdradą pamięci wszystkich tych, którzy odważnie i bez wytchnienia pracowali na rzecz romskiej kultury i poprawy położenia Romów, w tym pełnych poświęcenia urzędników państwowych o szerokich horyzontach, jak na przykład wspomniała Ilona Lackova na Słowacji. Formalna równość w społeczeństwach państwowego socjalizmu umożliwiła również niewielkiej grupie romskiej inteligencji osiągnięcie najwyższego poziomu wykształcenia, a komunistyczni urzędnicy mogli słusznie wytykać swoim kapitalistycznym odpowiednikom, że w zachodnich społecznościach romskich przed początkiem lat 90. nie było

<sup>5</sup> I. Klimová-Alexander, *The Romani Voice in World Politics*, Aldershot, Ashgate 2005.

<sup>6</sup> W oryginale *commercial nomads*. Termin ten odnosi się do koncepcji tzw. usługowego nomadyzmu, traktującego wędrowny sposób życia Romów, jako konsekwencję ich sytuacji ekonomicznej, nie zaś kultury – *przyp. tłum.*

praktycznie warstwy osób z uniwersyteckim wykształceniem. Wielu działaczy, wykształconych w państwach komunistycznych, jest ciągle aktywnych, by wspomnieć takie nazwiska jak Agnes Dároczi, Nicolae Gheorghe, Andrzej Mirga, Waldemar Kalinin, Stahiro Stankiewicz czy Rajko Djurić. Bez takich ludzi międzynarodowy ruch romski byłby czymś zupełnie innym.

Pierwszą próbą połączenia socjalnej polityki zachodnioeuropejskich Romów i działalności kulturalnej Romów z Europy Wschodniej był I Światowy Kongres Romski w 1971 r., zorganizowany przez, założony w 1966 r. w Anglii, Gypsy Council, współpracujący z Comité Internationale Rom. Poczynając od 1979 r. zostało zorganizowanych siedem kolejnych Światowych Kongresów Romskich, zaś w ostatnich 15 latach na scenę wkroczyły nowe organizacje, takie jak Romski Kongres Narodowy (Roma National Congress) czy Federacja Europejskich Romów i Wędrowców (European Roma and Travellers Federation) oraz, ostatnio, Europejska Unia Romów (European Roma Union), stworzona przez weteranów romskiej polityki w byłej Jugosławii: Rajko Djurića i Dragoljuba Ackovića. Pomimo niepewności odnośnie do finansowania i struktur administracyjnych, istnienie tych organizacji jest ważne z tego powodu, że rządy i organizacje międzynarodowe, takie jak Unia Europejska, mają palącą potrzebę posiadania romskich partnerów do negocjacji. Przywódcy romskich organizacji stoją zaś w obliczu bardzo trudnego zadania. Przez całe życie marzyli o tym, aby móc rozmawiać z rządami i bronić sprawy swojego narodu, lecz przekonali się, że rządy słuchają tylko tego, co chcą usłyszeć i dostarczają funduszy tylko pod warunkiem dostosowania się do ich reguł. Organizacje te mają bardzo wysokie ambicje przy bardzo niewielkich zasobach: całe ich istnienie polega na zachowywaniu równowagi pomiędzy utratą dostępu do tych, którzy mają władzę, a utratą szacunku swego własnego ludu. Romska Grupa Wsparcia z Londynu, do powstania której przyczynił się pierwotnie impuls płynący ze strony romskich imigrantów z Polski, a która obecnie prowadzi działalność wśród wszystkich romskich imigrantów, stanowi interesujący przypadek radzenia sobie z naszkicowanym powyżej kryzysem romskich organizacji.

## **1. MIGRACJE POLSKICH ROMÓW DO ZJEDNOCZONEGO KRÓLESTWA**

Nie ma potrzeby przypominania w tym gronie długiej historii Romów w Polsce. Wraz z powstaniem pisma „Studia Romologica” historiografia polskich Romów wkracza w nową fazę, poddając teoretycznej refleksji sposób, w jaki relacje między Romami a gadziami wytworzyły pojęcie „bezczasowości Cyganów”. Przykładem może tu być krytyka dokonana przez Kapralskie-

go<sup>7</sup>, skierowana wprawdzie przede wszystkim przeciwko antropologicznej ortodoksji Michaela Stewarta<sup>8</sup>, lecz stanowiąca też niewątpliwie podstawę do krytycznego ponownego odczytania dawniejszych cyganologów<sup>9</sup>, takich jak Jerzy Ficowski<sup>10</sup>. Zamiast tego chcemy wskazać na kilka elementów, wyróżniających polskich Romów, które mogły ukształtować ten szczególnie wkład, jaki wnieśli oni do społeczeństwa Zjednoczonego Królestwa.

Po pierwsze trzeba tu wspomnieć o długiej, skomplikowanej i czasem dysfunkcjonalnej historii urzędu Szero Roma, którego korzenie sięgają systemu podatkowego, istniejącego w Królestwie Polskim. Dawniejsi cyganolodzy traktowali ten urząd jako wyjątek potwierdzający regułę, zgodnie z którą nie ma czegoś takiego jak „cygańscy królowie”. Pełnił on pierwotnie funkcje mediacyjne, pośrednicząc między Cyganami a instytucjami władzy, by z czasem przekształcić się w coś zbliżonego do urzędu dziedzicznego sędziego. Według Actona<sup>11</sup>, jeśli spróbować zaklasyfikować romski (a w zasadzie każdy) system kontroli społecznej, zgodnie z tym, który system wartości jest w nim najważniejszy: tradycja, konsensus czy odpowiedzialność osobista, to charakterystyczna dla Polskiej Romy instytucja Szero Roma stanowi oczywisty przypadek dominacji tradycji. Właściwy dla tej instytucji nacisk na legitymizację jest tym, co członkowie napływowych Romów z grupy *Vlach*, należący do rodu Kwieków, starali się przejąć w latach 30., tworząc cygańską monarchię w celu regulacji ich kontaktów z państwem polskim.

Po drugie, w tworzeniu modelu względnej autonomii Romów, w ramach danego systemu społeczno-ekonomicznego, pomocna może być analiza szczególnej roli społecznej zawodowych muzyków. Aczkolwiek jej polityczny wymiar nie został, o ile wiemy, udokumentowany w kontekście polskim w taki sposób, jak w przypadku Rosji zrobiła to Lemon<sup>12</sup>, to jednak

<sup>7</sup> S. Kaprański, *Jak Romowie pamiętają?*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 213–232.

<sup>8</sup> M. Stewart, *Remembering without Commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2004, t. 10 (3), s. 561–582.

<sup>9</sup> Autor używa tu zwrotu *Gypsylorist authors*, który jest czymś w rodzaju etykiety, w jaką wyposaża się obecnie podejścia zbliżone do tych, które dawniej charakteryzowały członków Gypsy Lore Society, zwłaszcza zaś te, w których postrzega się romskie życie, jako „romantyczne” i „egzotyczne” – *przyp. tłum.*

<sup>10</sup> J. Ficowski, *The Gypsies in the Polish People's Republic*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1956, Seria II, t. 35, s. 28–38; J. Ficowski, *The Gypsies in Poland – History and Customs*, Interpress, Warsaw 1990.

<sup>11</sup> T. A. Acton, *A Three-cornered Choice: Structural consequences of value-priorities in Gypsy Law as a model for more general understanding of variations in the administration of justice*, „American Journal of Comparative Law”, 2003, t. 51, nr 3 s. 639–665.

<sup>12</sup> A. Lemon, *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*, Duke University Press, Durham 2000.

polscy Romowie niewątpliwie przynieśli w latach 90. do Zjednoczonego Królestwa pewien model polityki kulturalnej, który wywarł wpływ na brytyjskich Cyganów/Romów/Wędrowców.

Po trzecie, można postawić hipotezę, że omawiane zjawisko ma istotny wymiar religijny. Większość romskich imigrantów, przybywających do Zjednoczonego Królestwa z Europy Wschodniej, stanowiły społeczności posiadające historyczne związki z islamem lub prawosławiem, które w ostatnich dekadach znalazły się w kręgu oddziaływań ruchów zielonoświątkowych. W przeciwieństwie do tego, Polska Roma wywodzi się z tradycji rzymskiego katolicyzmu, zaś najważniejszym wyzwaniem dla religijności tych członków grupy, którzy znajdują się w Zjednoczonym Królestwie, nie są zielonoświątkowcy, lecz świadkowie Jehowy. O ile w centrum większości form chrześcijaństwa, włączając w to tradycję prawosławną, katolicką, protestancką i zielonoświątkową, znajduje się idea odkupienia i zbawienia przez łaskę bożą, świadkowie Jehowy kładą nacisk na dobre uczynki wiernych. Można zaryzykować tezę, że zarówno katolicki absolutyzm, jak i legalizm i pacyfizm nauk świadków Jehowy wywarły wpływ na styl organizacyjny polskich Romów w Zjednoczonym Królestwie.

Polscy Romowie zaczęli napływać do Anglii w poszukiwaniu azylu w początkach lat 90. Wcześniejsza fala romskiej emigracji z Polski, miała miejsce na początku lat 80., w następstwie aktów antyromskiej przemocy, na przykład takich, jak atak na Romów w Oświęcimiu w 1981 r.<sup>13</sup>, przybijających postać pogromów, inspirowanych nacjonalizmem w stylu gen. Moczara. Emigranci z lat 80. kierowali się głównie do Niemiec Zachodnich i Ameryki Północnej.<sup>14</sup> Fala obejmowała głównie Romów z grupy *Vlach*, podczas gdy członkowie grupy Polska Roma zaczęli przybywać do Anglii dopiero po upadku komunizmu. Z rozmów z członkami grupy Polska Roma, którzy przybyli do Anglii w latach 90. można odnieść wrażenie, że również według nich Romowie *Vlach* byli bardziej przestraszeni sytuacją z poprzedniej dekady i uważali, że poglądy nacjonalistyczne, reprezentowane we władzach przez gen. Moczara<sup>15</sup>, mogą zaszkodzić raczej im, niż lojalnym wobec

<sup>13</sup> S. Kaprański, *Refleksje o pogromach. Na marginesie wydarzeń w Oświęcimiu w 1981 r.*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 233–252.

<sup>14</sup> Wydaje się, że jako kierunek migracyjny, większą niż Ameryka Północna rolę odgrywała wówczas Skandynawia, gdzie początkowo udali się Romowie po wspomnianych przez Actona wydarzeniach oświęcimskich – *przyp. tłum.*

<sup>15</sup> Gen. Moczar w latach 1980–81 został ponownie członkiem Biura Politycznego KC PZPR i był przez niektórych działaczy partyjnych rozpatrywany jako alternatywa dla ówczesnego I sekretarza – Stanisława Kani. Wydaje się jednak, że Autor używa jego nazwiska raczej jako symbolu nacjonalistycznych i ksenofobicznych tendencji w łonie partii komunistycznej – *przyp. tłum.*



państwa Romom z grupy Polska Roma<sup>16</sup>. Z drugiej jednak strony uważali oni „swoich”, tzn. pochodzących z Polski, Lowarów i Kelderasy, z którymi czasami zawierali związki małżeńskie (zwłaszcza w ramach wspólnoty świadków Jehowy), za o wiele mniej zastraszone niż bośniaccy Kelderasze z grupy *Serbijaja*, którzy przybyli do Londynu w tym samym czasie.

Romowie z grupy Polska Roma zaczęli przybywać do Anglii, ponieważ po 1989 r. zmalało wśród nich poczucie bezpieczeństwa, a dłuższe zakorzenienie w Polsce przestało ich chronić przed atakami z pobudek rasistowskich i dyskryminacją. Najwcześniejszy dokument, przygotowany przez działaczy Gypsy Council i zawierający poparcie dla poszukujących azylu w Londynie Romów z grupy Polska Roma pochodzi z 1994 r. i został przygotowany przez dra Donalda Kenricka<sup>17</sup>. Można w nim znaleźć wiele informacji o incydentach, które bezpośrednio dotknęły informatorów Kenricka i tylko dwie linijki o pogromie w Mławie z 1991 r., który z perspektywy czasu wydaje się być znaczącym punktem zwrotnym w procesie utraty przez Polską Romę wiary w możliwość dalszego funkcjonowania w Polsce. W archiwum Gypsy Council można znaleźć regularnie uaktualniane informacje, wykorzystywane w celu wsparcia wniosków azylanckich polskich Romów – aż do 2002 r., kiedy Europejskie Centrum Praw Romów (ERRC) opublikowało swój raport dla ONZ (ERRC 2002)<sup>18</sup>, czyniąc tym samym zbędną dalszą działalność Gypsy Council w tym kierunku.

Od początku lat 90. Agencja ds. Bezdomnych Rodzin i Służba ds. Edukacji Wędrowców (Homeless Families Agencies and Traveller Education Services) zaczęły się interesować losem polskich Romów w północnym Londynie. Gypsy Council<sup>19</sup> wyznaczył dwóch, mówiących w *romani*, niromskich członków swojego komitetu – Thomasa Actona i Donalda Kenricka do pracy z romskimi imigrantami. Na końcu tego artykułu załączamy notatkę (z pewnym zawstydzeniem związanym z jej naiwnością), przygoto-

---

<sup>16</sup> Wielu Romów z grupy Polska Roma zapewne nie zgodziłoby się z taką opinią – *przyp. tłum.*

<sup>17</sup> D. Kenrick, *Letter in Support of Polish Roma Asylum seekers*, Gypsy Council, London 1994.

<sup>18</sup> ERRC (European Roma Rights Centre), *Written Comments of the European Roma Rights Center Concerning Poland For Consideration by the United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights at its 29th Session, 11–29 November*, ERRC, Budapest 2002.

<sup>19</sup> W tym momencie swej historii, noszący nazwę Gypsy Council for Education, Culture, Welfare and Civil Rights i będący najważniejszą gałęzią Gypsy Council, założonego w 1966 r. Romscy członkowie tej organizacji mówili angielskim *romani* (za wyjątkiem Irlandzkich Wędrowców, posługujących się także dialektami *Cant* i *Gammon*), bliższym angielskiemu niż *romani*, który nie jest zrozumiały (z wzajemnością) dla użytkowników najważniejszych dialektów romskich, jak również międzynarodowego *romani*.



waną przez Thomasa Actona na spotkanie, które odbyło się 20 lipca 1995 r. w siedzibie Fundacji Coram – bogatej organizacji pozarządowej z północnego Londynu, prowadzącej działalność wśród dzieci. Obawiamy się, że notka ta ukazuje, iż Acton był bardziej zainteresowany tym, co Gypsy Council może uzyskać dla innych, gorzej zorganizowanych grup romskich poszukujących azylu (w szczególności Kelderaszów-*Serbijaja*, określanych przez innych Kelderaszów jako Czergasze, w mniejszym stopniu zaś Romów słowackich). Trzeba też przyznać, że w owym czasie Acton nie czuł się najbardziej komfortowo, mając do czynienia z grupami mówiącymi rozmaitymi dialektami romskimi, co zmieniło się dopiero po dekadzie pracy z imigrantami.

Już wówczas było widać, że grupy polskich Romów w zorganizowany sposób poszukiwały współpracy z pracownikami socjalnymi, którzy mogliby pomóc ich społeczności. Dla owych pracowników była to atrakcyjna propozycja, w porównaniu z doświadczeniami, jakie mieli oni z innymi grupami Cyganów/Romów/Wędrowców. Polskich Romów charakteryzował ogromny głód edukacji, przynajmniej jeśli idzie o ich dzieci, koncentracja na dających się osiągnąć, ograniczonych celach, cierpliwość dla biurokracji, szacunek dla urzędu i pokorna wdzięczność za to, co już zostało dla nich zrobione.

Kilka tygodni później Acton zabrał Nicolae Gheorghego, by odwiedzić jedną z rodzin, zamieszkających w przyznanych im mieszkaniach, w bardzo niespokojnej części King's Cross. Ściany były pełne prac wykonanych przez dzieci w szkole – jednym z głównych powodów, dla których rodzina ta poszukiwała azylu było, podobnie jak w przypadku wielu innych polskich Romów zamieszkających na wsi i w małych miasteczkach, wykluczenie jakie dotyczyło ich dzieci w polskim systemie edukacyjnym. Gdy wychodziliśmy, ojciec powiedział nam: „Anglia to cudowne miejsce. Wszystkie rodzaje przeróżnych ludzi żyją tu w pokoju i nikt nie wyrzuca naszych dzieci ze szkoły. A nasze kobiety mogą spacerować po ulicy w swoich długich spódnicach i nikt nie rzuca w nie kamieniami!”

Większość narodowych społeczności romskich imigrantów powołało do życia efemeryczne organizacje (kilkanaście w przypadku słowackich Romów), które czasami otrzymywały krótkoterminowe granty, a czasami polegały na pracy wolontariuszy. Gypsy Council był najbardziej zaangażowany w pomoc bośniackim Kelderaszom-*Serbijaja* (Czergaszom), najmniej uspołecznionym spośród imigranckich społeczności romskich jeśli chodzi o formalne organizacje, którzy w swoich wewnętrznych sprawach najbardziej polegali na instytucji *krisu*, dopóki prowadzony przez jedną z rodzin interes, polegający na udzielaniu ochrony innym, nie doprowadził do sporów, w rezultacie których wiele rodzin opuściło Londyn. Nadzieje, wyrażane na spotkaniach takich jak to z 20 lipca 1995 r., nie ziściły się. Wybór

rządu laburzystowskiego w 1997 r. był ciosem dla obrońców praw Romów. Zamiast przyjąć bardziej humanitarną postawę wobec poszukiwaczy azylu, nowy rząd coraz bardziej dokręcał śrubę, odbierając im zasiłki i utrudniając procedury apelacyjne, a jego ministrowie, jak np. Jack Straw, dodawali do tego ogólną, antycygańską retorykę<sup>20</sup>.

## 2. ROMSKA GRUPA WSPARCIA

Właśnie w niesprzyjającym klimacie 1997 r., gdy władze lokalne często zabraniały swoim podwładnym udzielania pomocy osobom starającym się o azyl, Sylwia Ingmire, która przybyła z Polski jako studentka w 1988 r. i wyszła za angielskiego pracownika biura podróży, Andy'ego, zaczęła pomagać nieformalnemu stowarzyszeniu Romów poszukujących azylu. Rom-ska Grupa Wsparcia została formalnie założona jesienią 1998 r. przez trzech słowackich Romów, którzy wraz z kilkoma nieromskimi przyjaciółmi chcieli poprawić sytuację swojej społeczności przez zapewnienie jej dostępu do informacji oraz nagłośnić problemy Romów, starających się o azyl. Zorganizowali oni otwarte spotkanie w kościele św. Krzyża w King's Cross i przyjęli pierwszy statut wraz z listą celów i zadań. Polscy Romowie dołączyli się i z czasem zdominowali obrady. W zimie 1999 r. organizacja otrzymała lokal w kościele św. Stefana w Royal Oak, gdzie otworzyła centrum doradcze i rozpoczęła działalność społeczną opartą na wolontariacie.

W 2000 r. organizacja przyjęła nową konstytucję, przewodniczącą została polska Lowarka, Roza Kotowicz, a Sylwia Ingmire pozostała na stanowisku koordynatora. Obie pełniły swe stanowiska do dziś, a ich partnerstwo leży u podstaw współpracy Romów i gadziów w organizacji. Przed opuszczeniem Polski Roza była bibliotekarką, związaną przez małżeństwo z członkami Polskiej Romy. Wspólnie z Anną i Wanią Krawczykami poświęciła się organizacji zespołu muzyczno-tanecznego Romani Rad, dla którego Andy Ingmire, mąż Sylwii, organizował rezerwacje i sale prób. Ro-

---

<sup>20</sup> Było to szczególnym rozczarowaniem dla Actona, jednego z założycieli i ostatniego przewodniczącego Laburzystowskiej Kampanii na Rzecz Praw Wędrowców, który chodził do szkoły z Jackiem Strawem i osobiście lobbował za nim na konferencji Partii Pracy. W 1996 r., po jednym ze spotkań w Coram's Field, które przypadkiem odbywało się w tym samym czasie i w tym samym budynku, co spotkanie laburzystowskiego gabinetu cieni, Acton, wraz z dwoma rozmownymi polskimi Romami, podszedł do Jacka Strawa i Franka Dobsona, przypomniał o tym, że są znajomymi i zapytał o to, co przyszedłszy rząd Partii Pracy zamierza zrobić w sprawie Romów. Wysłuchali uprzejmie przemowy Romów, towarzyszących Actonowi, a następnie doradzili im kontakt z reprezentującymi ich członkami parlamentu, starannie unikając jakichkolwiek tematów politycznych. Acton może mieć jedynie nadzieję, że jego nieporadny gest nie pogorszył sprawy.

mani Rad, którego menedżerką jest obecnie Tania Gessi, stał się flagowym przedsięwzięciem Romskiej Grupy Wsparcia, pierwszym z wielu zespołów związanych z tą organizacją.

Działalność obejmowała nie tylko lekcje dla początkujących, prowadzone przez doświadczonych muzyków, czy kursy tańca, lecz także warsztaty szycia, ponieważ młodzi wykonawcy sami szyli swoje kostiumy. Byli oni zdolni wystawić duże przedstawienia, które przyciągały kilkusetosobową romską widownię, włączając w to rodziny wszystkich wykonawców, w miejscach takich jak Union Chapel. Koncerty te oglądali także zaproszeni przedstawiciele innych organizacji Cyganów, Romów i Wędrowców oraz wielu nauczycieli ze Służby Edukacji Wędrowców z okolic Londynu. Wszystkie większe spotkania Romskiej Grupy Wsparcia łączą ze sobą występy artystyczne i działalność społeczną. Ten model mobilizacji społeczności stał się w ostatnich 10 latach wzorem dla wielu innych organizacji, zwłaszcza dla przeglądu talentów, organizowanego jako część krajowego Miesiąca Historii Cyganów, Romów i Wędrowców (Gypsy Roma Traveller History Month).

Działalność kulturalna jest nie tylko czynnikiem mobilizującym społeczność, ale również „ambasadorem” społeczności romskiej w świecie. Gdy Ken Livingstone został burmistrzem Londynu, Romani Rad zaczął regularnie występować w takich miejscach, jak Trafalgar Square. W 2005 r. grupa wydała swoją płytę *Journey*. Występowała też przed publicznością, oczekującą na papieża, podczas jego wizyty w Londynie. I przy tym wszystkim członkowie Romani Rad mają pełną świadomość, że stanowią zjawisko społeczne, a nie są przedsięwzięciem komercyjnym.

W przededniu Dnia Narodu Romskiego, 7 kwietnia 2006 r., Romani Rad przybył na występy do Brentwood Theatre (za honorarium niewiele większe od poniesionych wydatków). Brentwood to mała miejscowość w Essex, którego rada miejska toczyła ciągłą walkę o likwidację znajdujących się w okolicy niewielkich miejsc postojowych dla Cyganów i Wędrowców. Jest to miasteczko-sypialnia, zamieszkałe przez osoby pracujące gdzie indziej, które nie zdają sobie sprawy, że nie tylko angielscy Cyganie, lecz także szkoccy i irlandzcy Wędrowcy stanowią od wieków część lokalnego krajobrazu. W Brentwood od 1988 r. działa niewielka Grupa Wsparcia Cyganów, której sekretarzem jest Acton, a funkcję przewodniczącej pełni charyzmatyczna Bernadette Reilly, pochodząca z mieszanej rodziny irlandzkich i szkockich Wędrowców. Walcząc z propagandą, głoszącą że Cyganie/Wędrowcy są obcym ciałem w Brentwood, grupa ta zorganizowała wystawę historii lokalnych Cyganów i Wędrowców, zawierającą dane ze spisów powszechnych, stare rysunki i zdjęcia, również nagrobków. Podczas towarzyszącego wystawie wieczoru teatralnego, przedstawiono sceny z historii Cyganów/Romów/Wędrowców, a Romani Rad rozpoczął i zamknął występy.

Przed koncertem Jake Bowers, angielski Cygan i dziennikarz, prowadzący lokalny program radiowy *Rokker Radio*, przeprowadził wywiad z Anną Krawczyk. Zaczął agresywnie, pytając, co, do licha, te wszystkie wspaniałe kostiumy i egzotyczne tańce, wpisujące się w romantyczny stereotyp Romów, mają wspólnego z codzienną walką angielskich Cyganów i Wędrowców o miejsce, w którym mogliby się zatrzymać. Z błyszczącym wzrokiem odpowiedziała, że dziewczęta na co dzień się tak nie ubierają, a kostiumy przygotowały specjalnie na występy, szyjąc je godzinami. Normalnie ubierają się jak wszyscy i wychodzą szukać pracy aby przeżyć, zupełnie tak samo jak angielscy Cyganie. I też wiedzą, jak to jest doświadczać rasizmu – dlatego musiały przyjechać do Anglii i są w Brentwood, aby wspomóc angielskich Romów, cierpiących z powodu rasizmu tak samo jak one.

Była to bardzo skuteczna odpowiedź i, co zrozumiał od razu Bower, świetnie brzmiąca w radiu, nawet w tłumaczeniu. Sam Bower stał się później jednym z głównych lokalnych organizatorów Miesiąca Historii Romów, Cyganów i Wędrowców oraz zagorzałym zwolennikiem współpracy między różnymi społecznościami cygańskimi. Oczywiście taka polityka kulturalna nie jest niczym nowym: wielu muzyków, należących do Romskiej Grupy Wsparcia, brało udział w finansowanych przez państwo wydarzeniach muzycznych za czasów komunistycznych. Często też krytykowali brak wsparcia ze strony państwa dla muzyków takich jak oni. W romskim świecie, od Toronto do Belgradu, romscy muzycy prowadzą politykę kulturalną. Ale w Zjednoczonym Królestwie było to czymś nowym (a przynajmniej niewidzianym od czasów, pochodzącego z grupy *Kalo*, Johna Robertsa, harfisty królowej Wiktorii).

Podstawowa aktywność Romskiej Grupy Wsparcia opiera się na działalności pracowników społecznych. Wiosną 2000 r. otwarte zostały dwa ośrodki doradcze: w White City Community Centre w Hammersmith i w Froud Community Centre w Manor Park, Newham. W 2001 r. otrzymały one grant przyznany przez Association of London Government<sup>21</sup>, który umożliwił stworzenie projektu doradztwa i wsparcia, realizowanego przez pracowników zatrudnionych na pół etatu. W 2002 r. Romska Grupa Wsparcia otworzyła ośrodek w Newham Renewal Project Centre, w Upton Park, Newham i otrzymała fundusze od Fundacji Pamięci Diany, Księżnej Walii, które pomogły w rozwinięciu dotychczasowych projektów i powstaniu inicjatywy na rzecz wykorzystania sztuki i sportu dla integracji społecznej.

---

<sup>21</sup> Było to stowarzyszenie władz lokalnych gmin, składających się na Londyn, które w 2006 r. zmieniło nazwę na „London Councils”, aby uniknąć pomyłek z „London Assembly”.

Sport stał się ważną sferą pracy Grupy. Młodzieżowa drużyna piłkarska wzbudziła spore zainteresowanie, ponieważ jej najlepszym graczem (i kapitanem) była dziewczyna, która próbowała dostać się do żeńskiego zespołu Leyton Orient, a ostatecznie poszła na uniwersytet studiować wiedzę o sporcie. Drużyna ta brała udział w turniejach zespołów Cyganów i Wędrowców z Londynu. Jeszcze bardziej spektakularny jest kurs karate, prowadzony przez Stanisława Kierpacza, wolontariusza pochodzącego z rodziny o mieszanych (Polska Roma i *Vlach*) korzeniach, posiadacza czarnego pasa i 6. stopnia mistrzowskiego w karate Shotokan, wielokrotnego medalisty mistrzostw Polski i Europy. Uczestnicy kursu urządzają pokazy, podczas których młodzi ludzie, od 4 aż do nastolatków, nienagannie ubrani na biało rozbijają deski i demonstrują sztukę walki, posługując się formalnymi komendami w języku japońskim, a poza tym – *romani*. Wielu zapisuje się na kurs i wielu odpada, gdyż nie są w stanie wytrzymać ostrej dyscypliny. Rodziny i nauczyciele tych, którzy wytrwali, są jednak przekonani, że ta dyscyplina przyczynia się do sukcesów we wszystkich dziedzinach życia szkolnego.

W latach 2002–2003 Romska Grupa Wsparcia rozszerzyła swą działalność i wydała pierwszą publikację – album sztuki dziecięcej, uzupełniony historiami autorstwa dzieci, zatytułowany *Kolory nadziei*. Jesienią 2004 r. Grupa przeprowadziła się do nowej siedziby w Canning Town, skupiając swą pracę społeczną we wschodnim Londynie. Tego samego roku Grupa poprosiła Actona, aby został jej patronem. Acton współpracował z organizacjami Romów, Cyganów i Wędrowców od 1967 r., zaczynając jako pomocniczy nauczyciel wolontariusz, pracujący z dziećmi nomadycznych Wędrowców, które w latach 60. ubiegłego wieku nie były przyjmowane do szkół. Następnie był pomocniczym sekretarzem lub skarbnikiem w wielu stowarzyszeniach, które nie mogły sobie pozwolić na płacenie personelowi, mając dzięki temu przywilej uczenia się kultury Romów, Cyganów i Wędrowców oraz pisania o niej. Rola patrona była początkowo czysto dekoracyjna: żadnych rachunków do prowadzenia czy protokołów do spisywania. Jak zauważył Acton w swoim przemówieniu z okazji dziesiątego, jubileuszowego, rocznego zebrania Grupy: „To było tak: *Jaw andre, profesori, beś talaj. Te pijes kafaj? Te pijes mol?*”<sup>22</sup>... I wtedy, gdy już usiadłem wygodnie w pierwszym rzędzie... pojawiły się tańczące dziewczęta!”

Polityka kulturalna Romskiej Grupy Wsparcia nie była wyborem strategicznym, lecz rezultatem naturalnego, organicznego procesu. Wyrosła z potrzeby autoekspresji we własnych, romskich kategoriach i z afirmacji własnego istnienia, poprzez rozwijanie kultury. Jak ujęła to jedna z młodych romskich tancerek z zespołu Romani Rad: „Tańczę, by inni ludzie mogli

<sup>22</sup> rom.: *Chodź, profesorze, siadaj. Napijiesz się kawy? Napijiesz się wina?*

się nauczyć romskiej kultury i docenić ją”. Używając kultury jako środka komunikacji, Romska Grupa Wsparcia działa na rzecz sprawy romskiej na wielu poziomach, skutecznie broniąc interesów romskiej społeczności i tworząc sieć wspierających ją osób i instytucji. Jednocześnie jej działalność przyczynia się do zrozumienia przez nie-Romów romskiej kultury i historii, stwarzając tym samym pomost między naszymi społecznościami i szansę na to, że bogactwo romskiej kultury zostanie rozpoznane i zaakceptowane nie jako egzotyczne zjawisko, lecz jako część naszego wspólnego, europejskiego dziedzictwa historycznego i kulturalnego.

Romska Grupa Wsparcia pracowała z setkami romskich rodzin, ubiegających się o azyl, dostarczając im pomocy prawnej, walcząc z nielegalnymi deportacjami, wspierając ich w aresztach, zbierając i rozpowszechniając informacje o dyskryminacji Romów w krajach Europy Wschodniej i pomagając najuboższym. Paradoksalnie jednak, najważniejsze zadanie, które miało wielki wpływ na sytuację społeczności romskiej, stanęło przed Grupą pod sam koniec „azylanckiego” rozdziału najnowszej historii Romów w Zjednoczonym Królestwie. Akcesja państw wschodnioeuropejskich do Unii Europejskiej w 2004 r. (w tym m.in. Czech, Słowacji i Polski), miała przyczynić się do większej integracji i wolności obywateli Unii, w rzeczywistości jednak oznaczała dla Romów wykluczenie – „ostateczny” wysiłek brytyjskich władz imigracyjnych na rzecz wyrzucenia ich z Wielkiej Brytanii. Po wielu mrocznych latach aresztów i deportacji, rozszerzenie Unii Europejskiej okazało się dla tysięcy wschodnioeuropejskich Romów w Zjednoczonym Królestwie ciosem, a nie promykiem nadziei. W jednej chwili odebrano im status starających się o azyl i związane z tym wsparcie, nie oferując w zamian nic, oprócz nieważnych imigracyjnych dokumentów tożsamości, które zabraniały im podejmowania pracy. Romska Grupa Wsparcia, we współpracy z prawnikami, zorganizowała permanentną kampanię, w rezultacie której brytyjskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych zmieniło swoją politykę. Zapobiegło to chaosowi, deportacjom i pogorszeniu warunków egzystencji tysięcy Romów w Zjednoczonym Królestwie i dało im szansę na nowe życie.

Równolegle do pracy socjalnej na rzecz społeczności romskiej, rozwijała się też działalność kulturalna, wspomagana coraz większymi, jeśli idzie o zdobywanie funduszy, umiejętnościami Sylwii Ingmire. W 2006 r. ukazało się DVD *Be Roma or Die Tryin'*, przedstawiające wypowiedzi i występy młodych, polskich Romów, grających tym razem rap, a nie muzykę tradycyjną, co wzbudziło kontrowersje, zwłaszcza wśród bardziej konserwatywnych rumuńskich Romów. W tym samym roku Grupa uczestniczyła także w projekcie *Historia Społeczności Uchodźców* i w wystawie *Belonging: Voices of London's Refugees*, zorganizowanej w Museum of London, która przedstawiała Romów w kontekście długiej historii Londynu jako miejsca, do które-



go przybywali uchodźcy z Europy. Doprowadziło to w 2008 r., w 10. rocznicę istnienia Grupy, do zorganizowania wystawy *Dekada Romskiej Migracji*. W 2007 r. zorganizowany został Pierwszy Londyński Przegląd Romskich Talentów, w którym uczestniczyło ponad 100 dzieci i młodzieży romskiej.

W 2008 r. Romska Grupa Wsparcia została zasilona finansowo przez Wydział ds. Dzieci, Szkół i Rodzin, w celu zorganizowania dwóch koncertów, w Londynie i w Leeds, będących częścią pierwszego ogólnokrajowego Miesiąca Historii Cyganów, Romów i Wędrowców. Wydarzenie to zwiększyło znaczenie Grupy w skali całego kraju i przyciągnęło większą liczbę pracowników socjalnych i edukacyjnych na organizowane przez nią konferencje. Podczas odbywającego się w 2009 r. *Organising Young People Roma Awareness Seminar*, które miało miejsce w starym London County Hall, pomniku prawdziwego socjaldemokratycznego lokalizmu Herberta Morrisona, panel złożony z pół tuzina świeżo upieczonych, dumnych, romskich absolwentów brytyjskich uniwersytetów, uczestniczył – naprzeciw ponad stu uczestników z całego kraju – w prezentacji raportu ewaluacyjnego, dotyczącego *Mentoring Project*, prowadzonego przez Grupę Wsparcia. Podobna liczba uczestników wzięła udział w konferencji w 2010 r. pt. *The Big Issue for Roma: Exclusion or Engagement?*, która odbyła się w Old Town Hall w Stratford, w londyńskiej gminie Newham.

Romska Grupa Wsparcia jest obecnie zarejestrowaną organizacją dobroczynną, spółką z ograniczoną odpowiedzialnością, administrowaną przez komitet zarządzający, którego członkowie są także jego powiernikami. Mniej więcej połowa powierników to Romowie, w większości z grupy Polska Roma, aczkolwiek obecnie dołączyło do nich dwóch rumuńskich Romów. Są oni wybierani na dorocznych zebraniach plenarnych. Jeśli chodzi o Actona, to uważa on, że spośród wielu organizacji Cyganów, Romów i Wędrowców w Anglii, w których zarządach zasiadał w ciągu minionych 43 lat, ta jest jedyną, której romscy członkowie regularnie zgłaszają wnioski proceduralne i sprawdzają w statucie czy podejmowane działania są zgodne z przyjętymi założeniami. Polska Roma posiada kadrę przywódców, którzy dobrze orientują się w procedurach biurokratycznych i przynieśli ze sobą z Polski szczególny nacisk na prawomocność i porządek. Raporty finansowe są drobiazgowo sprawdzane na każdym zebraniu, a jakkolwiek nieprzekonujący wydatek może się stać przedmiotem burzliwej debaty. Z dużym naciskiem podkreślają też, że ich działalność nie ma charakteru politycznego: w początkowym okresie mieli spore wątpliwości odnośnie kierowania listów do rządu, obawiając się, że takie działania mogą być uznane za oznakę braku szacunku lub niepotrzebnie skupić na nich uwagę władz.

Nawet jednak jeśli unikają słowa „polityka”, to z pewnością mają kulturę polityczną, która sprawiła, że Romska Grupa Wsparcia stała się obec-



nie najlepiej finansowaną i największą romską organizacją pozarządową w Wielkiej Brytanii, a także największym sukcesem współpracy działaczy romskich z nieromskimi sympatykami, od heroicznych czasów Gypsy Council w latach 60., poprzedzających pierwszy Światowy Kongres Romów. To, co zaczęło się w 1988 r. jako grupa samopomocy dla kilku romskich rodzin, rozwinęło się w organizację społeczną, zarządzaną wspólnie przez Romów i gadziów, działającą dla ponad tysiąca rodzin, liczących razem ponad 5000 osób. Posiada ona romskich członków zarządu i romski personel, odpowiedzialny za szeroką gamę projektów: od wspierania edukacji i poradnictwa, po kursy muzyki i zajęcia z piłki nożnej czy karate. Projekty te opierają się na romskich wolontariuszach, nieocenionych jako pracownicy społeczni, tłumacze czy konsultanci, oraz na wielkim wkładzie pracy ze strony nieromskiego personelu i wolontariuszy. Właśnie współpraca i solidarność Romów i nie-Romów stanowi o sukcesie i skuteczności działań Romskiej Grupy Wsparcia. Wspierając Romów, Grupa pomaga jednak również nie-Romom: umożliwia im zrozumienie ich własnej historii, społeczeństwa i systemów, jakie wytworzyliśmy i w których żyjemy: ich nietolerancji, nierówności i nieekonomicznych biurokratycznych procedur. Codzienna działalność Grupy pozwala zakwestionować te systemy, walczyć ze związaną z nimi nierównością, a w sumie doprowadzić do zmian, które na dłuższą metę mogą przyczynić się do stworzenia bardziej sprawiedliwego i tolerancyjnego społeczeństwa, nie tylko dla Romów, lecz również dla wszystkich.

W Wielkiej Brytanii jest wiele organizacji Cyganów/Romów/Wędrowców, twierdzimy jednak, że najlepiej zorganizowaną i najaktywniejszą grupą, która ma najwięcej pracowników społecznych, najlepszych muzyków i tancerzy, a także najlepsze jedzenie podczas zebrań, jest Romska Grupa Wsparcia. Kapitał kulturowy i polityczny, który polscy Romowie przynieśli ze sobą z Polski, umożliwił im przetarcie szlaku dla polityki Romów, Cyganów i Wędrowców w Zjednoczonym Królestwie i wspólnej dla nich wizji współistnienia różnych grup ludzkich, strzegących swojego dziedzictwa i jednocześnie dzielących się nim z innymi oraz zwalczających rasizm<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Romska Grupa Wsparcia ma stronę internetową: <http://www.romasupportgroup.org.uk>, na której można znaleźć szczegóły jej aktualnych projektów i sprawozdania roczne.

## ANEKS 1

Spotkanie z pracownikami służb mieszkaniowych, nauczycielami i polskimi Romami. Raport T. Actona dla Gypsy Council.

20 lipca 1995 r. Field Lane Homeless Centre, Mecklenberg Square. Spotkanie polskich Romów, ubiegających się o azyl, zorganizowane w celu omówienia edukacji dzieci i strategii politycznej. Oba tematy będą kontynuowane. Obecni:

- polscy Romowie (Polska Roma) z żonami i dziećmi
- personel Agencji ds. Bezdomnych Rodzin
- Georgina Anderson (zajmująca się sprawami socjalnymi i mieszkaniowymi)
- Brian Miller (wspierany przez Stana Newensa, członka Parlamentu Europejskiego, zainteresowany reakcją Parlamentu Europejskiego i premiera polskiego rządu na problemy społeczności romskich)
- Hilary Horton (Wędrowczyni, nauczycielka z Islington, zainteresowana rozpoczęciem akcji wspierania romskich dzieci w szkole, zwłaszcza jeśli chodzi o język romski)
- Waldemar Kalinin (białorusko-polski Rom, tłumacz)
- Sonny i Rosemary Gibbard (misjonarze ruchu Gypsies for Christ)
- Ogo Okoye (z projektu *Healthy Islington 2000*, inspektorka ds. zdrowia, pracująca z uchodźcami, która bezgranicznie uradowała zgromadzone kobiety swoją całkiem dobrą polszczyzną).

Zebrani Romowie to członkowie grupy Polska Roma, którzy zdecydowanie odcinali się od Kelderaszy, zarówno polskich, jak i bośniackich czy serbskich. Kładli nacisk na to, że popierają oni edukację zarówno mężczyzn, jak i kobiet, i rzeczywiście nie musieli się starać, aby udowodnić, że ich kobiety są przygotowane do publicznego zabierania głosu i wyrażania swych opinii podczas zebrania. Gdy broniłem idei wspólnego wystąpienia do rządu brytyjskiego w sprawach dotyczących azylu dla wszystkich Romów, niezależnie od kraju pochodzenia, członkowie Polska Roma oraz Waldemar [Kalinin] stwierdzili, że woleliby wcześniej odbyć spotkanie we własnym gronie, aby przygotować się do współpracy z innymi grupami romskimi. Sugerowali też, że nauczycielom i pracownikom socjalnym byłoby prościej uczyć się polskiego *romani*<sup>24</sup> zamiast kelderaskiego.

Hilary i Georgina byli zainteresowani możliwością stworzenia grupy, uczącej się *romani*, przy jednoczesnej pomocy dla Romów, uczących się angielskiego. Również Waldemar [Kalinin] uważał, że będzie to możliwe

---

<sup>24</sup> Autor ma na myśli *romani*, używany przez członków Polska Roma – *przyp. tłum.*

po jego powrocie. Obiecałem poruszyć tę sprawę z Donaldem [Kenrickiem] i GCECWR.

Myszę, że mogłaby to być jedna z najlepszych okazji, aby stworzyć coś, na czym GCECWR zależało od dawna: klasę języka *romani* z prawdziwego zdarzenia. Field Lane Centre wydaje się być dobrym do tego miejscem. Chociaż obecni na spotkaniu Romowie podkreślali różnicę pomiędzy polskim<sup>25</sup> a kelderaskim *romani*, to oba te dialekty mają jasne i dobrze zachowane struktury gramatyczne, co sprawia, że są one dla swoich użytkowników wzajemnie zrozumiałe, zwłaszcza gdy mówią nimi ludzie wykształceni. Poza tym, ich zdaniem, polski *romani*<sup>26</sup>, jako dialekt z grupy północnej, jest bliższy angielskiemu *romani* jeśli chodzi o słownictwo i fonetykę<sup>27</sup>.

Dyskusja o polityce musiała jednak ustąpić miejsca planowaniu działalności letniej i jesiennej. Kolejne spotkanie poświęcone strategii politycznej, zaplanowano na piątek 4 sierpnia o 11.00 w Field Lane Centre. Uzgodniono mniej więcej, że tym, na czym nam zależy, nie jest atak na państwo polskie z powodu dyskryminacji, lecz wykazanie, że polityka rządu nie jest w stanie powstrzymać rasizmu i lokalnych aktów przemocy, takich jak pogrom w Mławie w 1991 r. Tym, czego potrzebujemy, jest zatem dwukierunkowa polityka, polegająca z jednej strony na pomocy państwom takim jak Polska, Rumunia i Bułgaria w budowaniu lepszych stosunków społecznych, przy udziale będącego częścią OSCE Biura Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka (ODIHR), Rady Europy, Funduszu Know-How itd., z drugiej zaś, na ludzkim traktowaniu uchodźców, a nie odsyłaniu ich do domu, jakbyśmy nie przejmowali się przemocą, z jaką mogą się spotkać po powrocie. Jeśli w mądry i konstruktywny sposób zajmiemy się dziś uchodźcami i umożliwimy im udział w programach rehabilitacyjnych i edukacyjnych (np. te, oferowane Cygańskim Mediatorom przez Unię Europejską, wyszczególnione w ostatnim wydaniu „Interface”), to dzisiejsi uchodźcy przestaną być ofiarami i przyczynią się do znalezienia rozwiązania problemów swoich krajów, kiedy przyjdzie czas na ich powrót.

Jeśli chcemy uniknąć wzrostu fali ludobójczych ataków w Europie Wschodniej powinniśmy:

1. Wspierać wysiłki instytucji, takich jak OSCE, Rada Europy, Międzynarodowa Unia Romów, Stała Konferencja Organizacji Romskich, na rzecz zainicjowania autentycznego programu informacji

---

<sup>25</sup> Jw.

<sup>26</sup> Jw.

<sup>27</sup> W rzeczywistości tak nie jest, z wyjątkiem podobieństwa charakterystycznego dla polskiego *romani* (patrz jw. – *przyj. tłum*) *parikerav tut* i *parrika tut*, występującego w angielskim *romani*. Stwierdzenie to zostało jednak użyte po to, by przekonać Gypsy Council do pomysłu polskich Romów.

międzynarodowej i budowania relacji społecznych, w celu zmniejszenia występowania aktów przemocy w krajach pochodzenia uchodźców.

2. Traktować uchodźców jako konstruktywnych aktorów tego procesu, nie zaś jako zagrożenie dla niego.

Tym samym musimy przerwać błędny tok rozumowania, zgodnie z którym akceptacja wniosku o azyl polityczny jest równoznaczna z krytyką dobrej woli kraju pochodzenia wnioskodawcy. W przeciwieństwie do tego będziemy twierdzić, że niektóre rządy, zwłaszcza w Europie Wschodniej, nie wypracowały, z powodów historycznych, techniki, know-how i wystarczającej determinacji, odnośnie do ochrony swoich romskich mniejszości i innych grup obywateli przed rasizmem i przemocą.

Jeśli po prostu odeślemy z powrotem romskie ofiary przemocy, to zanegujemy tym samym fakt, że przemocy takiej doświadczyły, co pociąga za sobą ryzyko wzrostu siły skrajnie prawicowych partii w Europie Wschodniej, które mogą przekształcić to, co jest obecnie rezultatem słabości rządów, w świadomą, oficjalną politykę. Gdyby tak się stało, moglibyśmy oczekiwać wystąpienia aktów antyromskiej przemocy na o wiele większą niż obecnie skalę i niepowstrzymanej ucieczki z Europy Wschodniej 2–3 milionów ludzi, porównywalnej z ucieczką Żydów w końcu XIX w. i w latach 30. XX w.

Członkowie Polska Roma w Londynie byli raczej niechętnie nastawieni do działalności politycznej osób takich jak Stahiro Stankiewicz<sup>28</sup>, twierdząc, że stali się „jak gadzie”. Posuwali się do spekulacji, że Szero Rom (jedyne w swoim rodzaju sędzia grupy Polska Roma, osoba niemająca odpowiednika w innych grupach romskich), jest tak zdesperowany tolerancją agresji wobec Romów w Polsce, że rozważa możliwość szukania schronienia na Zachodzie<sup>29</sup>.

Oczywiście jest to perspektywa tych, którzy zdecydowali się uciec na Zachód, zamiast stawiać czoła swojemu losowi w Polsce. Ci, którzy pozostali w Polsce, mogą ze swej strony uważać ich raczej za uciekinierów niż męczenników – i mogą nawet popierać enuncjacje polskiego rządu, odmawiające im prawa do poszukiwania azylu.

W przeciwieństwie do takich sporów, powinniśmy popierać współpracę wszystkich stron na rzecz złagodzenia napięć, a dużą rolę w tym procesie po-

---

<sup>28</sup> Stankiewicz odwiedził Anglię tego samego roku i spotkał się z Romami poszukującymi azylu, podczas wydarzenia kulturalnego, zorganizowanego przez polską ambasadę. Zdobył sobie ich przychyłność, szczerze przyznając, że jako dobrze zarabiający człowiek, mieszkający w warszawskiej dzielnicy klasy średniej, nie doświadcza tych samych problemów dyskryminacji i agresji, z jakimi spotykają się próbujący wiązać koniec z końcem Romowie z ubogich dzielnic.

<sup>29</sup> Co zresztą było odwiecznym, niespełnionym pragnieniem członków Polskiej Romy w Londynie.

winni odgrywać uchodźcy. Nie powinniśmy natomiast opierać naszej działalności na budowaniu politycznych podziałów między uchodźcami a rządami ich krajów pochodzenia lub tymi, którzy w tych krajach pozostali. Jest to też droga wiodąca do uniknięcia niekontrolowanego napływu uchodźców z Europy Wschodniej. Utrudnianie życia i stwarzanie nowym uchodźcom jak najgorszych warunków nie przyniesie rezultatu: może to tylko uprawnocnić to, z czym spotykają się w krajach pochodzenia.

W celu realizacji takiego programu potrzebujemy:

1. Kampanii politycznej, prowadzonej wspólnie z Gypsy Council, dotyczącej sytuacji Romów w ogóle.
2. Szczegółowej dokumentacji przypadków przemocy i represji, jakie spotkały osoby aplikujące o azyl, która powinna być dołączona do wniosków azylanckich. Napotyka to na trudności, ponieważ dla wielu takich osób są to często zbyt bolesne wspomnienia.

Na krótką metę Council zorganizuje w ciągu lata szereg wydarzeń dla dzieci (w których dzieci romskie będą uczestniczyły razem z innymi dziećmi osób przebywających czasowo w Anglii); dobrze widziane byłoby również przygotowanie mówiących po romsku lub polsku wolontariuszy, którzy np. pomagiliby oprowadzać po Museum of London.

Sugerowane działania:

1. D. Kenrick (GCWECR) rozważy możliwość stworzenia w Field Lane Centre klas języka angielskiego i *romani*.
2. Labour Campaign for Travellers' Rights zwróci się do Glyną Forda (deputowanego do Parlamentu Europejskiego) i poprosi go o współpracę ze Stanem Newensem (również deputowanym do PE) w kwestiach romskich.
3. G. Mundy (doktorant na Uniwersytecie Greenwich) przygotuje notatkę o implikacjach planowanych działań i będzie uczestniczył w spotkaniu 4 sierpnia, o ile to możliwe.
4. J.-P. Liégeois przygotowuje opinię, odnośnie do pytania, czy program kształcenia cygańskich mediatorów może mieć znaczenie lub służyć jako źródło finansowania programu treningowego dla członków polskiej społeczności romskiej<sup>30</sup>.

*Thum. Sławomir Kaprański*

---

<sup>30</sup> Sugestia ta pokazuje, że Acton nie zdawał sobie wówczas sprawy, jak bardzo Komisja Europejska porzuciła ideały rezolucji z 22 maja 1989 r., dotyczącej poprawy warunków życia Romów w Europie Zachodniej, jako niedającej się pogodzić z politycznym celem, jakim stało się zapobieganie migracji ze Wschodu na Zachód.

## LITERATURA:

- ACTON T. A., *Les réfugiés Roms de Bosnie et de Serbie au Royaume-Uni*, „Chimères”, 1995, nr 26, s. 89–97.
- ACTON T. A., *Romani resettlement*, „Migration Word”, 1996, t. 24 (4), s. 21–27.
- ACTON T. A., *A Three-cornered Choice: Structural Consequences of value-priorities in Gypsy Law as a model for more general understanding of variations in the administration of justice*, „American Journal of Comparative Law”, 2003, t. 51, nr 3, s. 639–665.
- ERRC (European Roma Rights Centre), *Written Comments of the European Roma Rights Center Concerning Poland For Consideration by the United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights at its 29th Session, 11–29 November*, ERRC, Budapest 2002.
- FICOWSKI J., *The Gypsies in the Polish People's Republic*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1956, Seria II, t. 35, s. 28–38.
- FICOWSKI J., *The Gypsies in Poland – History and Customs*, Interpress, Warsaw 1990.
- KAPRALSKI S., *Jak Romowie pamiętają*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 213–232.
- KAPRALSKI S., *Refleksje o pogromach. Na marginesie wydarzeń w Oświęcimiu w 1981 r.*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 233–252.
- KENRICK D., *Letter in Support of Polish Roma Asylum seekers*, Gypsy Council, London 1994.
- KLIMOVÁ-ALEXANDER I., *The Romani Voice in World Politics*, Aldershot, Ashgate 2005.
- LEMON A., *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*, Duke University Press, Durham 2000.
- LIÉGEOIS J.-P., *Gypsies and Travellers*, Council of Europe, Strasbourg 1987.
- STEWART M., *Remembering without Commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2004, t. 10 (3), s. 561–582.

*Thomas Acton and Sylvia Ingmire*

**THAJ KHONIK NA ČHUDEL PRA LENØE BARRA”: RROMA  
POLSKAØÄR THAJ SO ANEN JONE AND-I POLITIKA RROMA/CHYP-  
SY/PHIRUTNEGAZE ANGLIAØE**

And-o artiklo drabavas so i specifiko aj vasni kontribùcia, savi Rroma Polskaøär anen and-i politika “Rroma/Chypsy/Phirutnegaze” Angliaøe, šaj te xalövdöl kotal e kulturalone kapitalesøär, so ande pumençar andar-i Pòlska. Ande jone jekh nevo stilo kulturalone politikaqëro aj khetanipnasqëre organizaciaqëro, savo zorajlås katar-o organizàcie akharde “Rroma/Chypsy/Phirutnegaze” andar-o ja-vëra khetanimàta. Sarkon berš and-o Baredivaj kerdöl and-i Anglia o “čhon e Rroma/Chypsy/Phirutnegaze Historiaqëro”, savo zorärel o sa-rromano patïvitko aj vervëritko somžanipen, aj odolesøär vi o šajutnimàta khetane akcienqëre.

*Thomas Acton and Sylvia Ingmire*

**AND NOBODY THROWS STONES AT THEM”: POLISH ROMA MI-  
GRANTS AND THEIR CONTRIBUTION TO ROMA/GYPSY/TRAVEL-  
LER POLITICS IN THE UNITED KINGDOM**

This paper argues that the distinct and important contribution that immigrant Polish Roma have made to the development of general Roma/Gypsy/Traveller Politics in the United Kingdom is partly explicable in terms of the cultural capital they have brought with them from Poland. They have introduced a new style of cultural politics and community organisation which has been emulated by Roma/Gypsy/Traveller organisations from other communities, and has strengthened the possibilities of common action, underpinned by a new kind of diverse and tolerant pan-Romani consciousness embodied in the UK’s Gypsy Roma Traveller History Month in June each year.



Lenka Budilová, Marek Jakoubek (Pílno, Czechy)

## DYNAMIKA TOŻSAMOŚCI – POKREWIEŃSTWO, MIEJSCE, PAŃSTWO. PRZYKŁAD ROMÓW/CYGANÓW NA ZIEMIACH BYŁEJ CZECHOSŁOWACJI<sup>1</sup>

W tekstach poświęconych problematyce transnacionalizmu, Romowie/Cyganie występują jako typowy przykład diaspory<sup>2</sup>. Romowie/Cyganie są zatem w pewnych tekstach ujmowani *en bloc* jako grupa, względnie *społeczność*, przy czym podstawą przynależności, a także konstytutywnym pierwiastkiem tej społeczności jako społeczności, jest wspólna rasa czy też narodowość, uważane za kluczowy element zbiorowej tożsamości jej członków. Teksty, poświęcone tej problematyce, podchodzą do tezy o romskiej/cygańskiej diasporze w kontekście zachodnio- i ogólnoeuropejskim, a nawet ogólnoswiatowym, a więc na stosunkowo wysokim (makro)poziomie. Podobnie jest z argumentacją, która nijak się ma do rzeczywistego działania członków opisywanej grupy. Celem niniejszej pracy nie jest polemika z owymi tekstami lub pewnym sposobem myślenia o Romach/Cyganach. Zamiast tego na kolejnych stronach przedstawimy opis transnacionalnej aktywności aktorów (Romów/Cyganów), którą prześledzimy w alternatywnej i bliższej doświadczeniu (*experience-near*) perspektywie antropologicznej, przy czym jednostką, w ramach której będziemy obserwować re-produkcję odpowiednich więzi ponadnarodowych, nie będzie (romska/cygańska) grupa *etniczna* i dalej romska *diaspora*, ale konkretna (romska/cygańska) grupa *pokrewieństwa*. Kontekstem dla naszych badań będzie Czechosłowacja i państwa, które z niej powstały, a więc Czechy i Słowacja.

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał przy realizacji Projektu PRVOUK.

<sup>2</sup> Zob. np. J. A. Armstrong, *Mobilized and proletarian diasporas*, „*The American Political Science Review*”, 1976, t. 70, nr 2, s. 393; W. Safran, *Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return*, „*Diaspora 1*”, 1991, nr 1, s. 87, 96; G. Sheffer, *The Emergence of new ethno-national diasporas*, „*Migration*”, 1995, nr 28, s. 23–25, 26.

\*\*\*

W niniejszym tekście, na przykładzie jednej romskiej/cygańskiej grupy, żyjącej na terenie Republiki Czeskiej i Słowackiej, postaramy się przedstawić, w jaki sposób na charakter tej grupy i identyfikację jej członków wpłynęło zniesienie względnie nowe utworzenie granic między oboma państwami w ostatnich sześćdziesięciu latach. Problem migracji i pokrewieństwa spróbujemy ująć w perspektywie dynamicznej; przedmiotem naszych zainteresowań będą przemiany obserwowanej grupy na przestrzeni ostatnich kilku dekad. Będziemy zatem badać wzajemne oddziaływanie na siebie migracji i pokrewieństwa oraz przedstawimy nasze wnioski na temat koncepcji „romskiej społeczności” w Czechach i na Słowacji. Informacje analizowane w niniejszym tekście są efektem badań terenowych, przeprowadzonych w latach 2000–2010 w cygańskich osadach na Słowacji<sup>3</sup> oraz w tzw. cygańskich gettach i lokalizacjach społecznie wykluczonych.

Dla wyjaśnienia Czytelnikowi terminologii zaznaczamy, że kiedy mówimy o jakichś niesprecyzowanych grupach, określanych w Czechach czy na Słowacji jako „romskie” („romské”) czy „cygańskie” („cikánské”, „cigánské”), używamy zwykle (z powodu tzw. poprawności politycznej) pojęcia „Romowie/Cyganie”. Kiedy jednak mówimy o naszych informatorach, stosujemy termin „Cyganie”, także z uwagi na poprawność polityczną, a właściwie etykę antropologiczną – nasi rozmówcy bowiem określają w ten sposób samych siebie, a inne terminy uważają za pejoratywne i kwestionują ich stosowanie względem siebie. Przy tym interesujące, że nasi informatorzy, zarówno urodzeni, jak i żyjący od dziesiątków lat na terenie Czech, odrzucają czeski wariant określenia „Cikáni” na korzyść wersji słowackiej „Cigáni”. W języku romskim<sup>4</sup> określają się słowem „Roma”, ale pojęcie „Cigáni” jest uznawane za przekład pozbawiony negatywnych konotacji i właśnie temu określeniu dają zdecydowane pierwszeństwo. Zatem ich wybór będziemy respektować.

<sup>3</sup> Por. definicja terminu „cygańska osada” w: L. Budilová, M. Jakoubek, *Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Rukonov*, „Lidé města”, 2005, nr 1(14), s. 75–100.

<sup>4</sup> Należy zaznaczyć, że nie wszyscy nasi informatorzy mówią po romsku. Większość z nich jest bilingwalna i mówi po romsku oraz czesku lub słowacku. Językiem ojczystym niektórych osób żyjących na terenie Czech jest romski etnolekt języka czeskiego; przy czym osoby te znają język romski (pasywnie) – rozumieją, ale nie mówią w tym języku. Inni natomiast nie mówią już w języku romskim, ani go nie rozumieją. W osadach słowackich zwykle dzieci w wieku do lat 5–6 mówią wyłącznie po romsku, a od wieku szkolnego posługują się zarówno językiem romskim, jak i słowackim (lub jego wschodniosłowackim wariantem, dialektem szariszskim). Pomimo tej fragmentaryzacji lingwistycznej grupa ta jest koherentna i spójna.

## 1. KONTEKST. ROMOWIE/CYGANIE W REPUBLICE CZESKIEJ I SŁOWACKIEJ

Na terenie dzisiejszej Republiki Czeskiej i Słowackiej miało miejsce kilka dużych fal migracji ludności romskiej/cygańskiej. Jednym z najważniejszych ich skutków jest fakt, że żyjący dziś na terenie Republiki Czeskiej Romowie/Cyganie to społeczność inna od tej, która żyła na tym terenie przed rokiem 1945. Przeważającą większość żyjącej dziś w Czechach ludności romskiej/cygańskiej stanowią potomkowie grup, które zaczęły tu przybywać ze Słowacji po zakończeniu II wojny światowej. Przed wojną żyły tu grupy tzw. czeskich i morawskich Romów, które kulturowo znacznie różniły się od dzisiejszej ludności romskiej/cygańskiej. Większość nie przeżyła II wojny światowej; uważa się, że spośród kilku tysięcy osób, żyjących na terenie dzisiejszej Republiki Czeskiej przed wojną, po 1945 r. zostało zaledwie kilkaset<sup>5</sup>.

Po wojnie świadkiem dużych migracji był region tzw. Sudetów, północne i zachodnie tereny przygraniczne. Przed wojną obszar ten był zamieszkały przede wszystkim przez ludność niemiecką, niektóre miasta i gminy były nawet czysto niemieckie. Po wycofaniu się Niemców, do którego doszło po roku 1945, ten świetnie prosperujący region został pusty. Zaistniała zatem potrzeba jego zaludnienia, co najpierw odbywało się w sposób spontaniczny, a następnie – kontrolowany. Rząd czechosłowacki zapraszał do osiedlenia się tam różne grupy obywateli z głębi kraju, ale i tzw. czeskich krajanów z zagranicy (np. z Rumunii, Bułgarii, Jugosławii, Ukrainy itp.). Jedną z napływających grup byli Romowie/Cyganie ze Słowacji. Migracja ze Słowacji związana była nie tylko z wysiedleniem Niemców z terenów przygranicznych, ale także (przejściowym) zniesieniem granicy pomiędzy Republiką Czeską i Słowacką. Początkowo przybywali oni spontanicznie, często w efekcie powojennej sytuacji we wschodniej Słowacji (na niektórych obszarach cygańskie osady zostały w czasie wojny zburzone, przeniesione lub spalone, a ich mieszkańcy po wojnie nie mieli dokąd wrócić). W Czechach szukali zarobku i dachu nad głową, mając nadzieję na możliwość lepszego życia. Niektórzy spośród pierwszych emigrantów osiedlili się w Czechach na dobre, a później dołączali do nich kolejni krewni ze Słowacji. Inni, po nieudanych próbach zakorzenienia się, wracali znów na Słowację. Rząd wspierał migracje obywateli, gdyż w Sudetach trzeba było osiedlić nowych

---

<sup>5</sup> T. Haišman, *Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady* [w:] *Romové v České republice (1945–1998)*, Socioklub, Praha 1999, s. 137–183.

mieszkańców i zyskać siłę roboczą do nowo otwieranych fabryk i spółdzielni. Już w pierwszych powojennych latach wprowadzono zarządzenia, zgodnie z którymi Romowie/Cyganie, wykazujący chęć pracy i osiedlenia się, mieli mieć zapewnioną różnego rodzaju pomoc socjalną.

W późniejszym czasie ruchy migracyjne były wspierane, a nawet inicjowane przez rząd Czechosłowacji. W ramach tzw. rozptyłu, polityki rozproszenia, starano się przesiedlić Romów/Cyganów, zwłaszcza z terenu wschodniej Słowacji, gdzie byli najbardziej skoncentrowani, na czeskie tereny przemysłowe, w celu asymilacji z okoliczną społecznością. W niektórych przypadkach mówiło się nawet o tzw. miejscowościach bliźniaczych, tj. cała grupa Romów/Cyganów przenosiła się z jednej miejscowości na Słowacji do drugiej w Czechach. Taką „parą“ były np. słowackie Michałowce (Michalovce) i czeskie Uście nad Łabą (Ústí nad Labem). Na Słowacji emigrantom była zazwyczaj wypłacana finansowa rekompensata, umożliwiająca zdobycie mieszkania i pracy w określonym mieście czeskim. Romowie/Cyganie ze Słowacji przybywali najczęściej na uprzemysłowione tereny północnych Czech i północnej Morawy. Pochodzili oni z rozmaitych części Słowacji, jednak przeważająca większość należała do osiadłych grup słowackich lub węgierskich Romów/Cyganów (których przodkowie żyli od kilku stuleci na terenie Słowacji, w słowacko- lub węgierskojęzycznej części), posługujących się jednym ze słowackich dialektów języka romskiego. Byli to zatem Romowie/Cyganie inni od przedwojennych Romów Czeskich/Morawskich czy Wołoskich (Olašských)<sup>6</sup> (grupa ta stanowi obecnie około 10% romskiej/cygańskiej populacji w Republice Czeskiej).

Ostatnia wielka fala migracji Romów/Cyganów ze Słowacji miała miejsce po roku 1989. Migracji w latach 90. ubiegłego wieku nie przeszkodziło utworzenie granicy między nowo powstałymi państwami, Czechami i Słowacją. W odróżnieniu od dwóch poprzednich (powojennej i mającej miejsce w latach 70.), fala ta nie była już tak duża. Podczas dwóch pierwszych fal migracyjnych mieliśmy do czynienia z osiedlaniem się romskich/cygańskich grup w Czechach, często na terenach pozbawionych historii, w których wszyscy obywatele byli przybyszami. Przy ostatniej migracji Romo-

---

<sup>6</sup> *Olašští Romové/Cikáni* (Romowie/Cyganie Wołoscy) są potomkami grup cygańskich, które pod koniec XIX w., po zniesieniu niewolnictwa na Wołoszczyźnie i w Mołdawii (teren dzisiejszej Rumunii), rozpoczęły migrację na zachód i osiedlały się w środkowej i zachodniej Europie (później również w USA). Od grup tzw. osiadłych Romów/Cyganów, które tworzą większość dzisiejszej romskiej/cygańskiej populacji w Czechach i na Słowacji, odróżniało ich przede wszystkim to, że w znakomitej większości byli – do roku 1959, kiedy to zostali na siłę osiedleni – koczownikami. Wołoscy i osiadli Romowie/Cyganie różnią się ponadto dialektem, wyglądem, sposobem życia, folklorem i wzorcami kulturowymi. Więcej o tej grupie p: P. Stojka, R. Pivoň, *Náš život/Amáro trajo*, sd studio, Bratislava 2003.

wie/Cyganie osiedlali się w miejscach, gdzie romskie/cygańskie grupy żyły już od jakiegoś czasu; nowo przybyli byli nierzadko ich krewnymi, którzy z różnych powodów wybrali Republikę Czeską na miejsce zamieszkania.

## 2. TERYNY PODDANE OBSERWACJI. BADANE RODZINY

W trakcie badań terenowych przedmiot naszej analizy stopniowo ulegał zmianie. Badania terenowe rozpoczęły się w roku 2000, w cygańskiej osadzie we wschodniosłowackiej gminie Rukonov<sup>7</sup>. Początkowo zamierzaliśmy przeprowadzić badania wyłącznie na tym terenie, tj. w jednej cygańskiej osadzie. Spotkaliśmy się jednak z pewnymi problemami, spowodowanymi podziałami społecznymi w osadzie; często bywało, że spokrewnione ze sobą osoby z kręgu naszych rozmówców próbowały powstrzymać nas od odwiedzania członków innych rodzin. Jedną z często stosowanych metod było informowanie: „Nie ma ich w domu”, „Nie idźcie tam”, „To jest zła rodzina, nie pijcie tam kawy” itd. Stopniowo uświadamialiśmy sobie, że jesteśmy poddawani manipulacji, odwiedzając stale krewnych rozmówców, żyjących na innym terenie, zamiast niespokrewnionych z nimi sąsiadów, żyjących w tej samej osadzie. Dzięki temu uświadomiliśmy sobie fakt, że cygańska osada jako *terytorium* nie jest równoznaczna z jednolitym kolektywem *społecznym* (lokalną romską wspólnotą). W wyniku powyższego, przedmiotem naszych zainteresowań stało się *pokrewieństwo*, a nie *terytorialna* bliskość, ponieważ jedynie jednostka osadzona w kontekście pokrewieństwa w sposób realny istnieje jako jednostka społeczna. Przedmiot naszych zainteresowań skryształizował się zatem sam w trakcie badań. Nasi rozmówcy są więc mieszkańcami kilku romskich/cygańskich osad we wschodniej Słowacji (łącznie z „wyjściową” cygańską osadą Rukonov) oraz kilku czeskich miast. Są związani siecią pokrewieństwa i rozmaitych powiązań rodzinnych; w pierwszej kolejności czują się członkami danej grupy, z niej wynoszą prymarną tożsamość społeczną i w ramach tej grupy spędzają większość swego czasu.

Zauważyliśmy, że obserwowanej grupy nie można określić poprzez miejsce. Przeciwnie, funkcjonuje ona jako nieulokowana sieć, definiowana przez wzajemne relacje pokrewieństwa pomiędzy poszczególnymi osobami, a miejsce zamieszkania nie odgrywa w życiu i tożsamości tworzących ją żadnej, szczególnej roli. Ta sieć pokrewieństwa rozpościera się pomiędzy dwoma państwami – członków badanej grupy nie rozdziela, często znaczna,

---

<sup>7</sup> Rukonov (nazwa fikcyjna) to miejscowość położona ok. 15 km na zachód od Preszowa. Badania terenowe miały miejsce w pobliskiej cygańskiej osadzie. Więcej na ten temat w: L. Budilová, M. Jakoubek, *Historicko-etnografický náčrt...*, *ibid.*

odległość ani granica państwowo-polityczna pomiędzy Czechami i Słowacją. W ich samoświadomości i codziennym życiu czynniki te nie odgrywają żadnej roli. Obserwowana grupa jest zatem nie tylko translokalna, ale też transnacionalna.

Większość badań terenowych, związanych z naukami społecznymi, jest przewidziana jako badania konkretnych *lokalizacji*. Określa to np. „romską społeczność” jako grupę, zamieszkującą jedno miejsce, mającą lidera czy reprezentanta, mogącego przemawiać w jej imieniu i za wszystkich decydować. Jest to etnocentryczne, mylne wyobrażenie „społeczeństwa” czy „wspólnoty” (poparte nadto rasistowskim podejściem, opierającym się na założeniu, że wszyscy, którzy mają ten sam kolor skóry są jednakowi, ale – inni niż *my*), które skłania nas do wyszukiwania „romskich społeczności”, pisanie projektów w sprawie „romskich gett” i prowadzenia badań w „romskich osadach”.

### 3. BADANE RODZINY I ICH TOŻSAMOŚĆ

Poprzez kwestię samoidentyfikacji naszych rozmówców, docieramy do problematyki tożsamości. Nasi rozmówcy określają samych siebie mianem „Cyganie”. Termin ten nie oznacza przynależności do specyficznej społeczności, lecz specjalny rodzaj człowieka. Być „Cyganem” znaczy być innym od nie-Cygana, *gadžo*<sup>8</sup>. Ta odmienność, która jednocześnie jest wspólną dla nazywających się i postrzegających jako „Cyganie” (również niespokrewnionych), nie jest równoznaczna z „jednakowością” wszystkich osób, rodzin i związków krewniaczych, które w ten sposób się identyfikują. Sam antonim „Cygan”/„nie-Cygan” nie wywołuje solidarności ani wspólnoty tożsamości pomiędzy określającymi się jako Romowie/Cyganie („Romové”/„Cikáni”/„Cigáni”). W tym kontekście najbardziej odpowiednim teoretycznym schematem wydaje się dychotomia „kategorii społecznej” i „grupy” Jenkinsa<sup>9</sup>. „Kategoria (społeczna)”, wedle autora, oznacza zbiorowość ludzi uznawaną za taką przez pozostałych *na zewnątrz* tej zbiorowości, natomiast „grupę” tworzy zbiorowość, którą traktuje się jako zespół. Sposób, w jaki nasi informatorzy określają siebie jako „Cyganów”, względnie „Romów”, odpowiada właśnie kategorii społecznej – rzeczonyj zbiorowości brak silniejszych więzi wewnętrznych, czy podobieństwa, wywołującego poczucie przynależności, co uniemożliwia uznanie ich za grupę/zespół; jednak jako kategoria społeczna niewątpliwie istnieje.

<sup>8</sup> *Gadžo* – termin, używany przez informatorów na określenie „nie-Cygana”.

<sup>9</sup> J. Jenkins, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Sage, London 1997.



Najsilniej na określenie tożsamości i identyfikację społeczną naszych informatorów wpływa pokrewieństwo, które zresztą ma związek z identyfikacją „cygańską”. Koncepcja pokrewieństwa, funkcjonująca w tej społeczności, obejmuje pokrewieństwo kognatyczne, tj. powinowactwo. Nasi rozmówcy uważają za krewnych wszystkie osoby, spowinowaczone aż do trzeciej, czwartej generacji. Oprócz kognatycznego, ważną rolę odgrywa pokrewieństwo afiniczne. Z powodu zawierania małżeństw endogamicznych, członków badanej przez nas grupy łączy szereg powiązań zarówno kognatycznych, jak i afinicznych. Innymi słowy, osobę, którą łączy z kimś związek kognatyczny, zazwyczaj łączy też związek afiniczny<sup>10</sup>.

Nasi informatorzy należą do grupy, definiowanej więziami pokrewieństwa i powinowactwa. Jest to grupa, określana imieniem zmarłego przodka (w tym przypadku chodzi o grupę nazywaną „Pervalovci”, po przodku, którego *romano nav*<sup>11</sup> brzmiało *Pervalo* (‘Brzuchaty’). Będziemy się zatem zajmować tożsamością osób, które po pierwsze postrzegają się jako *Pervalovci*. Grupa ta obejmuje obecnie cztery do pięciu pokoleń, a jej członkowie, jak już wspomnieliśmy, żyją w Czechach i na Słowacji. Niemal wszystkie relacje społeczne zamykają się wewnątrz tej grupy. Jej członkowie dzielą razem życie codzienne, męska część grupy wspólnie pracuje, razem obchodzą święta oraz rodzinne uroczystości, wspólnie spędzają czas wolny, odpoczywają i bawią się. Nadto charakteryzuje ich endogamia, bowiem najchętniej wybierają sobie małżonków z własnego kręgu.

Tożsamość, o której mówimy, choć oparta na pokrewieństwie, na wyższym, abstrakcyjnym poziomie, związana jest również z tożsamością „Cygana”. Przejawia się to w tym, że „być Cyganem” oznacza dla naszych informatorów wspólnotę krwi, bazującą na prymarnej tożsamości społecznej, co łączy się, z drugiej strony, z próbą ograniczenia do minimum wszelkich kontaktów z osobami niespokrewnionymi z Cyganami. Jak już wspomnieliśmy, mówiąc o badaniach terenowych, ludzie żyjący na pewnej ściśle określonej przestrzeni – w cygańskiej osadzie, nie tworzą żadnej społecznej jednostki ani żadnej „lokalnej społeczności”.

---

<sup>10</sup> L. Budilová, M. Jakoubek, *Přibuzenství v romské osadě* [w:] M. Jakoubek, T. Hirt (red.), *Romové: kulturologické etudy*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Pílno 2004, s. 9–64.

<sup>11</sup> Imię romskie, przydomek – *przyp. red.*



#### 4. MIEJSCE, MIGRACJA, POKREWIEŃSTWO I TOŻSAMOŚĆ

Przyglądając się bliżej ruchom migracyjnym w ramach obserwowanej sieci pokrewieństwa, zauważamy, że można je podzielić na kilka „fal migracyjnych”. Wiemy już, że niektórzy z naszych rozmówców mogli urodzić się i spędzić całe życie np. w cygańskiej osadzie Rukonov. Mogli też w trakcie życia przenieść się do Uścia nad Łabą lub innej słowackiej osady, gdzie mogli, choć nie musieli, spędzić resztę życia. Migracja przebiegała dwukierunkowo – także ci, którzy urodzili się na terenie Czech, mogli w którymś momencie, chwilowo bądź na stałe, znaleźć się na Słowacji. W większości przypadków, w trakcie życia jednostki, z ruchami migracyjnymi mamy do czynienia dość często. Powody mogą być rodzinne (małżeństwo, śmierć w rodzinie itp.), ekonomiczne (możliwość podjęcia pracy, lepszych warunków życia), mieszkaniowe (brak mieszkania, lub przeciwnie – szansa pozyskania lepszego), lub makro-socjalno-polityczne (w naszym przypadku chodzi o powojenną falę migracyjną Romów/Cyganów ze Słowacji do Czech). Symptomatycznym jest fakt, że wśród naszych rozmówców lub ich przodków, bez względu na to czy motywacją była sytuacja rodzinna czy kwestie ekonomiczne, migracja nigdy nie odbywała się w pojedynkę. Nigdy nie przenosili się sami do „obcych”; ich przenosiny zawsze były przeprowadzką krewnych do krewnych (z jednej części rozległej sieci rodzinnej do drugiej). Miejsca, w których żyją nasi informatorzy, często się zmieniają; zmiany miejsca dla ich poczucia kim są nie mają jednak żadnego znaczenia. Tożsamość określana poprzez miejsce zamieszkania, wieś, miasto czy region nie jest istotna<sup>12</sup>. Określenie granic terytorialnych nie odgrywa tu tak ważnej roli jak w przypadku społeczeństwa większościowego, w którym, odwrotnie, tożsamość związana z terytorium, zajmuje w hierarchii tożsamości zbiorowych nierzadko najwyższe miejsce.

Przyjrzymy się teraz bliżej poszczególnym falom migracji między Słowacją a Czechami w przeciągu ostatnich, mniej więcej, sześćdziesięciu lat, z punktu widzenia obserwowanej grupy krewniaczej, aby pokazać, w jaki sposób ruchy migracyjne wpływały na grupę krewniaczą jako taką, jej ograni-

---

<sup>12</sup> Ciekawe są nasze doświadczenia, związane z podróżowaniem po wschodniej Słowacji wraz z naszymi informatorami. Często mijamy Spišský hrad – jeden z najważniejszych zabytków średniowiecznej architektury w Europie Środkowej, o którego istnieniu nasi informatorzy nie mają pojęcia, ignorują go, jakby jego imponującej sylwetki w ogóle nie było. Mają za to świetne rozeznanie gdzie, w jakich miejscowościach i regionach, mieszkają ich krewni. Istnienie Spišského hradu zaczyna mieć znaczenie dopiero wówczas, kiedy jeden z krewnych naszych rozmówców kupuje położony nieopodal zamku parking i zaczyna na nim zarabiać. Podróżujemy po tym samym kraju, ale każdy kieruje się inną (mentalną) mapą.

czenia i kształt, jak również identyfikację jej członków oraz na to, jaki wpływ miały relacje pokrewieństwa w obrębie grupy na jej ruchy migracyjne.

## 5. FALA PIERWSZA: 1945–1960

W tym okresie miała miejsce migracja pierwszych osób z badanej osady cygańskiej Rukonov do małego miasteczka w północnych Czechach, Czeskiego Sztajnowa<sup>13</sup>. Symboliczny to fakt, że pierwszym mężczyzną, który przybył do tego miasta ze Słowacji, był Adam. Odbýwał on służbę wojskową w jednym z miasteczek w północnej części Czech, a następnie otrzymał propozycję pracy w spółdzielni w Czeskim Sztajnowie. Dzięki podpisaniu umowy o pracę na dwadzieścia lat, Adam otrzymał od spółdzielni dom. Adam wraz z żoną i dwójką dzieci osiedlił się w Czechach i został tam na dobre. Później, za Adamem, przyjechał jego młodszy brat Martin, wraz z żoną i dwójką dzieci (kolejnych pięcioro urodziło się im później). Martin również zaczął pracować w spółdzielni i podobnie jak Adam, otrzymał tu dom i osiedlił się na stałe. Dwójka najstarszych dzieci Martina (w rzeczywistości były to dzieci jego pierwszej żony, które Martin wychowywał i traktował jak swoje) znalazła pracę w Uściu nad Łabą, tu założyła rodziny i tu została. Ich partnerzy pochodzili z Rukonowa, z tej samej grupy krewnych, co Adam i Martin. Po zadomowieniu się rodziny Martina, ich dom zaczęli coraz częściej odwiedzać krewni ze Słowacji, nie tylko z osady Rukonov, ale również z innych miejscowości, w których żyli ich dalsi krewni<sup>14</sup>. Migracja trwała. Niektórzy mężczyźni starali się znaleźć pracę w Czechach i tam pozostać, wykorzystując do tego rodziny Adama i Martina. Jednak wielu z nich się to nie udało; ich pobyt był krótki i często, po wydaniu wszystkich pieniędzy, wracali na Słowację. Nierzadkim powodem niepowodzenia tych wypraw były również stosunki pozamałżeńskie, które nawiązywali mężczyźni; kiedy zostały odkryte, pod naciskiem małżonek i rodzin mężczyźni musieli wracać. Niektórym jednak się udało i osiedlili się (wraz z rodzinami) w Uściu nad Łabą, blisko rodzin dwójga dzieci Martina.

Sukcesy i porażki pierwszych prób pracy i osiedlenia w Czechach w znacznej mierze zależały od tego, do jakiego stopnia były one zgodne z interesami rodziny, zarówno bliższej, jak i dalszej. Ci, którzy osiedlili się w Czechach z rodzinami lub też tutaj założyli swoje rodziny, zazwyczaj zostawali, przy czym nie przestali liczyć się ze zdaniem bliższych i dalszych krewnych ze Słowacji. Ci z kolei, którzy swoim wyjazdem powodowali

<sup>13</sup> Nazwa fikcyjna.

<sup>14</sup> Np. Vít'az (Dolina), Žehra, Spišské Podhradie, Dobrá Voľa i in.

rozpad rodziny lub rozłam wśród krewnych, zazwyczaj po krótkim czasie wracali.

Warto wspomnieć ponadto, że grupa krewnych Adama i Martina nie była pierwszą cygańską społecznością w Czeskim Sztajnowie. W tym czasie, kiedy osiedlił się tam Adam, w miejscowości mieszkała już grupa krewnych ze wschodniej Słowacji (z Hanuszowca nad Toplą), której pierwsi członkowie osiedlili się tutaj zaraz po wojnie. Prócz tego, że, paradoksalnie, obie grupy nosiły to samo nazwisko, nie ich nie łączyło i utrzymywały między sobą dystans. W tym czasie nie istniała możliwość, by obie grupy zawarły ze sobą związki krewniacze.

## 6. FAŁA DRUGA: LATA 70. i 80.

Jak już wspomnieliśmy, lata 70. upłynęły pod znakiem licznych „przesunięć” Romów/Cyganów ze Słowacji (najczęściej wschodniej) do Czech. W tym okresie przybyły do Czeskiego Sztajnowa kolejne cygańskie grupy krewniacze, które jednak nie były spowinowacane ani z rodzinami Adama czy Martina, ani z pierwszymi cygańskimi mieszkańcami miejscowości. Przegląd „romskiej/cygańskiej społeczności” w mieście stał się bardziej barwny i różnorodny; fakt większego zróżnicowania nie wywołał jednak żadnych znaczących kontaktów społecznych pomiędzy poszczególnymi grupami cygańskimi i przeciwnie, ich członkowie starali się ograniczać wzajemne kontakty, a ich grupy pozostawały nadal endogenne.

W latach 70. rodzina Adama i Martina była już w Czechach zadomowiona. Ich głównymi ośrodkami były: Český Štajnov i Ústí nad Labem (Uście nad Łabą), utrzymujące ze sobą silne kontakty, podobnie zresztą, jak z pierwotnymi cygańskimi osadami – na Słowacji. Kolejne rodziny nuklearne ze słowackiej części sieci pokrewieństwa wykorzystywały pomoc państwa i przenosiły się do Czeskiego Sztajnowa lub Uścia nad Łabą. Miejsce zamieszkania wybierały przy tym w pobliżu już zadomowionych w nim krewnych, ze względu na możliwość uzyskania od nich wsparcia i pomocy w sytuacjach kryzysowych oraz możliwość utrzymywania stałych kontaktów. W ten sposób powstała kolejna „komórka” w Piekelnym Dole (Pekelském Dole) blisko Czeskiego Sztajnowa. Tam też zamieszkała po ślubie córka Adama, która wyszła za swego kuzyna, syna stryja, żyjącego w Rukonowie.

W tym czasie migracja nie przebiegała wyłącznie w kierunku Słowacja-Czechy. Ciągłą wymianę ludności zaobserwować można było również między miastami czeskimi (przyczyny były rozmaite: małżeństwo, dostępność pracy, mieszkanie itd.). W tym okresie mamy do czynienia również z kilkoma przykładami migracji w odwrotnym kierunku, z Czech na Słowację –

głównie ze względu na zawarte małżeństwa (np. na Słowację przeniosło się dwoje dzieci Martina, urodzonych w Czeskim Sztajnowie). Migracja tamtych lat opierała się na ustalonych wzorcach przepływu osób pomiędzy poszczególnymi częściami lub segmentami jednej wielkiej sieci krewniaczej. Niemniej wszystkie ruchy odbywały się w obrębie granic wyznaczonych poprzez więzi krewniacze, a zawierane małżeństwa nadal miały charakter endogamiczny. Warto zwrócić uwagę na fakt, że pomiędzy badaną grupą krewnych, żyjącą od dziesięcioleci w pobliżu innych cygańskich grup krewniaczych, np. w Czeskim Sztajnowie, w tym czasie nadal nie dochodziło do nawiązywania bliższych relacji (np. powinowactwa, małżeństwa).

## 7. FALA TRZECIA: PO ROKU 1989

Migracja porewolucyjna różniła się w pewien sposób od fal poprzednich. O ile w przypadku poprzednich fal mieliśmy do czynienia z przemieszczaniem się całych rodzin (zwykle nuklearnych), w trakcie trzeciej fali z reguły przenosiły się jednostki. Chociaż jednak chodziło o przenosiny jednostki, nadal była ona definiowana poprzez grupę związaną pokrewieństwem. Często, zwłaszcza po podzieleniu Czechosłowacji w 1993 r. i ponownym wprowadzeniu granic, dochodziło do starań o legalizację stałego pobytu jednego z małżonków lub niektórych dzieci; w innych przypadkach np. przybywały do Czech dorosłe dzieci żyjących tu rodziców, które z jakichś powodów były wychowywane na Słowacji. W niektórych sytuacjach jednostki, żyjące przez długi czas w Czechach, musiały wrócić na Słowację. Bywało również, że na Słowację przenosiły się osoby urodzone w Czechach, zawierające związki małżeńskie na Słowacji. Miała w końcu miejsce migracja pomiędzy poszczególnymi czeskimi miejscowościami. Ciągła migracja jednostek pomiędzy oboma państwami i poszczególnymi regionami w ramach tego samego państwa kontynuowana jest właściwie po dziś dzień.

Nowym zjawiskiem, które pojawiło się w tym czasie, jest migracja ze Słowacji do Czech, związana z pracą. O ile przed rokiem 1989 nie było potrzeby poszukiwania pracy (w związku z komunistyczną polityką obowiązkowego zatrudnienia), o tyle w latach 90. stan ten uległ zmianie. Pogorszyła się jednocześnie ekonomiczna sytuacja Romów/Cyganów, zwłaszcza we wschodnich regionach Słowacji. W tym typie migracji chodziło zazwyczaj o krótkotrwałe pobyty grup pracowników (na ogół spokrewnionych ze sobą mężczyzn), wykorzystujących możliwość zatrzymania się u krewnych w Czechach, lub długotrwałe kontrakty służbowe, podczas których grupy robotników przebywały w Czechach przez kilka tygodni, po czym wracały do domu, na Słowację, np. na dziesięć wolnych dni. Migracja za pracę nie

wiązała się na ogół z długotrwałym pobytem. Po roku 1989 we wspomnianych miejscowościach (np. Český Štajnov czy Ústí nad Labem) nie osiedliła się już żadna nowa cygańska grupa krewniacza; wszyscy przybysze byli w zasadzie związani z grupami, osiedlonymi tam podczas wcześniejszych migracji.

\*\*\*

Ponad połowa naszych informatorów, których losy opisywaliśmy na wcześniejszych stronach, urodziła się w Czechosłowacji, była świadkiem jej rozpadu i powstania dwóch nowych państw – Czech i Słowacji. Opisywana grupa została rozdzielona przez granice państwowe; przełom ten nie miał jednak żadnego wyraźnego wpływu na jej funkcjonowanie. Wbrew temu, czego byśmy oczekiwali, ani upadek komunizmu i następujące po nim gwałtowne socjalne i ekonomiczne zmiany społeczeństwa, ani rozdzielenie Czechosłowacji, nie miały praktycznie żadnego wpływu na funkcjonowanie sieci krewniaczej, której analizą się zajmowaliśmy. Obserwowana grupa krewniacza nadal funkcjonuje jako taka, więzi społeczne w jej obrębie trwają i, co najważniejsze, jej członkowie mają ciągle poczucie prymarnej do niej przynależności. Nasi informatorzy, będący reprezentantami wszystkich generacji, są przede wszystkim członkami swojej sieci krewniaczej, a identyfikacja poprzez rodzinę, pokrewieństwo i powinowactwo istnieje wśród nich bez względu na wiek i obywatelstwo.

W przypadku pierwszej fali migracji ze Słowacji po 1945 r. bywało, że wyjazd niektórych jednostek powodował rozpad rodziny, co wiązało się z działaniem przeciw interesom grupy krewniaczej, której imperatyw brzmiał: „Krewni muszą trzymać się razem”. Jak zauważyliśmy, nie wszyscy, którzy chcieli osiedlić się w Czechach osiągnęli sukces. Z perspektywy czasu widzimy, że sukces odnieśli ci, którzy swym postępowaniem nie wpływali negatywnie na interesy rodziny. Kolejna fala migracji na wielu płaszczyznach była łatwiejsza dla jednostek i rodzin nuklearnych, nie tylko ze względu na pomoc państwa, ale przede wszystkim dzięki możliwości oparcia w osiedlonych w Czechach krewnych. Ta fala migracyjna była największa i przyniosła migrantom największe korzyści. Grupa krewnych trzymała się razem i utrzymywała dość ściśle endogamiczny (nigdy jednak *endo-lokalny*!) wzorec małżeństwa. Intensywność migracji lat 90. nie była już tak duża i w większości obejmowała jednostki. Stale jeszcze przeważały małżeństwa endogamiczne, ale właśnie w tym okresie po raz pierwszy pojawiły się małżeństwa endolokalne z obcymi, lecz żyjącymi na tym samym obszarze członkami niespokrewnionych społeczności cygańskich.

Przy tym ciekawe jest nie to, że do takich związków zaczęło dochodzić, ale że nastąpiło to tak późno (po prawie sześćdziesięciu latach współżycia na jednym terenie). Trzeba jednak podkreślić, że budowanie nowych więzi pomiędzy dotąd obcymi cygańskimi grupami, żyjącymi na jednym obszarze, *nie dotyczyło* wszystkich grup. Ponadto zmiana zwyczajów matrymonialnych nie doprowadziła do powstania nowych romskich/cygańskich lokalnych społeczności, połączonych więzami innymi niż krew. Nie doszło do powstania społeczności, lecz przegrupowania i transformacji relacji *krewniaczych* według tych samych wzorów, które istniały w osadach słowackich.

W badanej przez nas grupie krewniaczej dochodzi do coraz intensywniejszej współpracy i bliższych kontaktów między czeskimi miejscowościami; inaczej niż w słowackiej części sieci krewniaczej, gdzie w niektórych przypadkach więzi zaczęły słabnąć. Powodem mógł być gwałtowny kryzys gospodarczy, który ograniczył możliwości przemieszczania się żyjących w słowackich osadach Romów/Cyganów, i który w rezultacie doprowadził do ograniczenia kontaktów z krewnymi, żyjącymi w oddalonych miejscowościach.

Choć byliśmy świadkami długotrwałych starań czechosłowackich władz o stworzenie „czechosłowackiej” tożsamości, opartej na związku ze wspólnym terytorium, na bliskości językowej i kulturowej (czego najlepszym dowodem miał być wzrost liczby małżeństw czesko-słowackich), musimy przyznać, że starania te nie powiodły się i wraz z rozpadem Czechosłowacji odeszły do historii. Na powyższych stronach przedstawiliśmy grupę, w stosunku do której władze państwowe stosowały wielorakie zabiegi i wykazywały wieloletnie zainteresowanie. Jak pokazaliśmy, tożsamość członków tej sieci krewniaczej nigdy nie była związana z jakimś terytorium – ludzie ci nigdy nie zrezygnowali ze swojej fundamentalnej zasady, bazującej na podkreślaniu pierwszorzędnej wartości pokrewieństwa. Jeżeli jednak wzięlibyśmy pod uwagę (między)państwowy kontekst, w którym dana grupa krewniacza funkcjonuje, moglibyśmy członków tej grupy (na wyrost) nazwać ostatnimi *Czechosłowakami*<sup>15</sup>.

*Thum. Natalia Gancarz*

<sup>15</sup> Poprzez tę metaforyczną tezę nie chcemy nawiązywać do wspomianej po dziś dzień (zwykle z nostalgią) czechosłowackiej *tożsamości* byłych obywateli Czechosłowacji. Członkowie badanej grupy ani nie uważają się za Czechosłowaków, ani też nie deklarują, że nimi są. Uważamy za kluczowe to, co staraliśmy się udowodnić, że niezależnie od deklaracji, uczuć czy politycznego programu czechosłowakizmu, członkowie rzeczonyj grupy faktycznie *działają* jak Czechosłowacy, tj. *istnieją* na poziomie (w zasadzie codziennej) *praktyki*.



## LITERATURA:

- ARMSTRONG J. A., *Mobilized and proletarian diasporas*, „The American Political Science Review”, 1976, t. 70, nr 2, s. 393–408.
- BUDILOVÁ L., JAKOUBEK M., *Příbuzenství v romské osadě* [w:] M. JAKOUBEK, T. HIRT (red.), *Romové: kulturologické etudy*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň 2004, s. 9–64.
- BUDILOVÁ L., JAKOUBEK M., *Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Rukonov*, „Lidé města”, 2005, nr 1 (14), s. 75–100.
- BUDILOVÁ L., JAKOUBEK M., *Ritual impurity and kinship in Gypsy osada in eastern Slovakia*, „Romani Studies”, 2005, t. 15, nr 1, s. 1–29.
- BUDILOVÁ L., JAKOUBEK M., *Vnitřní členění lokální cigánské/romské populace v obci Skalice a hranice mezi skupinami* [w:] M. JAKOUBEK, T. HIRT (red.), „Romové“ v osidlech sociálního vyloučení, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň 2006, s. 230–241.
- BUDILOVÁ L., JAKOUBEK M. (red.), *Cikánská rodina a příbuzenství*, Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, Plzeň 2007.
- GUY W., *Ways of Looking at Roma: The Case of Czechoslovakia* [w:] F. REHFISCH, *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, Academic Press, London 1975, s. 201–230.
- HAIŠMAN T., *Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady* [w:] *Romové v České republice (1945–1998)*, Socioklub, Praha 1999, s. 137–183.
- JAKOUBEK M., *Romové: konec (ne)jednoho mýtu*, Socioklub, Praha 2004.
- JAKOUBEK M., HIRT T. (red.), *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň 2004.
- JENKINS J., *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Sage London 1997.
- POGÁNY I., *Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy* [w:] M. JAKOUBEK (red.), *Etnicita a Cikáni*, Triton, Praha 2008 (w druku).
- SAFRAN W., *Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return*, „Diaspora 1”, 1991, nr 1, s. 83–99.
- SHEFFER G., *The Emergence of new ethno-national diasporas*, „Migration”, 1995, nr 28, s. 5–28.
- STOJKA P., PIVOŇ R., *Náš život/Amáro trajo*, sd studio, Bratislava 2003.



*Lenka Budilová, Marek Jakoubek*

**I DINAMIKA E IDENTITETAQËRI: ENDAIPE, THAN, THEM PAL-I MISAL E RROMENQËRI P-E NAKHLUTNE ĆEXOSLOVAKIAQËRE PHUVĂ**

Kana peravdilăs o komunismo thaj kerdile duj biumblavde thema – i Ćexikani Republika thaj i Slovakia, iklistile buxlitka paruvimăta and-o ċhand săr and-akala duj thema o themutne xalŏven i identitċta. Madikh so o ulavipe e nakhlutne Ćexo-slovakiaqċro vazdinăs neve grănice, akala grănice na paruvde but o migrăcie mařkar-o duj neve thema thaj o xalŏvipe e grupaqċre identitetaqċro mařkăr Rromenŏe and-o duj thema. E integraciaqċro procċso and-i Evroputni Űnia e palutne berřenŏe putardăs neve droma: buteder phirde o manuřa, arakhle neve bută thaj phirde them themesŏe te rŏden javċr buti. Amen mangas akate te ċhivas and-i diskusia e identitetaqċro puċhipe jekhe rromane grupaqċro aj o ċhand săr o sociălo aj politiko paruvimăta and-o palutne 20 berř nevărde lenqċro xaċaripe, kon si jone. O jaċho amare studiaqċro aċhol p-o puċhipe e identitetaqċro (thanesqċri identitċta, endaja-qċri identitċta, themesqċri identitċta, evroputni identitċta ja prdalthemesqċri romani identitċta?). O artiklo anel elemente kaj te xalŏvas fededċr save si o mutuălo relăcie mařkăr-e identitetenqċre vervċra străte thaj te řaj dikhas řikaj o akanitka procċsi e EU/qċre integraciaqċre den influċnca opr-akala relăcie.

*Lenka Budilová, Marek Jakoubek*

**THE DYNAMICS OF IDENTITIES – KINSHIP, LOCALITY, STATE. THE CASE OF GYPSIES OF THE FORMER CZECHOSLOVAKIA**

The fall of communism in Central and Eastern Europe and the emergence of the two independent states – the Czech and the Slovak Republic – brought wide-ranging changes in perceiving of identity of the inhabitants of these states. The division of the former Czechoslovakia established new borders, which, nevertheless, did not have any strong effects neither on the migratory movements between the newly founded states, nor on the perceiving of the group identity of some of the Roma/Gypsy groups in respective countries. The EU integration process in the last years brought about new opportunities – movements of people, job opportunities and more intensive labour migrations. We would like to discuss the problem of identity of a Roma/Gypsy group studied and the effect that the social and political changes that have appeared in the last 20 years had on their perceiving of who they are. The core of our investigation concerns the questions of identity (local identity, kinship identity, state identity, European identity or a trans-national Roma identity?). We will discuss interrelationships between various strata of identities and the extent to which these relationships are influenced by the contemporary processes of EU integration.



Cygańska osada na Słowacji (fot. P. Lechowski, 2008)

Elena Marushiakova, Vesselin Popov (Sofia, Bułgaria)

## WSPÓŁCZESNE MIGRACJE CYGAŃSKIE W PRZESTRZENI POSTSOWIECKIEJ

W ostatnich latach temat migracji cygańskich (czy też ogólnie – tzw. temat romski, jeżeli posłużymy się narzuconą niedawno normą nazewniczą społeczności, w duchu poprawności politycznej) stał się jednym z wiodących w powszechnej przestrzeni, w ramach zjednoczonej Europy. Temat ten pojawia się w różnych dyskursach: w państwach przyjmujących migrantów najczęściej rozpatrywany jest z punktu widzenia dyskryminacji Cyganów w krajach Europy Wschodniej i/lub strachu przed wielkimi falami Cyganów, „wiecznych koczowników” ze Wschodniej Europy, którzy zaleją te państwa; natomiast dla krajów Europy Wschodniej, z których Cyganie migrują, przede wszystkim dominują obawy, jak odbije się to na publicznym wizerunku ich państwa.

Aby jednak poprawnie zrozumieć współczesne migracje Cyganów, należy wziąć pod uwagę, że funkcjonują oni przynajmniej w „dwóch wymiarach” i żyją w dwóch współrzędnych systemach – zarówno jako odrębna wspólnota z własną tożsamością, jak i jako społeczność (tj. etnicznie wyodrębniona integralna część społeczeństwa w danym państwie narodowym, którego obywatele identyfikują się z pewną tożsamością narodową)<sup>1</sup>. Ten wyjściowy punkt widzenia opierany jest na rozgraniczeniu „wspólnota – społeczeństwo” (*Gemeinschaft – Gesellschaft*), zaproponowanym jeszcze w końcu XIX w. przez niemieckiego socjologa Ferdynanda Tönniesa<sup>2</sup>.

Powyższe podejście do współczesnych migracji cygańskich sprawia, że należy je analizować w ich historycznym rozwoju oraz w ogólnym, glo-

---

<sup>1</sup> E. Marushiakova, *Gypsy/Roma Identities in New European Dimension: The Case of Eastern Europe* [w:] E. Marushiakova (red.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, s. 470; E. Marushiakova, V. Popov, *Between exoticization and marginalization. Current problems of Gypsy studies*, „Behemoth. A Journal on Civilisation”, 2011, nr 1, s. 54.

<sup>2</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Verlag Fuess, Leipzig, 1887.

balnym kontekście. Oznacza to, że migracje nie powinny być ograniczane tylko do struktur Unii Europejskiej i ciążących ku niej państw i że należy zauważać ich przejawy również w innych regionach kulturowo-historycznych. W tym konkretnym przypadku chodzi o migracje Cyganów, żyjących w przestrzeni postsowieckiej, w nowych, niezawisłych krajach, pozostających spadkobiercami Imperium Rosyjskiego oraz byłego ZSRR, zdających sobie sprawę z ogólnego historycznego i społeczno-kulturowego kontekstu, w którym żyli w przeszłości; jak również o współczesną sytuację społeczno-ekonomiczną i polityczną w kilku krajach.

## 1. CHARAKTERYSTYKI HISTORYCZNO-ETNOGRAFICZNE

Największa cygańska wspólnota w postradzieckiej przestrzeni to *Ruska Roma* (czasem określająca się jako *Chaladitka Roma*). Tworzą ją potomkowie pierwszych Cyganów, osiadłych w granicach Imperium Rosyjskiego w XVI–XVII w., przybywających z Niemiec przez Polskę<sup>3</sup>. *Ruska Roma* mówi w dialektach pokrewnych bałtyckiej (lub nordyckiej) grupie dialektów *romani*<sup>4</sup>.

Następna ze względu na liczebność wspólnota cygańska w krajach byłego ZSRR to tzw. Cyganie ukraińscy, określający siebie nazwą *Servi*. Niektóre ich podgrupy (np. *Korczy*) utracili swój język i są ukraińskojęzyczni; inne grupy (np. *Kaganci*, *Chandżari*) mówią w *romani* z karpackiej (lub centralno-europejskiej) grupy dialektów, a tzw. *Gimpeni* posługują się dialektem *Ruska Roma* (efekt kontaktów międzynarodowych oraz mieszanych małżeństw)<sup>5</sup>.

Nosicielami karpackiego dialektu *romani* jest również niewielka wspólnota Piastunów, dawniej aktywnych koczowników, żyjących dziś w południowej Rosji oraz we wschodniej Ukrainie<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> N. Demeter, N. Bessonov, W. Kutienkow, *Istorija cygan. Nowyj wzgljad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronież 2000, s. 184–189; L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, DiG, Warszawa 2001, s. 19–55, 220–255.

<sup>4</sup> P. Bakker, *The Northern Branch of Romani: Mixed and Non-Mixed Varieties* [w:] D. Halwachs, F. Menz (red.), *Die Sprache der Roma: Perspektiven der Romani-Forschung in Österreich im interdisziplinären und internationalen Kontext*, Drava, Klagenfurt 1999, s. 172–209; Y. Matras, *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 9–10.

<sup>5</sup> A. P. Barannikov, *The Ukrainian and South Russian Gypsy Dialects*, Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1934; A. Tenser, *A report on Romani dialects in Ukraine: Reconciling linguistic and ethnographic data*, „Romani studies”, 2012, Ser. 5, nr 22 (1), s. 35–47.

<sup>6</sup> L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Rroma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γυφτοι, Tsiganes, Tigan, Çingene, Zigeuner, Bohemiens, Travellers, Fahrende, etc.*, Schwabe, Basel 2004, t. 1, s. 443–445.

Podobne dialekty *romani* z karpackiej grupy dialektów używane są przez małe wspólnoty *Ungrika Roma* (lub *Rumungri*) oraz *Slovenska* (tj. Słowacka) *Roma*, żyjących osiadle od wieków w regionie ukraińskiego Zakarpacia<sup>7</sup>.

Porównywalnie liczebni są też przedstawiciele bałkańskiej grupy dialektowej *romani*<sup>8</sup>, których pradziadowie migrowali z Bałkanów przez Wołoszczyznę i Mołdawię, w okresie XVII–XVIII w. Takimi grupami są: *Ursari*, żyjący w Republice Mołdowy<sup>9</sup>, i *Krimuria* lub *Kyrymitika/Kyrymlitka Roma* (od *Kyrym* – tatarskiej nazwy Krymu)<sup>10</sup>. Część z nich żyła do niedawna na Zakaukaziu i w Centralnej Azji, ale w ostatnich latach migrowali do różnych miast Federacji Rosyjskiej<sup>11</sup>.

Specyficznym przypadkiem jest wspólnota tzw. *Dajfa/Tajfa*, której członkowie mówią o sobie *Urumczel* lub *Urmaczel*, żyjąca również na tatarskojęzycznym Krymie, gdzie preferuje się tożsamość krymsko-tatarską<sup>12</sup>.

Znaczna liczba przedstawicieli tzw. nowowołoskich (lub wg innej klasyfikacji północnowłoskich) dialektów *romani* żyje również w krajach byłego ZSRR. Są nimi *Vlachi* lub *Vlachuria*, którzy przybyli z Wołoszczyzny i Mołdawii, a dziś są głównie rozsiedleni we wschodniej Ukrainie, południowej Rosji i Powołżu<sup>13</sup>.

Kolejnymi przedstawicielami tej samej wspólnoty dialektowej są *Kisziniowci* lub *Kisziniowcuria*. Grupa ta aktualnie znajduje się w trakcie procesu konsolidacji: dołączają do niej potomkowie tzw. *Laeszi*, żyjący na ziemiach pomiędzy Dniestrem a Prutem, przyłączonymi do Imperium Rosyjskiego na początku XIX w. Współcześnie grupa rozsiedliła się po licznych miastach Federacji Rosyjskiej i Ukrainy<sup>14</sup>. Znaczna część *Laeszi* wciąż żyje w Republice Mołdowy i w Besarabii (na dzisiejszej Ukrainie), jednak są rozdzieleni na dwie części – *Czokenaria* na północy, a *Katunaria* i *Brizdiaja* na połu-

<sup>7</sup> L. Tcherenkov, *op. cit.*, s. 11; E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.*, s. 292.

<sup>8</sup> N. Boretzky, *Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Südbalkanischen Roma-Dialekten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999, s. 13–24; Y. Matras, *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 6–7.

<sup>9</sup> L. Tcherenkov, *op. cit.*, s. 8–9; E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.*, s. 291; I. Duminica, *Roma in the Republic of Moldova. An ethnic community limited in space and integrated in time*, „Gesis”, 2009, nr 2 (*Roma in Central and Eastern Europe*), s. 23–26.

<sup>10</sup> L. Tcherenkov, *op. cit.*, s. 8–9; E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. Consolidation: The example of four Gypsy Groups in CIS*, „Romani Studies”, 2004, Ser. 5, nr 14 (2), s. 157–164; W. G. Toporow, *Istorijska i folklorna kultura krymskich cygan*, RNIKP, Moskwa 2004, s. 7–12.

<sup>11</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. Consolidation...*, *ibid.*, s. 157–164.

<sup>12</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. Consolidation...*, *ibid.*, s. 150–157.

<sup>13</sup> L. Tcherenkov, *op. cit.*, s. 8–9; N. Demeter i in., *op. cit.*, s. 102.

<sup>14</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. Consolidation...*, *ibid.*, s. 170–179.

dnia<sup>15</sup>. Nosicielami dialektów *romani* z tej grupy dialektowej są zarówno żyjący w Republice Mołdowy *Cziurari*, jak i mikrogrupa, określająca się mianem *Czaczle le Rrom*, która żyje w dwóch wsiach na Zakarpaciu.

W czasie wielkich cygańskich migracji końca XIX w. i początku XX w., z terytorium Austro-Węgier do Imperium Rosyjskiego migrują grupy *Kelderari* i *Lovari*, należące do nowowołoskiej wspólnoty dialektowej, którzy współcześnie żyją w różnych regionach Federacji Rosyjskiej (włącznie z Syberią i Dalekim Wschodem), Ukrainy, Białorusi, Litwy i Łotwy. Te dwie grupy dzielą się na wewnętrzne podgrupy według różnego porządku: w przypadku *Lovarów* takimi są *Ungri*, *Czokeszti* i *Burdasza*, natomiast u *Kelderari* – *Mihaeszti*, *Ioneszti*, *Serbaja*, *Moldovaja*, *Bugari*, *Maczvaja* i inne<sup>16</sup>. Podgrupy *Kelderari* skłaniają się ku segmentacji, tworząc oddzielne grupy i subgrupy: najdalej w tym kierunku poszli tzw. Szanhajci (*Kitaicurja* lub *Kitajako Rrom*), żyjący w Odessie<sup>17</sup>.

W krajach byłego ZSRR mieszkają również cygańskie wspólnoty, które nie mówią *romanes*. Należą do nich rumuńskojęzyczni *Lingurari* w Republice Mołdowy (część z nich wyemigrowała na Ukrainę i do Federacji Rosyjskiej) i na Ukrainie (w Besarabii i Bukowinie na Zakarpaciu znani są jako *Kanaloszi*) oraz *Vlachija*, żyjący w Republice Mołdowy. Obydwie wspólnoty są preferowanej mołdawskiej/rumuńskiej tożsamości<sup>18</sup>.

W regionie Zakarpackiej Ukrainy żyją tzw. *Madiari*, którzy są węgierskojęzyczni, o preferowanej tożsamości węgierskiej. Mieszkają oni w coraz większym stopniu z *Ungrika Roma* (*Rumungri*) i *Slovenska Roma*, więc w praktyce formowana już jest jedna heterogenna wspólnota<sup>19</sup>. W postsowieckiej przestrzeni żyją również inne cygańskie i cygańskopodobne wspólnoty, które nie należą do podgrupy *Roma*. Kilkadziesiąt takich rodzin *Sinti* żyje w Federacji Rosyjskiej i Kazachstanie; są już wymieszani z innymi grupami cygańskimi (głównie *Lovari* i *Ruska Roma*)<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. Consolidation...*, *ibid.*, s. 170–179.

<sup>16</sup> L. Tscherenkov, *op. cit.*, s. 10–11; N. Demeter, *op. cit.*, s. 95–98; G. Cwietkow, *Romane worbi. Cygansko-russkij i russko-cyganskij słowar' (Łowarskij dialekt)*, NIC Apostrof, Moskwa 2001, s. 8–19.

<sup>17</sup> Marushiakova, E. V. Popov, *Segmentation vs Consolidation...*, 179–183.

<sup>18</sup> I. Duminica, *op. cit.*, s. 23–26; E. Marushiakova, V. Popov, *A Contemporary Picture of Romani Communities in Ekstern Europa* [w:] *Factsheets on Roma Culture*, Council of Europe, Strasbourg 2012, zob. <http://romafacts.uni-graz.at/index.php/culture/introduction/a-contemporary-picture-of-romani-communities-in-eastern-europa> [dostęp: 7.10.2012 r.].

<sup>19</sup> B. Diaczenko, G. Jemiec, *Cyganskije pasielennia Zakarpattia, Karpati, Užgorod* 1993, s. 8–16; E. Marushiakova, V. Popov, *Ethnic Identities...*, *ibid.*, s. 292.

<sup>20</sup> L. Tscherenkov, *op. cit.*, s. 7.



Na Zakaukaziu (Gruzja, Armenia, Azerbejdżan) żyją tzw. *Bosza* (nazwa własna: *Lomavtik*)<sup>21</sup>, którzy są ormiańskojęzyczni, z preferowaną tożsamością ormiańską i należą do podgrupy „Lom” (od triady „Dom – Lom – Rom”). W Azerbejdżanie żyje również trochę *Garach*, należących do podgrupy „Dom”<sup>22</sup>.

W krajach Azji Środkowej (Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Uzbekistan oraz Turkmenistan) żyją tzw. „Cyganie Środkowoazjatyccy”, zwani zwykle *Liuli* lub *Dżugi*, określający siebie jako *Mug’at*, tadżyckojęzyczni, którzy publicznie demonstrują, szczególnie poza regionem Azji Środkowej, preferowaną tożsamość tadżycką<sup>23</sup>.

Różnorodność i heterogeniczność wspólnot cygańskich, żyjących obecnie w krajach byłego ZSRR, odzwierciedla jednak tylko jeden poziom w kompleksowej strukturze ich wielowymiarowej tożsamości. Równolegle funkcjonuje, tworzone przez wieki w warunkach Imperium Rosyjskiego oraz ZSRR, poczucie przynależności do jednej, jedynej wspólnoty cygańskiej (z wyłączeniem tych Cyganów, którzy nie mówią w *romani* i wybierają preferowaną „obcą” tożsamość), która kontynuuje schronienie w przestrzeni postsowieckiej<sup>24</sup>.

Trudno dokładnie określić liczebność Cyganów w krajach byłego ZSRR. Ostatni spis ludności został przeprowadzony w 1989 r. i według jego danych liczba Cyganów to w sumie 262 015 osób, co stanowi 0,09% całej ludności ZSRR. W poszczególnych republikach sowieckich rozkłada się to następująco: RSFSR (dzisiejsza Federacja Rosyjska) – 152 939; Ukraina – 47 917; Mołdawia – 11 571; Białoruś – 10 762; Łotwa – 7044; Litwa – 2718; Gruzja – 1774; Estonia – 665; Armenia – 48. Liczba tzw. „Cyganów Środkowoazjatyckich” (według używanego w ankietach spisowych nazewnictwa) jest następująca: 16 397 w Uzbekistanie; 7165 w Kazachstanie; 1791 w Tadżykistanie; 990 w Kirgistanie; 145 w Azerbejdżanie i 119 w Turkmenistanie<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> B. Diaczenko, G. Jemiec, *op.cit.*; K. Patkanow, *Cygany. Nieskolko slow o narieczijach Zakawkazskich cygan bosza i karaczi*, Sankt Petersburg 1887; W. Papazjan, *Armianskije bosza. Etnologičeskoje issledowanije*, Tbilisi 1899.

<sup>22</sup> K. Patkanow, *op. cit.*

<sup>23</sup> Ch., Nazarow, *Sowriemiennoje etniczeskoje razwitiije sriednieazjatskich cygan* [w:] *Etničeskie processy u nacijonalnych grup Sriedniej Azii i Kazachstana*, Moskwa 1980, s. 165–185; S. Abaszyn, *Sriednieazjatskaja bogema*, [http://www.sakharov-center.ru/museum/exhibitionhall/prishelci/hall\\_exhibitions\\_current\\_prishelci.htm](http://www.sakharov-center.ru/museum/exhibitionhall/prishelci/hall_exhibitions_current_prishelci.htm) [dostęp: 7.10.2012 r.]; C. Gabbasow, *Problematika samonazwanija i samoopriedielenija u sriednieazjatskich “mug’at”*, <http://centr-asia.narod.ru/problem.htm> [dostęp: 7.10.2012 r.].

<sup>24</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Ethnic Identities...*, *ibid.*, s. 293–295.

<sup>25</sup> D. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, St. Martin’s Griffin, New York 1996, s. 193.



Po rozpadzie ZSRR spisy ludności w nowo powstałych państwach przeprowadzano nieregularne (a w niektórych z tych krajów w ogóle nie są realizowane). Dane z trzech nowych państw, w których żyje stosunkowo największa liczba ludności cygańskiej (Federacja Rosyjska, Ukraina i Republika Mołdowy) są następujące.

Dane ze spisu ludności przeprowadzonego w Federacji Rosyjskiej w 2010 r. ciągle jeszcze nie są opublikowane oficjalnie, a według danych ze spisu w 2002 r. Cyganów jest 183 000 (dane podawane są w tysiącach), natomiast „Cyganów Środkowozajatyckich” – 0,5 tysiąca<sup>26</sup>. Oczywiście, te dane statystyczne, dotyczące liczby Cyganów w Federacji Rosyjskiej, nie określają realnego stanu rzeczy; ponadto cyfry rzędu 1,5–2 milionów Cyganów, wskazywane przez różnych aktywistów romskich oraz cytowane bez wątpliwości w ich prawdopodobieństwo przez organizacje obrony praw człowieka i inne instytucje międzynarodowe, są wielokrotnie zawyżone.

Podczas spisu ludności na Ukrainie w 2011 r. odnotowano 47 587 osób, deklarujących się jako „Cyganie”, z czego 21 266 wskazuje „rodzimym” język swojej „narodowości” (czyli *romani*), dla 10 039 Cyganów rodzimym językiem jest ukraiński, dla 6378 – język rosyjski, dla 9880 – „inny” (nie wskazano jaki), natomiast 24 – nie wskazało swojego rodzimego języka<sup>27</sup>.

W Republice Mołdowy w 2004 r. odbył się pierwszy w historii niepodległego państwa spis ludności. We wstępnych danych liczba Cyganów nie została dokładnie ustalona, umieszczono ich w rubryce „inne narodowości” (w sumie 34 401 osób)<sup>28</sup>. W 2002 r. departament stosunków międzynarodowych, na podstawie statystyk, otrzymanych od miejscowych władz, określa wspólną liczbę Cyganów w kraju (oprócz tzw. Republiki Naddniestrzańskiej) na 20 056 osób<sup>29</sup>.

Podobny brak ścisłości wobec liczby Cyganów jest charakterystyczny dla innych państw, będących spadkobiercami ZSRR. Z dużą dozą pewności można jednak uznać, że nawet przy najbardziej zawyżonych ocenach, dotyczących liczby Cyganów, żyjących w całej przestrzeni postsowieckiej, suma raczej nie przewyższy 1 miliona osób.

<sup>26</sup> Wsierossijskaja pieriepis' nasilenija 2010, <http://www.perepis-2010.ru/> [dostęp: 7.10.2012 r.].

<sup>27</sup> Wsieukrains'kij pieriepis nasilenia 2001, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/> [dostęp: 7.10.2012 r.].

<sup>28</sup> Nacijonalnoje biuro statistiki. *Pieriepis' nasilenija 2004 goda*, <http://www.statistica.md/pageview.php?l=ru&idc=295&id=2234> [dostęp: 7.10.2012 r.].

<sup>29</sup> *Second Report submitted by Moldova pursuant to Article 25, Paragraph 1 of the Framework Convention for the Protection of National Minorities*. 200, <http://tandis.odihr.pl/?p=country,mda,ssr> [dostęp: 7.10.2012 r.].

## 2. POZYCJA SPOŁECZNA I AKTYWNOŚĆ EKONOMICZNA

Podstawowe czynniki, które wpływają na proces zmiany miejsca Cyganów w społeczeństwie oraz na ich podstawowe strategie ekonomiczne, są przede wszystkim związane z całościowymi zmianami u podstaw – w politycznym i społeczno-ekonomicznym rozwoju mikrosoczeństwa, w którym żyją. Najbardziej dynamiczny i charakteryzujący się gruntownymi zmianami jest wiek XX, który odbija się również na Cyganach.

W przeddzień rewolucji październikowej w 1917 r. ogromna część Cyganów wciąż prowadzi swój tradycyjny sposób życia (na wpół koczowniczy, z wynajmem mieszkań/domostw na zimę i z – najczęściej fikcyjną – rejestracją podatkową w wiejskich regionach). Najliczniejsi są *Ruska Roma*, żyjący w centralnych i północnych rejonach europejskiej części imperium; część z nich dotarła na Ural; doszli też na Syberię i Daleki Wschód; natomiast na południu dotarli na Ukrainę i do południowej Rosji. Ich podstawowym zajęciem jest handel (głównie końmi), dlatego też otaczają głównie wsie i miejskie targowiska. Pozostała, mniejsza część z nich, osiadła w miastach Imperium Rosyjskiego, jest rejestrowana w warstwach handlarzy i *mesztan* (mali przedsiębiorcy) – zajmują się więc handlem lub są drobnymi właścicielami, niektórzy z nich są również stosunkowo zamożni<sup>30</sup>.

Specyficzna jest pozycja Cyganów-muzyków, żyjących głównie w dwóch metropoliach (Sankt Petersburg i Moskwa) oraz w innych dużych miastach imperium. Ukształtowała się również swoista muzyczna elita cygańska, która obsługuje głównie wyższe sfery rosyjskiego społeczeństwa; istnieje wiele przykładów mieszanych małżeństw w tych środowiskach (to głównie cygańskie dziewczęta, z którymi żenią się arystokraci i bogaci kupcy). Część Cyganów osiąga wówczas porównywalnie wysoką pozycję społeczną i status materialny (mieszkają w dużych domach, utrzymują służbę, ich dzieci uczą się w liceach itd.)<sup>31</sup>.

Na Ukrainie i w południowej Rosji sytuacja jest dosyć zróżnicowana. Dla Cyganów na północy głównym zajęciem jest handel i muzyka, natomiast Cyganie na południu zajmują się drobnymi usługami rzemieślniczymi, muzyką oraz najmują się do prac sezonowych w rolnictwie.

Dla kobiet we wszystkich grupach cygańskich w Imperium Rosyjskim, zarówno na północy, jak i na południu, głównym zajęciem są różnego rodzaju wróżby i „magiczne” usługi, ale jest to szybki, dodatkowy dochód dla rodzin, a nie główne źródło utrzymania.

<sup>30</sup> N. Demeter i in., *op. cit.*, s. 190–195.

<sup>31</sup> I. Rom-Lebediew, *Ot cyganskogo chora k tieatru „Romien”*, Iskustwo, Moskwa 1980, s. 15; O. Demeter-Czarskaja, *Sud’ba cyganki*, Stieno, Moskwa 1997, s. 11.

Na Ukrainie część *Servi* jest już trwale osiadła, podobnie jak większość *Ursari* w Mołdawii. Pracują stacjonarnie jako kowale, koczują na stosunkowo krótkich dystansach (w celu rozprowadzania gotowych produktów). Podobnie jest u *Krimuria*, którzy są koczownikami, praktykującymi drobne usługi kowalskie na ograniczonym terytorium (Krym), z rzadka wychodzącymi poza jego granice. Wędrowanie po rozległych terytoriach Ukrainy i południowej Rosji, związane z mobilnym kowalstwem, jest rozpowszechnione w licznych grupach cygańskich. Jest to charakterystyczne przede wszystkim dla *Vlachuria* i poniekąd dla *Plaszczuni*, a w mniejszym stopniu również dla *Kisziniowci* i pozostałych, pokrewnych im grup.

Na początku XX w. z Austro-Węgier przybywają *Kelderari* i *Lovari*, którzy szybko wpisują się we wspólny obraz cygańskiej obecności w Imperium Rosyjskim. *Kelderari* wyrabiają i naprawiają miedziane (i ogólnie metalowe) wyroby, natomiast *Lovari*, których podstawowym zajęciem jest handel końmi, znajdują tę niszę ekonomiczną już zajęta przez *Ruska Roma*, dlatego kierują się do dużych miast imperium, gdzie szukają innych możliwości<sup>32</sup>.

Rewolucja Październikowa oraz tworzenie nowej, sowieckiej władzy, prowadzi do gruntownych zmian w całej sferze społeczno-kulturowej. Społeczne kataklizmy nieuchronnie manifestują swój wpływ również na Cyganów, tak samo wobec ich podstawowych strategii ekonomicznych, jak i na ich miejsce w strukturze społecznej. Cyganie nigdy jednak nie stanowili podstawowego priorytetu narodowej polityki nowego państwa (ZSRR), zwykle znajdowali się daleko na jego peryferiach. Taka polityka jest w dużym stopniu powierzchowna i ograniczona w czasie (lata 20. i 30.), dlatego też jej rezultaty są niezauważalne. Porównywalnie, o wiele silniejsze są wpływy na Cyganów całego społeczno-ekonomicznego rozwoju makro-społeczeństwa, którego są częścią składową<sup>33</sup>.

Istniejąca do rewolucji „cygańska arystokracja muzyczna” w Moskwie i innych dużych miastach stosunkowo szybko powraca na swoje poprzednie pozycje, jednak w zmienionej postaci. W 1931 r. w Moskwie zostaje otwarty Teatr „Romen”, w następstwie czego w dziesiątkach innych miast powstają systematycznie rozmaite profesjonalne, muzyczno-taneczne grupy cygańskie, szkoły muzyczne itd. Otwiera to przed Cyganami nowe możliwości osiągnięcia sukcesu zawodowego; dla Cyganów z prowincji otwiera się szansa na migrację do stolicy i dużych ośrodków miejskich. Po II wojnie

---

<sup>32</sup> *Op. cit.*, 95–97.

<sup>33</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Soviet Union before Word War II* [w:] *Factsheets on Roma History*, Council of Europe, Strasbourg 2008, [http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture\\_en.asp](http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture_en.asp) [dostęp: 7.10.2012 r.].

światowej procesy te rozszerzają się, pozwalając Cyganom na przejmowanie nowych terytoriów, np. sowieckich republik w Azji Środkowej.

W ten sposób również Cyganie z innych niż *Ruska Roma* grup zaczynają mieć możliwość dołączenia do tej sfery zawodowej. Niektóre z grup, jak *Kelderari* i *Lovari*, wpływają na nią w mniejszym lub większym stopniu, wnosząc swoje muzyczne tradycje, odmienne od tradycji *Ruska Roma*. Wystarczy wspomnieć o scenicznej adaptacji strojów, noszonych przez kobiety *Kelderari*, które uznawane są dziś za „prawdziwe” cygańskie stroje dla cygańskich zespołów muzyczno-tanecznych (również w krajach, gdzie tradycyjne ubrania miejscowych Cyganki są inne), co rozprzestrzeniło się po II wojnie światowej w całej Europie Wschodniej.

Nowo utworzone przez sowiecką władzę cygańskie spółdzielnie oraz *artele* w latach 20. i 30. XX w. działają krótko, ale umożliwiają części Cyganów (głównie *Kelderari*), aby osiedlali się w niektórych dużych miastach (na pierwszym miejscu w Moskwie). Liczbę cygańskich *kolchozów*, przeznaczonych do osiedlania koczowników, tworzonych w tym samym czasie, określa się na kilkadziesiąt, ale i one nie istniały długo (do końca lat 30.), a ich realny zasięg obejmuje nieznaczny procent z ogólnej cygańskiej ludności w ZSRR (maksymalnie ok. 2–3%)<sup>34</sup>.

Zorganizowanie cygańskich *kolchozów* pozwala jednak cygańskim grupom na zmianę miejsca zamieszkania. Do II wojny światowej południowa Rosja i północny Kaukaz, które do wtedy są regionami słabo przez Cyganów poznanymi, tworzą enklawy do osiedlania się Cyganów z różnych grup, pochodzących w znacznej mierze z Ukrainy, na której w wiejskich regionach, w następstwie kolektywizacji, pojawia się masowy głód (tzw. *Holodomor*). Sukcesywnie Cyganie przesiedlają się na północ, szczególnie na Powołże i proces ten trwa do lat 60. i 70.

Kolejnym ważnym czynnikiem, wpływającym na migrację Cyganów, jest rozpoczynająca się industrializacja wraz z jej potrzebą zatrudniania nowych pracowników w wielu miejscach byłego ZSRR. Tak np. pierwsi *Krimuria*, którzy przybywają do Moskwy w latach 30., przyjmują się do pracy przy budowie moskiewskiego metra. Proces ten trwa również po II wojnie światowej, obejmując różne cygańskie grupy i terytoria (np. Kazachstan, Ural, Baszkirię, Syberię).

W latach po II wojnie światowej następuje kryzys ekonomicznych strategii Cyganów, związany z okresem ogólnej gospodarczej powojennej ruiny. Obserwowana jest nawet częściowa renomadyzacja, charakteryzująca się pojawieniem się dużych grup koczowniczych, rozkładających swoje obozy na obrzeżach Moskwy i innych dużych miast. W tych warunkach w 1956 r.

<sup>34</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Soviet Union...*, *ibid.*

pojawia się Dekret Prezydium Naczelnej Rady ZSRR o włączeniu do pracy Cyganów zajmujących się włóczęgostwem<sup>35</sup>.

Działania obowiązkowej sedentaryzacji Cyganów (nie tylko w Związku Radzieckim, ale również w całej Europie Wschodniej) do dziś były oceniane głównie pod kątem ideologicznym. Na Wschodzie są interpretowane w duchu oficjalnego stanowiska, jako „włączenie Cyganów w socjalistyczny tryb życia”, a na Zachodzie, poprzez kontekst „zimnej wojny”, jako „naruszenie praw człowieka Cyganów”<sup>36</sup>. Z punktu widzenia samych Cyganów, ze względu na całościowy rozwój wspólnoty i mikrospołeczeństwa, w którym żyją, możliwości starego, koczowniczego trybu życia, trzymającego się w dużym stopniu zamkniętego, półnaturalnego gospodarstwa rolnego, w nowych społeczno-ekonomicznych okolicznościach zwyczajnie się wyczerpały. W praktyce dekret nie wstrzymał koczownictwa Cyganów, niektórzy praktykowali je nawet w latach 60. XX w., ale przeważnie od niego odchodzili, odkrywając nowe horyzonty i ewentualności, które dawał osiadły tryb życia (szczególnie w warunkach miejskich)<sup>37</sup>.

Obecnie we wspomnieniach Cyganów z państw powstałych po upadku ZSRR istnieje pewien zdumiewający, a nawet paradoksalny na pierwszy rzut oka, pogląd. Dla nich wszystkich „złoty wiek Cyganów” to epoka Leonida Breżniewa (koniec lat 60. do początku 80.), tzw. czas zastoju, który uważany jest przez wszystkich za początek końca tzw. systemu socjalistycznego.

Słowem kluczem, które opisuje ekonomiczne strategie i społeczne położenie Cyganów w tym czasie, jest pojęcie deficytu. Państwo jest wewnętrznie stosunkowo stabilne, w społeczeństwie funkcjonują pewne zasoby pieniężne, natomiast w kraju występuje całkowity deficyt najbardziej koniecznych (a często również najbardziej elementarnych) towarów i usług. W tych warunkach Cyganie mają wręcz bezgraniczne możliwości rozwijania swojej aktywności ekonomicznej, stojącej nieraz na granicy prawa. Związek Radziecki w tym czasie jest dla Cyganów jednym ogromnym targowiskiem, gdzie prawie nie mają konkurencji, szczególnie w określonych sferach. Przemierzają więc całe to ogromne terytorium i handlują praktycznie każdym towarem – ubraniami, kosmetykami, dywanami, domowymi narzędziami i artykułami gospodarstwa domowego, suszoną rybą, gumą do

---

<sup>35</sup> *Chronologičeskoe sobranije zakonow, ukazow Priezidiuma Wierchownogo sowieta i Postanowlenij prawitielstwa RSFSR*, t. 5: 1954–1956, Moskwa 1959, s. 616–617.

<sup>36</sup> D. Crowe, *op. cit.*, s. 187–189; Z. Barany, *The Eastern European Gypsies: Regime Change, Marginality, and ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 129–130.

<sup>37</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *State Policies under Communism [w:] Factsheets on Roma History*, Council of Europe, Strasbourg 2008, [http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture\\_en.asp](http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture_en.asp) [dostęp: 7.10.2012 r.].

żucia, zegarkami elektronicznymi, złotem, walutami. Towary te kupuje się w jednym miejscu (często „na czarno”) i sprzedaje w drugim (na targach dużych miast lub w domach ludzi, w oddalonych, wiejskich regionach).

Handel nie jest jedyną sferą, w której uczestniczą Cyganie wraz ze swoimi „tradycyjnymi umiejętnościami” w uwspółcześnionej, zmodyfikowanej formie. Innym obszarem jest sfera usług pracowniczych, w której Cyganie działają na krawędzi prawa. Grupy Cyganów objeżdżają kraj i proponują na miejscu, najczęściej w wiejskich kołchozach, różne budowlane, ślusarskie, remontowe czy podobne usługi, za które płaci się do ręki, bez przestrzegania srogich państwowych regulacji finansowych. W wielu przypadkach kołchozy wolą płacić w naturze – produktami z gospodarki rolnej, których brakuje w miastach, gdzie z kolei, od bazaru do bazaru, na ogromnych terytoriach byłego ZSRR, rozprawdają je Cyganie.

Według ówczesnego radzieckiego prawodawstwa, taką ekonomiczną aktywność Cyganów określano jako „spekulacje” i „przestępstwa gospodarcze”, karane (lub przynajmniej – karalne) z mocy prawa. W praktyce jednak najczęściej organy ochrony prawnej przymykały oczy (lub przynajmniej nie śledziły dostatecznie srogo podobnego przekraczania prawa, dopóki odbywało się to na ograniczoną skalę), dlatego zaspokajała ona określone potrzeby społeczne, tym samym stanowiąc pewnego rodzaju katalizator możliwych napięć społecznych.

W tym czasie znaczne są również migracje Cyganów w ramach całego Związku Radzieckiego. Stolica stanowi centrum, przyciągające Cyganów, właściwie ze wszystkich grup. Istniejące ograniczenia administracyjne nie stanowią poważnych przeszkód dla migracji, Cyganie masowo osiedlają się w miasteczkach przy granicach strefy stołecznej, jak i, omijając w różny sposób zakazy, w samej stolicy. W ten sam sposób Cyganie koncentrują się wokół innych dużych miast, gdzie znajdują lepsze warunki do rozwoju różnych aktywności – Sankt Petersburga (wtedy – Leningradu), Kijowa, Odessy, Rostowa nad Donem, Nowosybirsk, miast na Powołżu.

W warunkach breżniewskiej stagnacji pozycja społeczna Cyganów, na tle całości, jest dość wysoka i prestiżowa; w pewnym sensie są oni nawet częścią elity społeczeństwa lub też są z nią związani. Ich materialna sytuacja jest znacznie wyższa od średniej krajowej. Teatr „Romen” jest jedną z najważniejszych atrakcji turystycznych stolicy; cygańska muzyka, pieśni i tańce są popularne i zarazem prestiżowe, rozprzestrzeniają się masowo poprzez milionowe nakłady płyt gramofonowych oraz za pośrednictwem radia i kina. W oczach masowego radzieckiego obywatela tamtych lat Cyganie noszą aureolę, na którą składają się dawne, romantyczne stereotypy, charakterystyczne dla Rosji z czasów Aleksandra Puszkina, wspólnie z nowymi legendami o ich niezliczonych, zdobytych na różne sposoby, bogactwach.



Na ich społeczny wizerunek wpływają pogłoski o ścisłych związkach z partyjną elitą radziecką, które w określonych przypadkach (np. „Cygana Borii”, Borysa Burjace, artyście Teatru „Romen”, kochanka Galiny Breżniew (córkę Leonida), osadzonego za spekulacje z brylantami i cennymi antykami) okazują się koniec końców prawdą.

Z nastaniem tzw. pierestrojki w czasach Michaiła Gorbaczowa, Cyganie wciąż zachowują swoją społeczną pozycję. Część z nich próbuje zalegalizować, przynajmniej w pewnym stopniu, swoją działalność gospodarczą poprzez system tworzenia, z państwową pomocą, spółdzielni, które są szeroko reklamowane, jako pierwsze kroki w przekształcaniu radzieckiej ekonomii. W centralnej radzieckiej telewizji niejednokrotnie emitowane są reportaże o Cyganie Mircza Czerarim z Mołdawii, który tworzy spółdzielnię krawiecką, handlującą żeńską konfekcją. Zostaje on uznany za „pierwszego legalnego radzieckiego milionera” i przeradza się w jeden z symboli radzieckiej pierestrojki.

### 3. CYGANIE W POSTRADZIECKIEJ RZECZYWISTOŚCI

Na początku lat 90. XX w. rozpoczyna się ostry, społeczno-ekonomiczny i polityczny kryzys, związany z upadkiem ZSRR oraz pojawieniem się nowych, niezależnych państw. W obliczu szybko zmieniających się warunków Cyganie zaczynają odczuwać na sobie ciężar zmian. We wspomnianym okresie wielu z tych, którzy przebywają w państwach nadbałtyckich (Łotwa, Estonia, a zwłaszcza Litwa), często o niejasnym statusie prawnym (tzw. nie-obywatel), emigruje jako polityczni uchodźcy na Zachód, przede wszystkim do Wielkiej Brytanii. Z kolei większa część Cyganów, zamieszkających w nowych, niezależnych państwach, na Zakaukaziu i w Azji Środkowej, wybiera emigrację odwrotną, do Federacji Rosyjskiej (niektórzy też na Ukrainę), przy czym łączy się to z problemami legalizacyjnymi. Na przykład na początku lat 90. XX w. kilkadziesiąt rodzin *Krimuria* żyjących w Gruzji (dokładniej w Abchazji, w mieście Suchumi), gdzie rozpoczynają się działania wojenne, przesiedla się do Krasnodaru i Rostowa nad Donem. W tym czasie rozpoczynają się również powroty na Krym Cyganów *Daifa/Taifa*, deportowanych w 1944 r. (razem z Tatarami krymskimi) do krajów Azji Środkowej (szczególnie do Uzbekistanu).

O wiele poważniejsze dla Cyganów w całej przestrzeni postradzieckiej okazują się jednak nie państwowo-polityczne zmiany, a całłościowy rozwój społeczno-ekonomiczny. To, co w przeszłości określano mianem „spekulacji”, zostaje oficjalnie zalegalizowane, staje się „komercją”; pojemna nisza ekonomiczna szybko staje się niedostępna dla Cyganów, którzy okazują się niedostatecznie konkurencyjni w nowych warunkach. Kończy się deficyt na



materiały i usługi, natomiast problem pojawia się, kiedy u mas konsumentów brak dostatecznych środków pieniężnych na proponowane przez Cyganów materiały i usługi, które – ponadto – proponowane są legalnie.

W poszukiwaniu nowych nisz ekonomicznych duża część Cyganów migruje z jednego miasta (lub regionu) do drugiego, zazwyczaj kierując się ku szybko rozwijającym się miastom Federacji Rosyjskiej (szczególnie Moskwie i Sankt Petersburgowi). Przykładów migracji po upadku ZSRR jest wiele, np. w połowie lat 90. *Lovari*, żyjący we Lwowie, przesiedlają się do Moskwy; wraz z końcem XX w. i początkiem XXI w. *Servi* z Saratowa przenoszą się do Samary; w 2003 r. pewien „tabor” *Kelderari* (z podgrupy *Bolgari*) z Mińska przesiedla się do Astrachania itd. Szczególnie głośnym echem w mediach odbił się przypadek kilkudziesięciu pokrewnych rodzin *Kelderari* z Wołgogradu, którzy próbowali osiedlić się w 2005 r. w Archangielsku. Przyjęci wrogo przez miejscowych, po wielu społecznych debatach, latem 2006 r. otrzymali od władz miejskich dwa wozy wagonowe i odjechali w nieznanym kierunku.

W zmieniających się warunkach ekonomiczno-społecznych w postradzieckiej rzeczywistości, strategie ekonomiczne Cyganów przechodzą kryzys, który przeradza się w gorączkowe poszukiwanie nowych przestrzeni ekonomicznych. Osiągając określony status materialny, wybierają obszary gwarantujące im dużą stopę zysku i pozwalające podtrzymać wysoki życiowy standard, do którego przywykli. W szeregu przypadków kreuje to już nie szarą, a raczej czarną strefę: handel narkotykami. Udział Cyganów w tego rodzaju aktywności „zawodowej” pozostaje zwykle na niskim poziomie. Są producentami/wytwórcami tanich narkotyków lub dilerami obcych towarów. Działalność kryminalna tego typu szerzy się w cygańskim środowisku i na wielu osiedlach, głównie w Federacji Rosyjskiej i na Ukrainie; Cyganie uznawani są za podstawowych graczy na miejscowym rynku narkotyków.

Na tym tle obserwuje się nową migrację Cyganów. Stosunki z okoliczną ludnością stają się napięte, nieraz zmieniają się w otwarte starcia, w wyniku czego Cyganie są zmuszeni do opuszczenia osiedli, w których żyją. Taki przypadek miał miejsce w połowie lat 90. w Kerczu na Krymie, skąd wszyscy zamieszkujący miasto *Krimuria* wyjeżdżają do Rosji. Znana stała się również sprawa z Nowosybirską. W 2002 r. na przedmieściu (Paszino) osiedlają się *Kelderari*, przybywający z Kamerowa, skąd – zmuszeni przez mieszkańców – musieli wyjechać z powodu oskarżeń o handel narkotykami. Mieszkańcy Nowosybirską jednak buntują się przeciw takiemu sąsiedztwu i po serii protestów i demonstracji Cyganie zmuszeni są do nowego przesiedlenia. W innym mieście na Syberii, Iskitimiu, dochodzi do starć i podpałów domów osiedlonych tam Cyganów.

Powstały przez ostatnie dwa dziesięciolecia w postradzieckiej przestrzeni nowy, powszechny stereotyp, wedle którego Cygan to diler, istotnie zmienia ogólny stosunek społeczeństwa większościowego, co zasadniczo utrudnia ich życie i działalność ekonomiczną. Uświadamiają sobie to również sami Cyganie i podejmują próby stosowania narzędzi tradycyjnych (tzw. cygański sąd) lub nowych (wpływ tworzących się w różnych miejscach kościołów protestanckich), aby zabronić produkcji narkotyków w warunkach domowych i ich rozpowszechniania.

W nowych warunkach cygańska muzyka pozostaje atrakcyjna, ale już na dużo mniejszą niż przed zmianami skalę. Teatr „Romen” wciąż istnieje, podobnie jak poszczególne zespoły muzyczno-taneczne oraz szkoły, ale większość z nich, obciążających w przeszłości państwowy lub lokalny budżet, jest zmuszona przejść na własne utrzymanie. W tej sytuacji spora grupa muzyków cygańskich wyjeżdża za granicę, wybierając kraje Europy Zachodniej, USA, a nawet Australię, gdzie obsługują przede wszystkim starsze lub nowo powstałe wspólnoty rosyjskiej emigracji. Jedynie mała część z nich szuka realizacji na globalnym muzycznym rynku, jak np. Vadim Kolkpakov, akompaniujący ze swoją grupą Madonnie podczas jej światowego tournée. Również w dziedzinie muzyki i tańca spotykają silną konkurencję ze strony wielkiej liczby zespołów muzycznych, złożonych z nie-Cyganów (z ewentualnym minimalnym uczestnictwem cygańskim), którzy żyją z wykonywania „cygańskiej muzyki” na Zachodzie. Najślynniejszym przypadkiem „romskiego muzykanta” jest przykład Evgenija Hutza (Eugene Hutz), kierownika grupy Gogol Bordello oraz twórcę kierunku „gypsy punk”, o którym nikt w jego rodzinnym Kijowie do niedawna nie wiedział, że jest cygańskiego pochodzenia.

W nowej, postradzieckiej rzeczywistości zmienia się również mobilność zawodowa. Cyganie zachowują swoje stałe miejsce zamieszkania, ale podróżują daleko i często. W pojedynkę lub z całymi rodzinami wyjeżdżają do pracy i żyją daleko od swego domu, przez krótszy lub dłuższy okres, często handlując. W czasie sezonu urlopowego rodziny *Kisziniowci* z Republiki Mołdowy jadą przez Odesę, gdzie zakupują w składach handlowych duże ilości towaru (głównie ubrania i kosmetyki), lokują się w Symferopolu (na Krymie), skąd docierają z produktami na miejskie bazyry całego półwyspu. W sezonie letnim rodziny *Vlachuria* z Astrachania, przygotowawszy w domowych warunkach suszoną i wędzoną rybę z Morza Kaspijskiego, regularnie podróżują do Moskwy, gdzie zatrzymują się przez pewien czas, aby sprzedać swój towar. Jesienią *Czokenaria* z Republiki Mołdowy wykupują duże ilości owoców i warzyw, które w sezonie zimowym rozprowadzają po bazarach na Syberii.

Podobna (przynajmniej pod kątem formalnych parametrów) jest również mobilność (którą tylko warunkowo można by określić jako „zawodową”) oraz migracje sezonowe tzw. *Madiari*, żyjących w regionie Zakarpacia na Ukrainie. Zimowy czas spędzają w swoich domach, a na wiosnę całe rodziny przenoszą się do Federacji Rosyjskiej, koncentrując się wokół Moskwy, Sankt Petersburga i innych dużych miast. Budują swoje obozy w okolicznych lasach, żyją w namiotach i tymczasowych mieszkaniach aż do jesieni. Kobiety i dzieci zebrzą na ulicach (czasem dzieci dokonują drobnych kradzieży). Są oni poddawani nieustannemu wymuszaniu ze strony miejscowych władz i milicji, ponieważ ich postój w Federacji Rosyjskiej oraz ich działalność są formalnie bezprawne, a opinia publiczna nastawiona jest przeciw nim, chociaż, trzeba przyznać, zdarza się wiele przypadków otwartego przeciwstawiania się naciskom<sup>38</sup>.

Istnieją również mniejsze wspólnoty cygańskie, które powtarzają model mobilności charakterystyczny dla *Madiari*, jak np. *Pomanari* (nazwa pochodzi od *pomana* – upamiętniania, zwyczaju rozdawania bliskim zmarłego żywności i drobnych podarków) z Republiki Mołdowy. W połowie lat 90. ich głównym celem migracji jest Moskwa, ale z czasem ich podróże ograniczają się do sąsiedniej Ukrainy (głównie do Kijowa i Odessy). Kazus *Madiari* (i tzw. *Liuli* z Azji Środkowej, o których mowa będzie poniżej) stawia szereg problemów, zarówno przed miejscową władzą w Federacji Rosyjskiej, jak i przed międzynarodowymi organizacjami obrony praw człowieka. Latem 2003 r. miejskie władze w Moskwie podejmują masową akcję oczyszczania stolicy z żebraków (duża część z nich to *Madiari* i *Liuli*). Podobna akcja zostaje przeprowadzona w 2004 r. w Sankt Petersburgu, jako efekt licznych skarg do władz miasta ze strony zachodnich turystów<sup>39</sup>.

Jeżeli chodzi o międzynarodowe organizacje obrony praw człowieka, to ich podejście do przypadku *Madiari* i *Liuli* jest podporządkowane ich priorytetom. Z prawnego punktu widzenia *Madiari* i *Liuli* są obcymi obywatelami, którzy w większości przebywają w Federacji Rosyjskiej bezprawnie (ich pozwolenie na pobyt zamyka się w trzech miesiącach), nie podejmując prób legalizacji swojego pobytu, co dość często czyni ich ofiarami wymuszeń ze strony milicji i miejscowych władz. Gdyby przestrzegać istniejącego prawa Federacji Rosyjskiej (jak i wszystkich norm międzynarodowych), władze musiałyby ich deportować do krajów, których pozostają obywatelami, co z pewnością byłoby w sprzeczności z ich interesami (przez kilka miesięcy,

---

<sup>38</sup> European Roma Rights Center, *In search of happy Gypsies: Persecution of Pariah Minorities in Russia*, Country Report Series, nr 14, ERRC, Budapest 2005.

<sup>39</sup> European Roma Rights Center, *op. cit.*

które spędzają w Federacji Rosyjskiej, są w stanie zarobić na całoroczne utrzymanie rodzin). Dlatego również międzynarodowe organizacje obrony praw człowieka wciąż jeszcze nie potrafią określić swojego stanowiska w tym przypadku i ograniczają się do standardowych oskarżeń o rasizm, co jednak nie daje odpowiedzi na często zadawane pytanie: dlaczego mimo wszystko *Madiari* wolą zebrać w Federacji Rosyjskiej, a nie w o wiele bliższym Budapeszcie. Tym bardziej, że duża część z nich jest węgierskojęzyczna.

Przez pierwsze dziesięciolecia XXI w. następuje częściowe odwrócenie potoków migracyjnych na terenach postsowieckich, w związku z przyjęciem Litwy, Łotwy i Estonii, jak również krajów Europy Środkowej do Unii Europejskiej w 2004 r. oraz Rumunii i Bułgarii w 2007 r. Cyganie z graniczącej z UE postradzieckiej przestrzeni wpisują się w transgraniczne społeczności żyjącej wspólnie z nimi ludności. Cyganie z krajów nadbałtyckich (w największym stopniu z Łotwy) otrzymują możliwość legalnego wyjazdu na Zachód (głównie do Wielkiej Brytanii); Cyganie z zachodniej Ukrainy jadą do pracy do różnych krajów Europy Środkowej i Zachodniej; część Cyganów z Republiki Mołdowy korzysta z możliwości otrzymania paszportu rumuńskiego (a żyjący w regionach z ludnością bułgarską – paszportu bułgarskiego) i migrują do krajów śródziemnomorskich (przeważnie do Włoch i Hiszpanii). Z tego powodu kształtuje się pewien przeciwny podział w migracyjnych kierunkach i strategiach Cyganów z Ukrainy i Republiki Mołdowy – jedna część z nich pracuje (sezonowo lub dłuższy czas) w Federacji Rosyjskiej, a druga część – w krajach Unii Europejskiej, gdzie zwykle nie deklarują się jako Cyganie i są przyjmowani przez miejscowych jako członkowie społeczeństwa większościowego kraju, z którego przyjeżdżają i którego obywatelstwem się legitymują).

#### 4. PRZYPADEK „CYGANÓW ŚRODKOWOAZJATYCKICH”

Uogólnioną nazwą „Cyganie Środkowoazjatyccy” określa się różne grupy, żyjące w nowych, niezależnych państwach Azji Środkowej, byłych republik, wchodzących w skład ZSRR (Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Uzbekistan i Turkmenistan). Wiodą oni podobny tryb życia i wykazują liczne podobieństwa w sferach etnosocjalnej i etnokulturowej. Pozostaje pytanie, czy w ogóle można te wspólnoty nazywać „Cyganiem”, czy też precyzyjniejszym określeniem „społeczności cyganopodobnych”. Do „Środkowoazjatyckich Cyganów” zwykle zaliczani są np. *Liuli* (w Uzbekistanie) czy *Dżugi* (w Tadżykistanie), jak również mniej liczne wspólnoty *Mazang*, *Czystoni*,



*Liuli* na placu Khujand, Tadżykistan (fot. E. Marushiakova, V. Popov, 2011)

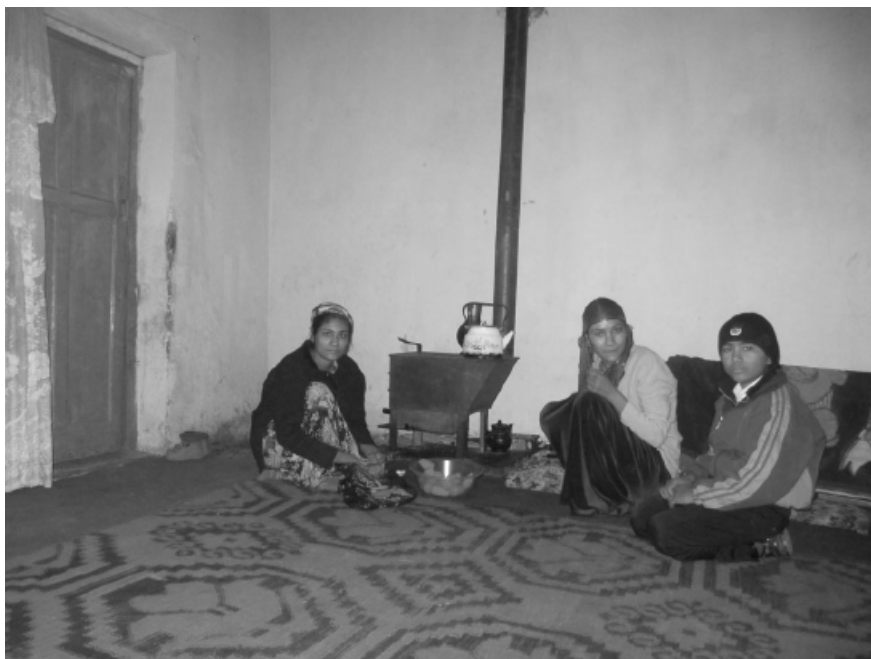
*Kavoli, Parija, Beludzi, Tavoktarosz* (lub *Sogumarosz* w Tadżykistanie)<sup>40</sup>. W tym przypadku, nie wchodząc w szczegóły związków i rozgraniczeń między wszystkimi tymi grupami, odnosimy pojęcie „Środkowoazjatyckich Cyganów” (mimo jego niewątpliwej umowności) jedynie do tzw. *Liuli*.

Rzeczona wspólnota, którą ludność w Azji Środkowej nazywa najczęściej *Liuli* lub *Dżugi*, jest tadżyckojęzyczna, a używany przez nią język charakteryzuje się bogatym zasobem „tajnych słów” (czyli słownika, wykorzystywanego tylko w ramach społeczności), co daje podstawy badaczom, by określić go jako oryginalny żargon. Tożsamość wspólnoty jest strukturalnie hierarchiczna, jej przedstawiciele samookreślają się najczęściej jako *Mug’at*, wraz z tym posiadają (lub przynajmniej publicznie demonstrują, głównie poza regionem Azji Środkowej) preferowaną tożsamość tadżycką.

Wspólnota tzw. *Liuli* od wieków żyje w regionie Azji Środkowej. Obecnie *Liuli* żyją głównie w Uzbekistanie i Tadżykistanie, oraz, choć w mniej-

<sup>40</sup> Ch. Nazarow, *op. cit.*, s. 165–185; S. Abaszyn, *op. cit.*; C. Gabbasow, *op. cit.*; G. Sniesarijew, A. Troickaja, *Sriednieaziatskije cyganie* [w:] *Narody Sriedniej Azii i Kazachstana*, t. 2, Moskwa 1963, s. 597–609; E. Marushiakova, V. Popov, *Migracji cygan iz Sriedniej Azii w Rossiju* [w:] S. Riazance, O. Karimow, *Migracjonnyj most mieźdu Centralnoj Aziej i Rossijej: Rol migracji w modiernizacji i inowacjonnom razwitiu ekonomiki stran, posilajuszczich i prinimajuszczich migrantow*, Ekon-inform, Moskwa 2011, s. 352–355.





Dom *Liuli* w Gafurow, Tadżykistan (fot. E. Marushiakova, V. Popov, 2011)

szym stopniu, w Kazachstanie i Kirgistanie (w dolinie Osz), zaś nieliczna grupa w Turkmenistanie. Osiedlają się zarówno w dużych centrach miejskich (Taszkient, Buchara, Samarkand), jak i w rejonach wiejskich. Z powodu złożonej struktury ich tożsamości i ich negatywnego odbioru społecznego, duża część deklaruje się jako nie-Cyganie, dlatego statystyczne metody co do określania ich liczebności nie okazują się trafne. Według danych pochodzących ze spisu ludności w 1926 r., w Uzbekistanie jako „Cyganie Środkowoazjatyccy” zadeklarowało się 3710 osób i w przybliżeniu tyle samo w Tadżykistanie; w 1956 r. (razem z Tadżykistanem) – 7600 osób; w 1979 r. – 12 581 osób; w 1989 r. – 16 397 osób<sup>41</sup>. Realna liczba Cyganów, żyjących obecnie w krajach Azji Środkowej, jest znacznie wyższa, może dwa, trzy razy, ale dokładnych danych w tym przypadku nie można oczekiwać.

W przeszłości *Liuli* tradycyjnie wiedli koczowniczy lub, częściej, na wpół koczowniczy tryb życia, na zimę wynajmując mieszkanie lub budynki gospodarcze w kiszłakach. *Liuli* utrzymywali się z rozmaitych zajęć. Mężczyźni handlowali końmi i osłami, zajmowali się rzemiosłem (wykonywali wyroby z końskiego włosia, drewniane naczynia i tanią biżuterię), prakty-

<sup>41</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.*, s. 352.



Dziewczynka *Liuli* w Moskwie (fot. E. Marushiakova, V. Popov, 2011)

kowali wędrowny handel, domowe leczenie ludzi i zwierząt, najmowali się do prac tymczasowych lub jako muzycy na różnych rodzinnych i wiejskich uroczystościach. Kobiety wspomagały mężczyzn w ich działaniach, ale ich podstawowym zajęciem było żebranie, które łączyło się z wrózeniem i innymi usługami „magicznymi”.

Po Rewolucji Październikowej, w warunkach ZSRR, radzieckie władze próbują zmienić społeczno-ekonomiczne położenie „Cyganów Środkowo-azjatyckich”. Głównym celem tej polityki jest zmuszenie Cyganów do porzucenia koczowniczego trybu życia, by osiedli na stałe i włączyli się w powszechną, prowadzoną przez państwo, działalność. W latach 20. zaczynają powstawać cygańskie kolchozy i artele (np. skupu surowców wtórnych, do obróbki drewna, do plecenia koszy itd.) oraz szkoły dla cygańskich dzieci. Taka polityka trwa również po 1938 r., kiedy to szczególne podejście do Cyganów zmienia się we „wspólną” (jak wobec całej ludności) politykę, cygańskie kolchozy, artele i szkoły są rozwiązywane, a dzieci cygańskie wchodziły we wspólny system kształcenia. Starsze zaś pokolenie przyjmuje



się do pracy w fabrykach i hutach (w warunkach wiejskich – do istniejących kolchozów i sowchozów)<sup>42</sup>.

Ta polityka otrzymuje nowy bodziec w postaci Dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR o włączeniu do pracy Cyganów zajmujących się włóczęgostwem. W rezultacie planowanych działań „Cyganie Środkowoazjatyccy” mają w całości przejść na osiadły tryb życia i wpisać się w socjalne struktury radzieckiego społeczeństwa (choćby na jego obrzeżach), a poszczególnym ich przedstawicielom udaje się zdobyć dobre wykształcenie (włącznie z uniwersyteckim) oraz osiągnąć przyzwoitą pozycję społeczną.

Po powstaniu nowych państw w Azji Środkowej w 1991 r., sytuacja w całym regionie gruntownie się zmienia. W warunkach ciężkiego ekonomicznego kryzysu okazuje się, że nagromadzone przez wieki uprzedzenia wobec „Cyganów Środkowoazjatyckich” nie zniknęły i ogromna grupa Cyganów traci pracę, zostając bez środków do życia. Dodatkowo ich położenie pogarsza się podczas pustoszącej cały kraj tadżyckiej wojny domowej w latach 1992–1997. Ten okres jest również początkiem masowych migracji „Cyganów Środkowoazjatyckich” do Federacji Rosyjskiej (i w mniejszym stopniu do innych krajów byłego ZSRR), które trwają regularnie do naszych czasów.

Pierwsi „Cyganie Środkowoazjatyccy” pojawiają się w Federacji Rosyjskiej już w 1992 r. Czynnikiem szczególnej wagi dla intensywności tych migracji okazuje się zmiana art. 209 Kodeksu Karnego, przewidującego karne przesiedlenie „prowadzących targowy tryb życia”, do którego dotąd, na ulicach miast rosyjskich, byli ograniczani w swojej działalności „Cyganie Środkowoazjatyccy”.

Do przemieszczania *Liuli* używają głównie istniejącego systemu kolejowego. Ponieważ bezpośrednie połączenie kolejowe Federacji Rosyjskiej z Uzbekistanem (regiony Buchary i Samarkandy) i Tadżykistanem (region Duszanbe) znajduje się w Astrachaniu, tam też kierują się *Liuli*. Drugim miastem, do którego masowo napływają, jest Nowosybirsk, połączony systemem kolejowym z regionami Taszkientu i Fergany w Uzbekistanie. Innymi takimi punktami są: Saratów, Samara, Czelabińsk, Jekaterynburg, Omsk. Wyruszając z nich, *Liuli* otrzymują możliwość przemieszczania się zarówno do europejskiej części Federacji Rosyjskiej, jak i na Syberię oraz Daleki Wschód.

Skala migracji „Cyganów Środkowoazjatyckich” i zasiedlane przez nich rejony robią wrażenie. *Liuli* pojawiają się na ulicach prawie wszystkich centrów miejskich Federacji Rosyjskiej. W kierunku północno-zachodnim

---

<sup>42</sup> Ch. Nazarow, *Wlijanije Oktjabr'skoj riewoljucyi na položenije i byt sriednieazjatskich cygan*, Awtoriefierat, Moskwa 1970.

docierają do Archangielska i Murmańska, a na wschodzie – do Władywostoku. Wybierają zwykle większe i bardziej rozwinięte ekonomicznie ośrodki, ale odnajdują również bardziej oddalone i słabiej rozwinięte regiony. Tak np. po raz pierwszy *Liuli* pojawiają się w Syktywkarze (Republika Komi) jeszcze w 1993 r.; w 2002 r. w Surducie (w Chanty-Mansyjskim Okręgu Autonomicznym) osiedla się 315 uzbeckich Cyganów, natomiast w 2008 r. miejscowa władza i mieszkańcy południowego Sachalińska podejmują publiczną debatę na temat, jak przegonić „Cyganów Środkowoazjatyckich”.

Co więcej, dążenie do osuwania nowych przestrzeni ekonomicznych przekracza granice Federacji Rosyjskiej. W latach 90. *Liuli* są dosyć często spotykanym zjawiskiem na ulicach dużych miast ukraińskich: Kijowa, Dniepropietrowska, Odessy, Doniecka i Lwowa. Wraz z umacnianiem się państwowości ukraińskiej i zaciskaniem granic, migracje „Cyganów Środkowoazjatyckich” na Ukrainie zatrzymują się, tym bardziej, że spotykają oni poważną konkurencję dla swojej działalności (szczególnie, jeśli chodzi o uliczne żebractwo) – Cyganów europejskich (*Roma*) z Zakarpacia (tzw. *Madiari*) i z Republiki Mołdowy. Podobna jest sytuacja na Białorusi, gdzie *Liuli* pojawiają się jeszcze w latach 90. (np. w 1997 r. tworzą swój obóz na stacji Ozeriszte obok Mińska), ale skąd zostają deportowani po umowie z ambasadą Tadżykistanu.

Przy przekraczaniu granic Federacji Rosyjskiej „Cyganie Środkowoazjatyccy” korzystają z ustanowionego w krajach Wspólnoty Niepodległych Państw (WNP) bezwizowego systemu po upadku ZSRR. Długo używają starych radzieckich paszportów, a przyjęcie prawa federalnego, dotyczącego obywatelstwa w Federacji Rosyjskiej w 2002 r., nie zmienia sytuacji, ponieważ jako obywatele państw, z których pochodzą (najwięcej Uzbekistan i Tadżykistan), używają prawa do swobodnego wjazdu z odpowiednimi paszportami i do trzymiesięcznego pobytu. Konieczność obowiązkowego meldunku zwykle nie jest spełniana przez *Liuli*, którzy wolą budować własne, nielegalne, namiotowe obozy na obrzeżach miast lub w miejscowościach blisko lasów, co nierzadko czyni ich zresztą obiektem wymuszeń ze strony miejscowych władz, organów porządkowych lub różnych ugrupowań kryminalnych.

Na początku swoich migracji „Cyganie Środkowoazjatyccy” docierają do Federacji Rosyjskiej na wiosnę, aby jesienią wracać do swych rodzinnych okolic, gdzie zajmują się do zbioru bawełny i plonów gospodarki wiejskiej. Jednak jeszcze w latach 90. część migrujących *Liuli* pozostaje na zimę w swoich czasowych obozach (np. w lasach w okolicy Moskwy). Podobnie w ostatnich latach, wraz z legalizacją ich statusu i działalności pracowniczej, wzrasta tendencja do długotrwałego przestoju migracji.

Aktywność ekonomiczna cygańskich migrantów z Azji Środkowej jest dosyć ograniczona. Głównym zajęciem kobiet i dzieci jest żebranie na ulicach dużych miast i przed świątyniami prawosławnymi (jeśli w danym mieście jest wspólnota muzułmańska – również przed meczetami). Mężczyźni najmują się, zwykle na czarno, do tymczasowej pracy w budownictwie lub podejmują inne nisko klasyfikowane prace w sferze usług oraz w gospodarstwach wiejskich, przy zbieraniu surowców wtórnych itd. Przez ostatnie lata *Liuli* (dokładniej – mężczyźni), równolegle do prób regulacji swojego miejskiego statusu, coraz bardziej dążą do legalizacji swojej działalności zawodowej.

Stosunek rosyjskiej opinii publicznej do migrujących „Cyganów Środkowozjatyckich” jest niejednoznaczny. Przez pierwsze lata migracji nie są do końca rozpoznawani, wiele razy pojawiają się w mediach jako „Tadźycy” lub utożsamiani są z miejscowymi, europejskimi Cyganami (*Roma*). W tym kontekście często oskarżani są o handel i rozprowadzanie narkotyków oraz inną działalność kryminalną, które jednak nie są dla nich typowe.

Przypadek *Liuli* (jak i *Madiari*), żebrzących na ulicach dużych miast Federacji Rosyjskiej, jest poważnym problem również dla miejscowych Cyganów, którzy nie przyjmują przybyszów jako części swojej wspólno-



*Liuli* w Astrachaniu, Rosja (fot. E. Marushiakova, V. Popov)

ty. Przyczyną tego jest nie tylko fakt, że „Cyganie Środkowoazjatyccy” nie mówią *romanes* (za wyjątkiem niewielkich grup *Madiari*) lub posiadają preferowaną niecygańską tożsamość (odpowiednio: „Węgrzy” i „Tadźcy”), lecz najbardziej razi ich tryb życia. *Madiari* żyli kiedyś w obrębie Austro-Węgier (do Związku Radzieckiego ten region zostaje przyłączony dopiero w 1945 r.) i ich historyczne oraz etnokulturowe tradycje są różne od pozostałych w postsowieckiej przestrzeni Cyganów. Jeszcze większa jest odległość kulturowa „Cyganów Środkowoazjatyckich” (włącznie z wyznawaniem przez nich islamu). Dla miejscowych Cyganów biedni i żebrzący na ulicach Cyganie nie są „prawdziwymi Cyganami” (a w wielu przypadkach nawet mają wątpliwość, czy w ogóle są Cyganami z pochodzenia, czy tylko antropologicznie zaliczają się do takich) i w żadnym wypadku nie chcą, żeby ktokolwiek ich z nimi kojarzył.

Tymczasowe parametry mobilności *Liuli* rozwijają się w czasie. Na początku ich migracji powszechnie spotykanym zjawiskiem jest wracanie do swoich domów na początku jesieni, aby najmować się przy bawelnianych żniwach w Azji Środkowej. Często widać ich tymczasowe obozy w lasach wokół Moskwy i innych miast, a ostatnimi laty coraz częściej szukają również sposobu na zalegalizowanie ich pobytu za granicą oraz wynajem normalnych mieszkań (zwykle w satelickich osiedlach dużych miast).

Tendencje w kierunkach i intensywności migracji „Cyganów Środkowoazjatyckich” w Federacji Rosyjskiej przez ostatnie dwa dziesięciolecia są jasno wyrażone. Z biegiem czasu *Liuli* próbują legalizować swój status imigrantów, a niektórzy dążą nawet do otrzymania rosyjskiego obywatelstwa. Widoczne jest dążenie do przechodzenia od transgranicznych form mobilności zawodowej i sezonowych migracji pracowniczych do emigracji ostatecznej. Jednak czy te procesy doprowadzą w niedalekiej przyszłości do finalnego osiedlenia „Cyganów Środkowoazjatyckich” w Federacji Rosyjskiej i ich transformacji w jej obywateli na tym etapie jest trudne do prognozowania.

\*\*\*

Próba całościowego spojrzenia na różne rodzaje migracji i formy mobilności zawodowej Cyganów obejmuje całą euroazjatycką przestrzeń postsowiecką. Migracje te są różnorodne i wielokierunkowe, ale z analizy całości widać jasno, że głównie dominuje tendencja wiodąca z peryferii ku centrum, czyli z nowych, niezależnych krajów, powstałych po rozpadzie ZSRR, do metropolii (Moskwa i Sankt Petersburg) oraz do bogatych regionów Federacji Rosyjskiej. Wyjątkami są tylko pograniczne regiony tej przestrzeni (Cyganie z Litwy, Łotwy, Estonii i zachodniej Ukrainy, jak i część żyjących w Republice Mołdowy). Na pierwszy rzut oka może być to zaskakujące, szczególnie

w kontekście ogólnego kierunku migracji Cyganów – ze wschodu na zachód Europy. Ma jednak swoje wyjaśnienie.

Jak już zostało wspomniane na początku, Cyganie w Federacji Rosyjskiej i nowych, niezależnych państwach nie stanowią wspólnoty autotelicznej i zamkniętej. Bardziej lub mniej zintegrowani funkcjonowali w społecznej strukturze Imperium Rosyjskiego, później również w ZSRR. W następstwie ich historycznego losu pojawił się u nich również określony poziom tożsamości obywatelskiej, najpierw „rosyjskiej” (ale nie „ruskiej”), a następnie również „sowieckiej”. Nienaturalna tożsamość, powstała w czasach socjalizmu i określana mianem „narodu sowieckiego”, mocno odcisnęła swoje piętno na Cyganach z byłego Związku Radzieckiego, nawet pomimo faktu, że Cyganie nie posiadali historycznego dziedzictwa, które mogłoby formalnie ograniczać nową tożsamość. Nie przypadkiem do dziś Cyganie w całej postradzieckiej przestrzeni lubią mawiać, że są „ostatnimi sowieckimi ludźmi” (podobnie zresztą, jak po rozpadzie Jugosławii, pochodzący z niej Cyganie, żyjący aktualnie w różnych miejscach na świecie, nierzadko określają się jako „ostatni Jugosłowianie”)<sup>43</sup>.

Po upadku Związku Radzieckiego i powstaniu nowych, niezależnych państw, następują powolne przemiany obywatelskiej tożsamości Cyganów w postradzieckiej przestrzeni. O ile w strukturach Federacji Rosyjskiej stosunkowo szybko poziom „tożsamości radzieckiej” zmienia się na nową (a w rzeczywistości odrodzoną – starą) „rosyjską” tożsamość, o tyle poza granicami Federacji to przejście jest o wiele wolniejsze. Powstanie nowej, obywatelskiej tożsamości narodowej, związanej z powstawaniem poszczególnych państw narodowych, w których Cyganie zmienili się w obywateli, w praktyce jest bardzo powolnym procesem o znikomych rozmiarach (przynajmniej do tego momentu), i to właśnie w krajach, które są już częścią Unii Europejskiej lub z nią graniczą.

W tym kontekście zrozumiąle wydają się również podstawowe tendencje w kierunkach i intensywności cygańskich migracji w postradzieckiej przestrzeni, które są specyficznym wyrażeniem procesów rozwoju tożsamości obywatelskiej ich nosicieli lub jeszcze dokładniej – obu stron jednego, wspólnego procesu. Ten proces jednak w dużym stopniu jest podporządkowany wspólnym tendencjom w geopolitycznym rozwoju całej opisywanej przestrzeni, więc ewentualna prognoza jego przyszłego rozwoju, przynajmniej na tym etapie, stanowi trudne zadanie.

*Thum. Edyta Tkaczyk*

---

<sup>43</sup> Zob. też konkluzję artykułu L. Budilovév i M. Jakoubka w aktualnym tomie „Studiów Romologica” – *przyp. red.*

## LITERATURA:

- ABASZYN S., *Sriednieaziatskaja bogiema*, [http://www.sakharov-center.ru/museum/exhibitionhall/prishelci/hall\\_exhibitions\\_current\\_prishelci.htm](http://www.sakharov-center.ru/museum/exhibitionhall/prishelci/hall_exhibitions_current_prishelci.htm).
- ABRAMIENKO O., *Oczerki jazyka i kultury Cygan Siewiero-Zapada Rossii (Ruska i Łotfika Roma)*, Anima, Sankt Petersburg 2006.
- BAKKER P., *The Northern Branch of Romani: mixed and non-mixed varieties* [w:] D. HALWACHS, F. MENZ (red.), *Die Sprache der Roma: Perspektiven der Romani-Forschung in Österreich im interdisziplinären und internationalen Kontext*, Drava, Klagenfurt 1999, s. 172–209.
- BARANNIKOV A. P., *The Ukrainian and South Russian Gypsy Dialects*, Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1934.
- BARANY Z., *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- BARTOSZ O., *Tradycyonnaja socyjalnaja kultura cygan Bielorusi w konce XX, naczale XXI wieka*, Awtoriefierat, Mińsk 2011.
- BORETZKY N., *Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Südbalkanischen Romani-Dialekten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999.
- BORETZKY N., *Die Vlach-Dialekte des Romani*, Harassowitz, Wiesbaden 2003.
- Chronologičeskoje sobranije zakonow, ukazow Priezidiuma Wierchownoho sowieta i Postanowlenij prawitielstwa RSFSR*, t. 5: 1954–1956, Moskwa 1959, s. 616–617.
- CROWE D., *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, St. Martin's Griffin, New York 1996.
- CWIETKOW G., *Romane worbi. Cygansko-russkij i russko-cyganskij słowar' (Łowarskij dialekt)*, NIC Apostrof, Moskwa 2001.
- DANIŁKYN O., *Kultura Cyhan Ukrajinы: mynule y suczasnist'*, Hołowna specjalizowana redakciia literatury mowamy nacionalnych menszyn Ukrainy, Kijów 2001.
- DEMETER N., BESSONOV N., KUTIENKOW W., *Istorija cygan. Nowyj wzgljad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronież 2000.
- DEMETER-CZARSKAJA O., *Sud'ba cyganki*, Stieno, Moskwa 1997.
- DIACZENKO B., JEMIEC G., *Cyganskije pasielennia Zakarpattia*, Karpati, Užgorod 1993.
- DUMINICA I., *Roma in the Republic of Moldova. An Ethnic Community Limited in Space and Integrated in Time*, „Gesis”, 2009, nr 2: *Roma in Central and Eastern Europe*, s. 23–26.
- EUROPEAN ROMA RIGHTS CENTER, *In search of happy Gypsies: Persecution of Pariah Minorities in Russia*, Country Report Series, nr 14, ERRC, Budapest 2005.



- GABBASOW C., *Problematika samonazwanija i samoopriedielenija u sriednieazijskich "mug'at"*, <http://centr-asia.narod.ru/problem.htm>.
- KALININ W., *Zagadka baltijskich Cygan. Oczerki istorii, kultury i socyalnogo razwitija baltijskich Cygan*, Łogwinow, Mińsk 2005.
- KENRICK D., *The Romani World: A Historical Dictionary of the the Gypsies*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2007.
- MARUSHIAKOVA E., *Gypsy/Roma Identities in New European Dimension: The Case of Eastern Europe* [w:] E. MARUSHIAKOVA (red.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, s. 468–490.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *A Contemporary Picture of Romani Communities in Eastern Europa* [w:] *Factsheets on Roma Culture*, Council of Europe, Strasbourg 2012, <http://romafacts.uni-graz.at/index.php/culture/introduction/a-contemporary-picture-of-romani-communities-in-eastern-europa>.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies*, „Behemoth. A Journal on Civilisation”, 2011, nr 1, s. 51–68.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR*, „Orientwissenschaftliche Hefte”, 2003, nr 9, s. 289–310.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Migracji cygan iz Sriedniej Azii w Rossiju* [w:] S. RIAZANCEW, O. KARIMOW, *Migracyonnyj most miezdu Centralnoj Aziej i Rossijej: Rol migracii w modiernizacii i inowacjonnom razwitii ekonomiki stran, posilajuszczich i prini:majuszczich migrantow*, Ekon-inform, Moskwa 2011, s. 352–356.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Segmentation vs. Consolidation: The example of four Gypsy Groups in CIS*, „Romani Studies”, 2004, Ser. 5, nr 14 (2), s. 145–191.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Soviet Union before World War II* [w:] *Factsheets on Roma History*, Council of Europe, Strasbourg 2008, [http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture\\_en.asp](http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture_en.asp).
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *State Policies under Communism* [w:] *Factsheets on Roma History*, Council of Europe, Strasbourg 2008, [http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture\\_en.asp](http://www.coe.int/t/dg4/education/roma/histoCulture_en.asp).
- MATRAS Y., *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- MRÓZ L., *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, DiG, Warszawa 2001.
- NAZAROW Ch., *Sowriemiennoje etniczskoje razwitije sriednieazijskich cygan* [w:] *Etniczeskije processy u nacijonalnych grup Sriedniej Azii i Kazachstana*, Moskwa 1980, s. 165–185.



- NAZAROW CH., *Wlijanije Oktiabr'skoj riewolucyi na položenije i byt sriednie-aziatskich cygan*, Awtoriefierat, Moskwa 1970.
- PAPAZJAN W., *Armianskije bosza. Etnologičeskoje issledowanie*, Tbilisi 1899.
- PATKANOW K., *Cygany. Nieskolko slow o narieczijach Zakawkazskich cygan bosza i karaczi*, Sankt Petersburg 1887.
- ROM-ŁEBIEDIEW I., *Ot cyganskogo chora k tieatru „Romien”*, Iskustwo, Moskwa 1980.
- SNIESARIEW G., TROICKAJA A., *Sriednieaziatskije cyganie* [w:] *Narody Sriedniej Azii i Kazachstana*, t. 2, Moskwa 1963, s. 597–609.
- TCHERENKOV L., LAEDERICH S., *The Roma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γυφτοι, Tsiganes, Țigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc.* Vol. 1: *History, Language, and Groups*. Vol. 2: *Traditions and Texts*, Schwabe, Basel 2004.
- TCHERENKOV L., *Niekotoryje problemy etnograficzeskogo izuczenija cygan SSSR* [w:] I. KRUPNIK (red.), *Małyje i dispjersnyje etniczeskije grupy w Jewropiejskoj czasti SSSR*, Nauka, Moskwa 1985, s. 5–15.
- TENSER A., *A report on Romani dialects in Ukraine: Reconciling linguistic and ethnographic data*, „Romani studies”, 2012, Ser. 5, nr 22 (1), s. 35–47.
- TOPOROW W. G., *Istorija i folklor krymskich cygan*, RNIKPN, Moskwa 2004.
- Wsierossijskaja pieriepis' nasielenija 2010*, <http://www.perepis-2010.ru/>.
- Wsieukrains'kij pieriepis nasieleńnia 2001*, <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/>.
- ZINEWYCZ N., *Cyhany w Ukrajini: formuwannia etnosu i suczasnyj stan*, „Ukrajinskij istorycznyj žurnal”, 2001, nr 436 (1), s. 40–52.

*Elena Marushiakova, Vesselin Popov*

## **AKANİTKA ROMANE MIGRÀCIE AND-O PAL-SOVIETÌTKO UMALIPE**

And-o palutnedëra berš, i tème sār Roma phiren katar-e Disōrigutne Evropaqëre thema and-i Ratütini barvali Evrōpa kerdili pinzardi paramisi and-o mèdie aj o publiko umalipe, žikaj pe javër rig, šaj phenas so bisterdile o migràcie trujal-i Evropitko Ònia avrial laθār. Akava artiklo si les i ambicia te pherdārel akava čhučhipe aj te sikavel save si o rromane migràcie and-o Pal-Sovietitko umalipe, p-i bāza lenqëre historikone evoluciaqëri, so na mandavel so si te dikhas lenqëri historia sar jekh lineāro procèso. E procesonqëri natūra lel šerutno than and-amari analiza. Sar sikavdōl katar-i stùdia, e neve dostipnasqëre paruvimāta bianen kolektivo strātègie save anen pala pumenθe migràcie. I bāza e analizaqëri si o dikhlāripe e vervëre reakcienqëro, so keren Roma andar vervëra khetanimāta karing-o paruvimāta and-o Sovietitko aj Pal-

Sovietitko ekonomiko aj politiko umalipe. O materiàli e rodlàripnasqëro sikavel pes butedër ja kutedër koherènto and-i pràktika thaj specifikone surenthe. Kana aj kana, akala procèsà šaj te len mamuitka karingimàta, odolesqe so o rromane khetanimàta si heterogèno thaj lenqëri situàcia and-o vervëra nakhlutne Sovietitka repùblike nane unifòrmo. Madikh so o procèsi nane koherènto thaj si vi kontrovèrsie, šaj arakhas dušle relàcie maškär-e rromane migracienqëre specificitète, lenqëre buxlimàta aj karingimàta pe jekh rig aj pe javër o generàlo sociàlo aj ekonomiko kontèksto odothe kaj bešen o Rroma, sa akava and-i perspektiva e generalone geopolitikone zamavipnasqëri and-i zòna.

*Elena Marushiakova, Vesselin Popov*

### **CONTEMPORARY GYPSY MIGRATION IN POST-SOVIET SPACE**

In recent years the topic of Roma migrating from countries in Eastern Europe towards Western Europe, became especially popular in the public domain. Much less attention is paid to the migrations on the borders of European Union and outside it. The present article has ambitious goal to fulfill this gap and to present contemporary Gypsy migrations in Post-soviet space, based on the view of their historical development, which however does not mean linear reading of the history of the problem. Leading place in our analysis has revealing of the nature of the processes. As it is shown these migrations are driven by the demand for collective strategies in response to the ongoing societal changes. The analysis is based on observance of the different reactions of Gypsy communities to the modification of soviet and post-soviet economical and political space. The researched processes appear to be more or less non-coherent in practice and in specific cases, the processes may even sometimes acquire opposite directions, as the Gypsy communities are heterogeneous and since the situation in various former Soviet republics is different. In spite of this non-coherency and controversy the dependence of the specifics, scope and directions of Gypsy migration from general social and economical context of their home places and from general geopolitical development of the region is obvious.

*Marcin Szewczyk (Łódź, Polska)*

# WEWNĄTRZUNIJNA MIGRACYJNOŚĆ ROMÓW W SYSTMIE UNII EUROPEJSKIEJ

## 1. WPROWADZENIE

W 2010 r. francuski rząd podjął działania, które skutkowały wymuszeniem powrotu do krajów rodzimych znacznej części przebywających na terenie Francji Romów, pochodzących z Bułgarii i Rumunii. Spotkało się to ze sprzeciwem społeczności i instytucji Unii Europejskiej (UE), a także wywołało szerszą dyskusję na arenie międzynarodowej. Stało się to jednocześnie jedną z przyczyn wzmożenia instytucjonalnej aktywności programowej i legislacyjnej UE wobec Romów.

Zakres migracyjności Romów w relacji z UE obejmuje zagadnienia migracji zewnętrznych oraz mobilności wewnętrznej na jej obszarze. Niniejsza analiza koncentruje się na zagadnieniach migracji wewnętrznej, będącej konsekwencją rozszerzenia UE w latach 2004–2007. W jego wyniku dotychczasowi migranci zewnętrzni, pochodzący z państw byłego bloku wschodniego, nabyli prawo do swobodnego przepływu osób w ramach obszaru UE, stając się jej obywatelami. W związku z tym zakres opracowania obejmuje także zagadnienia dyskryminacji ze względu na pochodzenie etniczne i równości praw obywateli UE, z jakim spotykają się Romowie. Pomimo swej kilkusetletniej obecności w Europie, są oni najczęściej traktowani jak nowo przybyli migranci. Znaczna część spośród nich niejednokrotnie zachowuje się w taki sposób, jakby rzeczywiście tak było.

Poza scharakteryzowaniem legislacyjnych podstaw romskiej mobilności na obszarze UE, celem artykułu jest wykazanie, że instytucjonalny wysiłek, kształtujący politykę UE wobec Romów, posiadających jej obywatelstwo, podąża jedną z potencjalnie efektywnych ścieżek, nie przynosząc jednak oczekiwanych rezultatów w krótkiej perspektywie czasu i że na każdym z subsydiarnych poziomów bardzo trudno jest zmienić przedrozszerzeniowe podejścia do romskich migracji.

## 2. MIEJSCE MIGRANTÓW W EUROPIE

Specyfika naszego subkontynentu sprawia, że łatwo zapominamy, iż wszystkie obecne narody europejskie ukształtowały się na skutek migracji o bardzo różnym charakterze. O ile w Stanach Zjednoczonych często podkreśla się fakt, że kraj ten zbudowali migranci<sup>1</sup>, o tyle w Europie panuje tendencja do zapomniania o tym wzorcu kształtowania narodów, a migracje traktowane są jak szturm na *Festung Europa*.

Od lat 50. XX w. aż do chwili obecnej<sup>2</sup>, Europa poddana jest intensywnemu procesowi migracyjnemu, który kształtuje aktualną tożsamość Europy<sup>3</sup>. Podczas kryzysu finansowego, z jakim od 2008 r. zmagają się Europa, migracje mogą się zwiększyć, a społeczeństwo może obarczać migrantów winą za kryzys<sup>4</sup>.

## 3. ROMSKI NOMADYZM

Swoicie rozumiana poprawność polityczna nakazuje przyznać, że romski nomadyzm był i jest wymuszony. Mówi się nawet o tym, że Romowie powinni wyjść z pozycji ofiar, co ułatwiłoby im integrację<sup>5</sup> i powrót do osiadłego trybu życia, który jest dla nich naturalny<sup>6</sup>. Kłóci się to jednak z oporem stawianym przez Romów podczas *wielkiego zatrzymania* w państwach socjalistycznych<sup>7</sup>. Jednak z drugiej strony, jeśli nomadyzm jest wzorcem

---

<sup>1</sup> Jednak różnica w amerykańskim i europejskim stosunku do migracji przekłada się także na szersze przyjmowanie uchodźców w Europie i o wiele bardziej rozbudowaną instytucję azylu, por. A. Favell, *Immigration, migration, and free movement* [w:] J. C. Chechel, P. J. Katzenstein (red.), *European Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 186.

<sup>2</sup> Więcej w: OECD, *International Migration Outlook: SOPEMI 2011*, OECD Publishing, 2011, [http://dx.doi.org/10.1787/migr\\_outlook-2011-ens](http://dx.doi.org/10.1787/migr_outlook-2011-ens), s. 5–15 [dostęp: 21.08.2012 r.].

<sup>3</sup> A. Favell, *Immigration...*, *op. cit.*, s. 170–171.

<sup>4</sup> Za: J. Koehler, F. Laczko, C. Aghazarm, J. Schad, *Migracje a kryzys gospodarczy w Unii Europejskiej. Wpływ na politykę*, Wydział Badań i Publikacji, Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji (IOM), s. 11.

<sup>5</sup> Pkt 26 P6\_TA(2009)0117.

<sup>6</sup> Pkt 3.1.4.1 2009/C 27/20. Podobna teza pojawia się także w: E. Nowicka, *Romowie i świat współczesny* [w:] P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, s. 126–127; por. także: Ł. Krzyżowski, *Romowie jako społeczność transnarodowa w perspektywie teoretycznej* [w:] P. Borek (red.), *Romowie...*, *op. cit.*, s. 181–182.

<sup>7</sup> Więcej w: A. Bartosz, *Cyganie/Romowie – ostatni wędrowcy Europy* [w:] P. Borek (red.), *Romowie...*, *op. cit.*, s. 152–153; M. Szewczyk, *Aktywność legislacyjna Unii Europejskiej podejmowana od ostatniego jej rozszerzenia wobec romskiego problemu na przykładzie*

tożsamości etnicznej, to może być skutkiem długotrwałego wymuszonego stanu, który ostatecznie znalazł odzwierciedlenie we wzorcu kulturowym<sup>8</sup>.

W historii nomadyzm był jedną z ekonomicznych strategii przetrwania<sup>9</sup>. Do tej pory celem przemieszczania jest zdobycie środków do osiedlenia się<sup>10</sup>. UE, w miejsce takiej mobilności Romów, preferuje poprawę warunków życia w państwie opuszczanym. Jednocześnie nie do zaakceptowania jest metoda wprowadzania utrudnień w państwach, do których Romowie wyemigrowali<sup>11</sup>. W ogólnoeuropejskiej debacie pojawiają się głosy mówiące, że migracje Romów szkodzą im samym. Bo edukacja zagwarantowana *na miejscu*, w chwili migracji zostaje przerwana<sup>12</sup>. Edukacja natomiast stanowi podstawę do przyszłego udziału w rynku pracy i włączenia społecznego. Jednak zwolennicy takiego stanowiska nie biorą pod uwagę, jakie problemy wiążą się z romską edukacją także w kraju opuszczanym. Ponadto kulturowe podstawy tożsamości i jedności Romów są nie mniej ważne, niż włączenie społeczne.

Współczesna wędrowność Romów nie jest powszechna i, jeśli występuje, ma bardzo różnorodny charakter<sup>13</sup>, jednak ich gotowość do mobilności jest o wiele wyższa niż średnia w europejskim społeczeństwie głównonurtowym<sup>14</sup>. Badania wskazują na wędrowny charakter społeczności romskiej jako jeden z najważniejszych składników ich identyfikacji, a samo podróżowanie jest stałym, integrującym i wzmacniającym tożsamość składnikiem

---

*Opinii Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie „Integracja mniejszości – Romowie”* [w:] Borek P. (red.), *O Romach w Polsce i Europie*, Kraków 2009, Collegium Columbinum, s. 63.

<sup>8</sup> M. Guet, *Challenges related to Roma migration and freedom of movement in Europe* [w:] *Romani Mobilities in Europe: Multidisciplinary Perspectives*, International Conference, 14-15 January 2010, University of Oxford, Conference Proceedings, s. 77–78.

<sup>9</sup> T. Acton, *Theorising mobility: Migration, nomadism, and the social reconstruction of ethnicity* [w:] *Romani...*, *op. cit.*, s. 6; E. A. Jakimik, *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia – wybór, konieczność czy przymus?*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2009, s. 13; A. J. Kowarska, *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u polskich Romów*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2010, s. 44, 50; E. Nowicka, *Romowie...*, *op. cit.*, s. 126.

<sup>10</sup> Za: A. Pusca, *The ‘Roma Problem’ in the EU. Nomadism, (in)visible architectures and violence*, „borderlands. e-journal”, 2010, t. 9, nr 2, s. 7–8.

<sup>11</sup> Szerzej w: C. Cahn, E. Guild, *Recent Migration of Roma In Europe*, Rada Europy, 2008, s. 75

<sup>12</sup> Za: ERIO, *Roma Migration: a European Challenge*, Conference Report, 27 May 2009, s. 3.

<sup>13</sup> Zarówno na poziomie zróżnicowania pomiędzy rodzinami o różnym statusie społecznym, jak i pomiędzy grupami z Europy Zachodniej oraz Europy Środkowej i Wschodniej; więcej w: E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsy/Roma European migrations from 15th century till nowadays* [w:] *Romani...*, *op. cit.*, s. 128; E. Nowicka, *Romowie...*, *op. cit.*, s. 126.

<sup>14</sup> Za: A. Bartosz, *Cyganie/Romowie...*, *op. cit.*, s. 151.

ich życia<sup>15</sup>, nawet jeśli pozostaje jedynie swoistym zbiorowym stanem umysłu<sup>16</sup>. Wśród polskich Romów nie jest on mocno podkreślany, choć pozostaje osadzony w ich kulturze. „Prawdziwy Cygan – podkreślam z naciskiem słowo prawdziwy – zawsze będzie jeździł, bo my mamy coś takiego wrodzone, że musimy jeździć”<sup>17</sup>.

Za sprawą potencjału swej mobilności, Romowie są pierwszymi Paneuropejczykami – dla nich w Europie nigdy nie było granic. Stanowią transnarodową wspólnotę kulturową (i etniczną), a nie narodową<sup>18</sup>. Ich liczebność przekracza znacznie populację niejednego państwa europejskiego. Jednak nawet w przypadku osiedlenia się, w dalszym ciągu traktowani są jako problem i pozostają wykluczeni społecznie. Wynika to z odmienności wzorów kultury i stylu życia<sup>19</sup>. Połączenie tych dwóch składników – mobilności i kulturowej inności – intensyfikuje ich negatywny odbiór.

#### 4. MOBILNOŚĆ W UE

Mało kto przewidział<sup>20</sup>, że po poszerzeniu UE o kraje byłego bloku wschodniego, jej integracja, z narodowej, zmieni się w etniczną, zwiększając liczbę mniejszości z 50 do blisko 150<sup>21</sup>. W założeniach rozszerzenia, bazując na kryteriach kopenhaskich, jakiekolwiek problemy z mniejszościami miały być rozwiązane w ramach państw przystępujących, czy też na pozaunijnym forum międzynarodowym<sup>22</sup>.

Znacząca różnica pomiędzy dotychczasowymi członkami i nowo przyjętymi państwami w poziomie PKB i realnym poziomie życia, uczyniła państwa UE-15 celem wyjazdów zarobkowych. Także dla Romów<sup>23</sup>, jako oby-

<sup>15</sup> Za: A. J. Kowarska, *Stereotyp...*, *op. cit.*, s. 47.

<sup>16</sup> Por. P. Levinson, A. C. Sparkes, *Gypsy...*, *op. cit.*, s. 709–110 nn.; M. Guet, *Challenges...*, *op. cit.*, s. 77–78.

<sup>17</sup> Z. Kazimierczuk, *Pożegnanie taboru*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1968, s. 12.

<sup>18</sup> P. Vermeersch, *Between Europeanisation and discrimination: the Roma as a special focus of EU policy* [w:] *Romani...*, *op. cit.*, s. 230.

<sup>19</sup> P. Vermeersch, *Roma and mobility in the European Union* [w:] K. Pietarinen (red.), *Roma and Traveller Inclusion in Europe. Green questions and answers*, The Green European Foundation, Brussel 2011, s. 92.

<sup>20</sup> Poza: B. De Witte, *Politics versus Law in the EU's Approach to Ethnic Minorities*, EUI Working Paper RSC No. 2000/4. Biada Fiesolana FI. Natomiast UE nie przewidziała skutków korzystania z praw obywatelskich przez Romów, za: A. McGarry, *The dilemma of the European Union's Roma policy*, *Critical Social Policy*, 2001, 32(1), s. 129.

<sup>21</sup> Za: pkt 44 P6\_TA(2009)0019.

<sup>22</sup> P. Vermeersch, *Between...*, *op. cit.*, s. 227–228.

<sup>23</sup> Oceniając migracje Romów, należy brać pod uwagę inne warunki, jakie panowały w państwach socjalistycznych, a także odmienny wzór pierwotnych i wtórnych migracji

wateli państw członkowskich, posiadających jednocześnie obywatelstwo UE, jawiły się one jako miejsce, w którym będzie łatwiej żyć, a codzienne represje będą mniejsze<sup>24</sup>. Nic więc dziwnego, że po 2004 i 2007 r. część spośród nich wyemigrowała do państw UE-15. Pamiętać należy jednak, że skala tych wewnętrznych migracji, pomimo ich widoczności wśród społeczeństwa głównonurtowego, jest przeceniana<sup>25</sup> i przybierają one głównie, choć nie wyłącznie, formę migracji krótkoterminowych (nie obejmując migracji drugiego i trzeciego rodzaju<sup>26</sup>, które zakładają czas pobytu dłuższy niż 3 miesiące).

Problematyka mobilności nie była znaczącym punktem w przedrozszerzeniowej polityce państw UE-15 wobec *rdzennych* Sinti. Mobilność Romów spoza obszaru UE była traktowana jako migracja zewnętrzna i mieściła się w zakresie szerszej polityki migracyjnej jako takiej. Po rozszerzeniu polityka ta musiała ulec zmianie, gdyż, z polityki wobec obywateli państw trzecich, przeszła do obszaru polityki wobec obywateli UE<sup>27</sup>. Jednak traktowanie ich jako obcych spoza UE pokutuje w sposobie myślenia i podejścia ze strony społeczeństw i elit rządzących państwami członkowskimi, szczególnie w państwach, które stają się głównymi celami migracji romskich.

Po raz pierwszy ustabilizowana polityka UE w zakresie swobody przepływu osób okazała się nieefektywna. Ponadto, korzystanie z tej traktatowo zagwarantowanej wolności, stanowiące dla 42% obywateli UE podstawę samej Unii<sup>28</sup>, stało się problemem. Doszło do sytuacji, w której w ramach europejskiej debaty na temat *problemu* wewnątrzunijnej mobilności Romów, rozważa się kwestię, która jest gwarantowanym<sup>29</sup> składnikiem obywatelstwa.

---

Romów na obszarze Europy Środkowej i Wschodniej, niż miało to miejsce w przypadku Europy Zachodniej i Sinti.

<sup>24</sup> Ubóstwo i rasizm są traktowane jako główne przyczyny migracji Romów, za: FRA, *Comparative report – The situation of Roma EU citizens moving to and settling in other EU Member States*, European Union Agency for Fundamental Rights, Wien 2009, s. 19–20.

<sup>25</sup> Por. T. Vitale, *Od Wschodu do Zachodu*, „Dialog-Pheniben”, 1/2011, s. 10–13; natomiast na temat pozyskiwania danych, dotyczących migrujących Romów, więcej w: C. Cahn, E. Guild, *Recent...*, *op. cit.*, s. 30–35.

<sup>26</sup> C. Toader, A. I. Florea, *Free movement of workers and the European citizenship*, „FMW Online Journal on free movement of workers within the European Union”, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2011, s. 22.

<sup>27</sup> Szerzej w: R. Guglielmo, T. W. Waters, *Migrations Towards Minority Status: Shifting European Policy Towards Roma*, „Journal of Common Market Studies”, 2005, t. 43, nr 4, s. 777–778; C. Cahn, E. Guild, *Recent...*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>28</sup> Za: M. Kjaerum, *Opening remarks*, Joint FRA, COE, OSCE International Conference on Roma Migration and Freedom of Movement. 09–10.11.2009, European Union Agency for Fundamental Rights, Vienna 2009, s. 1; dodatkowo aż 88% mieszkańców UE ma świadomość tego prawa, za: pkt 1 acc 6 KOM(2008) 840 wersja ostateczna.

<sup>29</sup> 2007/C 303/01; pkt 1 acc 2 KOM(2011) 160 wersja ostateczna.



Wszystkich obywateli UE dotyczą prawa podstawowe i KPP poszerzona o EKPCz. Wartości, na podstawie których zostały one ukształtowane i są wpisane w cywilizacyjny paradygmat UE. Obejmują swoim zasięgiem także obywateli romskiego pochodzenia<sup>30</sup>. Jednak w ich przypadku prawa te nie są respektowane<sup>31</sup>.

## 5. REZOLUCJA

Dokumentem, który stanowi podstawę do scharakteryzowania migracyjnej sytuacji Romów w instytucjonalnym kontekście UE, jest Rezolucja Parlamentu Europejskiego (PE) z 2010 r. w sprawie sytuacji Romów i swobody przemieszczania się w Unii Europejskiej<sup>32</sup>. W znacznym stopniu jej kształt został zdeterminowany przez mające polityczną podstawę wydarzenia z Francji z 2010 r. Podejście zaprezentowane w rezolucji jest charakterystyczne dla PE i odzwierciedla jego proinkluzyjny i równościowy stosunek do mniejszości.

W interesującym nas wąskim zakresie – problematyki wewnątrzunijnej migracji Romów – dokument ten odwołuje się do prawnych zasad, odnoszących się do praw człowieka w ogóle i obywatela UE w szczególności. Rezolucja wskazuje na prawo pierwotne i prawo wtórne, które gwarantują obywatelom UE swobodę poruszania się po jej obszarze i jest jedną ze swobód jednolitego rynku wewnętrznego. Dotyczy ona także Romów – obywateli UE, a podstawa niedyskryminacyjnego podejścia do Romów została określona w pierwszej z dziesięciu zasad włączenia Romów<sup>33</sup>. Dodatkowo ochrona równych praw obywateli romskiego pochodzenia wiąże się z programem ramowym UE, który uzupełnia ochronę prawną, istniejącą na podstawie dokumentów<sup>34</sup> wskazanych w rezolucji: Traktatu Lizbońskiego (TL), Dyrektywy 2000/43/WE i Dyrektywy 2004/38/WE.

---

<sup>30</sup> Co zostało podkreślone – w kontekście nieprzestrzegania tych praw w: pkt 2 P7\_TA(2010)0483.

<sup>31</sup> Za: ERIO, *Roma...*, *op. cit.*, s. 2.

<sup>32</sup> P7\_TAV(2010)0312.

<sup>33</sup> Council Conclusions on Inclusion of the Roma, 2947th Employment, Social Policy, Health and Consumer Affairs Council meeting, Luxembourg, 8 June 2009, Annex to the ANNEX, s. 4.

<sup>34</sup> Za: Komisja Europejska, *Praca na rzecz integracji Romów. Objasnienie Programu ramowego UE*, Urząd Publikacji Unii Europejskiej, Luksemburg 2011, s. 4.

## 5.1 Dyskryminacja

PE przywołuje w tekście dokumentu KPP, a w szczególności art. 21 ust. 1, który jasno daje do zrozumienia, że jakiegokolwiek elementy nierównego traktowania są sprzeczne nie tylko z zasadami prawnymi funkcjonowania UE, ale także z demokratycznymi wartościami, stanowiącymi podstawę jej istnienia. Wzmacnia to fakt, że UE jest przede wszystkim wspólnotą wartości i zasad<sup>35</sup>.

Zostały one wyraźnie przywołane w art. 2. Traktatu o Unii Europejskiej (TUE), w którym mówi się o równości, prawach człowieka, w tym prawach należących do mniejszości. Podobną wymowę ma art. 8. Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (TFUE) stwierdzający, że Unia dąży do zniesienia nierówności, oraz art. 10., wskazujący na kształtowanie i realizację polityk w duchu walki z dyskryminacją. Dodatkowo art. 19. ust. 1 TFUE przekazuje Radzie UE kompetencje do podejmowania wszelkich działań, mających na celu zwalczanie tego typu dyskryminacji. Wejście w życie TL wprowadzającego, poszerzającego i potwierdzającego dotychczasowe zasady przeciwdziałania dyskryminacji, połączone z inkorporowanymi prawami, znajdującymi się w KPP i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka (EKPCz), wzmocniło tak prawne, jak i polityczne podstawy do antydyskryminacyjnego podejścia<sup>36</sup>, tworząc wyraźne zobowiązanie do *powszechnej i powszedniej* ochrony praw człowieka.

Nie mniej ważnym jest art. 20. KPP, mówiący o powszechnej równości wobec prawa. Odnosi się on nie tylko do odmienności, wskazanej pod postacią odrębności etnicznej czy językowej, ale obejmując *wszystkich*, działa o wiele silniej i szerzej. *Powszechne* prawa człowieka<sup>37</sup> dotyczą nie tylko przedstawicieli społeczeństwa dominującego, ale wszystkich – włączając w swój zasięg w sposób szczególny także mniejszości etniczne, będąc prawem, a nie przywilejem obywateli<sup>38</sup>.

Zagadnienie dyskryminacji ze względu na pochodzenie etniczne zostało wskazane i szczegółowo omówione w Dyrektywie 2000/43/WE, która ustala jedynie minimalne standardy. W punkcie 9. Rada stwierdza w niej, że *jakiegokolwiek* formy dyskryminacji ze względu na pochodzenie etniczne mogą utrudniać osiągnięcie celów traktatów, w tym w szczególności rozwojowego celu UE<sup>39</sup>, a w punkcie 13. ich zakazuje, także w stosunku do osób

<sup>35</sup> Pkt 1 P7\_TAV(2010)0312.

<sup>36</sup> Pkt 2 2011/C 48/01.

<sup>37</sup> Pkt 3.3 2010/C 128/06.

<sup>38</sup> Pkt 3 preambuły 2006/C 229/09; pkt 32 P6\_TA(2009)0019.

<sup>39</sup> Gdyż wszyscy mieszkańcy Europy przyczyniają się do tworzenia jej bogactwa – nie zawsze wyłącznie materialnego, za: pkt 2 preambuły 2006/C 229/09.

spoza obszaru UE. Ponadto w art. 14. Rada nakazuje podjęcie przez państwa członkowskie środków, „mających na celu uchYLENIA przepisów ustawowych, wykonawczych i administracyjnych sprzecznych z zasadą równego traktowania”.

## 5.2. Obywatelstwo

W rezolucji zostało literalnie przypomniane<sup>40</sup>, że po rozszerzeniu UE o państwa UE-10+2, większość europejskich Romów stała się obywatelami UE, wraz z przysługiwaniem im wszystkich praw, wynikających z tego obywatelstwa, włączając w to prawo do swobodnego przemieszczania się i osiedlania na terytorium państw członkowskich<sup>41</sup>.

Obywatelstwo UE zostało ustanowione art. G Traktatu z Maastricht, a potwierdzone art. 20 TFUE. Zarówno jeden, jak i drugi traktat stwierdzają, że przysługuje ono każdej osobie, która posiada obywatelstwo państwa należącego do Unii Europejskiej. Nie można na żadnej podstawie (np. odmienności etnicznej) arbitralnie decydować, czy danemu mieszkańcowi państwa Unii Europejskiej przynależy się obywatelstwo unijne lub związane z nim prawa, czy też nie<sup>42</sup>.

Rezolucja przywołuje art. 45. ust. 1 KPP, którego zapis, analogicznie jak zapisy traktatowe w tym art. 20. ust. 2. lit. a oraz art. 21. ust. 1 TFUE stwierdza, że „każdy obywatel Unii ma prawo do swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich”. Także art. 3. ust. 2. TUE odwołuje się do zapewnienia obywatelom UE przestrzeni, „w której zagwarantowana jest swoboda przepływu osób”.

W podobny sposób wypowiadają się także inne instytucje UE, jak choćby Europejski Komitet Ekonomiczno-Społeczny (EKES)<sup>43</sup>. Natomiast Dyrektywa 2004/38/WE – dokument najpełniej opisujący relację obywatelstwa i swobody przemieszczania się po obszarze UE – mówi wyraźnie: „Obywatelstwo Unii powinno stanowić podstawowy status obywateli Państw Członkowskich, w przypadku gdy korzystają z prawa do swobodnego przemieszczania się i pobytu”<sup>44</sup>. Sprawozdanie ze stosowania tejże dyrektywy podkreśla, że prawo to przysługuje także w pełni nowym obywatelom UE, którzy nabyli je w wyniku rozszerzenia<sup>45</sup>. Bardzo ważnym jest fakt, że prawo to zostało przyznane na podstawie traktatów i nie wiąże się ze spełnia-

<sup>40</sup> Lit. D P7\_TAV(2010)0312.

<sup>41</sup> Pkt 2, *ibidem*.

<sup>42</sup> Pkt 5.3–5.4 2010/C 128/06.

<sup>43</sup> Pkt 3 2011/C 48/01.

<sup>44</sup> Pkt 3 2004/38/WE.

<sup>45</sup> Pkt 1 acc 4 KOM(2008) 840.

niem procedur administracyjnych<sup>46</sup>. Na poziomie praktycznym wymagane jest jedynie posiadanie ważnego dokumentu tożsamości. Jasno określone w samym tekście dyrektywy ograniczenia odwołują się do pobytu dłuższego niż trzy miesiące i wymaganego w takim przypadku spełniania przede wszystkim zasady nieobciążania systemu społecznego państwa przyjmującego, choćby poprzez posiadanie wystarczających środków finansowych lub zatrudnienia<sup>47</sup>. Jednocześnie jednak należy pamiętać, że prawo pobytu do trzech miesięcy obywatele UE posiadają tak długo, jak długo nie staną się *nieracjonalnym* obciążeniem dla systemu opieki społecznej państwa przyjmującego<sup>48</sup>. Jednak samo korzystanie z pomocy społecznej nie może być podstawą do automatycznego wszczęcia procedur wydalenia<sup>49</sup>, a zakres środków podjętych wobec obywateli UE w przypadku zaistnienia sytuacji, która potencjalnie może prowadzić do wydalenia, musi być zgodny z zasadą proporcjonalności<sup>50</sup>. Określenie to pozostaje jednak nieprecyzyjne i prowadzi niejednokrotnie do braku jasności interpretacyjnej<sup>51</sup>, pomimo propozycji wprowadzania konkretnych mierników i rozwiązań<sup>52</sup>. Za sprawą tych niejasności<sup>53</sup> i pomimo protestu ze strony instytucji UE, Francja zrealizowała, określane jako *humanitarny powrót*, wydalenia Romów w 2010 r. Tymczasem jakiegokolwiek ograniczenia swobody przemieszczania się osób muszą mieć charakter wyjątkowy, być rozpatrywane indywidualnie i z zachowaniem wszelkich procedur<sup>54</sup>. Podjęte działania nie mogą być także działaniami o charakterze prewencyjnym ani wynikać z sytuacji ekonomicznej – w tym z braku środków finansowych – ani mieć u swych podstaw odmienności etnicznej<sup>55</sup>.

W tym miejscu należy przywołać także zapis, który znajduje się w art. 21. ust. 2. KPP. Mówi on, podobnie jak art. 18. acc. 2. TFUE oraz ust. 20. Dyrektywy 2004/38/WE o zakazie wszelkiej dyskryminacji *ze względu na przynależność państwową* i wyraźnie wskazuje na zasadę równego traktowania obywateli wszystkich państw członkowskich na równi z obywatelami własnego państwa<sup>56</sup>. Nawet w przypadku, gdy obywatel narusza przepisy

---

<sup>46</sup> Pkt 11 2004/38/WE.

<sup>47</sup> Art. 7, *ibidem*.

<sup>48</sup> Art. 14 ust. 1, *ibidem*.

<sup>49</sup> Pkt 16, *ibidem*.

<sup>50</sup> Art. 27 ust. 2, *ibidem*.

<sup>51</sup> Lit. S tiret trzecie, art. 6 P6\_TA(2009)0203.

<sup>52</sup> Pkt 2.3.1 KOM(2009) 313 wersja ostateczna.

<sup>53</sup> Odmiennej w różnych państwach członkowskich, co może prowadzić do nadużyć, choćby poprzez ich ukierunkowane stosowanie, za: Lit. S tiret czwarte P6\_TA(2009)0203.

<sup>54</sup> Pkt 6 P7\_TAV(2010)0312.

<sup>55</sup> Pkt 7, *ibidem*; pkt 13 P7\_TA-PROV(2012)0120.

<sup>56</sup> Także w ścisłym związku z art. 20 KPP.

prawa krajowego wewnętrznego, w tym prawa karnego<sup>57</sup>. Konsekwencją tych zapisów i orzecznictwa Trybunału jest wniosek, że nie można wobec obywateli innych państw członkowskich stosować odmiennych środków niż te, które byłyby stosowane wobec własnych obywateli, w przypadku, gdy znajdują się oni w analogicznej sytuacji wobec prawa. W szczególnych sytuacjach, obwarowanych dodatkowymi procedurami, istnieje jednak możliwość traktowania wydalenia czasowego jako kary lub konsekwencji prawnej<sup>58</sup>, podkreślając jednak każdorazowo indywidualizację tego typu przypadków.

### 5.3. Konkluzje, wynikające z rezolucji

Sam tekst rezolucji można potraktować pretekstualnie jako podstawę do rozważenia relacji pomiędzy mobilnością obywateli UE romskiego pochodzenia i praktyczną stroną działania systemu instytucjonalnego UE. Grupa praw została sformułowana i przyjęta; nadszedł czas ich praktycznego stosowania – ani państwa członkowskie, ani instytucje UE nie mogą naruszać jego zasad, nawet w przypadku, kiedy praktyka z niego wynikająca nie odpowiada zarówno rządowi, jak i społeczeństwu, lub choćby ich części. Przy przyjmowaniu w 2004 r. Dyrektywy 2004/38/WE, dostosowano ją do Europy nie bardzo mobilnej, ale z pewnością stojącej na wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego. Zapomniano jednocześnie o etnicznym aspekcie rozszerzenia UE. Nikt nie przypuszczał, że jakakolwiek grupa z nowych państw członkowskich może korzystać z tego prawa w sposób, który wywoła negatywną reakcję głównonurtowej części społeczeństwa UE.

Przy powyższych rozważaniach należy pamiętać, że podobnie jak obywatelstwo państwowe, tak też i obywatelstwo UE niesie ze sobą określone obowiązki. Nie zostały one nigdzie jasno wskazane, ale obowiązki wynikające z obywatelstwa UE powinny w jakiś sposób wiązać się z podstawami jej funkcjonowania. UE jest silnie osadzona w prorozwojowym paradygmacie, a dążenie do spójności gospodarczej i społecznej (a także terytorialnej<sup>59</sup>) jest jej najważniejszym celem<sup>60</sup>. Stąd najlepszym wypełnianiem obo-

---

<sup>57</sup> Jednym z licznych przykładów orzecznictwa Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości (ETS) w tym zakresie jest Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 19 stycznia 1999 r. w sprawie 348/96 Calfa.

<sup>58</sup> Art. 33 ust. 1 2004/38/WE; interpretacja i szczegółowe wyjaśnienie w: pkt 3.2, 3.3 KOM(2009) 313; orzecznictwo ETS: sprawy połączone 115 oraz 116/8 Adoui i Cornuaille, sprawa C-268/99 Jany.

<sup>59</sup> Art. 174 TL; COM(2010) 642/3, s. 8.

<sup>60</sup> Art. 14, 174–175 TFUE; *Protokół w sprawie spójności gospodarczej i społecznej do Traktatu o Unii Europejskiej*, Lizbona 2007.

wiązków obywatela UE powinno być wspieranie jej dążenia do osiągnięcia spójności<sup>61</sup>. Ponadto, zgodnie z Programem haskim, polityka migracyjna, oferując migrantom prawa równe prawom obywateli UE, ma likwidować nierówności w zakresie udziału w życiu gospodarczym, edukacji, ochronie zdrowia, mieszkalnictwie i ochronie socjalnej<sup>62</sup>. Można zatem przypuszczać, że obowiązkiem migranta jest współpraca w celu likwidacji tych różnic i udział w życiu społeczeństwa głównonurtowego. Program sztokholmski potwierdza taką tezę, wskazując na odpowiedzialność grupy mniejszościowej za integrację<sup>63</sup>.

W przypadku Romów znaczącym sukcesem byłoby, gdyby większość z nich podjęła próbę podstawowej choćby integracji ze społeczeństwem głównonurtowym, dla której dobrą podstawę stanowi przynależne im obywatelstwo UE<sup>64</sup>. Jednak nawet jeśli Romowie nie wypełniają oczekiwań UE, prowadząc odmienny niż większość społeczeństwa styl życia, nie można odmawiać im praw wynikających z obywatelstwa.

## 6. PODSUMOWANIE

UE ma problem związany z ustanowioną przez nią samą swobodą przemieszczania się obywateli UE po jej terytorium. Została ona wprowadzona dla ludności UE, a rozszerzenie objęło ją także znaczącą pod względem liczebności grupę etniczną, przywiązaną do swojego, o wiele bardziej mobilnego stylu życia.

Romski problem dla UE jest problemem spójności<sup>65</sup>. Ale dla obywateli UE ten problem jest kwestią miejsca Romów<sup>66</sup> w Europie, i to na poziomie lokalnym. Przejawia się on zarówno na płaszczyźnie określenia, czy są swoi – jako obywatele państwa i UE, jak i miejsca, w którym mają przebywać – najlepiej poza zasięgiem wzroku obywateli. Dzieje się tak, ponieważ im bar-

---

<sup>61</sup> O wypełnianiu przez Romów *sluszných* oczekiwań ze strony UE mówi pkt 2.2 2009/C 27/20; więcej w: M. Szewczyk, *Aktywność...*, *op. cit.*, s. 67.

<sup>62</sup> Za: J. Huttova, E. Kalaycioglu, L. Molokotos-Liederman, *The Education of Migrant Children. An NGO Guide to EU Policies and Actions*, Open Society Foundations, New York 2010, s. 14.

<sup>63</sup> Pkt 6 acc. 4 KOM(2010) 171 wersja ostateczna.

<sup>64</sup> Pkt 7 2011/C 48/01.

<sup>65</sup> Brak włączenia społecznego jest jedną z przyczyn braków w edukacji, ta z kolei skutkuje bezrobociem i w ostateczności ubóstwem, które jest w zamkniętym kole przyczyną wykluczenia. Natomiast nierówności ekonomiczne wpływają na poziom spójności społecznej, za: L. Vergolini, *Social cohesion in Europe: How do the different dimensions of inequality affect social cohesion?*, „International Journal of Comparative Sociology”, 2010, nr 52, s. 200.

<sup>66</sup> Por.: A. Pusca, *The...*, *op. cit.*, s. 1–2.

dziej Romowie chcą być niewidoczni dla systemu, tym bardziej są widoczni dla obywateli.

Zgodnie z oczekiwaniami Europy, tak instytucjonalnej, jak i społecznej, Romowie powinni stać się *bardziej europejscy*<sup>67</sup>, zbliżyć się kulturowo do społeczności europejskiej. Możliwe jest to jedynie poprzez porzucenie przez nich kulturowo ukształtowanych tradycji, związanych z aktywnością ekonomiczną, stosunkiem do nauki i typem mobilności.

Dostosowanie wzorów migracji romskich do panującego w społeczeństwie głównonurtowym UE wydaje się być najsilniejszym postulatem, mieszczącym się w granicach prawa, zarazem oczekiwanym i być może nawet w jakimś stopniu możliwym. Byłby to widomy znak dostosowania się do unijnej rzeczywistości. Jednak do czego mogłoby to doprowadzić? Najprawdopodobniej dla Romów byłby to pierwszy krok do asymilacji, gdyż porzucenie przez nich wzoru mobilności i, przede wszystkim, mentalnie istniejącego etosu wędrowności<sup>68</sup>, mogłoby skutkować destrukcją ich podstaw kulturowych i *romskości*. A wówczas zniknęliby jako odrębna grupa. Zadowoliliby to UE jedynie w pewnym stopniu, gdyż ich typ antropologiczny w dalszym ciągu wyróżniałby ich ze społeczeństwa, a jednocześnie utraciliby to, co dla nich najcenniejsze – kulturę, odrębność i własną, niezależną tożsamość.

Patrząc jednak z formalnego punktu widzenia na migracyjność Romów, nie ma potrzeby, aby porzucali oni swój wzorzec mobilności<sup>69</sup>. Jest ona bowiem prawem każdego z obywateli UE. A jeśli Unia nie potrafi sobie poradzić z praktyczną realizacją zasad, które sama ustanowiła, to raczej ona sama wymaga reformy i przystosowania się do skutków innego działania, które sama podjęła i zainicjowała – do ostatniego jak dotąd poszerzenia. UE powinna zacząć traktować romską mobilność nie jak irracjonalną kulturową patologię, ale jako element zachowań o charakterze głównie ekonomicznym<sup>70</sup>, czyli pożądanym w UE. Jednocześnie musi ostatecznie zaakceptować fakt, że krajowe problemy z romską mobilnością nie są problemem z nieracjonalnie zachowującą się mniejszością, ale problemem z ograniczeniami traktatowo zagwarantowanego obywatelstwa UE.

<sup>67</sup> Za: ERIO, *Roma...*, *op. cit.*, s. 2

<sup>68</sup> Za: P. Levinson, A. C. Sparkes, *Gypsy...*, *op. cit.*, s. 713.

<sup>69</sup> Podobnie, pomimo głosów mówiących o fikcyjności narodowego obywatelstwa Romów (P. Vermeersch, *Between...*, *op. cit.*, s. 233), jak nie ma potrzeby, a także w ramach UE jak na razie i możliwości tworzenia i nadawania im kategorii *obywatelstwa bezpieczeństwa*, które ewentualnie mogłoby poprawić ich sytuację. Więcej o idei takiego obywatelstwa w: J. Parra, *Stateless Roma in the European Union: Reconciling the doctrine of sovereignty concerning nationality laws with international agreements to reduce and avoid statelessness*, „Fordham International Law Journal”, 2011, t. 34, z. 6, s. 1687, 1690–1691.

<sup>70</sup> Za: T. Acton, *Theorising...*, *op. cit.*, s. 9.



## LITERATURA:

- ACTON T., *Theorising mobility: Migration, nomadism, and the social reconstruction of ethnicity* [w:] *Romani mobilities in Europe: Multidisciplinary perspectives*, International Conference, 14–15 January 2010, University of Oxford, Conference Proceedings.
- BARTOSZ A., *Cyganie/Romowie – ostatni wędrowcy Europy* [w:] BOREK P. (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- Council Conclusions on Inclusion of the Roma*, 2947th Employment, Social Policy, Health and Consumer Affairs Council meeting, Luxembourg, 8 June 2009, Annex to the ANNEX
- CAHN C., GUILD E., *Recent Migration of Roma in Europe*, Rada Europy, 2008.
- DE WITTE B., *Politics versus Law in the EU's Approach to Ethnic Minorities*, EUI Working Paper RSC No. 2000/4. Biada Fiesolana FI.
- ERIO, *Roma Migration: a European Challenge*, Conference Report, 27 May 2009.
- FAVELL A., *Immigration, migration, and free movement* [w:] CHECKEL J. C., KATZENSTEIN P. J. (red), *European Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- FRA, *Comparative report – The situation of Roma EU citizens moving to and settling in other EU Member States*, European Union Agency for Fundamental Rights, Wien 2009.
- GUET M., *Challenges related to Roma migration and freedom of movement in Europe* [w:] *Romani mobilities in Europe: Multidisciplinary perspectives*, International Conference, 14–15 January 2010, University of Oxford, Conference Proceedings.
- GUGLIELMO R., WATERS T. W., *Migrations Towards Minority Status: Shifting European Policy Towards Roma*, „Journal of Common Market Studies”, 2005, t. 43, nr 4.
- HUTTOVA J., KALAYCIOGLU E., MOLOKOTOS-LIEDERMAN L., *The Education of Migrant Children. An NGO Guide to EU Policies and Actions*, Open Society Foundations, New York 2010.
- JAKIMIK E. A., *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia – wybór, konieczność czy przymus?*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2009.
- KAZIMIERCZUK Z., *Pożegnanie taboru*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1968.
- KJAERUM M., *Opening remarks*, Joint FRA, COE, OSCE International Conference on Roma Migration and Freedom of Movement. 9–10.11.2009, European Union Agency for Fundamental Rights, Vienna 2009.
- KOEHLER J., LACZKO F., AGHAZARM C., SCHAD J., *Migracje a kryzys gospodarczy w Unii Europejskiej. Wpływ na politykę*, Wydział Badań i Publikacji Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji (IOM).

- KOMISJA EUROPEJSKA, *Praca na rzecz integracji Romów. Objasnienie Programu ramowego UE*, Luksemburg: Urząd Publikacji Unii Europejskiej, 2011.
- KOWARSKA A. J., *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u polskich Romów*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2010.
- KRZYŻOWSKI Ł., *Romowie jako społeczność transnarodowa w perspektywie teoretycznej* [w:] BOREK P. (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsy/Roma European migrations from 15th century till nowadays* [w:] *Romani mobilities in Europe: Multidisciplinary perspectives*, International Conference, 14–15 January 2010, University of Oxford, Conference Proceedings.
- MCGARRY A., *The dilemma of the European Union's Roma policy*, „Critical Social Policy”, 2011, nr 32(1).
- NOWICKA E., *Romowie i świat współczesny* [w:] BOREK P. (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- OECD, *International Migration Outlook: SOPEMI 2011*, OECD Publishing, 2011, [http://dx.doi.org/10.1787/migr\\_outlook-2011-ens](http://dx.doi.org/10.1787/migr_outlook-2011-ens).
- PARRA J., *Stateless Roma in the European Union: Reconciling the Doctrine of Sovereignty Concerning Nationality Laws with International Agreements to Reduce and Avoid Statelessness*, „Fordham International Law Journal”, 2011, t. 34, z. 6.
- PUSCAA., *The 'Roma Problem' in the EU. Nomadism, (in)visible architectures and violence*, „borderlands. e-journal”, 2010, t. 9, nr 2.
- SZEWCZYK M., *Aktywność legislacyjna Unii Europejskiej podejmowana od ostatniego jej rozszerzenia wobec romskiego problemu na przykładzie Opinii Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie „Integracja mniejszości – Romowie”* [w:] BOREK P. (red.), *O Romach w Polsce i Europie*, Kraków 2009, Collegium Columbinum,
- TOADER C., FLOREA A. I., *Free movement of workers and the European citizenship*, „FMW Online Journal on free movement of workers within the European Union”, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2011.
- VERGOLINI L., *Social cohesion in Europe: How do the different dimensions of inequality affect social cohesion?*, „International Journal of Comparative Sociology”, 2010, nr 52.
- VERMEERSCH P., *Between Europeanisation and discrimination: the Roma as a special focus of EU policy* [w:] *Romani mobilities in Europe: Multidisciplinary perspectives*, International Conference, 14–15 January 2010, University of Oxford, Conference Proceedings.
- VERMEERSCH P., *Roma and mobility in the European Union* [w:] PIETARINEN K. (red.), *Roma and Traveller Inclusion in Europe. Green questions and answers*, The Green European Foundation, Brussel 2011.
- VITALE T., *Od Wschodu do Zachodu*, „Dialog-Pheniben”, 2011, nr 1.

## DOKUMENTY:

- 2000/43/WE, Dyrektywa Rady z dnia 29 czerwca 2000 r. wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania osób bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne.
- 2004/38/WE, Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium Państw Członkowskich.
- 2006/C 229/09, Opinia Komitetu Regionów w sprawie rezolucji Parlamentu Europejskiego w sprawie ochrony mniejszości i polityki walki z dyskryminacją w rozszerzonej Europie, 15.06.2006.
- 2007/C 303/01 Karta praw podstawowych Unii Europejskiej.
- 2009/C 27/20 Opinia Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie: „Integracja mniejszości — Romowie”, 10.06.2008.
- 2010/C 128/06, Opinia Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie poszanowania praw podstawowych w europejskiej polityce migracyjnej i europejskim prawodawstwie w tej dziedzinie, 26.02.2009.
- 2011/C 48/01, Rezolucja Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie sytuacji Romów w Unii Europejskiej, 16.09.2010.
- COM(2010) 642/3, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego, Komitetu Regionów oraz Europejskiego Banku Inwestycyjnego Wnioski z piątego sprawozdania w sprawie spójności gospodarczej, społecznej i terytorialnej: przyszłość polityki spójności.
- KOM (2008) 840 wersja ostateczna, Sprawozdanie Komisji dla Parlamentu Europejskiego i Rady ze stosowania dyrektywy 2004/38/WE w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, 10.12.2008.
- KOM(2009) 313 wersja ostateczna, Komunikat Komisji dla Parlamentu Europejskiego i Rady wytyczne w celu skuteczniejszej transpozycji i stosowania dyrektywy 2004/38/WE w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, 2.07.2009.
- KOM(2010) 171 wersja ostateczna, Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów, Przestrzeń wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości dla europejskich obywateli. Plan działań służący realizacji programu sztokholmskiego, 20.4.2010.
- KOM(2011) 160 wersja ostateczna, Sprawozdanie Komisji dla Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego i Komitetu Regionów ze stosowania Karty praw podstawowych Unii Europejskiej w 2010 r., 30.03.2011.

- P6\_TA(2009)0019, Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie stanu praw podstawowych w Unii Europejskiej w latach 2004–2008, 14.01.2009.
- P6\_TA(2009)0117, Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 11 marca 2009 r. w sprawie sytuacji społecznej Romów i ułatwienia im dostępu do rynku pracy w UE, 11.03.2009.
- P6\_TA(2009)0203, Rezolucja Parlamentu Europejskiego dotycząca stosowania dyrektywy 2004/38/WE w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, 2.04.2009.
- P7\_TA(2010)0483, Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie sytuacji praw podstawowych w Unii Europejskiej (2009–2010) – kwestie instytucjonalne po wejściu w życie traktatu lizbońskiego, 15.12.2010.
- P7\_TA-PROV(2012)0120, Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie sprawozdania na temat obywatelstwa UE – 2010 r.: Usuwanie przeszkód w zakresie praw obywatelskich UE, 29.03.12.
- P7\_TAV(2010)0312, Rezolucja Parlamentu Europejskiego w sprawie sytuacji Romów i swobody przemieszczania się w Unii Europejskiej, 9.09.2010.
- Protokół w sprawie spójności gospodarczej i społecznej do Traktatu o Unii Europejskiej*, Lizbona 2007.
- Sprawa C-268/99 Jany.
- Sprawy połączone 115 oraz 116/8 Adoui i Cornuaille.
- Wyrok Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości z dnia 19 stycznia 1999 r. w sprawie 348/96 Calfa.

*Marcin Szewczyk***TENDÈNCIA VAŚ-E RROMENQËRI ANDRUTNI MIGRÀCIA  
AND-E EU/QËRI SISTÈMA**

Pal-o palutne buxlòmàta e EU/qëre and-o bb. 2004 aj 2007, o Roma kerdile i bareder minoritèta and-i zòna. Adaçhande minimum 4.000.000 Roma kerdile EU/qëre themutne. Si ristårde lenqe o mestipe e phiripnasqëro and-i EU. O Rromenqëro modèli e phiripnasqëro nane sår e gazenqëro. O raimàta thaj dostimàta na zanen sar te traktuin len sår evroputne themutne thaj dikhen lenqëro phiripe sår zungalo. Akava dikhipe andås ondimàta sår and-i Frànca and-o b. 2010, zikaj pe javër rig pr-o nivèli e institucienqëro aj e EU/qëre lilenqëro si len pherdino civilo hakaj sår sarkon javër. Kamlõn pes akana padmadà kaj te kerdõl çaçutni pràktika i legàlo sociàlo teoria.

*Marcin Szewczyk***INTERNAL MIGRATION OF THE ROMA IN THE EU SYSTEM**

After the last EU enlargement in 2004 and 2007, Roma became the largest minority in the area. In this way, at least 4 million Roma gained EU citizenship. It guarantees the freedom of movement in the EU. Roma cultural pattern of mobility is different from that which belongs to the public mainstream. Government and society does not know how to treat the Roma as European citizens, and their treating their mobility as unwanted migration. This has led to such events in France in 2010. However, at the institutional level and the EU legislative guarantees them full enjoyment of civil rights. Measures are needed that make the legislative social theory becomes practice.



Tabor napotkany w okolicy Copșa Mică, Rumunia (fot. P. Lechowski, 2011)

*Arletta Barczewska (Warszawa, Polska)*

## WYBRANE ASPEKTY PROBLEMATYKI MIGRACJI ROMÓW PO ROZSZERZENIU UNII EUROPEJSKIEJ

O becny kształt Unii Europejskiej to efekt wielu procesów, dokonywanych na przestrzeni lat. Koncepcje integracyjne zaczęły kształtować się na kontynencie europejskim po II wojnie światowej w zakresie różnych idei i celów zjednoczeniowych, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji federalizmu, konfederalizmu i funkcjonalizmu, co pośrednio przełożyło się na system prawny, początkowo WE, a następnie UE. „Poparcie społeczne zyskiwały projekty zacieśniania powiązań między państwami zachodnioeuropejskimi, które reprezentowały podobny poziom rozwoju gospodarczego, obniżony skutek zniszczeń wojennych, a ich system polityczny i społeczny był oparty na jednakowych zasadach ustrojowych”<sup>1</sup>. Jedną grupą celów, jakie towarzyszyły koncepcji powstania UE, były wspólne cele gospodarcze, które wysunęły się na prowadzenie. Żaden z krajów pojedynczo nie mógł być partnerem dla USA. Unia Europejska od początku działania skupiała się na aspekcie ekonomicznym, poprawie dobrobytu za pośrednictwem szybszego rozwoju gospodarczego. Polityka zachodnioeuropejska to w głównej mierze polityka pieniądza. „Pierwsza piętnastka” to kraje o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, ugruntowanej pozycji, sprawnie działających systemach rynku pracy, edukacji, opieki zdrowotnej. UE w swoich założeniach, zmierzających do poprawy gospodarki i rozwoju ekonomicznego, była spójna i jednorodna, a kraje piętnastki podobne kulturowo.

Z racji stosunkowo wysokiego poziomu życia, kraje UE, a zwłaszcza Niemcy i Francja, stały się celem emigracji ekonomicznej dla wielu osób, wywodzących się z odmiennych kręgów kulturowych. Jako przykład moż-

---

<sup>1</sup> J. Barcz (red.), *Prawo Unii Europejskiej. Zagadnienia Systemowe*, Wydawnictwo Prawo i Polityka Gospodarcza, Warszawa 2002, s. 26.



na tutaj wskazać liczną społeczność turecką w Niemczech oraz wiele osób, pochodzących z Afryki Północnej (Algieria, Maroko, Tunezja) we Francji. Ludność ta, bez wątpienia, poprzez zamieszkanie na terenie UE podniosła swój status ekonomiczny, jednakże w wielu przypadkach miała i nadal ma problemy z odnalezieniem się w obcym dla nich kręgu kulturowym, gdzie model funkcjonowania rodziny, a zwłaszcza rola kobiet i mężczyzn w społeczeństwie, są postrzegane odmiennie. Prowadzi to do tworzenia się swoistych enklaw, zamieszkanych niemalże wyłącznie przez imigrantów, w których starają się oni żyć zgodnie ze swoimi zasadami kulturowymi i religijnymi, co często budzi lęk i niechęć ze strony ludności autochtonicznej. W ostatnich latach, po akcesji do UE m.in. Słowacji, Czech, Polski, Węgier, Bułgarii i Rumunii, obserwujemy zjawisko nasilonej migracji Romów z krajów nowo przyjętych na terytoria państw tzw. „starej piętnastki”. Migracja ta ma charakter przede wszystkim ekonomiczny, związana jest z chęcią poprawy bytu rodzin romskich. Romowie, jako obywatele nowo przyjętych państw, stali się obywatelami UE, a co się z tym wiąże, zyskali prawo swobodnego przemieszczania się po terytorium UE. Zniknęły zatem bariery znacznie utrudniające mobilność Romów w okresie przedakcesyjnym.

Uzasadnieniem dla poszerzenia UE w latach 2004 i 2007 była przede wszystkim chęć dalszego rozwoju gospodarczego UE, m.in. poprzez pozyskanie nowych rynków zbytu dla towarów i usług wytwarzanych w Unii. Poza nowymi rynkami zbytu UE „zyskała” jednak również bardzo dużą mniejszość etniczną – Romów. Należy tu wskazać, że terytorium UE już przed 2004 r. było zamieszkiwane przez wiele mniejszości narodowych i etnicznych, w tym liczne grupy romskie, zróżnicowane językowo i kulturowo, co w pewnym sensie wymusiło koncentrację UE nie tylko na aspekcie gospodarczym, ale również na ochronie praw mniejszości etnicznych.

Celem niniejszego szkicu jest zwrócenie uwagi na podejmowane przez UE próby poprawy poziomu życia mniejszości romskiej w obliczu jej nasilonej migracji wewnętrznej w kontekście obowiązywania licznych regulacji, chroniących prawa człowieka i przeciwdziałających dyskryminacji, a ukazujących dużą bezsilność i małą skuteczność przyjętego systemu prawnego.

Bardzo istotny dla unijnego systemu ochrony mniejszości jest art. 13. *Traktatu Amsterdamskiego*, który stanowi, że „(...) Rada, działając zgodnie z propozycjami Komisji i po konsultacji z Parlamentem Europejskim, może podejmować stosowne działania, aby zwalczać dyskryminację z powodu płci, pochodzenia rasowego lub etnicznego, religii lub wyznania, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/31.

Zasadnicze znaczenie z punktu widzenia ochrony praw Romów jako mniejszości etnicznej w UE, ma dyrektywa Rady nr 2000/43/WE z dnia 29 czerwca 2000 r., wprowadzająca w życie zasadę równego traktowania osób bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne<sup>3</sup>. Zdaniem Rady „w celu zapewnienia rozwoju demokratycznych i tolerancyjnych społeczeństw, umożliwiających uczestnictwo wszystkich osób, bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne, szczególna akcja dotycząca dyskryminacji ze względu na pochodzenie rasowe lub etniczne musi wykraczać poza działalność zarobkową oraz niezarobkową i powinna objąć takie dziedziny, jak edukacja, opieka społeczna włącznie z bezpieczeństwem socjalnym i opieką zdrowotną, ułatwieniami społecznymi dostępem do dóbr i usług oraz ich dostarczaniem”<sup>4</sup>. Rada stoi na stanowisku, że „(...) wszelka bezpośrednia lub pośrednia dyskryminacja ze względu na pochodzenie rasowe lub etniczne w zakresie regulowanym (...) dyrektywą powinna być we wspólnocie zakazana”<sup>5</sup> (zakres uregulowany jest w art. 3. dyrektywy). Przedmiotowa dyrektywa zobowiązuje ponadto Państwa Członkowskie do wprowadzenia skutecznych, proporcjonalnych i odstraszających sankcji, które byłyby stosowane w przypadkach nieprzestrzegania zobowiązań, wynikających z dyrektywy (pkt 26).

Kolejnym istotnym aktem prawnym jest dyrektywa Rady nr 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. w sprawie ustanowienia ogólnych ram równego traktowania przy zatrudnieniu i wykonywaniu zawodu<sup>6</sup>. Dyrektywa ta zakazuje bezpośredniej lub pośredniej dyskryminacji ze względu na religię lub wyznanie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną.

Przywołane powyżej dyrektywy mają jedynie charakter przykładowy. W unijnym systemie prawnym funkcjonuje jeszcze wiele innych aktów, traktujących o poszanowaniu praw człowieka i zakazie dyskryminacji. Większość wprowadzonych przepisów, mimo słuszych celów jakim mają służyć, nie znajduje niestety odzwierciedlenia w praktyce, ponieważ samo tworzenie ram prawnych nie spowoduje samo przez się zmian w ludzkiej mentalności.

W związku z poszerzeniem UE o nowe kraje członkowskie, w tym przede wszystkim Bułgarię i Rumunię, w jej granicach znalazła się nowa, bardzo liczna społeczność romska. Według szacunkowych danych Międzynarodowej Organizacji do Spraw Migracji (IOM), w 2005 r. terytorium Rumunii zamieszkiwało przeszło 1,5 miliona Romów, a Bułgarię około

<sup>3</sup> Dz. U. L 180 z 19.07.2000, s. 22.

<sup>4</sup> Pkt 12 *Dyrektywy* Rady nr 2000/43/WE z 29 czerwca 2000 r., wprowadzającej w życie zasadę równego traktowania osób bez względu na pochodzenie rasowe lub etniczne.

<sup>5</sup> Pkt 13 *Dyrektywy* Rady nr 2000/43/WE z 29 czerwca 2000 r., *op. cit.*

<sup>6</sup> Dz. U. L 303 z 2.12.2000 r., s. 16.

750 tysięcy<sup>7</sup>. Należy jednak mieć na uwadze, że przedstawione dane mogą być w znaczący sposób zaniżone.

Romowie, jak każda społeczność, chcąc poprawy bytu dla swoich najbliższych, aczkolwiek bardzo licznych rodzin, ruszyli w poszukiwaniu lepszej przyszłości. Wielu z nich skorzystało z przywileju swobody przemieszczania się i osiedliło się w krajach o znacznie wyższym poziomie rozwoju gospodarczego, niż kraj, który dotychczas zamieszkiwali. Dla Romów ta migracja była szansą na polepszenie warunków bytowych, jednak państwa członkowskie stanęły przed wyzwaniem, jak poradzić sobie z tak dużą ilością odmiennych kulturowo migrantów. Wydaje się, że UE nie spodziewała się takiej skali migracji. Należy wskazać, że w społeczeństwach europejskich wizerunek Romów jest zły. Są oni grupą etniczną najbardziej narażoną na zagrożenie wykluczeniem społecznym, przede wszystkim w obszarze edukacji, ochrony zdrowia i zatrudnienia. Romowie w większości nie przyjmują wzorców kulturowych, charakterystycznych dla państw, które zamieszkują, słabo się asymilują. Ich sposób i warunki życia znacząco odbiegają od standardów obowiązujących w krajach, do których migrują, co jeszcze bardziej pogłębia negatywne stereotypy i niechęć wobec nich. Romowie rzadko zamieszkują eleganckie i bogate dzielnice miast. Znacznie częściej osiedlają się na ich obrzeżach, tworząc swoiste romskie enklawy. Duży wpływ na to ma ich status materialny, który jest zdecydowanie słabszy od pozycji finansowej obywateli państw, na których tereny przybyli. Bardzo istotnym problemem społeczności romskich jest niski poziom wykształcenia; wielu Romów nie umie czytać i pisać.

Romowie są najlicniejszą mniejszością kulturową i etniczną, jednocześnie mocno zróżnicowaną wewnątrz, co stanowi utrudnienie dla przyjęcia przez UE właściwych sposobów, mających na celu przeciwdziałanie ich wykluczeniu społecznemu. Tym niemniej UE na przestrzeni lat podejmowała próby, mające na celu poprawę sytuacji migrantów romskich. Za ich kulminację uznać można przyjętą w marcu 2009 r. przez Parlament Europejski *Rezolucję w sprawie sytuacji społecznej Romów i ułatwienia im dostępu do rynku pracy w UE*<sup>8</sup>.

Parlament w swoim stanowisku zwrócił uwagę na liczne elementy, mające wpływ na obecną sytuację Romów, m.in. na to, „że w państwach członkowskich, w których upadły niektóre sektory przemysłu, perspektywy rozwoju regionu uległy zmniejszeniu, wskutek czego szczególnie Romowie

---

<sup>7</sup> *Romowie w Europie: Przegląd*, [www.mighealth.net/pl/images/b/b4/Chapter1.pdf](http://www.mighealth.net/pl/images/b/b4/Chapter1.pdf) [dostęp: 1.05.2012 r.].

<sup>8</sup> *Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 11 marca 2009 r. w sprawie sytuacji społecznej Romów i ułatwienia im dostępu do rynku pracy w UE (2008/2137(INI))*.

zostali zepchnięci na margines społeczeństwa, w rezultacie błyskawicznego wzrostu ubóstwa”<sup>9</sup>. Stwierdził również, że podstawowymi czynnikami, wpływającymi na sytuację społeczną i sytuację na rynku pracy Romów, są ich warunki życia, stan zdrowia i poziom wykształcenia. Uznał także, że są to determinanty służące „za pretekst, wyjaśniający ich wykluczenie z większości społeczeństw oraz rasizm wobec nich”<sup>10</sup>.

Najważniejszym zagadnieniem poruszonym w rezolucji jest ułatwienie Romom dostępu do rynku pracy w UE, co w założeniu powinno skutkować rozwiązaniem problemów migrantów romskich. W przedmiotowym dokumencie Parlament zwrócił szczególną uwagę na szereg czynników, stanowiących swoisty hamulec w swobodnym dostępie do unijnego rynku pracy. Podstawowym problemem, zdaniem Parlamentu, jest ograniczony dostęp do wysokiej jakości edukacji i znikoma liczba aktywnych zawodowo kobiet romskich.

Autorzy rezolucji zauważają niedoskonałości unijnych systemów edukacji. „Systemy edukacji są selektywne i chociaż państwa członkowskie podejmują wysiłki na rzecz walki z segregacją, wiele różnorodnych systemów, służących teoretycznie walce z segregacją, w rzeczywistości często służy podkreśleniu różnic między grupami społecznymi i stawia ludzi biednych w niekorzystnej sytuacji, w szczególności Romów, którzy znajdują się na równi pochyłej”<sup>11</sup>. Zdaniem Parlamentu istnieje więc potrzeba stworzenia „ukierunkowanej polityki edukacyjnej, która będzie skierowana do rodzin romskich i zachęci je do aktywnego udziału”<sup>12</sup>. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób te cele osiągnąć? Zaproponowane w Rezolucji rozwiązania to m.in.:

- opracowanie systemu umiejętności praktycznych, wobec braku formalnych kwalifikacji Romów (pkt 5),
- wprowadzenie zachęt (np. możliwości rozwoju zawodowego), mających na celu przyciągnięcie nauczycieli o wysokich kwalifikacjach do szkół, znajdujących się na mniej uprzywilejowanych pod względem społeczno-gospodarczym obszarach, zwłaszcza w gminach wiejskich z wysokim odsetkiem ludności romskiej (pkt 6),
- dostosowanie programów szkoleń zawodowych do potrzeb lokalnych rynków pracy i wprowadzenie zachęt dla pracodawców, zatrudniających osoby niewykwalifikowane (w tym Romów) i oferujących im szkolenia oraz możliwość zdobycia praktycznego doświadczenia w miejscu pracy (pkt 12).

---

<sup>9</sup> Lit. B 4 Rezolucji Parlamentu Europejskiego z dnia 11 marca 2009 r., *op. cit.*

<sup>10</sup> Lit. F 4 Rezolucji Parlamentu Europejskiego z dnia 11 marca 2009 r., *op. cit.*

<sup>11</sup> Pkt 4 Rezolucji, *op. cit.*

<sup>12</sup> *Idem.*

Odnosząc się do powyższych pomysłów, należy stwierdzić, że koncepcja zatrudnienia wysoko wykwalifikowanej kadry nauczycielskiej wydaje się być bardzo trudna do zrealizowania. Pomimo zakazu dyskryminacji, zdarzają się sytuacje segregacji szkolnej dzieci romskich, a nawet tworzenia szkół wyłącznie dla Romów. Wysoki jest też odsetek dzieci romskich, uczęszczających do tzw. szkół specjalnych. Powszechnym zjawiskiem jest przenoszenie dzieci do innej szkoły w przypadku pojawienia się w danej szkole znacznej grupy dzieci romskich. Wymienione elementy są czynnikiem wpływającym w sposób negatywny na chęć zatrudniania się nauczycieli w szkołach z przeważającą liczbą dzieci romskich. Wątpliwe jest, aby dla ambitnego, chcącego podnosić swoje kwalifikacje nauczyciela, zachęta finansowa była wystarczającym motywatorem do pracy w tego typu placówkach edukacyjnych.

Zbyt daleko idące wydaje się być także założenie, że bliżej nieokreślone zachęty dla pracodawców pozwolą im przezwyciężyć negatywne stereotypy i niechęć do pracowników romskich, zwłaszcza tych o niskich kwalifikacjach zawodowych. Wprowadzenie zaś systemu umiejętności praktycznych, które miałyby być uznawane zamiast formalnych kwalifikacji, tak naprawdę nie rozwiązuje problemu niskiego poziomu wykształcenia Romów.

W społecznościach romskich obserwuje się również niepokojące zjawisko, polegające na tym, że „przeważająca większość romskich absolwentów szkół wyższych nie wraca do swoich społeczności po ukończeniu nauki, a część z nich wypiera się swojego pochodzenia lub nie jest już akceptowana w swojej społeczności kiedy próbuje do niej wrócić”<sup>13</sup>. Dochodzi więc do paradoksu swoistej dyskryminacji wewnętrznej w społecznościach romskich. Skoro posiadanie wykształcenia jest źle postrzegane przez własną grupę społeczną, to jaki jest sens w jego zdobywaniu? Przedstawiony problem wykracza zatem poza ramy regulacji unijnych. Nie wystarczy jedynie „zaplanowanie wszechstronnego pakietu programowego, polegającego na wsparciu i motywowaniu romskich absolwentów do powrotu do swojej społeczności oraz do zatrudnienia w ramach swojej społeczności i w jej interesie”<sup>14</sup>. Konieczna jest zmiana sposobu myślenia i postrzegania wykształconych Romów przez własne społeczności.

Jeśli chodzi o poziom aktywności zawodowej, kobiety romskie są w jeszcze gorszej sytuacji niż mężczyźni. Ten problem także stał się przedmiotem rozważań Parlamentu Europejskiego w *Rezolucji w sprawie sytuacji społecznej Romów i ułatwienia im dostępu do rynku pracy w UE*. Autorzy rezolucji uznali, że elementem, który jest w stanie wpłynąć na poprawę ży-

---

<sup>13</sup> Pkt 8 *Rezolucji*, *op. cit.*

<sup>14</sup> Pkt 9 *Rezolucji*, *op. cit.*

cia migrantów romskich jest zwiększona aktywność zawodowa kobiet. Elementem niezbędnym do osiągnięcia tego celu ma być zaś zagwarantowanie, opartego na równych warunkach, dostępu romskich kobiet i dziewcząt do edukacji o wysokiej jakości (pkt 6). Parlament wezwał „Państwa Członkowskie do poprawy dostępu kobiet romskich do kształcenia zawodowego oraz do dostosowania tego kształcenia do potrzeb lokalnego rynku pracy celem zagwarantowania kobietom romskim umiejętności poszukiwanych na rynku”<sup>15</sup>. W Rezolucji słusznie zauważono, „że kobiety romskie często są podmiotami gospodarki nieformalnej, a ich stopa zatrudnienia jest bardzo niska (...), w celu przezwyciężenia zaś rozlicznych form dyskryminacji, wysokiego bezrobocia i ubóstwa, ukierunkowane strategie polityczne powinny koncentrować się na oferowaniu kobietom romskim rzeczywistego dostępu do rynku pracy, co jest warunkiem poprawy ich statusu społecznego i rodzinnego”<sup>16</sup>. Zdaniem Parlamentu „należy wspierać zatrudnianie kobiet romskich również poprzez sprzyjające zatrudnieniu działania systemów wsparcia społecznego, a także poprzez odpowiednie możliwości szkolenia i specjalizacji, aby w dłuższej perspektywie przygotować je do pracy, z której będą mogły się utrzymywać, oraz umożliwić im godzenie życia rodzinnego i zawodowego”<sup>17</sup>. Parlament podkreślił, że „nowe miejsca pracy dla bezrobotnych Romów (zwłaszcza kobiet) mogą powstać w sektorze rynku usług społecznych, zdrowia, usług domowych, gastronomii publicznej, usług wspierających opiekę nad dziećmi itp.”<sup>18</sup>. Uznano, że czynnikiem, mogącym ułatwić kobietom romskim dostęp do rynku pracy oraz zwiększyć ich szanse na utrzymanie jej przez dłuższy czas, będzie poprawa sytuacji mieszkaniowej i opieki zdrowotnej (pkt 33), a także stworzenie „systemu zachęt, w tym podatkowych, dla zakładów zatrudniających kobiety romskie”<sup>19</sup>.

Analizując powyższe zalecenia zawarte w rezolucji, rodzi się jednak pytanie, czy wskazany kierunek działań na pewno jest właściwy i przyniesie zakładane efekty. Wątpliwości nasuwają się, ponieważ przedstawione założenia nie uwzględniają, a nawet stoją w sprzeczności, z tradycją i założeniami kulturowymi samych Romów. Kobiety romskie mają niższy od mężczyzn status w hierarchii rodziny, często są ofiarami przemocy domowej, wcześniej wychodzą za mąż. Rolą kobiety w kulturze romskiej jest przede wszystkim rola matki, ponieważ typowym modelem rodziny romskiej jest rodzina wielodzietna. Aktywność zawodowa kobiet romskich ogranicza się w zasadzie do wróżbiarstwa, ewentualnie handlu bazarowego

---

<sup>15</sup> Pkt 7 Rezolucji, *op. cit.*

<sup>16</sup> Pkt 31 Rezolucji, *op. cit.*

<sup>17</sup> Pkt 32 Rezolucji, *op. cit.*

<sup>18</sup> Pkt 29 Rezolucji, *op. cit.*

<sup>19</sup> Pkt 21 Rezolucji, *op. cit.*



lub domokrażnego. Na tle tak zbudowanego i funkcjonującego od pokoleń modelu rodziny, zasadnym jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy kobieta, która jest pochłonięta obowiązkami domowymi, będzie w stanie podjąć się dodatkowego zajęcia zarobkowego. Ale to tylko jeden z aspektów zagadnienia. Innym elementem, wymagającym analizy, jest przyjęcie w rodzinie romskiej faktu, że kobieta obok męża lub, co gorsza, zamiast niego, pracuje zawodowo na utrzymanie rodziny. Czy taki model zostanie przyjęty i zaakceptowany w społeczności romskiej? Czy nie będzie to rodziło konfliktów w samej rodzinie, jak i problemów z akceptacją tak funkcjonującej rodziny w społeczności? Nie wolno bowiem zapomnieć, że tradycja i kultura wśród społeczności romskiej odgrywa decydującą rolę. Parlament w rezolucji „dostrzega znaczenie zachowania i potwierdzenia specyfiki kulturowej Romów w celu ochrony ich tożsamości”<sup>20</sup>, z drugiej jednak strony „uważa (...), że programy UE i państw członkowskich na rzecz Romów powinny mieć na celu jednostkową emancypację z tradycyjnej hierarchii oraz socjalno-ekonomiczną niezależność członków społeczności romskich, w szczególności kobiet”<sup>21</sup>. Analizując treść zacytowanych artykułów, trudno oprzeć się wrażeniu, że Parlament sam sobie zaprzecza...

Podsumowując należy wskazać, że większość podejmowanych dotychczas inicjatyw na rzecz poprawy sytuacji romskiej mniejszości etnicznej okazała się nieefektywna. UE zdaje się nie zauważać, że pomiędzy kulturą Romów, osadzoną bardzo głęboko w tradycji a tzw. kulturą zachodnioeuropejską, istnieje ogromna przepaść, której nie da się zniwelować jedynie poprzez wydawanie kolejnych dyrektyw i rezolucji, zwłaszcza że poszczególne grupy romskie są także różnorodne pod względem kulturowym. Zamiast tworzenia ogólnych programów, których przeciętny obywatel państwa UE w ogóle nie czyta, może lepiej wyjść z inicjatywami społecznymi w obrębie niewielkich społeczności (gmin, powiatów), które umożliwiłyby lepsze wzajemne poznanie się. Jest znacznie bardziej prawdopodobne, że potencjalny pracodawca będzie skłonny zatrudnić Roma, jeśli go najpierw osobiście pozna w sytuacji pozazawodowej, niż że poczuje wewnętrzny imperatyw do zapewnienia Romowi pracy z uwagi na treść jakiegoś aktu prawnego. W moim przekonaniu tylko takie oddolne działania pozwolą na złagodzenie postrzegania Romów poprzez pryzmat negatywnych stereotypów.

Oczywiste jest jednak, że pewne działania muszą być ujmowane w ramy prawne. Jeśli jednak tworzy się prawo, mające wpłynąć na sytuację konkretnej grupy etnicznej, to może warto się zastanowić, jak ramy prawne tworzyć w uzgodnieniu z odnośną społecznością? W przeciwnym bowiem

---

<sup>20</sup> Pkt 39 *Rezolucji, op. cit.*

<sup>21</sup> Pkt 41 *Rezolucji, op. cit.*



razie tworzymy założenia, niekiedy oderwane od rzeczywistości, czasami wręcz niemożliwe do realizacji, po lekturze których można odnieść wrażenie, że założeniem autorów była asymilacja społeczności romskiej, a nie jej integracja ze społeczeństwem Państwa Członkowskiego, które zamieszkują. Gdzie podziała się naczelna dewiza UE: *In varietate concordia*?

*Arletta Barczewska*

### **VARESAVE ASPÈKTE E RROMENQËRE MIGRACIAQËRE PUÇHIMATENQËRE PAL-O BUXLËPE E EVROPÏTKONE UNIAQËRO**

O artiklo “Varesave aspèkte e Rromenqëre migraciaqëre puçhimatenqëre pal-o buxlëpe e Evropitkone Uniaqëro” traktuil o problème save vazdisàjle andar-e Rromenqëri migràcia and-i EU pala laqëro buxlëpe and-o bb. 2004 aj 2007 e “Disòrigutne Evropaqëre themençar”. Odothe o Rroma sàs but vi angledër aj vi akana si jekh zorali rromani minoritëta. O artiklo sikavel sèral sàr zumavdilàs te fedërrådòn e Rromenqëre zivipnasqëre šajutnimàta prdal-e EU/qëri legislàcia, maškàr javërenthe e Sombesipnasqëri Direktiva 2000/43/EC katar-o 29 Baredivaj 2000, savi implementuil i premisa e barabare traktuiipnasqëri bidikhindor i ratitko aj etnitko origina, e Sombesipnasqëri Direktiva 2000/78/WE katar-o 27 Novèmbra 2007, savi vâzdel generàlo trujalipe vaš-o barabar traktuipe and-e butăqëre oportunitëte thaj i Resolucia e Evropitkone Vakerlinăqëri “Pal-i situàcia e Rromenqëri aj o fedërràripe lenqëre admisiaqëro and-e butăqëri paraskevin e EU/0e” katar-o Tirderaj 2009. And-i stùdia zumavdòl te čhivel muj a muj o thamitka lila liparde opredër thaj aktuàlo/reàlo šaipe kaj te čacardòn and-i implementàcia. I avtòra cirdel sàma pe varesave problème akala tema0e (zivipnasqëro čhand, andrutno vervëripe e rromane endajenqëre, siklòpnasqëro nivèli, admisia and-e butăqëri paraskevin, i ròla e rromnënqëri), save thàvden sèral katar-i diferënca maškàr-i rromani minoritëta thaj e integraciaqëre pharimàta save tasaven e manušen and-i EU.

*Arletta Barczewska*

### **SOME ASPECTS OF MIGRATION OF THE ROMA AFTER THE ENLARGEMENT OF THE EUROPEAN UNION**

The article ‘Some aspects of migration of the Roma after the enlargement of the European Union’ deals with the problems arising in connection with the migration of the Roma in the EU after its enlargement in 2004 and 2007 by so-called ‘Eastern European countries’, which were quite numerous and are still inhabited by the Roma minority. The article focuses on an attempt to improve the living conditions of the Roma through EU legislation, including Council Directive 2000/43/EC of 29 June

2000 implementing the principle of equal treatment regardless of racial or ethnic origin, Council Directive No. 2000 / 78/WE of 27 November 2007 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation and - in particular - adopted by the European Parliament, „Resolution on the social situation of the Roma and their improved access to the labor market of the EU” in March 2009. The study is an attempt to confront the above-mentioned legal acts with the actual/real possibility of their implementation. The author draws attention to a number of problems in this area (lifestyle, internal diversity of Roma communities, the level of education, access to the labor market, the role of women), mainly due to the difference of the Roma minority culture and the difficulties associated with the integration in the societies of EU member states.



*Kelderasz z Brateiu, Rumunia (fot. P. Lechowski, 2007)*

*Sofiya Zahova (Sofia, Bułgaria)*

## MIGRACJE ZAROBKOWE DWÓCH GRUP CYGAŃSKICH W KONTEKŚCIE MIGRACJI BUŁGARSKICH OBYWATELI DO WŁOCH

Migracje ekonomiczne obywateli bułgarskich są społecznym fenomenem, który zaistniał po zmianach politycznych i socjalnych w 1989 r. Zainicjowane jeszcze początkiem lat 90. ubiegłego wieku, ze zmienną intensywnością oraz w różnych kierunkach, trwają aż do dzisiaj. Cygańscy migranci ekonomiczni w wielu wypadkach są również pierwszymi obywatelami bułgarskimi, którzy wprowadzają się do danego państwa, regionu lub miasta jako migranci zarobkowi. Migracja z Bułgarii do krajów Unii Europejskiej (najczęściej) jest charakterystyczna dla wszystkich grup cygańskich w Bułgarii. Niniejszy artykuł skupia się na procesie migracji zarobkowych oraz aktywności we Włoszech przedstawicieli dwóch grup cygańskich z Bułgarii – *Kalajdzii* (z Widynia, północno-zachodniej Bułgarii) oraz *Rudari* (okręg warneński, północno-wschodnia Bułgaria). Grupy te różnią się pod wieloma względami: trybem życia, jakie wiodły w przeszłości; obecnością na terytorium Bułgarii; językową i etnokulturową charakterystyką. Oprócz cygańskiego pochodzenia obie grupy łączy współczesna migracja ekonomiczna do Włoch. Proces migracji oraz jego efekty będą omówione w perspektywie porównawczej dla obydwu grup, w kontekście tejże właśnie migracji zarobkowej z Bułgarii. Szczególna uwaga będzie poświęcona wpływowi emigracji do Włoch na wymiar etnicznej i narodowej tożsamości, istniejącej poza granicami kraju opuszczanego.

## 1. DWIE GRUPY

*Kalajdzija* oraz *Rudari* są jedynie dwiema spośród wielu grup cygańskich w Bułgarii. *Kalajdzija* to grupa osiadłych na stałe Cyganów, posługujących się ojczystym językiem romskim, należącym do wschodniobałkańskiej grupy dialektowej. Rejestry imperium osmańskiego świadczą o obecności osiadłych Cyganów w okręgu widyńskim w różnych okresach<sup>1</sup>. Pomimo że nazwa grupy pochodzi prawdopodobnie od tradycyjnego zajęcia mężczyzn z tej grupy, sami Romowie *Kalajdzija* z północno-zachodniej Bułgarii nie pamiętają wykonywania tej profesji<sup>2</sup>. Etonim *Kalajdzii* spotyka się również w innych grupach, z którymi *Kalajdzija* z północno-zachodniej Bułgarii nie mają związku, jak np. *Kalajdzija* w zachodnich Rodopach, którzy mówią starowołoskim dialektem języka romskiego lub tzw. *Traccy Kalajdzija* w południowej i południowo-wschodniej Bułgarii, o nazwie własnej *Vlachuria*, posługujący się także starowołoskim dialektem języka romskiego<sup>3</sup>. Podobnie jak większa część Cyganów osiadłych w Bułgarii w pierwszych dziesięcioleciach XX w., są muzułmanami, z czasem przechodzą zaś na prawosławie. Jeszcze w początkach XX w. wśród niektórych Cyganów w północno-zachodniej Bułgarii rozwija się ruch ewangelicki, natomiast dziś u części *Kalajdzija* w północno-zachodniej Bułgarii spotkać można dwa nurty protestantyzmu: baptyzm i adwentyzm<sup>4</sup>.

Włączeni od dziesięcioleci w społeczno-ekonomiczne życie makrosoczeństwa, w czasie industrializacji i urbanizacji *Kalajdzija* – jak wszyscy osiadli Cyganie w regionie – są zatrudniani w miejscowych fabrykach produkcyjnych i w urzędach; poziom wykształcenia podnosi się, a w obrębie grupy znajduje się niemała liczba osób z wyższym wykształceniem (nauczyciele, lekarze, pielęgniarki, felczerzy, położne itd.). Po wystąpieniu masowego bezrobocia w latach 90., podobnie jak wielu innych Romów i Bułgarów z regionu, *Kalajdzija* podróżują do sąsiedniej Serbii, uczestnicząc w tzw. handlu walizkowym. Dokonują również wewnętrznej migracji w obrębie Bułgarii, kierując się do większych miast, gdzie najmują się do pracy sezonowej, przeważnie w budownictwie. Kobiety zajmują się handlem na bazarach w północno-zachodniej Bułgarii i w Serbii; mężczyźni pracują jako tragarze w portach oraz jako pomocnicy przy połowie ryb na Dunaju. Jeśli idzie o migracje zarobkowe „na Zachód”, *Kalajdzija* pierwsze wyjazdy roz-

<sup>1</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire*, Hatfield 2001, s. 28, s. 56.

<sup>2</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Etonimy a profesjonimy. Grupy Cyganów na Balkanach*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 177–198.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> M. Slavkova, *Ciganite evangelisty w Bylgarija*, Sofija 2007, s. 72.

poczynają z wycieczkami do krajów UE, a Włochy są jednym z głównych kierunków.

*Rudari* są rumuńskojęzycznymi Cyganami. W niedalekiej przeszłości prowadzili koczowniczy i półkoczowniczy tryb życia, a ich pojawienie się na terytorium Bułgarii wiąże się z masowymi migracjami Cyganów z Wołoszczyzny i Mołdawii do sąsiednich lub bardziej oddalonych od księstw terytoriów, co miało miejsce w drugiej połowie XIX w., po zniesieniu niewolnictwa na tych terenach<sup>5</sup>. W następstwie tych wędrówek rumuńskojęzyczni Cyganie lokują się w państwach wschodniej i środkowej Europy, Ameryki Łacińskiej oraz USA, gdzie znani są pod różnymi nazwami. Najczęstsze warianty to *Bojaszi/Banjaszi/Bajaszi* (płukacze złota) i *Ludari/Rudari* (górnicy), związane z ich zajęciami w przeszłości<sup>6</sup>. Okoliczna ludność w Bułgarii nazywa ich Wołoskimi Cyganami, Wrzecionarzami, Korytnikami, Rumuńskimi Cyganami, ale najczęściej, z powodu charakterystycznych dla nich zajęć, Nieckarzami/Lyżkarczami i Niedźwiednikami (*Lingurari* i *Ursari*). *Rudari* są prawosławnymi chrześcijanami, choć w ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci rozprzestrzeniają się wśród nich różne wyznania Kościoła ewangelickiego<sup>7</sup>.

Od końca XIX w. na terytoriach dzisiejszej północno-wschodniej Bułgarii, *Rudari* prowadzą półkoczowniczy tryb życia – podróżują w sezonie letnim, spędzając zimę w wynajętych od okolicznej ludności budynkach. Uprawiają tradycyjne zajęcia: wytwarzają drobne, drewniane artykuły gospodarstwa domowego, jak łyżki, koryta, wrzeciona i in.; prezentują też zabawy z niedźwiedziem i małpkami<sup>8</sup>. Niektóre z rudarskich rodzin osiadają jeszcze przed połową XX w., ale okres trwałego osiedlenia wiąże się z państwowymi mechanizmami przeciwdziałania koczownictwu i obowiązkowej sedentaryzacji wszystkich koczujących wspólnot na terytorium Bułgarii, obowiązującymi od końca lat 50. XX w.<sup>9</sup> Konsekwentnie, od lat 60., *Rudari* osiedlają się we wsiach i małych miasteczkach, gdzie zatrudniani są jako robotnicy, w powstających jako część socjalistycznego gospodarstwa, kompleksach rolniczych i fabrykach. Żyją stłoczeni we własnych namiotach, często sąsiadujących z namiotami osiadłych Cyganów.

<sup>5</sup> B. Akim, *Cyganie v istorijata na Rumynia*, Sofija 2002; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia* [w:] T. Kamusella, K. Jaskulowski (red.), *Nationalisms Today*, Oxford 2009, s. 89–124.

<sup>6</sup> A. Fraser, *The Rom migrations*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1992, ser. 5, nr 2, s. 131–143; B. Sikimić (red.), *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Beograd 2005.

<sup>7</sup> M. Slavkova, *op. cit.*

<sup>8</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

*Rudari* mieszkają w wiejskich rejonach w obwodach: płowdiwskim, starozagorskim, burgaskim, warneńskim, dobrickim, wielikotyrnowskim, pleweńskim i wraczeńskim.

W okresie socjalizmu *Rudari* odbywali podróże zagraniczne jako migranci zarobkowi, na mocy porozumienia pomiędzy Bułgarią a innymi krajami z bloku socjalistycznego oraz z Libią. W ramach tej umowy w latach 70. i 80. XX w., mężczyźni z grupy *Rudari* pracowali sezonowo przez kilka lat w ZSRR i w Libii. Ten typ migracji jest podobny do znanego na Bałkanach modelu *gurbet* – czasowego i krótkotrwałego opuszczania rodzinnych stron w celu zapewnienia dodatkowego dochodu dla rodziny. Kryzys ekonomiczny, który nastąpił po upadku reżimu socjalistycznego, doprowadził do zamykania przedsiębiorstw i gospodarstw, w których pracowały rodziny *Rudari*. Początkowy kierunek migracji *Rudari* uzależniony był od okresu, miejsca pochodzenia i obecności sąsiadów, którzy już wyemigrowali, jak również informacji dotyczących możliwości migracji itd. Najczęściej wybieranymi przez *Rudari* kierunkami były Grecja, Cypr, Hiszpania i Portugalia<sup>10</sup>.

Etniczna tożsamość *Rudari* w Bułgarii jest wieloaspektowa i, w zależności od sytuacji oraz kontekstu, używa się różnych nazw i jej etnokulturowych charakterystyk. Pomimo że tradycyjne wyrabianie drewnianych artykułów nie jest już praktykowane, obrazuje ono jedną z podstawowych charakterystyk, wyróżniających *Rudari*. Wśród *Rudari* w Bułgarii można spotkać takich, którzy identyfikują siebie jako Rumunów, starych Rumunów, Wołochów lub Bułgarów, ale zawsze nalegają oni na rozgraniczenie siebie od Romów, podkreślając, że nie mówią w języku romskim i obrażają się z powodu określenia „Rom”. Wśród niektórych *Rudari* zachowane jest przekonanie, że przybyli z Rumunii, co podkreślają z dumą, demonstrując odmienność od „Cyganów, którzy przybyli z Indii”<sup>11</sup>. Zazwyczaj starsze pokolenie przyjmuje dla siebie określenie „rumuńscy Cyganie”, zaznaczając, że słowo „Cygan” i „Cyganka” oznaczają męża i żonę. *Rudari* mówią starym dialektem języka rumuńskiego, co również uważają za swoją grupową specyfikę.

Obydwie grupy: *Kalajdzija* i *Rudari*, jak zademonstrowaliśmy, różni wiele kwestii: język, tryb życia w przeszłości, tradycyjne profesje, etnokulturowe charakterystyki i wreszcie tożsamość etniczna. W okresie socjalizmu grupy te uczestniczyły w powszechnych dla całego społeczeństwa procesach, jak zatrudnienie w socjalistycznej produkcji (gospodarstwa rolne lub

<sup>10</sup> M. Slavkova, *Challenging Boundaries: Contemporary Migratory Patterns of Bulgarian Rudari* [w:] E. Anastasova, M. Koiva (red.), *Balkan and Baltic States in United Europe: Histories, Religions, and Cultures*, Sofia 2010, s. 188–197.

<sup>11</sup> M. Slavkova, *Being Gypsy in Europe. The case of Bulgarian Roma workers in Spain*, „Balkanologie”, 2008, t. 11, s. 1–2.



przemysł, urzędy), podnoszenie poziomu wykształcenia i integracja w procesie masowego szkolnictwa. Kiedy na początku lat 90. nastąpił kryzys oraz doszło do szeregu zmian politycznych, socjalnych i ekonomicznych, obie opisywane grupy znalazły się wśród najbardziej dotkniętej upadkiem socjalistycznej gospodarki części społeczeństwa. Byli jednak też wśród pierwszych, którzy jako ekonomiczni emigranci wyjechali do krajów Unii Europejskiej, przy czym Włochy były jednym z preferowanych miejsc docelowych.

## 2. WŁOCHY JAKO MIEJSCE DOCELOWE BULGARSKICH OBYWATELI

Włochy przyjęły bułgarskich imigrantów już na początku lat 90. XX w., a imigracja do Włoch stała się masowa na przełomie tysiącleci. Trudnymi momentami pomiędzy poszczególnymi falami migracyjnymi do Włoch są lata 1997–1998 po kryzysie ekonomicznym w Bułgarii, rok 2001, kiedy zostają zniesione wizy szengenkie dla obywateli bułgarskich oraz czas po 1 stycznia 2007 r., kiedy Bułgaria przystępuje do Unii Europejskiej. We Włoszech, jak i w większości państw południowej części Europy, istnienie dobrze rozwiniętej szarej strefy ekonomicznej, stało się magnesem dla nielegalnych imigrantów<sup>12</sup>. Polityka wobec imigrantów we Włoszech bazuje na braku sposobu na legalny pobyt w kraju, do którego stosunkowo łatwo można nielegalnie wjechać i w nim przebywać, co następnie rozwiązuje amnestia – tzw. Sanatoria<sup>13</sup>. Należy podkreślić, że państwo włoskie ma szczególną politykę wobec Cyganów „swoich” oraz dla tych, którzy przybywają do Włoch w rezultacie przymusowej lub dobrowolnej emigracji. Przy założeniu, że Cyganie to nomadzi o specyficznej kulturze, Włosi tworzą specjalnie dla nich „kempingi” – *campi nomadi*<sup>14</sup>. Bułgarscy Cyganie nie korzystają z tej możliwości urządzania się, ponieważ przedstawiają się nie jako Cyganie, a jako obywatele bułgarscy, i jako tacy poruszają się po trajektorii bułgarskich migracji zarobkowych.

<sup>12</sup> E. Reyneri, *Immigrants in a segmented and often undeclared labour market*, „Journal of Italian Modern Studies”, 2004, nr 1, s. 71–93, 74.

<sup>13</sup> G. Sciortino, *Planning in the dark. The evolution of the Italian system of immigration control* [w:] G. Brochmann, T. Hammar (red.), *Mechanisms of Immigration Control*, Oxford 1999, s. 233–260.

<sup>14</sup> European Roma Rights Center, *Campland. Racial segregation of Roma in Italy*, Budapest 2000; N. Sigona, *The governance of Romani people in Italy: discourse, policy and practice*, „Journal of Modern Italian Studies”, 2011, nr 5, s. 590–606.



Włochy znajdują się w siódemce państw członkowskich UE z największą liczbą bułgarskich obywateli na ich terytorium (110 000 wg informacji służby konsularnej w 2010 r.), i na trzecim miejscu jako kierunek dla przyszłej migracji wśród potencjalnych imigrantów zarobkowych w Bułgarii, w tej liczbie również wśród mniejszości etnicznych<sup>15</sup>. Najwyższa liczba bułgarskich obywateli znajduje się w regionach Mediolanu, Bolonii, Turynu, Rzymu i Florencji<sup>16</sup>. Bardziej skomplikowane jest pytanie co do liczby Bułgarów w południowych Włoszech, gdzie ogólnie przyjętą praktyką dla imigrantów zarobkowych jest praca bez umowy, a liczba realnie przebywających drastycznie różni się od oficjalnych statystyk. Niezależnie od tego, można stwierdzić, że południowe Włochy (a szczególnie prowincje: Kampania, Kalabria, Pulia) wciąż przyciągają imigrantów jako sezonowych robotników do gospodarstw wiejskich i domowych. Bułgarscy obywatele nie są najliczniejszą wspólnotą w porównaniu z innymi krajami Europy – emigranci z Albanii, Rumunii i Ukrainy są na pierwszym miejscu co do liczby obywateli przybywających nielegalnie do Włoch na początku nowego tysiąclecia<sup>17</sup>.

Ważnym zjawiskiem, które wpływa na mobilność emigrantów oraz całokształt procesów migracyjnych we Włoszech, są nieformalne sieci społeczne, do których należą Cyganie. Podobnie, jak w przypadku innych wspólnot migracyjnych, bułgarscy obywatele z jednego rodu, wsi lub dzielnic najczęściej migrują do tego samego miasta we Włoszech. Podczas migracji Cyganów rozwija się łańcuchowe i sieciowe podejście do urządzania się oraz adaptacji w nowych warunkach<sup>18</sup>. W miejscach, gdzie Cyganie są pierwszą etniczną wspólnotą, przybyłą z określonego miejsca, tworzą podstawę sieci migracji dla wszystkich bułgarskich obywateli pochodzących z tego samego miejsca. W przypadkach, w których bułgarscy obywatele są założycielami sieci bądź organizatorami podróży do celu migracji, Cyganie z tego samego miejsca zamieszkania używają tych sieci, podobnie jak wszyscy pozostali współobywatele i migrując stają się częścią sieci bułgarskich obywateli, tworzonych w celu urzędzenia się, znalezienia pracy i spędzania wolnego czasu.

---

<sup>15</sup> V. Mintchev, V. Boshnakov, Y. Kaltchev, V. Goev, *External migration from Bulgaria at the beginning of the XXI century: Estimates of potential emigrants' attitudes and profile*, „Economic Thought Yearbook”, t. 19, Sofia 2004.

<sup>16</sup> Caritas, *Dossier immigrazione*, Roma 2002.

<sup>17</sup> V. M. Poros, *A social network approach to migrant mobilization in Southern Europe*, „American Behavioral Scientist”, 2004, nr 11, s. 1611–1626, 1614.

<sup>18</sup> M. Boyd, *Family and personal networks in international migration: Recent developments and new agendas*, „International Migration Review”, 1989, nr 3, s. 638–70; D. S. Massey, J. Arango, H. Graeme i in., *Worlds in Motion. Understanding International Migration at the End of Millenium*, Oxford 1998, s. 448.



Dziewczyna *Rudari* przed powrotem na południe Włoch od rodziny, mieszkającej w północnej części kraju (fot. S. Zahova, 2010)

W latach 1990–1997 migracje z Bułgarii do Włoch są sporadyczne. Wśród pierwszych Cyganów, którzy wyruszają na zarobek jeszcze na początku lat 90. do krajów takich jak Grecja czy Włochy odnaleźć można *Rudari*<sup>19</sup>. Na miejscu formują się już szkielety sieci i wyraźnie widać tendencje, aby z określonych miejsc kraju rodzimego wyjeżdżać do konkretnych miejsc we Włoszech. Np. z Dupnicy (południowo-zachodnia Bułgaria) do Mediolanu i prowincji Emilia Romana; z okręgu widyńskiego i Lomu (północno-zachodnia Bułgaria) do prowincji Lacjum i Kalabrii; z okręgu ruseńskiego i warneńskiego (północno-wschodnia Bułgaria) do Kalabrii i Pulii. Romowie z okręgów widyńskiego, lomskiego i wraceńskiego wybierają przeważnie migracje do Kalabrii w południowych Włoszech. Z tego samego powodu *Rudari* z północno-wschodniej Bułgarii początkowo kierują się do miejsc, do których prowadzą trajektorie migracji z tego samego regionu, i w tym samym okresie wyjeżdżają do nielegalnej pracy w gospodarstwach wiejskich, głównie w południowych prowincjach Włoch. Ten typ strategii jest charakterystyczny zarówno dla bułgarskich Cyganów, jak i dla wszystkich obywateli bułgarskich.

<sup>19</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Les migrations tsiganes de Bulgarie et Roumanie (histoire et temps modernes)*, „Balkanologie”, 2008, t. 9, s. 1–2.

W drugim okresie migracji Bułgarów do Włoch (1998–2007), szczególnie po 2001 r., kiedy reżim wizowy we Włoszech zostaje uproszczony, dokonuje się masowa migracja bułgarskich obywateli i wielu Cyganów z Bułgarii. W tym czasie migracja jest nielegalna i aranżowana jest przez Bułgarów, którzy są organizatorami wyjazdów turystycznych. W ten sposób zarówno Cyganie z okręgów widyńskiego i wraczeńskiego, jak i Bułgarzy z tych regionów, kierują się do Lacjum, gdzie przebywają już ich współobywatele. Południowe Włochy, ze względu na zapotrzebowanie na siłę roboczą w rolnictwie, brak konieczności oficjalnej rejestracji pobytu oraz możliwość pracy obu członków rodziny razem, pozostają najczęstszym wyborem dla nowo przybywających. Po zamieszkaniu i opanowaniu języka, rozpoczyna się proces „ściągnięcia” pozostałych członków rodziny oraz badanie możliwości znalezienia lepszej pracy.

Dla przewidzianego w umowie dla Bułgarii trzeciego okresu akcesyjnego do UE, trwającego od 1 stycznia 2007 r. po dziś dzień, charakterystycznych jest kilka tendencji. Bułgarscy obywatele czują się obywatelami UE, co w połączeniu z wieloletnim doświadczeniem większości z nich i znajomością włoskiego środowiska, prowadzi do akcentowania swoich praw społecznych, legalizacji umów, planów zaciągania kredytów itd. Jeżeli chodzi o pozwolenia na pracę, podejście do bułgarskich obywateli nie zmienia się do 1 stycznia 2012 r., wciąż jeszcze istnieje system ograniczeń. Jednak nie wpływa to na ograniczenie migracji zarobkowej z Bułgarii do Włoch, nawet po przyjeździe kryzysu ekonomicznego. W ostatnim czasie turekojęzyczni Cyganie z okręgów szumeńskiego i razgradzkiego, którzy do 2010 r. pracują jako robotnicy budowlani w różnych częściach Bułgarii, a po kryzysie zostają bez pracy, przybywają do Lombardii, wykorzystując tamtejszą spółdzielnię bułgarską, która ich przewozi, lokuje i znajduje pracę na kilka miesięcy. Bułgarscy obywatele kontynuują pracę zarówno legalnie, jak i nielegalnie.

Jeżeli chodzi o nisze zawodowe, można powiedzieć, że nie ma takich, które zajmują wyłącznie bułgarscy obywatele, natomiast zajęcia bułgarskich Cyganów określa się przez potrzeby rynku pracy w regionie, w którym się znajdują. We wszystkich regionach Włoch Bułgarki pomiędzy 40. a 65. rokiem życia pracują jako *badante* – kobiety wynajmowane przez rodziny do opieki nad starszymi<sup>20</sup>. Na południu Włoch głównym zajęciem, zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet, jest praca w rolnictwie i w budownictwie. Najczęstszym mechanizmem zatrudniania siły roboczej w gospodarstwach rolnych jest pośrednictwo *kaporali* – są to często sami imigranci, którzy umawiają

---

<sup>20</sup> S. Zahova, *Informel and Formal Networks of Bulgarians in Italy and their Impact on the Migrants' Social Life* [w:] T. Dimitrova, Th. Kahl (red.), *Migration from and towards Bulgaria*, Berlin 2012 [w druku].

i przyprowadzają do właściciela gospodarstwa swoich krajan<sup>21</sup>. We wszystkich dużych miastach i pobliskich strefach przemysłowych, Bułgarzy pracują najczęściej w małych firmach produkcyjnych, w usługach przewozowych, przy montażu, niskopłatnej pracy w sferze usług – w restauracjach, hotelach i hostelach, stosunkowo niewielka część prac występuje w budownictwie. Kobiety pracują również na małych fermach hodowlanych lub wytwórczych gospodarstwach rolnych, jako sprzątaczk i pomoc kuchenna lub też w firmach jako sprzątaczk. Pracę na fermach hodowlanych na północy kraju zawiera się na podstawie umów dla Bułgarów, poprzez pośredniczące spółdzielnie, przy opłaceniu minimalnej stawki dziennej<sup>22</sup>. Tzw. *cooperativa* („spółdzielnia”) to firma zarejestrowana w celu pośredniczenia pomiędzy producentami, potrzebującymi robotników pracujących na zasadach „samozatrudnienia”, którzy nie wymagają opłacenia ubezpieczenia<sup>23</sup>. Większa część Bułgarów w północnych Włoszech jest zatrudniana właśnie przez spółdzielnie, natomiast w południowej części kraju *de facto* wszyscy Bułgarzy pracują w szarej strefie.

We Włoszech obecni są przedstawiciele wszystkich wspólnot etnicznych, przy czym jako etnicznych Bułgarów określa się również przedstawicieli grup cygańskich żyjących na terytorium Bułgarii. W przypadku rumuńskojęzycznej grupy *Rudari*, dla których ojczysty język jest dodatkowym motywem wyboru Włoch jako kraju przyjmującego, model migracji jest podobny do bułgarskiego – jeden lub dwóch pełnoletnich członków rodziny przybywa nielegalnie do Włoch i po urządzeniu się „ściągą” większość zdolnych do pracy bliskich i dzieci. W tym sensie Cyganie bułgarskiego obywatelstwa powtarzają modele migracji zarobkowej wszystkich obywateli bułgarskich. Wyjątek stanowi grupa *Kardaraszy/Kelderasy*, którzy dokonują krótkoterminowych migracji, trwających od kilku tygodni do kilku miesięcy<sup>24</sup>, ale stale zamieszkują Bułgarię. Turcy i tureckojęzyczni Cyganie z Bułgarii są porównywalnie słabo reprezentowani, ponieważ wolą kierunki takie jak Niemcy, Belgia, Holandia, gdzie jest więcej osiadłej ludności tureckiej, której powiązania wykorzystują do migracji zarobkowej, lub np. Polska, gdzie tureckojęzyczni Cyganie z północno-wschodniej Bułgarii stworzyli swoje

<sup>21</sup> E. Pugliese, *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna 2002.

<sup>22</sup> E. Reyneri, *op. cit.*, s. 79.

<sup>23</sup> M. Ambrosini, E. Abbatecola, *Rei di relazione e percorsi di inserimento lavorativo degli stranieri: l'imprenditorialità egiziana a Milano* [w:] A. Kolombo, G. Sciortino (red.) *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna 2002, s. 192–224.

<sup>24</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Patterns of Roma Transborder Mobilities (Past and Present)* [w:] T. Dimitrova, Th. Kahl (red.), *Migration from and towards Bulgaria*, Berlin 2012 [w druku].

sieci powiązań<sup>25</sup>. W tym sensie migracyjna wspólnota we Włoszech łączy wszystkich obywateli bułgarskich, niezależnie od pochodzenia i tożsamości etnicznej, ponieważ – jak zobaczymy później – przynależność narodowa i uczestnictwo w bułgarskich sieciach powiązań jest charakterystyczne dla wszystkich obywateli bułgarskich we Włoszech, a podstawowe modele migracji Cyganów z Bułgarii nie różnią się zasadniczo od potoków migracyjnych pozostałej ludności z określonego państwa-narodu<sup>26</sup>.

### 3. MIGRACJA A TRYB ŻYCIA

Przedstawione będą indywidualne przypadki migrantów z grupy widyńskich *Kalajdzija* z północno-wschodniej Bułgarii, które są typowe dla migracji rzeczonyj grupy. Oni sami uczestniczą w strukturach bułgarskiej wspólnoty migracyjnej lub wokół nich tworzy się sieć powiązań migracji obywateli bułgarskich w danej lokalizacji we Włoszech. Przedstawione również zostaną funkcje związków bułgarskich obywateli oraz uczestnictwo i rola bułgarskich Cyganów z obu grup w tych sieciach powiązań.

Marian Rusinow, Rom pochodzący z widyńskich *Kalajdzija*, jest jednym z pionierów bułgarskiej postkomunistycznej imigracji do Rzymu, gdzie dotarł w 1992 r. Znalazł tam schronienie w klasztorze franciszkanów, gdzie rozpoczął pracę w gospodarstwie domowym i kuchni. Później został kucharzem w obsługującej turystów przyklasztornej restauracji i zaprzyjaźnił się z Włochami, którzy tam pracowali. Stopniowo, w latach 90., jego siostra, brat, bratanek, kuzyni i ich rodziny przenieśli się do Rzymu, a na końcu przyjechała również jego matka. W ten sposób rodzina trwale osiadła, zaprzestała nawet regularnych wyjazdów do Bułgarii, ponieważ wszyscy bliscy żyli w tym samym miejscu we Włoszech. Przez wiele lat Marian pomagał licznym bułgarskim obywatelom, głównie z rodzinnych stron – Widynia, Wracy, Lomu, którzy zwracali się do niego, jako jednego z pierwszych imigrantów w Rzymie i prowincji Lacjum, prosząc o pracę i mieszkanie. Pierwsze nisze zawodowe, które zostały zajęte przez bułgarskich obywateli, włącznie z widyńskimi *Kalajdzija*, to budownictwo (montaż rusztowań budowlanych), transport i niskopłatne usługi w hotelarstwie i gastronomii (pomocnicy, kierowcy). Łatwiej znajdowały pracę kobiety – jako *badante*,

---

<sup>25</sup> Y. Erolova, *Labour migrations of the Bulgarian Roma in Poland (A Case study on Roma from Balchik)* [w:] N. Sigona (red.) *Proceedings of International Conference „Romani Mobilities in Europe: Multidisciplinary Perspectives”*, Oxford 2010, zob. <http://romanimobilities.wordpress.com/2010/01/29/romani-mobilities-in-europe-conferenc-proceedings-final-version/> [dostęp: 16.09.2012 r.].

<sup>26</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.*; S. Zahova, *op. cit.*



Marian Rusinow podczas protestu rzymskiego (fot. S. Zahova, 2010)

sprzątaczkami oraz w sferze usług, głównie w lokalach szybkiej obsługi (dziś w Rzymie prawie we wszystkich restauracjach McDonald's pracuje przynajmniej jedna kobieta z Bułgarii) i w restauracyjnych kuchniach. Pośrednictwo pracy w charakterze *badante* realizowane było przez katolickie komitety parafialne, które miały kontakty z Marianem Rusinowem i liczyły na jego rekomendacje, dlatego przy zapotrzebowaniu na *badante* także rodziny kontaktowały się właśnie z nim.

Podczas obserwacji przebiegu świętowania przez Włochów z południa, w restauracji, w której pracuje, Rusinow wpada na pomysł, żeby zorganizować podobne święto noworoczne, z posiłkami dla Bułgarów, żyjących w Lacjum. Początek okazuje się pomyślny. Jego obserwacje wskazują, że Bułgarzy żyjący we Włoszech potrzebują zorganizowanych spotkań przy podobnych okazjach. Rusinow zdaje sobie również sprawę z zapotrzebowania na pomoc i konsultacje przy rejestracji umów o pracę, w kontaktach z instytucjami, przy poszukiwaniu pracy lub mieszkania. Zakłada więc formalną organizację. Kulturalne Stowarzyszenie „Bułgaria” jest pomyślane jako organizacja non-profit i istnieje w Rzymie od 2006 r. Działalność stowarzyszenia jest koordynowana przez Rusinowa i jego bliskich, z aktywnym udziałem Bułgarów, którzy włączają się również do bieżących działań stowarzyszenia.



Według regulaminu: „Statutowym celem działalności stowarzyszenia jest instytucjonalna działalność na rzecz wymiany kulturalnej i integracji społecznej swoich członków”, ponieważ zamierza urzeczywistnić swoje cele poprzez usługi doradcze i informacyjne, działalność wymiany kulturowej, działalność rozrywkową, również związaną z urzędami i instytucjami oraz znanymi osobami, kierującymi się celami podobnymi do zamierzeń stowarzyszenia. Stowarzyszenie współpracuje z kancelarią adwokacką, do której zwraca się w celu konsultacji prawnych i spraw sądowych. Roczna składka członkowska to 52 euro (do 2010 r.). Według broszury stowarzyszenia, jego członkom oferuje się informacje, usługi administracyjne, zniżkowe bilety lotnicze, podróże turystyczne i obsługę uroczystości.

Większość mężczyzn *Kalajdzija* z północno-zachodniej Bułgarii, którzy migrują samodzielnie, pracuje początkowo przez kilka lat w południowych Włoszech. Dążeniem wielu z nich jest zarobienie sumy wystarczającej na utrzymanie rodziny, wybudowanie domu dla dzieci, zapewnienie środków na wesela i inne rodzinne uroczystości, zwrot długów; nie planują długiej emigracji. Stopniowo strategia krótkoterminowej migracji zmienia się, aby po kilku latach „ściągnąć” gotowych do pracy członków rodziny – żonę, synów i córki, a starsi pozostają w Bułgarii. Zdarzają się i tacy imigranci, którzy zakładają powrót do ojczyzny i zwykle rozpoczynają życie we Włoszech od pobytu i pracy kilku członków rodziny, wracają do Bułgarii raz w roku i planują powrót na stałe do Bułgarii. Dążeniem wielu migrantów z południa jest, aby po zaadaptowaniu się, przenieść się na północ, gdzie praca jest lepiej płatna, a zapłata gwarantowana. Część spośród widyńskich *Kalajdzija*, którzy myślą o trwałym osiedleniu we Włoszech, dąży do migracji na północ; inni, którzy realizują strategię „migracji cyrkulacyjnej”, pozostają na południu. W przypadku, kiedy wszyscy członkowie rodziny migrują i zamieszkują na północy, sprowadza się również starszych członków rodziny. W ten sposób dokonuje się przygotowanie do długotrwałej migracji i osiedlenia się na obczyźnie. Przy takiej migracji, powroty do Bułgarii odbywają się co kilka lat, zwykle związane są ze sprawami administracyjnymi lub weselem w bardzo bliskiej rodzinie. Przy migracji jednego członka rodziny lub tylko pracujących męża lub żony, powroty do Bułgarii odbywają się przynajmniej raz w roku, zwykle w sezonie letnim.

Wolny czas widyńscy *Kalajdzija* w Rzymie i prowincji Lacjum spędzają w gronie rodzinnym, a aktywniejsi uczestniczą również we wspólnym życiu bułgarskich imigrantów. Włączają się w regularne, niedzielne spotkania na głównym dworcu kolejowym w Rzymie (Roma Termini); w nieregularnych zbiórkach Bułgarów z powodu urodzin lub wieczorów z tańcami narodowymi (gospodarz, który jest Romem z tej samej grupy woli przedstawiać się jako Bułgar), jak i przy przygotowywaniu organizowanych



tradycyjnie przez stowarzyszenie w ciągu roku świąt – Wielkanocy, Bożego Narodzenia, Nowego Roku. W Dzień Piśmiennictwa Słowiańskiego i Kultury (24 maja), będącym oficjalnym świętem w Bułgarii, organizuje się duże obchody w miejscu publicznym w Rzymie, w którym prezentuje się bułgarską kulturę poprzez recitale, pieśni i tańce narodowe. Mimo iż większość *Kalajdzija* odwiedza kościół ewangelicki w dzielnicach obywateli bułgarskich, w których żyją, podtrzymują ideę istnienia bułgarskiej cerkwi prawosławnej w Rzymie i uczestniczą w zbiórce darów dla cerkwi w czasie świąt bułgarskiej społeczności, podczas których obecny jest również duchowny bułgarskiej cerkwi w Rzymie.

*Rudari* ze wsi Stare Oriachowo i miasta Dolny Cziflik w okręgu warneńskim (północno-wschodnia Bułgaria) wybrali Włochy jako miejsce docelowe, ponieważ poznali sposób podróżowania i możliwości pracy w Kalabrii. Zwykła droga migracji tej grupy w latach 90. i po 2000 r. to wyjazd do Kalabrii, gdzie mogą liczyć na znajomych i bułgarskich pośredników pracy. W Kalabrii większość *Rudari* przebywa nielegalnie, a możliwość pracy mają jedynie w gospodarstwach rolnych. Rodziny moich rozmówców wybrały migrację rodzinnej dwójki. Po jednorocznym postoju w Kalabrii, jedno z rodziny wybrało się w podróż do portowego miasta Bari, gdzie żyje do dziś. Mężczyzna rozpoczął pracę jako kierowca, a żona w miejscowym zakładzie produkcyjnym. Dotarli tam również ich bliscy z Bułgarii, dzieci oraz inni migranci z rodzinnego miasta – Bułgarzy i Cyganie, którzy zamieszkali w mieście Bari. Rodzina stała się inicjatorem otwarcia niedzielnej szkoły przy kościele ewangelickim, która funkcjonuje we wspólnocie.

Inna rodzina *Rudari* w 2004 r. wyruszyła z Kalabrii do Forli na północy, bez żadnych kontaktów ani informacji o miejscu docelowym. Główną motywacją dla rodziny były lepsze zarobki i dążenie do urządzenia się na podstawie legalnego pozwolenia pobytu, aby mogła „ściągnąć” troje swoich dzieci z Bułgarii. Po trudnym okresie szukania pracy i mieszkania, rodzina zaczęła pracę na miejscowej fermie, gdzie pracuje do dziś z dziećmi i innymi bułgarskimi obywatelami, Włochami, Rumunami i Bośniakami. Cała wspólnota bułgarskich obywateli w tym regionie (zasiedlających miejscowości w górskim rejonie okolic Forli) liczy około 100 osób, a bułgarskich obywateli w prowincji Forli-Cesena jest około 1000. Rodziny *Rudari* pochodzą z obwodów: szumeńskiego, wraceńskiego i warneńskiego, i są zintegrowane ze wspólnotą bułgarskich obywateli, która jest zatrudniana przeważnie w rolnictwie i w małych fermach. O pracy na fermie hodowlanej mówią: „Wszyscy są legalnie, zawierane są umowy z roku na rok, ale robi się umowę na zaledwie 3 do 9 miesięcy, za które płaci się ubezpieczenie, a na końcu roku daje się premie ok. 4000 euro. Za koniec roku uznaje się sierpień. Cykl trwa od sierpnia do sierpnia”.

*Rudari* ze wsi Stare Oriachowo w Forlì tworzą „bazę”, służącą przyjmowaniu ich sąsiadów, bułgarskiego pochodzenia, z tej samej wsi; przyjmują ich również na swoje kwatery i szukają im pracy. Ponieważ rodziny rodziców i dzieci żyją w jednym regionie w oddzielnych mieszkaniach, w wolnym czasie organizują rodzinne spotkania. Z szerszym kręgiem rodzinnym, który żyje w południowych Włoszech lub w Hiszpanii, podtrzymują związki poprzez rozmowy telefoniczne, a rzadziej – spotkania. W 2010 r. ustalony został pewien ślub dziewczyny *Rudari*, która żyje w południowych Włoszech, z chłopakiem z obwodu szumeńskiego, który żyje w rejonie Forlì w północnych Włoszech. W Bułgarii pozostali tylko starsi bliscy rodziny, którzy nie chcą opuszczać kraju i którzy opiekują się domami migrantów.

*Rudari* uczestniczą aktywnie w życiu miejscowej wspólnoty bułgarskich obywateli. Na poziomie bułgarskiej wspólnoty w gminie zbierają się w każdą sobotę lub niedzielę w miejscowym barze, wynajętym przez *Rudari* lub Bułgarów, gdzie na jeden wieczór tworzy się karczma z bułgarskim menu: obowiązkową jego częścią jest sałatka szopska, *kiuczeta* i *kebabczeta*. Puszczają się lub wykonuje bułgarską muzykę i tańczy *choro* oraz *kjuczeci*. Młodsze pokolenie na takich samych zasadach organizuje w każdą sobotę w Cesenie bułgarską dyskotekę, na którą przychodzą młodzi Bułgarzy z całego regionu.

Podobnie jak wszyscy bułgarscy obywatele, również *Kalajdzija* i *Rudari* codziennie śledzą, co się dzieje w Bułgarii, głównie poprzez bułgarską telewizję cyfrową, prasę internetową oraz media w Internecie. Ich obserwacje, dotyczące rozwoju Bułgarii, prowadzą do wniosku, że „sytuacja w Bułgarii nie poprawi się” – „szybko”, „dokąd żyjemy”, „za 20 lat”, i dlatego tak wielu Bułgarów nie widzi w najbliższych latach konkretnej możliwości powrotu do Bułgarii lub przerwania wyjazdów zarobkowych. Większość migracyjnych planów, jakie mają (lub już realizują) rodziny, dotyczy zakupu mieszkania, zapewnienia wykształcenia dzieciom we Włoszech, nie wyłączając ewentualności, że któregoś dnia wrócą do Bułgarii. Podkreślają zalety życia we Włoszech – możliwości zatrudnienia, dobra opieka zdrowotna, przyzwoite zarobki, perspektywy prowadzenia działalności gospodarczej; uważają też, że w Bułgarii sytuacja jest nieporównywalnie gorsza. Taka pozycja w zasadzie niczym się nie różni od pozycji Bułgarów, jak w niektórych przypadkach Cyganie dodają; uważają również, że w odróżnieniu do Bułgarów, we Włoszech nie odczuwają pogardy, wręcz przeciwnie – oceniają, że traktowani są sprawiedliwie: „Tutaj prawa są takie same dla wszystkich, w odróżnieniu od Bułgarii. W Bułgarii istnieje podział z powodu tego, jaki jesteś i odsuwają cię na bok, podczas gdy we Włoszech, jeżeli udowodnisz, że potrafisz pracować, szanują cię i traktują na równi z innymi”.

#### 4. TOŻSAMOŚĆ NARODOWA *VERSUS* ETNICZNA

Wśród bułgarskich Cyganów we Włoszech można rozgraniczyć dwa poziomy tożsamości – etniczną i narodową, przy czym jedna nie wyklucza drugiej. Cyganie są szczególną wspólnotą etniczną, sklasyfikowaną jako „międzygrupowa formacja etniczna”, która może być podzielona na oddzielne grupy, podgrupy i metagrupy ze swoimi własnymi etnokulturowymi charakterystykami<sup>27</sup>. Jednocześnie cygańskie społeczności współcześnie żyją nie tylko w wymiarze własnej wspólnoty, ale również w makrospołeczeństwie państwa narodowego, razem z całym jego socjalnym, ekonomicznym i politycznym tłem. W zależności od kontekstu, tożsamość narodowa mogłaby nadbudować się nad etniczną i stać się kryterium do społecznej solidarności i indywidualnego samookreślenia we współczesnym świecie<sup>28</sup>.

*Kalajdzija* to wspólnota etniczna, odgraniczająca się od wszystkich pozostałych Cyganów, z którymi była w kontakcie w Bułgarii lub Włoszech, zwłaszcza od rumuńskich oraz pochodzących z byłej Jugosławii. Ci ostatni żyją w specjalnie zbudowanych przez państwo włoskie *campi nomadi* lub sami się urządzili w dużych miastach w opuszczonych budynkach położonych blisko miejsc z dobrą komunikacją. *Kalajdzija* mieli bezpośredni kontakt z rumuńskimi Cyganami w dużych włoskich miastach. Podobnie jak oni, blisko stacji Roma Tiburtina, urządzili się rumuńscy Cyganie, będący przedstawicielami najbardziej zmarginalizowanej części społeczeństwa, w rzeczy samej dający błędny obraz Romów, chociaż – wedle moich rozmówców – spotykany również w Bułgarii. Podkreślają, że w odróżnieniu od żebrzących Cyganów, Cyganie z Widynia wiodą dostatni żywot, od dawna mają swoje domy i dobre warunki i nie dopuściliby do mieszkania w taki sposób. Według tychże informatorów, po 2007 r. do Włoch przybyli również bardzo biedni Romowie z Bułgarii, którzy zamieszkali w porzuconych budynkach, podobnie jak Romowie z Rumunii, ale nikt nie może wykazać skąd pochodzą i czym się zajmują. W rzeczywistości są to również rumuńscy Cyganie, którzy w pewnych przypadkach podają się za bułgarskich, i prawdopodobnie stąd wywodzi się fałszywe postrzeganie Cyganów z Widynia, że łączy się ich z Cyganami z Bułgarii. Starsi ludzie ze wspólnoty używają nazwy *Kalajdzija*, podczas gdy mniej więcej 40-letni, bardziej świadomi swojej etnicznej przynależności, określają się nazwą „Romowie”, „bułgar-

<sup>27</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997, s. 45–47.

<sup>28</sup> W. Connor, *Nation-Building or Nation-Destroying?* [w:] W. Connor (red.), *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton 1994.

scy Romowie”, „Romowie z Widynia”, podkreślając, że w istocie święta, które obchodzą, są wspólne dla wszystkich Bułgarów – Wielkanoc, Boże Narodzenie, Nowy Rok. Tam, gdzie żyją pośród dużych wspólnot obywateli bułgarskich (co jest częstym przypadkiem we Włoszech), młode pokolenie Romów z Bułgarii używa bułgarskiego, włoskiego i romskiego języka, podczas gdy starsze pokolenie zachowuje romski i bułgarski, a włoskim włada słabo, szczególnie osoby starsze, które wyemigrowały późno, aby pomóc swoim dzieciom, gdy już cała ich rodzina była we Włoszech. Widyńscy *Kalajdzija* wyznają prawosławie i protestantyzm. Np. we wspólnocie bułgarskich migrantów w Anzio jest kilka ewangelickich kościołów, odwiedzanych przez przedstawicieli wszystkich cygańskich grup i przez Bułgarów. Grupa widyńskich *Kalajdzija* dba o podtrzymywanie związków z członkami grupy we Włoszech oraz w Bułgarii, jak również o sieć endogamiczną. Śluby z członkami innych wspólnot etnicznych nie są postrzegane zbyt dobrze, za najgorszy uważa się wybór ślubnego partnera z innej cygańskiej grupy. Tak np. w 2010 r. chłopak z grupy widyńskich *Kalajdzija* miał zamiar zawrzeć związek małżeński z dziewczyną z *Rudari*, z którą spotykał się w odwiedzanym przez obie wspólnoty kościele ewangelickim. Mimo wspólnej przynależności religijnej i związku obu grup z Bułgarią, rodzina chłopaka była zaniepokojona podobną perspektywą. Przedyskutowano również możliwości ślubu z Włoszką lub Bułgarką, co miało już miejsce w tej grupie, w rodzinie chłopaka, byle tylko nie dopuścić do ślubu z rumuńskojęzyczną *Rudari*.

Z drugiej strony również obserwacja *Rudari* we Włoszech ujawnia wysoko wyrażoną etniczną tożsamość i dążenie do ślubnej endogamii. W stosunku do grupowej przynależności wolą oni przedstawiać się rozpowszechnioną wśród Bułgarów nazwą „Nieckarze”, twierdząc, że we Włoszech nie używają określenia *Rudari*. Podobnie, jak w przypadku grupowej tożsamości w Bułgarii, obserwuje się dążenie do rozgraniczania określenia „Rom” i „Cygan”: „Jesteśmy »Nieckarzami« i określenie »Nieckarze« nas nie obraża, natomiast »Cyganie« i »Romowie« bardzo nas denerwuje. Tu nie ma »Romów«, są – włoscy Romowie, Zingari, którzy w innych miejscach również są na bardzo wysokim poziomie kulturowym” (Cesena).

*Rudari* podkreślają również, że ich język jest specyficzny dla grupy, która jest dość praktyczna. Archaiczny dialekt rumuńskiego, którym mówią, według moich rozmówców – jest bliski włoskiemu i nawet to czyni ich uprzywilejowanymi w odniesieniu do pozostałych obywateli bułgarskich. Dlatego uważają, że pozostali bułgarscy obywatele drocą się z nimi, twierdząc, że *Rudari* i Włosi zawiązują nieformalne stosunki. Jak mówią, choćby wszyscy we Włoszech byli Bułgarami, istnieją etniczne rozgraniczenia i „wszyscy *Rudari* w regionie Emilia Romania się znają”. Rozmówcy z Forli



Wesele *Rudarów* w Forlì, Włochy (fot. S. Zahova, 2010)

i Ceseny wskazują, że *Rudari* w tej prowincji pochodzą głównie z bułgarskich rejonów: szumeńskiego, płowdiwskiego, starozagorskiego, a kilka rodzin z warneńskiego; następnie uogólniają, że „etnicznie tu są i Bułgarzy, i »Nieckarze«” ze wszystkich tych regionów. Według nich: „Wielu Nieckarzy z warneńskiego wybiera południowe Włochy, ponieważ tam mentalność jest bliska bułgarskiej i trudno się odnajdują na północy, chociaż wynagrodzenia są większe, a praca – łżejsza”.

Wszystkie rodziny z grupy *Rudari* podkreślają, że śluby odbywają się przede wszystkim w ramach grupy i są nawet przypadki, kiedy poprzez jakiegoś krewnego, zamiast o pochodzenie, pyta się o odpowiednią dziewczynę, którą „wezmą do Włoch”, żeby się przyzwyczaiła do chłopaka z grupy. Wyjątki nie są dobrze widziane. Jako takie wskazuje się tylko śluby dziewcząt z Włochami. Moje spotkanie z informatorami w Cesenie odbyło się

dokładnie na tydzień przed ślubem młodego mężczyzny z *Rudari* z okręgu warneńskiego, z etniczną Bułgarką z płowdiwskiego. Ślub został zawarty w rumuńskiej cerkwi w Cesenie, a przyjęcie zorganizowano we włoskiej restauracji. Włoskie było również menu, ponieważ na ślub przybyło wielu Włochów, którzy preferują własne jedzenie. Oczywiście bułgarskie pochodzenie etniczne synowej i całej jej rodziny, która też od lat żyje i pracuje na tej samej fermie, w której pracują *Rudari*, nie było dla nich istotne. Upierali się, że ich synowa jest z tej samej cygańskiej grupy, pomimo, że nikt z jej rodziny nie uznaje romskiej tożsamości, ani nie mówi w języku grupy: „Ona jest z płowdiwskiego, a tam Nieckarze i Bułgarzy nie istnieli oddzielnie, ale zawsze żyli razem, Bułgarzy narodzili się razem z Nieckarzami. Tam Nieckarze nie mówią po »nieckarsku«. Tak czy inaczej ona jest Nieckarką”.

*Rudari* nie uważają, żeby istniała pokrewna im grupa z Rumunii lub innego państwa, podkreślają natomiast, że nie mogą porozumieć się z Rumunami po „nieckarsku”, używają zatem włoskiego. Zaznaczają, że ich etnokulturowe tradycje są chrześcijańskie i bułgarskie, że zachowują tradycje kupowania jagnięcia na Dzień św. Jerzego i chcieliby zarzynać prosię na Boże Narodzenie, ale Włosi nie mają prosiąt, które sprzedawałoby się na Boże Narodzenie. Mówią, że niemal wszystko zbliża ich do etnicznych Bułgarów, z czego można wnioskować, że „Nieckarze różnią się od Bułgarów tylko przez język i trochę przez kolor skóry, że są trochę czarniejsi”.

Rozpatrywane grupy cygańskie na obczyźnie (również we Włoszech), podobnie jak pozostałe wspólnoty etniczne z Bułgarii, charakteryzują się bułgarską tożsamością narodową i identyfikują się z Bułgarią jako krajem rodzinnym. Tożsamość narodowa łączy wszystkich bułgarskich obywateli i nie występuje między nimi podział ze względu na pochodzenie etniczne. Nawet w miejscach, gdzie byli jednymi z pierwszych, którzy się osiedlali, Cyganie stają się koordynatorami i inicjatorami narodowych zebrań, czczenia narodowych świąt i aranżowania świątecznych obchodów (jak np. w Rzymie i Forli). Zarówno etniczni Bułgarzy, jak i przedstawiciele innych etnicznych grup oświadczają: „Tutaj my wszyscy jesteśmy Bułgarami”, „Tu jesteśmy z Bułgarami” (bułgarscy Turcy i Cyganie), a etniczni Bułgarzy objaśniają, że we Włoszech „Oni [Cyganie – *przyp. aut.*] są Bułgarami”. Np. kobieta *Rudari*, zwanych przez okoliczną bułgarską ludność Nieckarzami, opowiada: „W Bułgarii na wsi mówimy po »nieckarsku«, ale tu jesteśmy Bułgarami”. Rozgraniczenie postawy narodowej, charakterystycznej dla wszystkich bułgarskich obywateli, wyraża się albo w opozycji wobec pozostałych wschodnioeuropejskich imigrantów zarobkowych – na pierwszym miejscu Rumunów, Ukraińców, Albańczyków; albo poprzez antonim: „my Bułgarzy” – „oni Włosi”. W ten sposób Cyganie stają się częścią wyobrazo-



nej wspólnoty<sup>29</sup> Bułgarów we Włoszech. Bułgarscy Cyganie również uważają, że bułgarską tożsamość narodową należy podtrzymywać za sprawą tradycji (pojmowanej głównie jako praktykowanie bułgarskich świąt). Należy pokazać Włochom np. bułgarską kuchnię, ponieważ cenią sobie oni jedzenie i dla nich dobre spotkanie związane jest z dobrym jedzeniem. We Włoszech bułgarskie sieci organizują „obchody narodowe” z aktywnym uczestnictwem bułgarskich Cyganów (jako muzyków, przy przygotowaniu posiłków, w przygotowaniu tańców folklorystycznych). Odbyna się to przy następujących okazjach: noworoczna kolacja, Dzień Wyzwolenia Bułgarii (3 marca), Międzynarodowy Dzień Kobiet (8 marca). W Rzymie, Cesenie, Modenie i Turynie świętuje się 24 maja jako Dzień Piśmiennictwa Słowiańskiego i Kultury. W Rzymie Stowarzyszenie Kulturalne „Bułgaria” organizuje świąteczne zebrania w restauracji, z okazji Wielkanocy i Bożego Narodzenia, do czego angażowana jest duża część wspólnoty *Kalajdzii*. W miejscach, gdzie żyje mniej obywateli bułgarskich i brak jest sieci lub stowarzyszenia, które by organizowało uroczystości narodowe, Bułgarzy z własnej inicjatywy zbierają się w wolne dni lub przy takich okazjach, jak np. Nowy Rok; są to uroczystości, postrzegane jako „bułgarskie kolacje narodowe”. Obowiązkowym składnikiem świętowania jest jedzenie, bułgarska muzyka i tańce, przy podkreślaniu wagi symboli narodowych, takich jak flaga i hymn. Poza tradycyjną szopską sałatką podaje się np. kotlety wieprzowe, aby wyrazić lekceważenie w stosunku do typowej dla Włochów skłonności do *pasty*. Muzyka, którą się odtwarza czy też gra na żywo podczas zgromadzeń, określana jest przez wszystkich jako „bułgarska” – różnego rodzaju bułgarskie *choro* i *kju-czeci*. Według obu grup nie ma świąta, które tu świętowaliby tylko Cyganie, a wszystkie święta charakterystyczne dla Cyganów, są częścią bułgarskiej tradycji narodowej.

Cyganie z obu grup wyrażają solidarność z bułgarską wspólnotą przez pomoc przy szukaniu pracy i mieszkania, jak i poprzez uczestnictwo w akcjach wzajemnej pomocy. W październiku 2010 r. Stowarzyszenie Kulturalne „Bułgaria” zbierało dary na kremację bułgarskiej kobiety, zmarłej poprzedniego dnia. Organizacja zajmowała się dziesięcioma podobnymi przypadkami w ciągu pięciu lat. *Rudari* z Forli uczestniczyli też w zbiorce pieniędzy na przewóz trumny do Bułgarii. Bułgarska wspólnota we Włoszech wyraża solidarność i z narodem, i z narodowymi problemami Bułgarii – z aktywnym uczestnictwem Bułgarów i Romów z widyńskiego zorganizowane zostało spotkanie w 2005 r. w centrum Rzymu na znak solidarności z bułgarskimi pielęgniarkami w Libii<sup>30</sup>, a z powodu trzęsienia ziemi

<sup>29</sup> B. Anderson, *Imagined Communities*, London/New York 2006, s. 163.

<sup>30</sup> Chodzi o tzw. proces bułgarskich pielęgniarek w Libii. Rozpoczął się w 1999 r., kiedy



w Bułgarii w maju 2012 r. odbyła się zbiórka środków, które zostały wysłane jako pomoc poszkodowanym.

W stosunku do innych wspólnot narodowych, Cyganie, jak i pozostali bułgarscy obywatele, odróżniają się od Włochów, którzy uważani są za ograniczonych, ponieważ dokonują rzeczy w określony i ustalony sposób. Takim przykładem może być sposób przygotowywania i serwowania jedzenia czy „reguły” picia kawy i wymogi dziennego menu. Charakterystyczne dla Włochów opowieści o jedzeniu i żywieniu się, jako sposobie dobrego spędzania czasu, robią na informatorach duże wrażenie, ponieważ „żadnemu Bułgarowi nie przyjdzie na myśl, żeby opowiadać, co jadł”. Cyganie uważają również, że Włosi z południa są bardziej bliscy bułgarskiej mentalności i podobnie, jak „my, Bułgarzy”, utrzymują rodzinę, robią zapasy na zimę, przyjmują i odprowadzają gości oraz w rozmaitych zachowaniach przejawiają szacunek. Jako imigrancka wspólnota, w narodowym aspekcie bułgarscy obywatele porównują się z pozostałymi przybyszami ze Wschodniej Europy – na pierwszym miejscu Rumunami i Ukraińcami, ale i z Albańczykami. Ich wszystkich Bułgarzy uważają za konkurencję w poszukiwaniu pracy, jednocześnie postrzegając ich jako liczne i zgodne wspólnoty – „jak jedna rodzina”, solidarne i o wiele lepiej zorganizowane niż Bułgarzy.

## 5. WNIOSKI

Rodzaje migracji, sposoby urządzania się oraz strategie działania przedstawicieli osiadłych grup cygańskich, takich jak *Kalajdzija* z północno-zachodniej Bułgarii, czy też koczujących do lat 50. *Rudari*, całościowo nie różnią się od tych, które dotyczą obywateli bułgarskich. Analizując drogę łańcuchowej migracji i istniejących sieci społecznych u bułgarskich obywateli, *Rudari* migrują do krajów, które jawią się jako popularne dla tamtejszej ludności; obierane kierunki łączą się z kierunkami aktualnymi dla wszystkich ekonomicznych migrantów z Bułgarii, a w niektórych przypadkach Cyganie są pierwszymi obywatelami bułgarskimi w określonych miejscach docelowych. Wśród nich obserwuje się również „zarobkową strategię typu *gurbet*”,

---

pięć, pracujących w Libii bułgarskich pielęgniarek i palestyński lekarz zostali aresztowani i oskarżeni o szereg uchybień, z których najcięższe to zarażenie kilkuset dzieci wirusem HIV w szpitalu dziecięcym w Bengazi. Medycy zostali osądzeni przez kilka sądowych instytucji w Libii, a rozpoczęta akcja dyplomatyczna z uczestnictwem zachodnioeuropejskich państw skończyła się porozumieniem stron i ekstradycją personelu medycznego do Bułgarii w 2007 r. W 2005 i 2006 r. w Bułgarii przeprowadzono szereg społecznych kampanii medycznych, zorientowanych na pomoc dla pielęgniarek, a zorganizowany przez Stowarzyszenie Kulturalne „Bułgaria” mityng był znakiem solidarności społeczności narodowej.

polegającą na tym, że rodzina pozostaje w Bułgarii i oszczędza na dostatnie życie w kraju, lecz wciąż jeszcze bardziej popularne jest dążenie do stałej migracji i zamieszkania we Włoszech.

Bez straty w poczuciu przynależności do grupy, życie na migracji prowadzi do transformacji, polegających np. na używaniu zmienionej nazwy grupy w nowym kontekście. Wśród widyńskich *Kalajdzija*, którzy nie ukrywają swojej etnicznej przynależności (np. kiedy nazywają się Bułgarami), można zaobserwować częstsze używanie określenia „widyńscy Romowie”, „Romowie” lub „bułgarscy Romowie”. Wśród *Rudari* obserwuje się przedstawianie grupy egzonymem, używanym przez okoliczną ludność – Nieckarze/*Kopanari*. Wśród grup migrujących widać wysoki stopień tożsamości narodowej, wyrażanej poprzez identyfikację z Bułgarią, aktywne uczestnictwo we wspólnotowych świętach wszystkich bułgarskich obywateli, udział w odnowionych, folklorystycznych/ludowych tańcach świątecznych, które stanowią część „narodowego kanonu”, solidarność z bułgarskimi obywatelami oraz uczestnictwo w sieciach społecznych o fundamencie narodowym. Jednocześnie grupy te chronią swoją etniczną tożsamość, wyrażoną rozgraniczeniem od innych grup, podtrzymywaniem związków w grupie (zwłaszcza dążeniem endogamicznych małżeństw) oraz podkreślaniem etnokulturalnych charakterystyk, specyficznych tylko dla danej grupy. Oto dlaczego w kontekście migracji do Włoch bułgarscy obywatele tworzą granice nie na poziomie etnicznego (bez straty znaczenia dla etnicznej tożsamości lub wykluczając istnienie związków między członkami jednej etnicznej wspólnoty), ale narodowego wyznacznika.

Thum. Edyta Tkaczyk

#### LITERATURA:

- AKIM V., *Ciganite w istorijata na Rumynija*, Sofija 2002.
- AMBROSINI M., ABBATECOLA E., *Reti di relazione e percorsi di inserimento lavorativo degli stranieri: l'imprenditorialità egiziana a Milano* [w:] A. COLOMBO, G. SCIORTINO (red.), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna 2002, s. 195–224.
- ANDERSON B., *Imagined Communities*, London/New York 2006.
- BOYD M. *Family and personal networks in international migration: Recent developments and new agendas*, „International Migration Review”, 1989, nr 3, s. 638–70.
- CARITAS, *Dossier immigrazione*, Roma 2002.

- COLOMBO A., SCIORTINO G. (red), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Bologna 2004.
- COLOMBO A., SCIORTINO G., *Italian immigration: the origins, nature and evolution of Italy's migratory systems*, „Journal of Modern Italian Studies”, 2004, nr 1, s. 49-70.
- CONNOR W., *Nation-Building or Nation-Destroying?* [w:] W. CONNOR (red.), *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton 1994.
- CROWE D., *A History of the Gypsies in Eastern Europe and Russia*, New York 1994.
- EROLOVA Y., *Labour migrations of the Bulgarian Roma in Poland (A case study on Roma from Balchik)* [w:] N. SIGONA (red.), *Proceedings of International Conference „Romani Mobilities in Europe: Multidisciplinary Perspectives”*, Oxford 2010; <http://romanimobilities.wordpress.com/2010/01/29/romani-mobilities-in-europe-conference-proceedings-final-version/>.
- EUROPEAN ROMA RIGHTS CENTER, *Campland. Racial segregation of Roma in Italy*, Budapest 2000.
- FONDAZIONE PER LE INIZIATIVE E LO STUDIO SULLA MULTIETNICITÀ, *Eleventh Italian report on migrations*, Milano 2005.
- FRASER A., *The Rom migrations*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1992, ser. 5, nr 2, s. 131-143.
- GACHTER A., *The ambiguities of emigration: Bulgaria since 1988*, „International Migration Papers”, nr 39, Geneva 2002.
- KING R., ANDALL J., *The geography and economic sociology of recent immigration to Italy*, „Modern Italy”, 1999, nr 2, s. 135-58.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Les migrations tsiganes de Bulgarie et Roumanie (histoire et temps modernes)*, „Balkanologie”, 2008, t. 9, s. 1-2.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Etnonimy a profesjonimy. Grupy Cyganów na Balkanach*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 177-198.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1997.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies in the Ottoman Empire*, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia* [w:] T. KAMUSELLA, K. JASKULOWSKI (red.), *Nationalisms Today*, Oxford 2009, s. 89-124.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Patterns of Roma Transborder Mobilities (Past and Present)* [w:] T. DIMITROVA, TH. KAHL (red.), *Migration from and towards Bulgaria*, Berlin 2012 [w druku].
- MASSEY D. S., ARANGO J., GRAEME H. i in., *Worlds in Motion. Understanding International Migration at the End of Millennium*, Oxford 1998.
- MINTCHEV V., BOSHNAKOV V., KALTCHIEV Y., GOEV V., *External migration from Bulgaria at the beginning of the XXI century: Estimates of potential emigrants' attitudes and profile*, „Economic Thought Yearbook”, t. 19, Sofia 2004.

- NATALE M., STROZZA S., *Gli immigrati stranieri in Italia. Quanti sono, chi sono, come vivono?*, Bari 1997.
- PICKER G., *Welcome 'in'. Left-wing Tuscany and Romani migrants (1987–2007)*, „Journal of Modern Italian Studies”, 2011, nr 6, s. 607–620.
- POROS M. V., *A social networks approach to migrant mobilization in Southern Europe*, „American Behavioral Scientist”, 2004, nr 11, s. 1611–1626.
- PUGLIESE E., *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna 2002.
- REYNERI E., *Immigrants in a segmented and often undeclared labour market*, „Journal of Italian Modern Studies”, 2004, nr 1, s. 71–93.
- SCIORTINO G., *Planning in the dark. The evolution of the Italian system of immigration control* [w:] G. BROCHMANN, T. HAMMAR (red.), *Mechanisms of Immigration Control*, Oxford 1999, s. 233–260.
- SIGONA N., *The governance of Romani people in Italy: discourse, policy and practice*, „Journal of Modern Italian Studies”, 2011, nr 5, s. 590–606.
- SIKIMIĆ B. (red.), *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Beograd 2005.
- SLAVKOVA M., *Challenging Boundaries: Contemporary Migratory Patterns of Bulgarian Rudari* [w:] E. ANASTASOVA, M. KÕIVA (red.), *Balkan and Baltic States in United Europe: Histories, Religions, and Cultures*, Sofia 2010, s. 188–197.
- SLAVKOVA M., *Beying Gypsy in Europe. The case of Bulgarian Roma workers in Spain*, „Balkanologie”, 2008, t. 11, s. 1–2.
- SLAVKOVA M., *Ciganite ewangelisti w Bylgarija*, Sofija 2007.
- ZAHOVA S., *Informal and Formal Networks of Bulgarians in Italy and their Impact on the Migrants' Social Life* [w:] T. DIMITROVA, TH. KAHL (red.), *Migration from and towards Bulgaria*, Berlin 2012.

*Sofiya Zahova*

**MIGRÀCIA VAŠ-I BUTI ANDA DUJ CIGANÏTKA GRÛPE  
AND-O BUXLEDËR KONTËKSTO E BULGARIAQËRE GAŽENQËRE  
MIGRACIAQËRO AND-I ITALIA**

E Bulgariaqëre cigànà si kotor-e ekonomikone migracienqëro katar-i Bulgaria and-e EU/qëre thema pal-o b. 1989. Varekana si jone maškär anglunenöe, save durön e Bulgariaöär aj thanärdön sar butärne anda jekh them, jekh kotorthem, jekh diz. O artiklo sikavel šeral sär duj grupe gele and-i Italia kaj te ròden buti: Roma Kalajžie (katar-o Vidin and-i utarigutni Bulgaria) aj gaze Rudärà (katar-e Varnaqëre gava and-i disörigutni Bulgaria). O procëso lenqëre migraciaqëro aj laqëre reperküsie si analizuime and-i komparàcia maskär-o duj grupe thaj vi and-o generàlo kontëksto e migraciaqëro katar-i Bulgaria. Šaj dikhas jekh zorali themutni identitëta maškär-o grupe and-i migràcia. Keren identifikàcia e Bulgariaça thaj giren and-o drakhinà save phànden khetane sa e Bulgariaqëre themutnen avrial e themesöär. Pe javër rig o duj grupe dikären pumari identitëta zorali, and-o kontràsto javëre grupençar, len sàma p-i andrutni komunikàcia thaj zumaven te àchon and-i endogamia.

*Sofiya Zahova*

**LABOUR MIGRATIONS OF TWO GYPSY GROUPS IN THE CONTEXT  
OF BULGARIAN CITIZENS' MIGRATIONS IN ITALY**

The Bulgarian Gypsies are part of the economically motivated migrations from Bulgaria toward countries of the EU after 1989. In some cases they are even among the first Bulgarian citizens settled as labour migrants in a state, region of city. The article focuses on the process of labour migration and realization in Italy characteristic for members of two Gypsy groups from Bulgaria – Kalajdzii (from Vidin, Northwest Bulgaria) and Rudari (from Varna region, Northeast Bulgaria). The process of migration and its effects are revealed in comparison for the two groups as well as in the general context of the labour migrations from Bulgaria. A high degree of national identity is observed among the groups in migration. It is expressed by identification with Bulgaria and participation in networks that unite all migrants with Bulgarian citizenship. At the same time the groups keep their group ethnic identity by distinction from the other groups, maintaining of contacts within the group and endeavor to observe endogamy.

II



# ARTYKUŁY I OPRACOWANIA

LEKHAİMÀTA THAJ AVERA STÙDIE

ARTICLES AND STUDIES





Anna Lujza Szász (Budapeszt, Węgry)

## PAMIĘĆ, NIEPAMIĘĆ I SZTUKA: PRZYPADEK ROMÓW NA WĘGRZECH

Alberto Giacometti powiedział raz w wywiadzie:

Nigdy nie kopiujesz szklanki stojącej na stole, kopiujesz residuum wizji... Ona znika, potem znów się pojawia. Naprawdę jest zawsze pomiędzy bytem a niebytem<sup>1</sup>.

Mara Oláh (Omara), żyjąca na Węgrzech współczesna romska malarka, coś podobnego pisze w swojej autobiografii:

Nie zajmowało mnie już więcej kopiowanie, lecz po prostu malowałam cokolwiek przyszło mi do głowy. Nie robiłam szkiców, zaczynałam malować od razu. Malowałam śmierć mojej matki, czuwanie przy zmarłej, wspomnienia z cygańskiego osiedla, ludzi polujących na susły i iskających się nawzajem z wszy, nasz strach przed policjantami i wszystko to, co mi się przydarzyło. To, że osiedle, w którym spędziłam dzieciństwo, zostało zburzone, że chłopcy zaczepiali mnie po drodze do domu, że piekliśmy chleb, moją operację oka – krótko mówiąc malowałam wszystkie moje myśli<sup>2</sup>.

Giacometti wyraził niezrozumiałość obrazu, a tym samym dystans, jaki istnieje w relacji między przedmiotem i artystą. W przeciwieństwie zatem do utopijnej idei integracji sztuki i życia poprzez estetykę, każdy obraz jest jedynie echem oryginału i wplątuje się w dialektyczną grę pojawiania się i znikania<sup>3</sup>. Oznacza to, że sztuka jest stałym uobecnianiem chwili, dokonującym się poprzez estetyczne uznanie i nadanie jej znaczenia, by później pozwolić

---

<sup>1</sup> Zob. J. C. Alexander, *Iconic experience in art and life: surface/depth beginning with Giacometti's Standing Woman*, „Theory, Culture and Society”, 2008, t. 25, nr 1, s. 5.

<sup>2</sup> M. Oláh, *O.Mara festőművész*. Repró Stúdió Egyéni Cég, Szolnok 1997, s. 41.

<sup>3</sup> J. C. Alexander, *op. cit.*

jej zniknąć. Zamiast na kopiowanie, Omara kładzie nacisk na „czytelność”, innymi słowy – na proces rozwijania się czegoś pierwotnie ukrytego w coś bardziej złożonego. Ktoś, kto zna sztukę Omara rozumie, że podobnie do dialektyki pojawiania się i znikania dokonuje ona „recyklingu” obrazów, poddaje ponownej interpretacji okruchy wspomnień i znaczeń, aby z tych residuów stworzyć wizję całości.

Przykładem „recyklingu” jest jeden z tematów, który stale pojawia się w sztuce Omara: życie codzienne szkoły. Omara opowiada o tym, jak środowisko szkoły czy rola pełniona przez nauczyciela, kształtują stosunki etniczne, przysłałe wyniki uczniów i ich tożsamość.

Rzuciłam szkołę przed ukończeniem ośmiu klas ponieważ, po pierwsze, mogłabym być niebezpieczna dla młodszych dzieci, a poza tym pewna młoda nauczycielka obawiała się mnie, sądząc, że z moich spotkań z nauczycielami prędzej będzie dziecko niż dobre oceny. (...) Chciałam powiedzieć, że zaczęłam chodzić do szkoły w mojej osadzie, gdzie nauczyciele zabawiali się bijąc mnie. Dlatego tak bardzo nienawidziłam szkoły<sup>4</sup>.



Mara jest w szkole. Jeśli nie wytrzyma, pójdzie do szkoły specjalnej, jak reszta Romów

<sup>4</sup> M. Oláh, *op. cit.*, s. 5–6.



długotrwałych konsekwencji „etnokracji”<sup>6</sup>, skierowanej przeciwko Romom. Każdy jej obraz jest aktem politycznym i komunikuje tę samą myśl – to właśnie nazywam „recyklingiem”. Przedstawione powyżej obrazy są ze sobą powiązane tym, co chcą przekazać: w istocie ukazują one głęboki związek między tożsamością a doświadczeniem traumy.

W artykule tym staram się zbadać kluczowy problem, jaki pojawił się w powstających współcześnie interdyscyplinarnych projektach, łączących badania nad kulturą z dziedziną *visual studies*, a mianowicie: czy estetyka jest w stanie uczestniczyć w procesie ustosunkowywania się do przeszłych doświadczeń. Dokładniej rzecz biorąc interesuje mnie współczesna sztuka romska na Węgrzech i sposób przedstawiania romskiego Holokaustu. To, z założenia traumatyczne wydarzenie, określane jest jako „zapomniane”, co oznacza, że nie ma jednostek ani instytucji, które mogłyby być uznane za podmioty pamięci o nim. Jestem ciekawa, czy sztuka może być elementem żałoby lub przepracowywać traumę na poziomie zbiorowości, przekształcając ją w mity i tradycję, czy też jest ona jedynie alegorią konfrontacji ze wspomnieniami przeszłości. Twierdzę, że interpretacja obrazów Omary prowadzi do wniosku, że sztuka dąży do tego, by być nie tylko doświadczeniem estetycznym, lecz także sferą wartości i norm, która kieruje do ludzi przekaz o charakterze moralnym. W artykule tym przypisuję zatem sztuce władzę wspominania i przetwarzania przeszłych doświadczeń, która zmierza do „pracy żałoby kierowanej duchem przebaczenia”<sup>7</sup>. Omare postrzega się nie tylko jako malarkę, lecz również jako „duchową przywódczynię”<sup>8</sup>, co nadaje specjalne znaczenie jej obrazom. Jej sztuka nie tyle odsłania bolesne doświadczenia czy wytwarza tożsamość, ile kładzie podstawy pod „nową”, wzmocnioną wspólnotę, za pomocą ponownego opowiedzenia jej przeszłości<sup>9</sup>.

Zamierzam najpierw wykorzystać teorię pamięci kulturowej Jana Assmanna i sugerowany przez niego czterdziestoletni okres instytucjonalizacji żywej pamięci jako dyskurs i jako ramę czasową, które umożliwią nam zrozumienie zarówno strategii wspominania, stosowanej przez społeczność romską, jak i rozwój pamięci romskiego Holokaustu. Następnie, na podsta-

<sup>6</sup> Etnokracja organizuje stosunki władzy zgodnie z przynależnością etniczną (por. koncepcję patriarchy w: K. Verdery, *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton University Press, Princeton 1996).

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago University Press, Chicago 2006, s. 456.

<sup>8</sup> W drugiej części autobiografii Omary możemy znaleźć porady i przekazy moralne dla społeczności romskich.

<sup>9</sup> S. Hall, *Cultural Identity and Diaspora* [w:] P. Williams, L. Chrisman (red.), *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, New York, Toronto 1993.

wie teorii Assmanna, chciałabym naszkicować podejście metodologiczne do badań związanych z Holocaustem Romów. W drugiej części mojego artykułu przedstawię sztukę Omary, posługując się społeczną teorią estetyki, reprezentowaną przez Ernsta van Alphen, Whitney Davis, czy Hansa Gombrechta.

\*\*\*

Czterdzieści lat to limit pokolenia; przemijania pokolenia bezpośrednich świadków i przejścia od żywej, ucieleśnionej pamięci do tradycji, która będzie przekazywana z pokolenia na pokolenie. (...) Aby mieć pewność, że pamięć ta nie umrze wraz z ludźmi, musi być przekształcona w tradycję, w symboliczne formy pamięci kulturowej<sup>10</sup>.

Patrząc wstecz na ostatnie 15 lat, można zauważyć w Europie ogromnie zainteresowanie polityką pamięci: codziennie otwierana jest nowa wystawa, wychodzi nowa książka, obchodzi się jakiś narodowy dzień pamięci, odsłania się pomnik, wyciąga nową lekcję z historii, tak jakbyśmy – zgodnie z tym, co mówi wielu historyków i filozofów – żyli w „wieku pamięci”.

Na Węgrzech początki tego boomu pamięci sięgają 1989 r., w którym dokonała się polityczna transformacja, jedną z konsekwencji której była zwiększona widzialność ofiar. Wszystkie możliwe kategorie ofiar XX w. wkroczyły w sferę publiczną, wraz z historiami i traumami zawartymi w ich pamięci społecznej, domagając się sprawiedliwości. Przez moment główną rolę na scenie przywracania pamięci i prawdy odgrywały ofiary rewolucji 1956 r., następnie zaś ofiary nazistów starły się na polu bitwy o pamięć z ofiarami komunizmu<sup>11</sup>. Nie miał jednak miejsca żaden *coming-out* Romów, z ich własnymi historiami, choć i węgierscy Romowie doświadczyli podczas II wojny światowej rozmaitych prześladowań.

Przez *coming-out* rozumiem zbiorową odpowiedź na podstawowe pytanie: „Co powinno zostać zapamiętane?”, która to odpowiedź obejmuje rozmaite ślady przeszłości, od indywidualnych świadectw autobiograficznych, do zdystansowanych, profesjonalnych upamiętnień społecznych, będących, innymi słowy, źródłem tożsamości dla jakiejś formacji społecznej, np. grupy<sup>12</sup>. Jak zauważa Maurice Halbwachs:

<sup>10</sup> J. Assmann, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2004.

<sup>11</sup> É. Kovács, *The mémoire croisée of the Shoah*, <http://www.eurozine.com/articles/2006-05-22-kovacs-en.html>, 2006 [dostęp: 15.06.2012].

<sup>12</sup> M. Halbwachs, *On Collective Memory*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

Oczywiście to jednostki pamiętają, a nie grupy czy instytucje, ale jednostki te zlokalizowane są w określonym kontekście grupowym i czerpią z niego, pamiętając lub odtwarzając przeszłość. (...) Tym, co nadaje spójność bieżącym wspomnieniom, nie jest ich ciągłość w czasie, lecz raczej to, że są one częścią całości myślowej, która charakteryzuje grupę<sup>13</sup>.

Z drugiej jednak strony, jednostki ustosunkowują się do przeszłości w sposób zbiorowy, poprzez interakcje z innymi, a pamięć zbiorowa, jako reprezentacja przeszłości w myśli społecznej, rozwija się w odniesieniu do teraźniejszych praktyk społecznych, jak również naszych oczekiwań na przyszłość. Pamięć zbiorowa stanowi zatem pewną ramę, będącą wspólnym mianownikiem dla „struktury łączącej”, czyli kultury rozmaitych grup społecznych. Dostarcza ona zespołu wartości i norm, a także oferuje projekt wzajemnego szacunku i współlistnienia różnych grup, jednocześnie zarówno odzwierciedlając, jak i wyznaczając postawy ich członków wobec życia<sup>14</sup>.

Pamięć kulturowa jest zaś „zewnątrznym wymiarem ludzkiej pamięci”, to znaczy jej zinstytucjonalizowaną, kanoniczną, uzewnętrzną wersją, która jest funkcjonalna wobec pamięci zbiorowej i stanowi jej zasób. Stanowi ona gwarancję kulturowej ciągłości społeczeństwa, dzięki transmisji wiedzy z pokolenia na pokolenie, poprzez teksty, książki, rytuały, tradycje itd., jak również stwarza poczucie jedności i wspólnoty, opartej na dzielonej z innymi przeszłości<sup>15</sup>.

Wracając do głównego problemu niniejszej pracy, tzn. romskiego Holokaustu, twierdząc, że to minione wydarzenie nie otrzymało jeszcze swojej zewnętrznej ekspresji i nie zostało przekształcone w tradycję czy w symboliczne formy pamięci kulturowej. Tym samym grozi mu zniknięcie, bez przyczynienia się do rozwoju wiedzy i świadomości historycznej zbiorowości. Niemniej jednak pewne teksty na ten temat zostały opublikowane. Pierwszy reprezentatywny sondaż społeczności romskiej został przeprowadzony w 1971 r. przez Istvána Kemeny'ego. W jego trakcie przeprowadzano także wywiady pogłębione. Chociaż Holokaust nie był tematem sondażu, niektórzy z respondentów przedstawili również swoje wspomnienia z lat 40., które stanowiły surowy materiał dla późniejszych dzieł naukowych i literatury pięknej<sup>16</sup>. Od lat 80. sporadycznie zaczęły się pojawiać inne formy artystycznych reprezentacji romskiego Holokaustu, czy to filmowe, czy też

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 22, 25.

<sup>14</sup> C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1973, s. 89.

<sup>15</sup> J. Assmann, *op. cit.*

<sup>16</sup> Zob. np. książkę Zsolta Csaloga *Kilenc cigány* (1977), artykuł László Szegő w „Mozgó Világ” (1983) i artykuł Márii Ember w „Magyar Nemzet” (1984).



malarskie<sup>17</sup>. Romscy intelektualiści, poczynawszy od lat 90. starali się stworzyć narrację romskiego Holokaustu poprzez tworzenie miejsc pamięci, organizację ceremonii upamiętniających, wystaw oraz budowanie rytualnych i symbolicznych odniesień do Holokaustu w swoich programach<sup>18</sup>. Jednocześnie, po okresie transformacji, mieliśmy do czynienia ze wzrostem zainteresowania zbieraniem świadectw czasu zagłady, choć wiele z nich znajduje się w prywatnych rękach i dostęp do nich, w celu prowadzenia dalszych badań, jest niestety niemożliwy lub ograniczony.

Romski Holokaust określany jest często jako „uciszony” lub „zapomniany”: oba przymiotniki sugerują, że w przypadku zagłady Romów nasza wiedza jest niekompletna i fragmentaryczna nie dlatego, że Holokaust stanowił traumatyczne przerwanie romskiej historii, co sprawia, że brak nam słów na jego określenie. Odwołując się do koncepcji, zgodnie z którą samo pojęcie historii powstaje w odniesieniu do tego, co zostało wykluczone<sup>19</sup>, uważam, że przyczyną „zapomnienia” jest, w tym przypadku, uznanie Romów, z ich systemem znaczeń, interpretacji i wartości, różniącym się od głównego nurtu węgierskiego społeczeństwa, za reprezentację „Innego”. Niemożność zintegrowania owych znaczeń i wartości ze sposobem życia większości i zagrożenie, jakie w związku z tym odczuwała większość, legitymizowały w jej oczach atak na istotę romskiego życia i na samo istnienie Romów, co wyrażało się w administracyjnym poleceniu, aby „pozwolić im umrzeć”<sup>20</sup>.

Wykluczenie związane jest z zagadnieniem władzy i hegemonii, a jego elementem jest podwójne „milczenie”. „Milczenie prześladowanych” staje się ich „tradycją”<sup>21</sup>, co oznacza, że są oni pozbawieni głosu, a ich doświadczenie traktowane jest jako nieistotne. Jak twierdzi Michael Stewart:

---

<sup>17</sup> Por. P. Szuhay, *A Holokauszttól a Pharrajimosig*, „Élet és Irodalom”, 2005, t. 49, nr 46.

<sup>18</sup> Jak twierdzi Huub van Baar, Holokaust jako tragedia uniwersalna, która dotknęła ludzkość, stanowi narzędzie polityczne, za pomocą którego różne społeczności, włączając w to Romów, mogą rościć sobie prawo do miejsca w historii europejskiej, a tym samym do miejsca w Europie. Oznacza to, że społeczności takie muszą udowodnić swoje cierpienia i zostać uznane za grupy prześladowane. (H. van Baar, *From „Time-Banditry” to the Challenges of Established Historiographies. Romani Contributions to Old and New Images of the Holocaust* [w:] M. Stewart, M. Rövid (red.), *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies*, CEU Press, Budapest 2010). Zob. też H. van Baar, *Budowanie romskiej tożsamości a globalizacja dyskursu Holokaustu*, „Studia Romologica”, 2010, nr 3 – *przyp. red.*

<sup>19</sup> Por. W. Benjamin, *On the Concept of History* [w:] W. Benjamin, *Selected Writings*, t. 4, H. Eiland, M. W. Jennings (red.), Harvard University Press, Cambridge 2006, s. 389–401.

<sup>20</sup> Zwrot autorstwa Michela Foucaulta. Zob. *idem*, *Society Must Be Defended* [w:] M. Foucault, *Lectures at the College de France (1975–1976)*, Penguin, London 2003.

<sup>21</sup> W. Benjamin, *op. cit.*



Trwale cierpienie tych, którzy nigdy nie zostali wysłuchani, niszczy ich życie. Lecz gdy społeczeństwo usiłuje zignorować swoją przeszłość i wymazać ból niektórych swoich członków, wówczas cała zbiorowość jest w pewnym sensie splamiona. Co dzieje się z pamięcią społeczeństwa gdy upamiętnienie traumy jest uniemożliwione, zabronione, lub zablokowane? (...) Cyganie jednocześnie starają się zapomnieć o traumie prześladowań jakich doznali i trzymają się – aczkolwiek w milczeniu – swojej ukrytej, zbiorowej pamięci o tych prześladowaniach<sup>22</sup>.

Drugim typem milczenia jest milczenie historii<sup>23</sup>, co oznacza na przykład, że po II wojnie światowej romski ruch emancypacyjny pozostał zjawiskiem izolowanym i efemerycznym<sup>24</sup>, a 20 czerwca 1961 r. uchwalona została polityka asymilacji poprzez pracę, definiująca Romów nie w kategoriach etnicznych czy narodowych, lecz społecznych. Tym samym pozbawiono Romów możliwości uznania za odrębną zbiorowość i zdefiniowano ich jako problem społeczny, tzn. „problem cygański”. Nierówności, charakteryzujące system edukacyjny, przyczyniały się do dalszej dyskryminacji Romów, uniemożliwiając im wytworzenie własnej klasy średniej, która odegrałaby wiodącą rolę w procesie budowania społeczności i romskiej wspólnoty pamięci.

Ucisk i jego konsekwencje nie zniknęły po zmianie systemu. Obecnie, jak twierdzi wielu badaczy, do opisu stosunków między większością społeczną a Romami można zastosować dyskurs kolonizacji. Angéla Kóczé i Nidhi Trehan twierdzą, że społeczność romska może być określona jako „kolonia”, a więc jako „znajdująca się w określonych ramach państwowych zbiorowość, składająca się z klas wykluczonych i podporządkowanych oraz jednostek postrzeganych jako ‘podludzie’”, a region Europy Środkowej i Wschodniej „może być potraktowany jako skolonizowana przestrzeń, która charakteryzuje się głębokimi oddziaływaniami globalnych sił kapitalizmu, skoncentrowanych w zachodnich stolicach oraz akademicką i instytucjonalną dominacją Zachodu”<sup>25</sup>. Jednym z aspektów tego procesu jest zaś, według Fritza Fanona, zniszczenie lub zniekształcenie przeszłości uciśnionych ludów<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> M. Stewart, *Memory and Commemoration* [w:] B. Gábor (red.), *Porrajmos. Recollection of Survivors*, Roma Sajtóközpont, Budapest, 2000, s. 10–11.

<sup>23</sup> W. Benjamin, *op. cit.*

<sup>24</sup> Można tu wspomnieć o Stowarzyszeniu Kulturalnym Węgierskich Cyganów, założonym przez Márię László (działającym w latach 1957–1959).

<sup>25</sup> N. Trehan, A. Kóczé, *Racism, (Neo)colonialism and Social Justice: The Struggle for the Soul of the Romani Movement in Post-Socialist Europe* [w:] G. Huggan, I. Law (red.), *Racism, Postcolonialism, Europe*, Liverpool University Press, Liverpool 2009, s. 56–57.

<sup>26</sup> Zob. S. Hall, *op. cit.*, s. 224.

Ponieważ zaś „ludzie potrzebują pamięci by żyć we wspólnocie”<sup>27</sup>, pamięć zbiorowa staje się polem bitwy o władzę, a milczenie jest jednym z najskuteczniejszych narzędzi tej walki. Istnieje bowiem limit czasowy dla skutecznego zachowania przeszłych doświadczeń, to znaczy dla ich przekształcenia z pamięci autobiograficznych w pamięć zbiorową<sup>28</sup>. Jedną z mnemonicznych technik, prowadzących do konsolidacji pamięci, wskazanych przez Assmanna na podstawie jego odczytania Księgi Powtórzonego Prawa, jest „symbolika ograniczająca: inskrypcja na nadprożu – tzn. na granicy pomiędzy własnym ciałem a ciałem innego”<sup>29</sup>. W oparciu m.in. o prace Jacquesa Lacana<sup>30</sup> sądzę, że za ową granicę między „Ja” i „Innym” można uznać dzieło artystyczne – obraz. Zdaniem Lacana obraz stanowi odpowiedź na spojrzenie „Innego”, tzn. jest on usytuowany na granicy pomiędzy podmiotem i Innym. Co więcej, obraz jest odpowiedzią na samotność istnień społecznych, wywodzącą się z oddzielenia egzystencji materialnej od struktur znaczenia, czystego bycia, tzn. stanu natury, od bycia częścią wspólnoty.

\*\*\*

Mara Oláh urodziła się w 1945 r. w chacie na skraju wsi Monor na Węgrzech.

Moja matka była Cyganką z grupy Bojasz, pochodzącą z rodziny druciarzy. W jej rodzinie, mieszkającej w Mogyoród, było trzynastoro dzieci. Rodzina mojego ojca była rodziną muzyków z Monor. Było w niej sześcioro dzieci<sup>31</sup>.

Ponieważ jej rodzice należeli do różnych społeczności romskich, ich małżeństwo nie zostało nigdy zaakceptowane przez rodzinę ojca i po niedługim czasie jej matka została wypędzona. Mara spędzała czas to z matką, to z ojcem, jednakże później miejsce zamieszkania ojca, romskie getto (tzw. *cigánytabán*) w Monor, stało się jej domem.

Cigánytabán był moim sanktuarium. Był miłością, złem, winą, kłótnią, biciem, wstydem, głodem, radością, brudem, policjantem, zagrożeniem, lecz przede wszystkim cudem, jakiego nie znalazłam nigdzie indziej, solidarnością, która oferuje pomoc wtedy, gdy jest ona potrzebna, i robi to natychmiast. To była

---

<sup>27</sup> J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 53.

<sup>28</sup> J. Assmann, *A kulturális emlékezet...*, *op.cit.*, s. 214.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>30</sup> Zob. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, Norton, New York 1977.

<sup>31</sup> M. Oláh, *op. cit.*, s. 3.

wspólnota naszego świętego szaleństwa. Oznaczała też ona nieskończoną wolność: można było robić wszystko i nikt nie był tym zaskoczony. Wszystko było czymś naturalnym. Nie tolerowano tylko kurestwa i kłamstwa. Kurwy wyrzucały, kłamców bito na śmierć<sup>32</sup>.

Jako nastolatka przeniosła się do matki. Jak pisze, jej seksualny magnetyzm i uwodzicielska aura uniemożliwiły jej ukończenie szkoły, ponieważ wszyscy młodzi nauczyciele zakochiwali się w niej. W rezultacie zajęła się ogrodnictwem, a później pracowała w różnych fabrykach. Wyszła za mąż za nie-Roma i urodziła córkę. Kupili dom i otworzyli własny interes: sklep odzieżowy. Jednakże z biegiem czasu, jak pisze Mara, „tylko moje nazwisko świadczyło o tym, że jestem zamężna. Wszystkie problemy w małżeństwie były na mojej głowie. (...) Nasze stosunki pogorszyły się tak bardzo, że po prostu go zostawiłam, wzięłam córkę, jedną walizkę, i przeniosłam się do mojej ciotki”<sup>33</sup>. Opisuje ze szczegółami, jak zaczęła się jej męka z mężem, ze znalezieniem miejsca do życia i ze zdrowiem. Rozwiodła się, przeszła szereg operacji i z powodu guza straciła jedno oko. W wieku 43 lat zaczęła malować.

Z powodu menopauzy w lecie 1988 r. cierpiałam na potworne bóle głowy. Ból był nie do zniesienia, nie mogłam nawet mówić. Czekałam na córkę, aby wysłać ją z moją ostatnią złotą bransoletką do przyjaciela, który miał za nią zapłacić 7 tysięcy forintów. Musiałam to zrobić, ponieważ miałam już tylko trzy forinty w domu i potrzebowałam lekarza. (...) Gdy córka przyszła poprosiłam ją o kawałek papieru, ołówek i gumkę, ponieważ chciałam coś narysować kiedy jej nie będzie. Pomyśl rysowania przyszedł mi do głowy już jakiś czas temu. Moja córka zbierała zdjęcia aktorów i poprosiła mnie, żebym narysowała Alaina Delona. Powiedziałam, że nie jestem pewna, czy w ogóle potrafię stworzyć piękną kopię człowieka. Córka wyszła, a ja zaczęłam rysować Sophię Loren, bez używania gumki. Gdzieś po 15 minutach rysunek był gotowy i w tym momencie zdarzył się cud: ból głowy znikł, jakby go nigdy nie było<sup>34</sup>.

W latach 90. wzięła trzy swoje obrazy i poszła do Węgierskiej Galerii Narodowej, żeby sprawdzić, czy ma talent. Kurator galerii zapewnił Marę, że jej obrazy mają wartość artystyczną i że powinna dalej malować. Świadczy to o tym, że Omara od samego początku wiedziała, jak funkcjonuje system legitymizujący sztukę i działała zupełnie świadomie w swojej roli współ-

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 39.



Węgry – pierwsza romska kobieta na weneckim Biennale, 07.06.2007 r.  
Mara na Lido. Teraz możecie wydziwiać, czy jestem malarką, czy nie

czesnej artystki<sup>35</sup>. Od tego czasu sukcesy artystyczne Omara przeplatały się z okresami braku stabilizacji w życiu osobistym. W ciągu półtora roku miała 36 wystaw i otworzyła własną galerię w swoim domu. „Wszystkie niepowodzenia w małżeństwie zostały zrekompensowane w malarstwie. Ci, którzy mówili, że jestem głupia i przewidywali, że wyląduję w szpitalu wariatów w Hárshegy, poczuli się zawstydzeni”<sup>36</sup>. Uczestnicząc w Pierwszym Romskim Pawilonie na 52. Biennale Sztuki Współczesnej w Wenecji i w wystawie *Gender Check* w Wiedniu (listopad 2009 – luty 2010), by wspomnieć tylko dwie z licznych międzynarodowych wystaw, Omara stała się sławna jako współczesna romska malarka. Jej „seria błękitnych obrazów”, namalowana w 1997 r., eksploruje i poddaje przemyśleniu rozmaite przejawy praktyk dyskryminacyjnych, których Omara doświadczyła w swoim życiu.

Niebieski był zawsze kolorem mojej córki, jej najlepsza sukienka, w czasach, gdy była małą dziewczynką, była niebieska; chciała mieć pokój pomalowany na

<sup>35</sup> Zob. T. Junghaus, *Roma – The „Unpredictable” European Outcast* (artykuł niepublikowany), 2011, s. 1.

<sup>36</sup> M. Oláh, *op. cit.*, s. 43.

niebiesko, kiedy dorośnie; uwielbiała go. Najszczęśliwszy dzień mojego życia był wtedy, kiedy robiliśmy zdjęcia z moją córką i te, na których była ona, wyszły niebieskie. Nie miałyśmy pojęcia, co się stało. Myślę, że to piękne niebieskie oczy mojej córki zabarwiły odbitki na niebiesko. W 1997 r. miałam sen, który przekonał mnie, że obraz, który miałam dać córce na imieniny, powinien być w kolorze niebieskim. Nie mogłam się doczekać kiedy zacznę malować. Miałam w domu bładoniebieską i białą farbę. I co namalowałam? Samą siebie, z ręką położoną na sercu, kłaniającą się głęboko, dziękując Bogu za wizję, którą otrzymałam we śnie. Moja córka jest osobą, którą najbardziej w świecie kocham, dzięki niej mogę urzeczywistnić swoje dziewczęce marzenia<sup>37</sup>.



Mara i policjant. Umarł po zmianie systemu. Skutek: obdukcja i mandat.

To jasne, że zostałam ukarana jedynie dlatego, że przy barierkach ośmieliłam się stać 5 metrów przed nim, a nie za nim. [Chodzi o to, że Mara została pobita przez policjanta, który następnie ukarał ją mandatem – *przyp. tłum.*]

W 2004 r., w 50. rocznicę Holokaustu<sup>38</sup>, Omara namalowała obraz *Wizyta w Auschwitz*.

<sup>37</sup> M. Oláh, *op. cit.*, s. 11. Zob. też T. Junghaus, *op. cit.*, s. 2.

<sup>38</sup> Autorka ma na myśli 50. rocznicę zagłady „podoboju cygańskiego” w Birkenau, obchodzoną w wielu krajach jako „Międzynarodowy Dzień Zagłady Romów” – *przyp. red.*



50 lat później widok był ten sam. Myśleliśmy, że znowu nas oszukali.  
Ja i Kálmán szliśmy – przez piekło

Towarzyszący mu na wystawie tekst, służący jako opis i wyjaśnienie, mówi:

W 1994 r. państwo węgierskie zorganizowało „pielgrzymkę” węgierskich Romów, aby romscy intelektualiści mogli pojechać do Auschwitz-Birkenau i złożyć kwiaty pod pomnikiem Holokaustu, oddając cześć pamięci tysięcy Romów, którzy zginęli w obozach koncentracyjnych. Po 12-godzinnej podróży, autobusy przybyły do obozu o 19:45. Prawie nic nie widzieliśmy przez okna z powodu gęstej mgły. Mogliśmy jedynie dostrzec trzy wysokie kominy wśród chmur. Uczestnicy nagle zaczęli się trząść ze strachu. Myśleli, że to może pułapka i wprawdzie nikt głośno nie wypowiedział swoich obaw, nikt też nie miał dość odwagi, aby wysiąść z autobusu. Pomnik był w środku, 50 metrów od żelaznych wrót. Węgierska Telewizja i Gábor Debre kręcili film, podczas gdy Węgrzy próbowali przekonać Romów, aby wyszli. Wreszcie aktor Kálmán Hollai i Mara Oláh ruszyli, ramię w ramię<sup>39</sup>.

Oprócz powyższego tekstu, również na samym obrazie możemy znaleźć napisy, jak gdyby artystka nie ufała publiczności i chwytiała się wszelkich sposobów, aby wyjaśnić bliżej treść obrazu. Jednakże znajomość sztuki Omara pozwala stwierdzić, że

<sup>39</sup> Obraz był prezentowany na wystawie „Ukryty Holocaust” w budapeszteńskiej Kunsthalle.



od 1992 r. wszystkie jej obrazy zaopatrzone są w inskrypcje. Zdecydowała się na to, gdy obraz, przygotowany przez nią na wystawę w Szeged, przedstawiający kobietę na czworakach w trawie, zatytułowany został *Odpooczywająca Mara*, podczas gdy w rzeczywistości przedstawiał Marę, szukającą w trawie jej szklanego oka (zdarzenie autentyczne). Na tej samej wystawie podwójny portret Omary i jej siostry został wystawiony jako *Lesbijki*. Mara musiała zapytać kuratora wystawy, co to słowo znaczy. Wściekła z powodu nieporozumienia, namalowała później obraz z „lesbjkami”<sup>40</sup>.

Według mnie taka mieszanka tekstu obrazowego i słownego, występująca w sztuce Omary, przychodzi na myśl hieroglify. Jak dawno temu pisał Ralph Cudworth, „egipskie hieroglify stanowiły znaki odnoszące się nie do dźwięków i słów, lecz bezpośrednio reprezentujące przedmioty i koncepcje umysłu”<sup>41</sup>. Obrazy Omary, wraz ze znajdującymi się na nich inskrypcjami, które razem z obrazem stanowią hieroglif, przekazują znaczenie bezpośrednio, bez pośrednictwa języka. Oznacza to, że sztuka Omary przekształca estetyczne doświadczenie w komunikat edukacyjny poza tradycyjnymi strukturami tekstu.

Wydaje się być rzeczą nieistotną, że słowo „Auschwitz” zapisane jest na obrazie niepoprawnie, co z jednej strony sugeruje, że widownia powinna się domyślić treści obrazu z elementów rzeczywistości obozowej, które zostały na nim przedstawione, z drugiej zaś, że bez względu na to, jakimi etykietami obraz zostałby opatrzony, zawarta w nim wizja przemocy pozostałaby ważna, nawet, gdyby Auschwitz został zburzony 50 lat temu.

Biorąc pod uwagę uniwersalną symbolikę Holokaustu, można zaliczyć omawiany obraz do „sztuki holokaustowej głównego nurtu”. Jednakże dzięki opisanej powyżej wartości ikonicznej, obraz ten znajduje się poza estetyką, rzucając wyzwanie dychotomii tego, co symboliczne i tego, co metafizyczne. Tym samym obraz stanowi przekaz moralny, a jednocześnie pozwala widzom wybrać, czy chcą utożsamić się z tymi, którzy zostali w autobusie lub tymi, którzy z niego wyszli; z tymi, którzy wiedzieli, co znajduje się za bramą obozu lub z tymi, którzy boją się, że historia może się powtórzyć<sup>42</sup>.

Czym zatem jest przekaz moralny obrazu? Sądzę, że *Wizyta w Auschwitz* sugeruje, że dystans między przedstawionym wydarzeniem a podmiotem jest etycznie nie do zaakceptowania. Holokaust jest rzeczywistością historyczną, która może być doświadczana w teraźniejszości, a Auschwitz

<sup>40</sup> <http://equal.nfu.hu/download.php?docID=658> [dostęp: 15.06.2012 r.].

<sup>41</sup> Cyt. za: J. Assmann, A. I. Baumgarten (red.), *Representations in Religion: Studies in Honour of Moshe Barasch*, Brill, Leiden 2001, s. 299.

<sup>42</sup> Zob. J. C. Alexander, *op. cit.*; H. U. Gumbrecht, *Aesthetic Experience in Everyday Worlds: Reclaiming an Unredeemed Utopian Motif*, „New Literary History”, 2006, t. 37, nr 2.



stanowi ostateczny punkt odniesienia dla wszystkich strategii, które dotyczą doświadczenia Holocaustu. Według Omary przemoc nigdy nie zmienia swojego oblicza: wygląda ona tak samo, jak 50 lat temu i wszyscy musimy stawić jej zbiorowo czoła.

W niniejszym artykule chciałam przedstawić sztukę nie jako czystą reprezentację lub naśladownictwo natury, lecz – w terminologii Nietzschego – jako „metafizyczny suplement natury”<sup>43</sup>. Sztuka jest podmiotem historycznym i gdy badamy pamięć zbiorowości, należy przykładać do niej tę samą wagę co do treści dyskursywnych. Pamięć jest bowiem komunikowana za pomocą doświadczeń artystycznych i kieruje widza do wewnątrz, „w celu doświadczenia głębszego poziomu moralnego i emocjonalnego”<sup>44</sup>.

Chciałabym zakończyć ten tekst myślą Omary, która w swojej autobiografii, w rozdziale zatytułowanym *Co sądzę o świecie?*, ustosunkowała się do pamięci Holocaustu w sposób bardziej ogólny:

Jeśli ta, spisana przeze mnie autobiografia, zostanie opublikowana, to chciałabym, abyście wiedzieli, że stało się tak dlatego, że mam już dosyć tego brudu, który mnie otacza. Mam dosyć świata, który przez pewnych ludzi stał się kupą śmieci. Oni nie zasługują nawet na miano ludzi, lecz zdegenerowanych potworów. (...) Czy nie widzicie jaki cud został dla was stworzony? A wy odwzięćliście się (...) wymyślając różne głupie metody by zniszczyć życiodajną naturę! Nie jesteście usatysfakcjonowani bombą atomową (...) lub czynami Hitlera, nie wystarczy wam Czarnobyl, Jugosławia, Irak, Wietnam, Izrael i Afganistan (ta lista mogłaby być dłuższa)? Więc nie zatrzymujcie się! Zniszczcie siebie! Czy nie zdajecie sobie sprawy, że Dziesięć Przykazań to klucz do wszystkiego? Czy nie widzicie, że jeśli wszystkie wasze wysiłki byłyby skierowane na realizację Dziesięciu Przykazań, wówczas nie bylibyście zdolni do popelnienia tych prowadzących do samozniszczenia zbrodni? Dlaczego ja to widzę? Ja, niewykształcona, prymitywna Cyganka? I dlaczego reszta ludzkości nie widzi, jakich głupców z siebie robią? Jestem zła, że jestem bezsilna i nie mogę sprawić, że to wszystko zrozumiecie<sup>45</sup>.

Thum. Sławomir Kaprański

<sup>43</sup> Por. J. C. Alexander, *op. cit.*, s. 1.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>45</sup> M. Oláh, *op. cit.*, s. 77.

## LITERATURA:

- ALEXANDER J. C., *Iconic experience in art and life: Surface/Depth beginning with Giacometti's standing woman*, „Theory, Culture and Society”, 2008, t. 25, nr 1.
- ASSMAN J., *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2004.
- ASSMANN J., *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford University Press, Stanford 2006.
- ASSMANN J., BAUMGARTEN A. I. (red.), *Representations in Religion: Studies in Honour of Moshe Barasch*, Brill, Leiden 2001.
- BEJAMIN W., *On the Concept of History* [w:] H. ELAND, M. W. JENNINGS (red.), *Selected Writings*, t. 4, Harvard University Press, Cambridge 2006.
- DAVIS W., *Visuality and Pictoriality*, „RES: Anthropology and Aesthetics”, 2004, t. 46, nr 3.
- FOUCAULT M., *Society Must Be Defended* [w:] M. FOUCAULT, *Lectures at the Collège de France (1975–1976)*, Penguin, London 2003.
- GEERTZ C., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983.
- GUMBRECHT H. U., *Aesthetic Experience in Everyday Worlds: Reclaiming an Unredeemed Utopian Motif*, „New Literary History” 2006, t. 37, nr 2.
- HALBWACHS M., *On Collective Memory*, The University Chicago Press, Chicago 1992.
- HALL S., *Cultural Identity and Diaspora* [w:] P. WILLIAMS, L. CHRISMAN (red.), *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, New York, Toronto 1993.
- JUNGHAUS T., *Roma – The „Unpredictable” European Outcast*, 2011 (artykuł niepublikowany).
- KOVÁCS É., *The mémoire croisée of the Shoah*, 2006, <http://www.eurozine.com/articles/2006-05-22-kovacs-en.html>.
- LACAN J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Norton, New York 1977.
- OLÁH M., *O. Mara festőművész*, Repró Stúdió Egyéni Cég, Szolnok 1997.
- RICOEUR P., *Memory, History, Forgetting*, The University Chicago Press, Chicago 2006.
- STEWART M., *Memory and Commemoration* [w:] B. GÁBOR (red.), *Porrajmos. Recollection of Survivors*, Roma Sajtóközpont, Budapest 2000.
- SZUHAY P., *A Holokausztól a Pharrajimosig*, „Élet és Irodalom”, 2005, t. 49, nr 46.
- TREHAN N., KÓCZÉ A., *Racism, (Neo)colonialism and Social Justice: The Struggle for the Soul of the Romani Movement in Post-Socialist Europe* [w:] G. HUG-

- GAN, I. LAW (red.), *Racism, Postcolonialism, Europe*, Liverpool University Press, Liverpool 2009.
- VAN ALPHEN E., *Art in Mind. How Contemporary Images Shape Thought*, The University Chicago Press, Chicago 2005.
- VAN BAAR H., *From „Time-Banditry” to the Challenges of Established Historiographies. Romani Contributions to Old and New Images of the Holocaust* [w:] M. STEWART, M. RÖVID (red.), *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies*, CEU Press, Budapest 2010.
- VERDERY K., *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton 1996.

*Anna Lujza Szász*

**SERIPE, BISTARIPE THAJ DOMBIPE: E RROMENQËRO SURO  
AND-O UNGRÏKO THEM**

O artiklo pinzarel e drabavnen e Oláh Maraçëre kreaciaça. Akaja zuvli, Romungricka katar-o dad aj Kaštali katar-i daj, si buted ër pinzardi sar „Omara” – akanitko piktòra katar-o Ungriko Them. Laçëro dombipe säs interpretuime sär estetiko transformàcia aj reprezentàcia e Rromenqëre seripnasqëri, sär dukhavdile and-o II. Sasundalesqëro Maripe. I avtòra arakhel so e Omaraçëre piktùre si te oven interpretuime na sadaj katar-e estetikaçëre kategòrie, tok vi sär jekh moràlo mothovipe, savo anel palpale angl-i jakh o seripe aj i akanitko diskriminàcia kerdini mamuj-o Rroma. Akaja ròla e dombipnasqëri si but vasni, odolesqe so e Rromenqëro seripe katar-o Samudaripe, zi akana na areslås te nakhel k-i zorali fòrma e „kulturalone seripnasqëri” thaj odolesθår na zamavel bas e Rromenqëro zanipe aj somzanipe anda lenqëro kheta-nipe.

*Anna Lujza Szász*

**MEMORY, OBLIVION AND ART: A CASE STUDY OF ROMA  
IN HUNGARY**

The article presents the art of Mara Oláh, known as Omara, a contemporary Romani painter from Hungary. Omara’s art has been interpreted as an aesthetic transformation and representation of the memory of the Roma suffering during World War II. The Author assumes that Omara’s paintings should be interpreted not only in the aesthetic categories but also as a moral message that facilitates the return of memory and the reaction to the contemporary instances of discrimination against the Roma. This role of art is of particular importance because the Romani remembrance of the Holocaust has not been yet transformed into the solid forms of “cultural memory” and therefore insufficiently contributes to the development of knowledge and historical consciousness of the Roma community.

Sławomir Kaprański (Kraków/Warszawa, Polska)

# TOŻSAMOŚĆ ROMÓW: ETNICZNA, SPOŁECZNA CZY NARODOWA?

## 1. ELITY, MASY I POŚREDNICY

Artykuł ten stanowi głos w dyskusji na temat tego, czym jest tożsamość Aromska (lub romskie tożsamości, jeśli uznamy, że jest ich wiele). Najbardziej zaś interesuje mnie problem pewnego szczególnego projektu romskiej tożsamości, sformułowanego w kategoriach narodowych, odwołującego się do romskiej historii, teraźniejszości i przyszłości. Projekt ten pojawiał się w enuncjacjach rozmaitych intelektualistów i działaczy politycznych w latach 90. ubiegłego wieku<sup>1</sup>, a za jego kulminację uznać można *Deklarację Narodu Romskiego*, wydaną przez International Romani Union w 2000 r.<sup>2</sup>. W oparciu o badania, prowadzone przez koordynowany przeze mnie zespół w latach 1996–97, chciałbym dokonać rekonstrukcji stanu umysłów pewnej istotnej grupy, dzięki istnieniu której projekt ten stał się możliwy, jako coś więcej niż koncepcja teoretyczna.

Grupa ta to romscy działacze średniego szczebla, pracownicy lokalnych romskich mediów i osoby niebędące formalnie członkami romskich organizacji, jednakże uczestniczące w organizowanych przez nie wydarzeniach i pozostające pod wpływem głoszonych przez nie idei. Grupa ta jest niezwykle istotna z tego powodu, że jej członkowie pełnią rolę pośredników między romskimi intelektualistami z poziomu międzynarodowego, a tzw. szerokimi masami. Ewentualny sukces idei i programów, wypracowanych przez tych pierwszych, rozumiany jako znalezienie przez nie zrozumienia

---

<sup>1</sup> Zob. np. A. Mirga i N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997.

<sup>2</sup> IRU (International Romani Union). 2001, *Declaration of a Roma Nation*, <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html> [dostęp: 23.09.2012 r.]. Tekst *Deklaracji* można również znaleźć [w:] T. Acton i I. Klimová, *The International Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Shift in the Focus of World Romani Congresses 1971-2000* [w:] W. Guy (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.

i odzewu wśród tych drugich, możliwy jest dzięki pracy owych pośredników, od których zależy, czy i w jakiej postaci idee romskich elit dotrą do lokalnych romskich społeczności.

W latach 1996–97 przeprowadzono 73 wywiady z takimi osobami<sup>3</sup>, w 11 krajach Europy Wschodniej (Białoruś, Bułgaria, Chorwacja, Czechy, Jugosławia, Litwa, Polska, Rosja, Rumunia, Słowacja, Węgry)<sup>4</sup>. Wśród badanych było 45 mężczyzn i 28 kobiet, co odzwierciedla „męską dominację” w świecie romskich organizacji<sup>5</sup>. Najmłodszy z respondentów miał w czasie badań 17 lat, najstarszy – 72, najwięcej zaś (21 osób) należało do kategorii wiekowej 36–45 lat. Byli to więc ludzie dojrzały i uformowani, w pełni zawodowej aktywności. Ze względu na specyfikę badanej grupy, należące do niej osoby były statystycznie lepiej wykształcone niż przeciętni Romowie: 25 respondentów (nieco ponad 34%) ukończyło szkołę średnią, a 16 (niemal 22%) – studia wyższe<sup>6</sup>.

22 respondentów można określić jako „ludzi organizacji” – praca dla romskich organizacji pozarządowych była dla nich podstawowym źródłem utrzymania, 11 respondentów było zatrudnionych w romskich mediach, a 4 pracowało jednocześnie w mediach i strukturach organizacyjnych. Można więc powiedzieć, że połowa naszych respondentów, 37 osób, to ludzie „zawodowo” związani z romskim ruchem politycznym, choć niezajmujący w nim czołowych pozycji. Z kolei 36 osób to tzw. „zwykli” Romowie, pozostający jednak w orbicie działań romskich organizacji i wskazywani przez działaczy jako najbardziej aktywni spośród ich „elektoratu”. Z tej grupy 7 osób można zakwalifikować jako znajdujące się „pomiędzy” organizacjami a „zwykłymi” Romami. Oznacza to, że albo pełniły funkcje w organizacji romskiej, ale nie było to ich główne źródło zarobkowania (np. fryzjer w ma-

---

<sup>3</sup> Wywiady te zostały przeprowadzone w latach 1996–1997 w ramach realizowanego przez Central European University projektu *Violence and Memory*, którego byłem koordynatorem.

<sup>4</sup> Tematyka wywiadów dotyczyła rozmaitych aspektów sytuacji Romów w Europie Wschodniej i były one częściowo ustrukturyzowane. Z jednym wyjątkiem wywiady były prowadzone w oficjalnym języku danego kraju, a przeprowadzali je, uprzednio przeszkoleni, ówczesni studenci Central European University. Respondenci byli dobierani w ten sposób, że najpierw nawiązano kontakt z organizacjami romskimi, operującymi na danym terenie i przeprowadzono wywiady z ich „rzecznikami” – z reguły osobami zajmującymi w nich pozycje kierownicze, które następnie kierowały nas do ludzi mediów i „zwykłych” Romów, związanych z daną organizacją, ci wreszcie kierowali nas do swoich znajomych o podobnych charakterystykach.

<sup>5</sup> Warto jednak podkreślić względnie dużą rolę kobiet w romskich organizacjach – z reguły młodych lub w średnim wieku, dość dobrze wykształconych i bardzo kompetentnych, choć często zajmujących niższe stanowiska.

<sup>6</sup> Brak wykształcenia deklarowało 9 osób, a 11 – wykształcenie podstawowe. 12 osób nie chciało udzielić odpowiedzi na to pytanie lub udzielało odpowiedzi wymijających.

łym miasteczku rumuńskim, który jednocześnie pełnił funkcję przewodniczącego sekcji Partii Romskiej na swoim terenie), albo też angażowały się od czasu do czasu w uczestnictwo w określonych projektach organizacyjnych, nie uczestnicząc stale w pracach organizacyjnych.

## 2. PROBLEM ROMSKIEJ TOŻSAMOŚCI

Romska tożsamość to złożony twór, na który składają się:

1. Wierność podstawowym wartościom kultury grupy i ich realizacja w codziennych działaniach jednostek (aspekt substancjalny).
2. Relacje z członkami innych grup i z nie-Romami, w których kluczową rolę odgrywa granica społeczno-kulturowa, oddzielająca Romów od nie-Romów i sprawiająca, że interakcje z członkami grupy różnią się ilościowo i jakościowo od interakcji z tymi, którzy do grupy nie należą (aspekt relacyjny).
3. Poczucie kontynuacji w czasie pomimo transformacji, jakim podlegają konkretne postaci życia grupy, obejmujące również projekty grupowej przyszłości (aspekt procesualny).

W literaturze romologicznej mamy na ogół do czynienia ze zwalczającymi się stanowiskami, z których każde absolutyzuje jeden ze wspomnianych powyżej aspektów romskich tożsamości. W przeszłości dominowało w literaturze stanowisko, zgodnie z którym Romowie mają silną tożsamość o charakterze kulturowym (etnicznym), opartą na posiadaniu pewnych cech, należących do rdzenia romskiej kultury i stanowiących jej istotę lub esencję. Owa „esencja” – dzięki której stanowiska tego rodzaju określa się współcześnie mianem „esencjalizmu” – stanowić miała historycznie niezmienny kulturowy kod romskości, określane czasami jako *romanipen*, *romipen*, czy *romanija*, aktywowany w całości i najlepiej bez żadnych zewnętrznych założeń w codziennym życiu Romów. Innymi słowy romska tożsamość to, w tym ujęciu, całkowita zgodność kulturowej „esencji” ze społeczną „egzystencją”. Treść owego kodu kulturowego to synteza wspólnoty pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych, wyrażających się w języku, wizji świata (podzielonego na sferę „czystą” i „skalaną”), egalitarnej koncepcji romskiego braterstwa, różnicującej koncepcji starszeństwa i specyficznym sposobie życia; synteza broniona przed światem zewnętrznym za pomocą szeregu norm i strategii działania, od zakazu komunikowania obcym treści romskiej kultury po nakaz endogamii<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Współcześnie trudno znaleźć czysto esencjalistyczne stanowiska w kwestii romskiej



Podejście esencjalistyczne (substancjalne) zostało poddane zmasowanej krytyce przez nawiązujących do Fredrika Bartha<sup>8</sup> „konstrukcjonistów”, wedle których romskie tożsamości (bo trzeba tu ich zdaniem używać liczby mnogiej) są wytworem relacji, łączących Romów i nie-Romów, nie zaś emanacją kulturowych „esencji” czy „rdzeni”. Romowie definiowani są przez nich jako grupa społeczna, organizująca swe życie w opozycji do wrogiego otoczenia. Takie „relacyjne” pojmowanie romskich tożsamości właściwe jest bardzo szerokiemu spektrum dociekań romologicznych: od dyskusyjnych koncepcji, według których Romowie są miejską podklasą społeczną, poprzez działalność rycerzy praw człowieka, pracowicie wypełniających tabelki, obrazujące przyrost liczby ataków na Romów i walczących z „antycyganizmem”, aż po poważne próby naszkicowania romskiego uniwersum społecznego<sup>9</sup>, czy też ukazania związku pomiędzy kulturą a pozycją społeczną grupy<sup>10</sup>.

Wizje romskiej tożsamości, podkreślające aspekt procesualny, pojawiają się najczęściej w pracach romskich działaczy i intelektualistów, związanych z romskim ruchem politycznym. Zgodnie z tym podejściem, to, czym Romowie są tu i teraz, zależy od tego, kim byli w przeszłości ich przodkowie i jaki los stał się ich udziałem. Zgodnie ze znaną definicją Anthony Giddensa<sup>11</sup> tożsamość romska byłaby w tym rozumieniu wytworzeniem poczucia ciągłości istnienia tej grupy w czasie, opierającym się na powiązaniu przeszłości z antycypowaną przyszłością. Najważniejszym czynnikiem, który przyczynił się do wyekspozowania procesualnego aspektu tożsamości, był rozwój romskich organizacji i dokonujące się w ich ramach próby romskiego samookreślenia w kategoriach narodowych. Wymagają one bowiem, jak każdy dyskurs tego rodzaju, uprawomocnienia historycznego: jak pisał D. McCrone, „by stać się narodem (...) należy wytworzyć wizję przyszłości wyobrażalnej w kategoriach przeszłości”<sup>12</sup>.

tożsamości. Do pewnego stopnia esencjalistyczna jest „perspektywa lingwistyczna”, przyjmująca, że język jest obiektywną podstawą romskiej tożsamości. Zob. np. Y. Matras, *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity* [w:] N. Saul, S. Tebbutt (red.), *The Role of the Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool 2004.

<sup>8</sup> A zwłaszcza do jego tezy, że to nie kulturowa treść tożsamości danej grupy wyznacza granicę między nią a innymi grupami, lecz przeciwnie – to granica międzygrupowa determinuje treści kulturowe. Por. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co, Boston 1969.

<sup>9</sup> Zob. np. M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.

<sup>10</sup> Zob. np. D. Mayall, *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London and New York 2004.

<sup>11</sup> A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society* [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 52.

<sup>12</sup> D. McCrone, *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London 1998, s. 52.

Jedną z prób samookreślenia, wykorzystującego procesualny aspekt tożsamości, była *Deklaracja Narodu Romskiego*, wydana przez Międzynarodową Unię Romską w 2000 r. Czytamy w niej: „My, Naród, którego ponad pół miliona członków zostało wymordowanych w zapomnianym Holokauście, Naród, składający się z jednostek zbyt często dyskryminowanych, marginalizowanych i będących ofiarami nietolerancji i prześladowań, mamy marzenie i jesteśmy zaangażowani w jego realizację. Jesteśmy Narodem, mamy wspólną tradycję, tę samą kulturę, takie samo pochodzenie, ten sam język; jesteśmy Narodem”<sup>13</sup>. Deklaracja podkreśla, że „transnarodowy” naród romski nie domaga się posiadania własnego państwa i to „historyczne zrzeczenie się poszukiwania państwowości” jest traktowane jako romski wkład we współczesną historię świata, charakteryzującą się malejącą rolą państw narodowych i rosnącym znaczeniem podmiotów ponadnarodowych oraz nowych form reprezentacji, opartych o instytucje ponadnarodowe.

Innymi słowy, kultura, historia, położenie społeczne (obejmujące zarówno sytuację ekonomiczną, jak i dyskryminację Romów) oraz idea polityczna są głównymi czynnikami, do których odwołują się autorzy *Deklaracji*. Ich koncepcja potwierdza głoszoną przeze mnie w różnych miejscach tezę<sup>14</sup>, zgodnie z którą najbardziej owocne w badaniach romskiej tożsamości jest podejście syntetyczne, które nie absolutyzuje żadnego z jej wymienionych aspektów, lecz traktuje romskie tożsamości jako rozmaite konfiguracje elementów kulturowych, politycznych i społecznych, których proporcja uzależniona jest każdorazowo od konkretnych okoliczności. Romska tożsamość, rozumiana ogólnie, jest więc przestrzenią, w której mogą ze sobą współistnieć grupy, określające się poprzez idiom kulturowy, które reprodukują w czasie, grupy budujące swój szczególny charakter w opozycji do nieromskiego świata i – w pewnej mierze – wobec innych grup romskich, a wreszcie grupy, które budują wizję swej przyszłości w kategoriach rozmaicie pojmowanego narodu. Co więcej, w ramach jednej i tej samej grupy można spotkać elementy wszystkich trzech orientacji tożsamościowych, a jedna i ta sama grupa może zmieniać orientację zależnie od okoliczności.

Trzeba też wspomnieć o nowym kierunku myślenia o tożsamości, który pojawił się wśród intelektualistów romskich młodszego pokolenia (Gregor

<sup>13</sup> IRU, *op. cit.* Warto zwrócić uwagę na język tego dokumentu, nawiązujący z jednej strony do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, z drugiej zaś – do słynnego przemówienia Martina Luthera Kinga.

<sup>14</sup> Np. S. Kapralski, *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne”, 2011, nr 3; S. Kapralski, *Kierunki przekształceń tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie* [w:] T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

Dufunia Kwiek, Damian Le Bas i Brian Belton)<sup>15</sup>. Podkreślają oni swoją niezgodę na zadekretowanie romskiej tożsamości w jakimś jednym określonym kształcie (niezależnie od tego, czy „dekretującym” jest nieromski badacz czy romski aktywista). Ich zdaniem „prawdziwa” romska tożsamość polega właśnie na odrzucaniu takich gotowych schematów i indywidualnym podejściu, zależnym od kontekstu i potrzeb jednostki. W tym sensie najnowsza generacja romskich intelektualistów zbliża się do ponowoczesnej koncepcji tożsamości jako „kostiumu”, dobieranego w zależności od okazji i używanego tak długo, jak długo jest to danej jednostce potrzebne. Tożsamość jest w tym ujęciu wiązką rozmaitych, częściowych identyfikacji, z których żadna nie rości sobie prawa do długotrwałego zdominowania innych.

Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że rozwijające procesualny aspekt tożsamości koncepcje narodu romskiego, autorstwa romskich działaczy politycznych, są obecnie atakowane przez nową generację romskich intelektualistów, jako nieprzystające do dzisiejszego świata „globalnych przepływów” kulturowych i „zdelokalizowanych tożsamości”<sup>16</sup>. W pewnym sensie romscy aktywiści doświadczają obecnie gorzkiego paradoksu: w „dawnym” (tzn. „nowoczesnym”) świecie solidnych państw narodowych idea narodu romskiego mogła być potraktowana co najwyżej jako fantazja, dziś natomiast, kiedy może być ona poważnie formułowana, staje się dla niektórych wykształconych Romów czymś „niemodnym”, nieprzystającym do współczesnych sposobów postrzegania tożsamości. Na współczesnym, kosmopolitycznym, wolnym rynku tożsamości sztywna, ekskluzywna i silna romska idea narodowa niekoniecznie musi przyciągnąć potencjalnych konsumentów, nawet tych, którzy należą do grupy docelowej, do której jest ona adresowana.

### 3. ROMSKA TOŻSAMOŚĆ W OCZACH BADANYCH

W trakcie wywiadów nasi rozmówcy mieli kilkakrotnie okazję do wypowiedzi na temat tego, czym jest dla nich bycie Romem, a także do zadeklarowania swych indywidualnych tożsamości. Pytaliśmy też o to bezpośrednio. W odpowiedzi na bezpośrednie pytanie o autoidentyfikację, respondenci

<sup>15</sup> Zob. G. Dufunia Kwiek, *Afterword: Rom, Roma, Romani, Kale, Gypsies, Travellers, and Sinti...pick a name and stick with it, already!*; D. Le Bas, *The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity*; B. Belton, *Knowing Gypsies*. Wszystkie teksty w: D. Le Bas, T. Acton (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.

<sup>16</sup> Por. S. Kaprański, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Scholar, Warszawa 2010.

często rozpoczynali od ogólnych określeń typu: „Jestem istotą ludzką”, „Jestem kobietą/mężczyzną”, lub od określania się poprzez wykonywany zawód, by dopiero następnie zadeklarować (lub nie) swoją romskość. Często było to spowodowane potrzebą zyskania czasu i zastanowienia się nad pytaniem, którego większość naszych rozmówców nie zadawała sobie na co dzień. W kilku wypadkach było to jednak odzwierciedleniem istniejących hierarchii tożsamości, współlistnienia ze sobą kilku tożsamości, jednakowo ważnych dla respondenta, przekonania o bezsensowności określania się w kategoriach przynależności do grupy lub braku jasno określonej tożsamości. W niektórych przypadkach ten rodzaj autoidentyfikacji można zinterpretować jako strategię budowania tożsamości obronnej, w której „bycie takim, jak inni” oznacza prawo do równego traktowania. Jak mówił nasz rumuński rozmówca, Rom to taki sam człowiek, jak każdy inny:

Jeśli po prostu wykreślisz literę „R” ze słowa „Rom”, to będziesz miał to, o co chodzi – „om”<sup>17</sup> znaczy „człowiek”. To samo znaczenie słowo to ma w języku romskim: „rom” to „człowiek”. Wszyscy jesteśmy ludźmi<sup>18</sup>.

Dwudziestu pięciu respondentów podało tożsamość romską/cygańską jako jedyną lub umieściło ją na pierwszym miejscu w hierarchii autoidentyfikacji. 6 osób w tej grupie dodało, że są dumni z tego, że są Romami/Cyganami lub że bycie Romem/Cyganem sprawia im wielką satysfakcję.

Jeśli chodzi o identyfikację w kategoriach „Rom” lub „Cygan”, to w trakcie wywiadu część respondentów używała tych pojęć zamiennie, część natomiast konsekwentnie opowiadała się za jednym lub drugim. Można powiedzieć, że 12 respondentów z grupy, dla której romskość/cygańskość była najważniejszym lub jedynym elementem autodefinicji, wołało się określać jako „Romowie”, podczas gdy 9 – jako „Cyganie”. 4 osoby (w tym 3 z Rumunii) identyfikowały się zaś jako członkowie określonej romskiej/cygańskiej grupy (*Ursari*, *Lautari*, *Florari*, *Romungre*). Trzeba jednak zaznaczyć, że czasami respondenci, uważający się za Romów, nie mają nic przeciwko używaniu słowa „Cygan”, pod warunkiem jednak, że pada ono z ust innego Roma – kiedy używa go nie-Rom, może być ono potraktowane jako obraźliwe. Jednakże dla innych rozróżnienie takie nie jest specjalnie istotne: mówiąc po romsku, określają się jako Romowie, zaś „Cygan” jest akceptowanym przez nich słowem, występującym w kontaktach z nie-Romami, jak na przykład w poniższej wypowiedzi Roma/Cygana ze Słowacji:

<sup>17</sup> Po rumuńsku, w którym to języku był przeprowadzany wywiad, *om* znaczy ‘człowiek’.

<sup>18</sup> Bukareszt, 10.09.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Stefan.

Nie jestem Romem, jestem Cyganem. Nie ma znaczenia, czy mówią na nas Cyganie czy Romowie. To żadna różnica. Wszyscy jesteśmy Cyganami, nie Romami. (...) Powiedziałem, że jestem Cyganem, ponieważ nikt, to znaczy biali, nikt nie powie mi: „Jesteś Romem”. Każdy powie: „Cygan”. To powszechne. Samo przez się zrozumiałe na Słowacji. (...) Romowie... oni tylko nazwali się inaczej – Rom. W naszym języku mówimy: „Me som Rom”. Jeśli przetłumaczyć to na słowacki, to znaczy: „Jestem Cyganem”<sup>19</sup>.

Do respondentów, określających się w pierwszym rzędzie jako Romowie/Cyganie, należałoby również zaliczyć tych, którzy definiowali się przede wszystkim jako „romscy aktywiści” (8 osób), choć trzeba tu stwierdzić, że taka wypowiedź nie zawsze świadczy o istnieniu głębszej osobistej identyfikacji z romsnością. Niektórzy romscy aktywiści pochodzą bowiem z częściowo zasymilowanych rodzin i zdarzało im się do romskości dopiero „dochodzić”, na przykład poprzez pracę dla środowiska romskiego.

Częstym zjawiskiem wśród respondentów była podwójna autoidentyfikacja: z romsnością i z krajem zamieszkania, charakteryzująca 21 respondentów<sup>20</sup> i przyjmująca bardzo różną postać: od tendencji asymilacyjnych, w których romsność podporządkowana jest tożsamości większościowej, poprzez różne warianty równowagi obu tożsamości, aż do podkreślania romskości na pierwszym miejscu, przy jednoczesnym zaznaczeniu istotnej roli drugiej, „większościowej” lub „obywatelskiej” identyfikacji. Tendencję drugą, polegającą na „szukaniu równowagi” między różnymi rodzajami tożsamości, można zilustrować wypowiedziami, w których respondenci określają się np. jako „bułgarski Cygan” lub „Rosjanin narodowości romskiej”. Trzecia tendencja dochodzi do głosu w takiej na przykład wypowiedzi:

Mam podwójną tożsamość. Ale moja dusza jest romska, czuję, że bliżej mi do Romów. Dorastałam w małej cygańskiej społeczności i nawet dzisiaj szukam tam schronienia: jestem z nimi kiedy tylko mogę i żyję z nimi. Dzielę z nimi radość, kiedy jest radość, i łzy, kiedy jest płacz. Nie żałuję, że urodziłam się Romką. Nie sądzę, że ludzie z jasnymi włosami, niebieskimi oczami i białą skórą (...) są lepsi ode mnie<sup>21</sup>.

Niezależnie od tego, czy respondent określał się przede wszystkim jako Rom/Cygan, czy też posiadał podwójną/wielopoziomową tożsamość (zrów-

<sup>19</sup> Koszyce, 15.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

<sup>20</sup> Niektóre z tych osób należą również do grupy 25 badanych, podających tożsamość romską jako najważniejszą w hierarchii autoidentyfikacji.

<sup>21</sup> Budapeszt, 01.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

noważoną, z przewagą elementów romskich, bądź wreszcie z przewagą elementów nieromskich), miał też okazję wypowiedzieć się na temat tego, kim są dla niego Romowie. Rozkład tych wypowiedzi potwierdza w ogólnym zarysie przedstawioną tu syntetyczną koncepcję romskiej tożsamości. Mamy więc grupę wypowiedzi, w których Romowie definiowani są „substancjalnie” – poprzez trwałe cechy kulturowe, funkcjonujące również na poziomie psychologicznym jako „mentalne” cechy Romów. Druga grupa wypowiedzi określa Romów „relacyjnie”, odwołując się przede wszystkim do społecznych warunków ich życia i relacji łączących ich z nie-Romami. Wreszcie trzecia grupa wypowiedzi to te, które określają Romów jako naród i odwołują się do romskiej historii. Należy jednak podkreślić, że – znowu: zgodnie z prezentowanym tu modelem – w wywiadzie prowadzonym z jedną i tą samą osobą można było znaleźć elementy, należące do wszystkich trzech sposobów definiowania Romów, a granice pomiędzy poszczególnymi typami definicji były dość płynne.

Po drugie, w niektórych wypowiedziach dały się zauważyć tendencje do odrzucania „solidnych” definicji romskości, zbudowanych za pomocą konkretnych elementów kulturowych, społecznych czy politycznych, a także niechęć do jakichkolwiek kolektywnych utożsamień, co stanowić może ilustrację „postmodernistycznego” podejścia do zagadnienia tożsamości.

Po trzecie wreszcie, trudno jest wykryć w prowadzonych wywiadach jakąś prawidłowość, jeśli chodzi o związek autoidentyfikacji respondenta z prezentowaną przez niego wizją romskiej tożsamości. Konkretnie, nawet osoby nieidentyfikujące się w pierwszym rzędzie jako Romowie, mogły przedstawiać substancjalne i „esencjalizujące” koncepcje Romów jako nosicieli charakterystycznych i trwałych cech kulturowych, lub – z drugiej strony – widzieć Romów jako naród o długiej historii. Z kolei osoby przedstawiające się jako Romowie/Cyganie i będące dumne z takiej autoidentyfikacji, mogły prezentować Romów głównie jako dyskryminowaną grupę społeczną, żyjącą w opłakanych warunkach.

W wypowiedziach pierwszego rodzaju, respondenci posługiwali się czasem określeniem „grupa etniczna”, podkreślając na przykład pochodzenie etniczne – romskie korzenie rodziców, a także posługiwanie się językiem romskim, posiadanie związanej z językiem kultury, szczególnych tradycji, zwyczajów i obyczajów. Choć z drugiej strony, jak mówił nasz bułgarski rozmówca, „oczywiście można być Romem, nie dzieląc tych obyczajów, nawet nie znając języka – jest wielu Romów, którzy nie znają *romani*, ale są Romami”<sup>22</sup>. Nieco inaczej odnosił się do tej kwestii nasz rozmówca z Polski,

<sup>22</sup> Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.



który skłonny był uznać za Romów jedynie tych, którzy tradycję realizują, a dodatkowo powiązani są z innymi Romami szczególnymi więzami:

Być Romem, to być romskiej krwi i mieć szacunek dla tradycji. Tradycja jest bardzo ważna, bo ktoś może być romskiej krwi, ale może porzucić naszą społeczność, tradycję i kulturę. (...) Romowie są braćmi i siostrami dla innych Romów<sup>23</sup>.

Wątek szczególnej więzi łączącej Romów podkreślił też inny polski Rom, uważający Romów za narodowość, rozumianą przy tym w bardzo esencjalistyczny sposób, jako coś obiektywnie danego i niedającego się zmienić w drodze indywidualnych wyborów:

W Niemczech i na Węgrzech spotykałem ludzi mojej narodowości i czułem, że są mi bliscy. W Polsce i za granicą czuję bliskość z innymi Romami. To właśnie znaczy być Romem. Nie ukrywamy naszej narodowości. Kiedy spotykamy innych Romów, przedstawiamy się sobie i ściskamy sobie ręce. To normalne. (...) Nigdy nie ukrywam swojej narodowości. Narodowość jest czymś, czego nie można zmienić. Urodziłem się Romem i umrę jako Rom<sup>24</sup>.

Tradycyjne zwyczaje i obyczaje, składające się na substancję romskiej tożsamości, mają charakter obligujący i przysługuje im status praw, regulujących romskie życie. Tak uważała na przykład respondentka z Litwy, mówiąc, że być Cyganem to być takim samym człowiekiem jak inni i jeszcze posiadać system praw, określany przez nią jako *zakon*<sup>25</sup>. Białoruski Cygan wywodzi ów *zakon* z tradycji indyjskiej, traktuje go jako konstytutywny element romskiego narodu – bo właśnie za naród Romów uważa – i podkreśla rolę sankcji, stosowanych w przypadku odstępstw od zwyczajowych reguł:

To jest naród (...), który ma swoje obyczaje, tradycje i prawa, trudne do zrozumienia dla nie-Romów. Te prawa są podobne do indyjskich, bo Romowie pochodzą z Indii. One dotyczą [w odrębny sposób] mężczyzn i kobiet. Mamy swoje własne sądy i one mogą ukarać ustnie lub wyrzucić ze społeczności. Taki człowiek nie może wtedy wejść do nikogo do domu, nikt z nim nie będzie rozmawiał<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Tarnów, 04.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łeszyk.

<sup>24</sup> Tarnów, 10.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łeszyk.

<sup>25</sup> Ukmerge, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Leonicakasa. [Jest to zresztą pospolite wśród Romów określenie na kodeks cygański – *przyp. red.*]

<sup>26</sup> Kołodyszczce k. Mińska, 01.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez N. Manulik.



Jednocześnie respondent ten przyznawał, że naród romski to bardzo luźne pojęcie. Jak mówił, Romowie są bardzo zróżnicowani – „wśród Romów jest wiele narodów” i niektóre z nich znacznie różnią się od innych, jeśli chodzi o obecność zwyczajowych reguł, ich rodzaj i charakter sankcji. Reguły te obejmują szerokie spektrum zachowań: od zasad dotyczących ubierania się i stosowania kosmetyków w przypadku kobiet, po regułę okazywania szacunku innym w kontaktach społecznych, a kończąc na objęciu szczególnym zakazem zabójstwa innego Roma, które, w nieco wyidealizowanej wypowiedzi jednego z Rosjan, jest dla Romów czymś „zupełnie nienaturalnym”.

W wypowiedziach części naszych rozmówców pojawia się obraz świata, podzielonego na dwie ściśle odseparowane sfery: „naszą” – romską i „nie naszą”, zdominowaną przez nie-Romów. W ramach własnej, romskiej sfery, funkcjonuje specyficznie romski autostereotyp, różnicujący się w zależności od poziomu, na którym dokonuje się identyfikacja:

Po pierwsze, to jest specyficzny typ antropologiczny i znajomość języka. Ale nie odgrywają one tak znaczącej roli, jak rodzaj zajęcia i przynależność do określonej mikro-grupy. Rom nie istnieje poza kontekstem rodziny. (...) Kiedy dwóch Romów się spotyka, pierwsze pytanie będzie: „Jesteś Romem?” Drugie – „z jakiej jesteś grupy?” A dalej – „z jakiego rodu?” (...) – jest wiele poziomów identyfikacji. Romowie uważają, że są nosicielami pozytywnych cech. Idealizują swoją grupę etniczną i rodzinę. (...) Do tego dochodzi szczególnie system wartości. W systemie tym na pierwszym miejscu są sprawy rodziny i kwestie [właściwych dla Romów – *przyp. aut.*] zajęć<sup>27</sup>.

Szacunek dla rodziny rozciąga się również na jej zmarłych członków. Według respondentki z Rosji, można tu mówić niemal o „wspólnocie żywych i umarłych”, przy czym ci ostatni – inaczej niż to przedstawia szereg studiów etnograficznych<sup>28</sup> – są dla naszej rozmówczyni w pozytywny sposób obecni w pamięci żyjących. Jej zdaniem, być Romem, to:

przede wszystkim szanować rodzinę. Pamiętać o najbliższych, nawet kiedy umrą. Romowie naprawdę wierzą, że ich zmarli pamiętają o nich i pomagają im. Kiedy Romowie się zbierają i piją, zawsze pamiętają, żeby wypić za tych, którzy opuścili ten świat<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

<sup>28</sup> Np. P. Gay y Blasco, „*We don't know our descent*”: *how the Gitanos of Jarana manage the past*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2001, nr 7(4); P. Williams, *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

<sup>29</sup> Moskwa, 19.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

Dla niektórych respondentów bycie Romem to przede wszystkim określony styl życia, związany z typowymi dla Romów sposobami zarobkowania, w którym przejawiają się właściwe Romom zdolności:

Romowie są urodzonymi handlarzami, ludźmi interesu. Mogą zrobić milion z niczego. I nigdy o nic nie proszą. Romowie to bardzo utalentowani ludzie. (...) Romowie zawsze wybierają szczególny styl życia. Nigdy nie pójdą pracować w fabryce (ogólnie rzecz biorąc – są wyjątki). W Rosji oni zaczęli pierestrojkę 15 lat wcześniej niż reszta kraju. Łatwo się adaptują<sup>30</sup>.

Podjęmowanie pewnych profesji i unikanie innych jest przy tym traktowane jako manifestacja reguł i zakazów kulturowych, np. dotyczących kontaktu z substancjami uznawanymi w tradycyjnej romskiej kulturze za nieczyste:

Romowie mają dość ściśle sprecyzowane przekonanie o tym, jakie zajęcia są dla nich odpowiednie, a jakie nie. Zwłaszcza w przeszłości to było całkiem jasne. Na przykład lekarz to nie jest właściwe zajęcie dla Roma. Handel i rzemiosło były zawsze przez nich najbardziej szanowane<sup>31</sup>.

Podkreślanie szczególnych zdolności, charakteryzujących Romów, jest przykładem określania romskiej tożsamości w kategoriach „psychologicznych”. Jest to w gruncie rzeczy pewien wariant substancjalnej, etniczno-kulturowej definicji tożsamości, ujmujący kulturową substancję romskości jako zestaw cech, zakodowanych w indywidualnej psychice każdego Roma. Jak to ujął jeden z respondentów, „w naszych duszach mamy własne bariery”, mając na myśli zakazy kulturowe, które stały się treścią indywidualnych przekonań<sup>32</sup>.

Zakazy te odgraniczają Romów od świata większości, dając im specyficzną przestrzeń życia społecznego, w której mogą się czuć niezależni od zewnętrznych przymusów, żyjąc wprawdzie wśród obcych, ale zgodnie ze swoimi własnymi prawami. Jednakże wolność, jako cecha charakteryzująca Romów, może wchodzić w konflikt z innymi wartościami, składającymi się na „romskość” (np. z pokrewieństwem czy tradycją). Nasz węgierski rozmówca, w zgoła postmodernistycznym duchu, utożsamiał na przykład wolność z brakiem poczucia zakorzenienia:

Być Romem (...) oznacza mniej więcej tyle, co być wolnym i nie posiadać korzeni; być wolnym i pozbawionym ciężaru takich rzeczy jak terytorium, pokre-

<sup>30</sup> St. Petersburg, 17.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

<sup>31</sup> Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

<sup>32</sup> St. Petersburg, 15.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

wieństwo, tradycja. W pewnym sensie bycie Romem oznacza bycie wolnym człowiekiem<sup>33</sup>.

Wypowiedź ta mogłaby posłużyć jako charakterystyka pewnej grupy naszych respondentów, których stosunek do tożsamości romskiej jest dość złożony. Romska tożsamość nie jest dla nich jakimś konkretnie określonym stanem, lecz raczej skomplikowanym procesem angażowania się (w pewne jej aspekty) i dystansowania (od innych). Bardzo ciekawie mówił o tym młody węgierski Rom (nawiasem mówiąc specjalista od technik informatycznych):

Dla mnie to [bycie Romem – *przyp. aut.*] tak naprawdę nic nie znaczy, lub może oznacza takie rzeczy, które nie są istotne – głównie sprawy emocjonalne. Czuję w sobie jakiś rodzaj witalności, jeśli można tak powiedzieć, który jest typowy dla Cyganów, ale jest czymś obcym w życiu, które teraz prowadzę. Moje życie jest inne niż życie cygańskich wspólnot, nie zajmuję się cygańskimi sprawami, nie ma we mnie cygańskiej przeszłości ani cygańskich oczekiwań na przyszłość<sup>34</sup>.

Autor tej wypowiedzi w bardzo niewielkim stopniu utożsamia się z romskością, a i to tylko z pewnym jej aspektem („witalność”), który poza tym nie przystaje do jego obecnego życia. Interesujące jest natomiast to, że swój dystans do romskiej tożsamości respondent przedstawia w kategoriach czasowych: jako wyjście poza specyficznie romską sekwencję: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Można powiedzieć, że respondent ten, odnosząc się do romskiej tożsamości, myśli o niej w sposób procesualny. Bycie Romem byłoby zatem dla niego „wspólnotą losu”, manifestującą się w uczestnictwie w romskich „wspólnotach pamięci” i „wspólnotach oczekiwań”<sup>35</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że również ci rozmówcy, którzy prezentowali „substancjalne” ujęcie „etniczno-kulturowe”, posługiwali się czasem dla określenia „Romów” pojęciem „narodu”, nadając mu znaczenie zbliżone do tego, jakie występuje w teoriach prymordialistycznych, lub utożsamiając go z tym, co Florian Znaniecki nazywał „kulturą narodową”, podkreślając szczególnie fakt budowania wspólnoty wokół określonych wartości kulturowych i zgodność czynności indywidualnych z wzorami kulturowymi<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

<sup>34</sup> Szombathely, 21.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

<sup>35</sup> Mimo to jednak respondent ten znajduje się w „sferze oddziaływań” romskiej organizacji i od czasu do czasu uczestniczy w organizowanych przez nią wydarzeniach. Jego sytuacja jest przykładem tego, jak bardzo zróżnicowane mogą być konkretne przypadki „bycia Romem” i jak trudno znaleźć dla nich jedną wspólną formułę (o ile w ogóle jest to możliwe).

<sup>36</sup> F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa

Drugim sposobem prezentacji romskiej tożsamości, który w wypowiedziach respondentów pojawiał się niemal tak często jak koncepcja „etniczno-kulturowa”, było „relacyjne” pojmowanie Romów jako dyskryminowanej i zmarginalizowanej grupy społecznej. Taka autodefinicja pojawiła się w 18 wywiadach (choć trzeba zaznaczyć, że w niektórych z nich współwystępowała z innymi określeniami romskiej tożsamości).

Wypowiedzi stwierdzające, że być Romem to być dyskryminowanym, pojawiają się szczególnie często w wywiadach z Romami rumuńskimi i bułgarskimi. Ci pierwsi zwracają czasem uwagę na historyczne uwarunkowania takiego postrzegania Romów, będących w Rumunii „potomkami niewolników” i dziedziczącymi w ten sposób stygmat grupy usytuowanej na samym dole hierarchii społecznej. Inni rozmówcy sięgają do historii po to, by wskazać argumenty w walce o zmianę statusu Romów, tak jak w wypowiedzi romskiej działaczki ze Słowacji, widzącej szansę na poprawę sytuacji Romów w integracji społecznej, przy jednoczesnym zachowaniu odrębności:

Być Romem jest bardzo trudno, to rodzaj obciążenia. Myślę, że (...) trzeba się integrować, pokazać, że możemy żyć tak samo, jak inni. A nawet lepiej. I mieć własne zasady. (...) Słowacja też jest naszą ojczyzną, żyjemy tu od kilkuset lat. Tak samo jak Słowacy. Moja rodzina na przykład żyje tu 500 lat. W archiwum są dokumenty<sup>37</sup>.

Respondenci często zwracali uwagę na ekonomiczne aspekty niskiej pozycji społecznej Romów. Stygmatyzacja Romów przez większość społeczną sprawia, że mają oni „trudniejszą pozycję startową” i bardzo trudno im osiągnąć awans społeczny, nawet – jak zwracał uwagę nasz rozmówca z Jugosławii – w przypadku osób wykształconych:

Być Romem to być ostatnim z ostatnich. (...) Romowie są najbiedniejszym i członkami, tak bogatych, jak i biednych społeczeństw. Ale jeszcze bardziej interesujące jest pytanie, co to znaczy być romskim intelektualistą. To znaczy być trzy razy lepszym od innych, żeby zostać uznanym za przeciętnego<sup>38</sup>.

Nasi rozmówcy podkreślali przy tym polityczny wymiar dyskryminacji (polegający na odmawianiu Romom pewnych podstawowych praw obywatelskich), a także zwracali uwagę na zjawisko, które można określić socjolo-

---

1990, s. 22. Nie oznacza to oczywiście, że Romowie bezdyskusyjnie spełniają kryteria stawiane przez Znanieckiego „społeczeństwu o kulturze narodowej” (tak nie jest).

<sup>37</sup> Prešov, 15.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

<sup>38</sup> Belgrad, 27.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

gicznie jako spójność procesów stygmatyzacji i marginalizacji ekonomicznej, utrzymującą się przez całe życie jednostki.

Innym aspektem społecznej sytuacji Romów jest bycie postrzeganym jako ktoś obcy, nienależący do wspólnoty społecznej, zdominowanej przez grupę większościową. Właśnie owo „bycie postrzeganym” jako obcy stanowi dla naszych rozmówców, obok „obiektywnej” sytuacji ekonomicznej, czynnik konstytuujący „romskość” jako formę życia społecznego, wpływający również na położenie ekonomiczne i możliwości polityczne Romów. Bułgarska respondentka podkreślała w związku z tym niechęć większości do uznania, że obecność Romów w społeczeństwie to „dar różnorodności” oraz do akceptacji „niewiarygodnie starożytnej romskiej kultury”:

Niestety, niewielu ludzi w moim własnym kraju postrzega mnie tak, jak się sama widzę. Od samego początku odczuwamy negatywne postawy nie-Romów i jesteśmy przedstawiani jako obcy przybysze, jak chwasty w ogrodzie<sup>39</sup>.

Niektórzy rozmówcy, jak na przykład czeska dziennikarka romska, zwracali w związku z tym uwagę na brak doświadczenia różnorodności kulturowej, charakteryzujący społeczność Europy Wschodniej:

Myślę, że sytuacja w Czechach jest inna, w porównaniu do krajów, w których żyje więcej mniejszości. Tutaj ludzie nie są przyzwyczajeni do spotkań z inną kulturą i to pogarsza sytuację Romów. Tak, że gdy jesteś Romem, to ludzie patrzą na ciebie jak na kogoś innego i dziwnego<sup>40</sup>.

Pewna część naszych rozmówców widzi przyczyny takiego stanu rzeczy w rasistowskich postawach większości społecznej, które powodują niechęć Romów do deklarowania własnej tożsamości:

Poważnym problemem romskiej tożsamości etnicznej jest to, że niektórzy Romowie identyfikują się jako Bułgarzy, inni jako Turcy, a tak naprawdę jest to próba dostania się do grup etnicznych o większym prestiżu. Próbuja oni, w większości przypadków nieskutecznie, ukryć swe prawdziwe pochodzenie etniczne. Oczywiście mają do tego prawo – każdy ma prawo do autoidentyfikacji – ale sam fakt, że starają się uciec z własnej grupy etnicznej mówi za siebie i pokazuje skalę negatywnych postaw wobec Romów<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Sofia, 02.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

<sup>40</sup> Praga, 25.01.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

<sup>41</sup> Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

Wielu respondentów traktowało taką sytuację jako wyzwanie dla romskich działaczy, na których ciąży, ich zdaniem, odpowiedzialność za pokazywanie większości społecznej pozytywnych stron Romów. Niektórzy jednak podkreślali, że klucz do poprawy sytuacji Romów leży nie w zmianie ich percepcji przez społeczeństwo, ale w zmianie nastawienia samych Romów, jak w wypowiedzi jednej ze słowackich działaczek, która stara się „wpoić Romom pewne standardy, tak żeby nie byli dyskryminowani, bo czasami to jest ich wina”<sup>42</sup>, albo – jak mówił z kolei aktywista węgierski – w „wyjściu z zacofania”, czemu służyć ma polityczne zjednoczenie różnych ugrupowań romskich<sup>43</sup>.

Postulaty politycznej jedności wiązały się często w wypowiedziach naszych respondentów z trzecią narracją romskiej tożsamości – z postrzeganiem romskości w kategoriach narodowych. Trzeba jednak zaznaczyć, że – jak widzieliśmy – autodefinicja w kategoriach narodowych pojawiała się (choć być może bez głębszej refleksji) również u respondentów, odwołujących się do innych wyznaczników romskiej tożsamości. Dla respondenta z Bułgarii

Cygan jest Cyganem w ten sam sposób jak Bułgar jest Bułgarem, Rosjanin – Rosjaninem itd. To po prostu jest narodowość, ze swoją kulturą, obyczajami i tradycjami, ze swoim ludem, jego dziedzictwem, talentami, z tym wszystkim, co jest w nas i dookoła nas. To znaczy być Cyganem<sup>44</sup>.

W podobny sposób wypowiadał się Rom z Polski, dodatkowo podkreślając starożytność romskiej tradycji. Jego zdaniem Romowie „to jedna z najstarszych narodowości na świecie, która przetrwała tysiąc lat, podtrzymując swoją kulturę, tradycję i język w nienaruszonym stanie”<sup>45</sup>. Inni byli jednak mniej skłonni do podkreślania romskiej odrębności narodowej i starożytności romskiej kultury. Dla respondenta z Rosji „Romowie to taki sam naród jak każdy inny, tylko mówimy innym językiem. Z wyjątkiem języka, jesteśmy tacy sami jak Rosjanie”<sup>46</sup>, zaś według działacza z Chorwacji „romska kultura ciągle znajduje się na początku drogi. Romowie się asymilują a romski język idzie w zapomnienie”<sup>47</sup>. Według tego respondenta „ratowanie romskiego

<sup>42</sup> Prešov, 14.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

<sup>43</sup> Budapeszt, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

<sup>44</sup> Osikovitsa, 9.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

<sup>45</sup> Tarnów, 4.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łesyk.

<sup>46</sup> Pudost k. St. Petersburga, 1.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradową.

<sup>47</sup> Virovitica, 3.01.1997 r. Wywiad przeprowadzony przez L. Ivosevic. Trzeba dodać, że, mówiąc o romskiej kulturze, respondent ten miał na myśli „wysoką” kulturę narodową, a nie tradycje i obyczaje poszczególnych grup.

bytu narodowego” jest najważniejszym zadaniem, stojącym przed romskimi działaczami, ważniejszym nawet od rozwiązania problemów ekonomicznych społeczności romskich. Na przeszkodzie stoi, jego zdaniem, nieokreślony charakter narodu romskiego jako wspólnoty międzynarodowej, brak ujednoliconego języka, ustabilizowanych, dobrze zorganizowanych stowarzyszeń, a także fakt, że historia Romów ciągle jest niewystarczająco znana.

Kwestia znajomości historii, czy w ogóle myślenia w kategoriach historii narodowej, została w interesujący sposób przedstawiona przez romską działaczkę ze Słowacji:

Bycie Romem i bycie członkiem każdego innego narodu czy narodowości, oznacza przynależność do grupy, która ma odmienną kulturę, tradycje, inną historię. Nie musisz tego wszystkiego znać. Większość Romów z pewnością nie zna swojej historii. To jest coś, co cię po prostu trzyma: albo muzyka, albo rodzina i jej tradycje, albo solidarność, która występuje oczywiście i w nieromskich rodzinach, ale szczególnie charakteryzuje nasze, romskie rodziny<sup>48</sup>.

Respondentka ta słusznie zauważa, że historyczne koleje losów danej społeczności wytwarzają układ odniesienia dla „poczucia przynależności”, w którym „podręcznikowa” znajomość historii wcale nie musi odgrywać najważniejszej roli. Może się ono manifestować w zjawiskach więzi psychicznej, solidarności społecznej, instytucjach czy kulturze. Historyczne istnienie grupy nie musi zatem oznaczać, że jej członkowie bez przerwy dyskutują o historii (a nawet można odnieść wrażenie, że najczęściej o historii dyskutują te grupy, których poczucie historycznego istnienia jest niepewne). Historyczność może się manifestować w rozmaity sposób, często za pomocą zjawisk, które ich uczestnicy skłonni są traktować ahistorycznie, jak na przykład wartości kulturowe.

W przypadku naszych respondentów zainteresowanie historią jest dość duże. Respondenci często odwoływali się do indyjskich korzeni współczesnych Romów, zwracając jednak uwagę, że ich rola w życiu dzisiejszych społeczności romskich jest zróżnicowana: według rumuńskiego Roma „niektórzy zachowali pradawne zwyczaje, inni nie”<sup>49</sup>. Jednakże w wypowiedzi pewnego działacza kulturalnego ze Słowacji mogliśmy zaobserwować wręcz utożsamienie się z praprzodkami współczesnych Romów:

Nazywają nas Cyganami. Co to znaczy? To błędna nazwa nadana przez inne narody. Kiedy opuściliśmy [*sic!* – *przyp. aut.*] Indie w XI w., to przeszliśmy

<sup>48</sup> Bratysława, 30.07.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Buncakovą.

<sup>49</sup> Konstanca, 8.05.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Stefan.



przez Grecję i tam pewien mnich nazwał nas tak, jak inny wędrowny lud: Atsinganos. Naród ten w owym czasie już nie istniał, ale on myślał, że jesteśmy właśnie tym narodem. Dlatego nazwał nas Atsinganos. Ale my od początku między sobą nazywaliśmy się „Romowie”<sup>50</sup>.

W innych wypowiedziach dominowały bliższe odniesienia historyczne, zazwyczaj stosowane po to, aby wyjaśniać pewne aspekty współczesnej sytuacji Romów. Węgierski Rom, wątpiący w ciągłość romskiej tradycji i kultury, odwoływał się na przykład do czasów cesarzowej Marii Teresy, mówiąc że trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy być dzisiaj Romem, zwłaszcza

gdy straci się język, którym mówili przodkowie, a my straciliśmy wiele rzeczy – mam tu na myśli Romungros, Cyganów-muzyków. Ponieważ gdy Maria Teresa zabroniła używania języka [romskiego – przyp. aut.] i wydała prawo, zgodnie z którym cygańskie dzieci miały być oddane do węgierskich rodzin, rozpoczęła proces asymilacji, który trwa do dzisiaj. Ci ludzie stracili bardzo wiele. Myślę, że bardzo niewielu z nas udało się zachować tradycję i żyć tak, jak Cyganie żyli dawno temu.<sup>51</sup>

Z kolei działaczka z Czech znajdowała podobieństwa między współczesną sytuacją Romów a ich życiem w okresie międzywojennym, za czasów prezydenta Masaryka (dekonstruując przy okazji czeski mit „najbardziej zaawansowanej demokracji” Europy Środkowej):

Sytuacja się pogarsza. Romowie są dyskryminowani, jeśli chodzi o dostęp do miejsc publicznych – restauracji, teatrów itd. Skinheadzi najpierw wydają antyromskie publikacje, później zaczynają fizycznie atakować Romów, a w trzecim etapie będą atakować wszystkich tych, którzy się różnią od większości. Do czego to doprowadzi? W końcu Romowie nie będą mieli wstępu do środków transportu i do sklepów. Wracamy do sytuacji sprzed II wojny światowej, do czasów Masaryka. Dziadek opowiadał, że wtedy żyli w swojej osadzie i mogli przebywać w [sąsiednim] mieście tylko w pewnych godzinach. (...) Czy ta sytuacja nie przypomina tego, co się dzieje dzisiaj?<sup>52</sup>

Najbardziej zróżnicowane zastosowanie historii dla zrozumienia sytuacji Romów zaprezentowała romska dziennikarka z Czech. Jej zdaniem bycie Romem ma wymiar historyczny. W różnym czasie oznacza różne rzeczy:

<sup>50</sup> Koszyce, 16.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

<sup>51</sup> Budapeszt, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

<sup>52</sup> Česka Lipa, 3.02.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

Przed rewolucją oznaczało to głównie szukanie korzeni kultury, wiersze, literaturę. Rewolucja to było bardzo silne przeżycie dla wszystkich, ale zwłaszcza dla Romów. Wszyscy demonstrowali i ludzie krzyczeli „Romowie z nami!” – nie wiedzieliśmy, co się z tego wyłoni. A po rewolucji też zaczęliśmy brać udział w polityce, ponieważ przed rewolucją mogliśmy się zajmować jedynie sprawami kultury. Tak, że po rewolucji każdy Rom czuł potrzebę dyskusowania problemów swojego narodu. A teraz znowu jest inaczej<sup>53</sup>.

Wielu respondentów, posługujących się narracją narodową, zwraca uwagę na poważne problemy, jakie stoją przed romskim ruchem politycznym, który odwołuje się do wizji narodu romskiego. Jednym z nich jest na przykład fakt, że naród romski byłby „narodem bez ojczyzny”, choć trzeba przyznać, że sprawę tę wyraźnie poruszył tylko jeden respondent. Innym problemem jest – często podkreślane – zróżnicowanie społeczności romskich, które mają wprawdzie poczucie wspólnej nadrzędnej tożsamości, ale nie jest ono tak silne, jak u innych grup:

Tak naprawdę to nie ma takiego narodu – Romowie. W samej Rosji jest kilka grup romskich, które mówią różnymi językami. Ale jest coś w rodzaju wspólnej świadomości – poczucia przynależności do nadrzędnej grupy. Romska samoświadomość przypomina mi Żydów pod wieloma względami. Ale u Żydów jest wspólna religia, podczas gdy podstawy świadomości Romów są społeczne i etniczne<sup>54</sup>.

Taka sytuacja stawia romskich aktywistów przed trudnym wyborem właściwej strategii działania. Ich stanowiska są dość rozbieżne: od postulatów pomocy Romom w głębszej integracji ze społeczeństwem większościowym, aż do wizji romskiego państwa, która wprawdzie pojawiła się tylko w jednym wywiadzie (w dodatku opisana jako „szalony pomysł”), ale za to została zaprezentowana z żelazną logiką:

My, Romowie, wiemy bardzo mało o sobie nawzajem. (...) Oprócz faktu, że Romom jest się trudno komunikować między sobą z powodu różnorodności używanych przez nich dialektów, nie było wśród nich silnej tendencji do nawiązywania kontaktów i jednoczenia się. Dlatego mam szalony pomysł, którego nie zrealizuję ja ani nawet moje dzieci, ale pewnie jakieś przyszłe pokolenie – o ile Romowie mają przetrwać. To jest pomysł romskiego państwa. Nie jest ważne, czy ono będzie w Europie czy gdzie indziej. Jest faktem, że mamy do czynienia z szybkim

<sup>53</sup> Praga, 25.01.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

<sup>54</sup> Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

wzrostem populacji romskiej i że Romowie wszędzie na świecie doświadczają mniej więcej tych samych problemów. (...) Wspólne problemy, jakich doświadczają, wytworzą ideę zjednoczenia w ich własnym państwie. (...) Jeśli Romowie chcą rozwiązać swoje problemy, muszą rozwinąć świadomość narodową. Każde rozwiązanie politycznych i społecznych problemów narodu romskiego wymaga istnienia [romskiego – *przyp. aut.*] państwa. A zatem Romowie będą musieli je mieć, o ile zjawisko państwa będzie dalej istniało. Panuje opinia, że Romowie są kosmopolityczni i odrzucają ideę państwa, podczas gdy inni tworzą mniej lub bardziej silne społeczności dzięki pomocy państwa. Ja to nazywam politycznym ludobójstwem narodu romskiego. Romowie byli masowo mordowani w czasie II wojny światowej, ponieważ nie mieli państwa, które by ich chroniło. Łatwo jest zniszczyć coś, czego nikt nie potrzebuje i nikt nie chroni<sup>55</sup>.

Te bardzo ciekawe poglądy nie są bynajmniej czymś powszechnym wśród naszych rozmówców. Można powiedzieć, że są one wyjątkowe. Niemniej jednak sam fakt, że znalazł się ktoś, kto je głosi, pozwala je zaliczyć do szeroko rozumianego zasobu dyskursywnego romskiej narracji narodowej.

Jednocześnie wśród naszych respondentów dają się zaobserwować ślady ponowoczesnego sposobu ujmowania problemu tożsamości, zwłaszcza tam, gdzie badani wydają się nie mieć nic przeciwko ambiwalencji, wielopłaszczyznowości, czy niepewności, odnośnie do tego, kim właściwie są, w sensie przynależności do grupy. Romska idea narodowa, o ile będzie formułowana w klasycznym dla nacjonalizmu, dziewiętnastowiecznym homogenizującym dyskursie, może nie znaleźć uznania np. w oczach respondenta z Białorusi (skądinąd uznającego Romów za „narodowość”): „Ludziom się wydaje, że Rom to Rom. To nieprawda. Każdy Rom ma swoją własną narodowość [w sensie przynależności do różnych grup romskich – *przyp. aut.*]”<sup>56</sup>.

Respondenci odwoływali się do rozmaitych wymiarów wewnętrznego zróżnicowania społeczności romskich: antropologicznego i kastowego, społecznego, częściowo narzuconego przez większość i związanego ze stopniem adaptacji danej społeczności romskiej, czy wreszcie religijnego. W związku z tym nie wierzyli oni zbyt w szanse powodzenia projektów, opartych na idei panromskiej jedności:

Nasze Centrum Kultury Romów skupia Romów prawosławnych. Teoretycznie moglibyśmy mówić o stworzeniu takiego centrum dla Romów z całego świata, ale trudno to sobie wyobrazić. Gdzie ono by się znajdowało?

<sup>55</sup> Novi Sad, 28.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

<sup>56</sup> Kołodyszcze k. Mińska, 1.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez N. Manulik.

Kto zasiadałby we władzach? Gdyby to było możliwe, to, ja nie wiem, byłby pokój na świecie<sup>57</sup>.

Na przeszkodzie takim projektom stoi też opisywane już zjawisko wielopoziomowej identyfikacji Romów, które wprawdzie nie wyklucza posiadania przez nich specyficznie romskiej tożsamości, ale w jego świetle można traktować ją jako jedną z wielu opcji, stojących do wyboru i z trudem poddających się hierarchizującym tendencjom klasycznego dyskursu narodowego. Widać to na przykład w poniższej wypowiedzi:

Przed wszystkim jestem kobietą (...) i... nigdy nie miałam poczucia ani chęci należenia do jakiejś narodowości. Czy jestem kosmopolitką? Może tak – nie muszę na co dzień podkreślać mojej narodowości. Ale są rzeczy, dzięki którym czujesz wyraźnie gdzie należysz. To poczucie więzi rodzinnych, solidarności, romska muzyka, która jest odmienna od innych. To pewna kultura i odmienny sposób odczuwania tego, kim jestem. (...) Mogłabym więc powtórzyć, że jestem kobietą, istotą ludzką, Europejką, coś jeszcze..., nie wiem co jeszcze. Ale oczywiście czuję w sobie tę „romskość”<sup>58</sup>.

Kilkoro spośród naszych rozmówców wypowiadało się przeciwko odgórnemu budowaniu romskiej tożsamości z powodu niebezpieczeństw, do jakich prowadzić może podkreślanie różnic między rozmaitymi grupami: „Nie rozumiem dlaczego robi się te wszystkie różnice”, powiedziała nam sprzątaczką z Pragi, „ponieważ to się zaczęło od Hitlera, to musi ciągle być”<sup>59</sup>. Wtórowała jej wykształcona pracownica społeczna: „Romowie też są istotami ludzkimi, nie ma różnicy, może kulturowa, historyczna, ale wydaje mi się, że to nie ma znaczenia kim jesteśmy”<sup>60</sup>.

Dla tych i innych respondentów, doświadczenie własnej romskości jest ambiwalentne i nie przejawiają oni specjalnej ochoty do zlikwidowania tej ambiwalencji i jednoznacznego określenia się w kategoriach jakiejś tożsamości zbiorowej. Uważają, że istnieje wiele różnych wariantów romskości i pluralizm ten jest rzeczą dobrą. Zauważają też, że granice pomiędzy poszczególnymi dyskursami tożsamościowymi są płynne i że mogą one tworzyć czasami interesujące, hybrydyczne syntezy. Widać to szczególnie wyraźnie w poniższej wypowiedzi, cytowanego tu już romskiego informatyka, która dobrze ilustruje elementy perspektywy postmodernistycznej:

<sup>57</sup> Jw.

<sup>58</sup> Bratysława, 30.07.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Buncakovą.

<sup>59</sup> Praga, 6.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez K. Suranską.

<sup>60</sup> Praga, 12.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez K. Suranską.

Może (...) Cyganie są ludem, który przybył z Indii i od tego czasu ciągle migrują albo próbują się integrować. (...) Cygańskość może więc oznaczać rodzaj bezdomności, ale dziś nawet to nie jest już prawdą. Cygańskość jest inna w każdym człowieku i ma bardzo plastyczną postać. Zawiera ona w sobie dwoistość: dawniej [Cyganie] głównie próbowali się asymilować, i taka tendencja jest ciągle obecna gdyż (...) nawet dziś bycie Cyganem oznacza na Węgrzech tylko kłopoty. Z drugiej strony, odkąd system się zmienił, widać tendencję do zachowania odmienności, wzmocnienia tożsamości etnicznej itd. Te dwie tendencje wytwarzają bardzo dziwne rzeczy gdy się wymieszają<sup>61</sup>.

Jak widać, romska tożsamość jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym i stopniowalnym, może też występować na różnych poziomach autoidentyfikacji jednostki. Przedstawiona analiza wywiadów potwierdza, jak sędzę, prezentowaną tu syntetyczną koncepcję tożsamości, zgodnie z którą substancjalne, relacyjne i procesualne koncepcje tożsamości nie wykluczają się, każda z nich dotyczy bowiem jakiegoś jednego aspektu, który może współwystępować z innymi. W koncepcji tej jest również miejsce dla dającej się zauważyć w części wypowiedzi, ponowoczesnej zgoła, niechęci do jednoznacznej identyfikacji i dla akceptacji rozmycia granic tożsamościowych.

## ZAKOŃCZENIE

W artykule tym proponuję kompromisowe rozwiązanie, w którym romska tożsamość stanowiłaby płynną konfigurację „substancji kulturowej”, „stosunków społecznych” i koncepcji „politycznych”, opartych m.in. na określonej wizji romskiej historii, zaś „Romowie” mogliby być postrzegani jako konglomerat grup, charakteryzujących się „rodzinnym podobieństwem”, które wprawdzie istnieje, lecz nie należy go absolutyzować, doszukując się za wszelką cenę jedności tam, gdzie jej nie ma. Tak rozumiana tożsamość jest zmienna, a jej transformacje zależą w dużej mierze od zmieniających się relacji między Romami a nieromskim światem. Doświadczenie historyczne Romów podpowiada im bowiem, że różnice tożsamościowe stają się często celem strategii politycznych, zmierzających do marginalizacji, wykluczenia, a w ostateczności – eliminacji tych, którzy zostają uznani za ich „nosicieli”. Romski sposób budowania tożsamości charakteryzuje więc napięcie między poczuciem odrębności i – często – dumy z „bycia Romem” a poczuciem zagrożenia, jakie odrębność taka może powodować w świecie nieprzyjazylnym Romom.

<sup>61</sup> Szombathely, 21.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

Stan świadomości romskich działaczy średniego szczebla, który starałem się tu zrekonstruować, wykorzystując przeprowadzone z nimi wywiady, pozwala zrozumieć ewolucję romskiego ruchu politycznego w latach 90. ubiegłego wieku, w szczególności pojawienie się koncepcji romskiego narodu, wykorzystującej tradycyjne, etniczno-kulturowe wyznaczniki tożsamości, apelującej do społeczno-ekonomicznej sytuacji Romów, a wreszcie szkicującej wizję romskiej przyszłości, zbudowaną w oparciu o określoną koncepcję przeszłości. Koncepcja ta nie była bynajmniej produktem wyalienowanych romskich intelektualistów, bez szans na znalezienie odzewu w lokalnych społecznościach romskich<sup>62</sup>. Korespondowała ona bowiem z wizją świata osób, których działalność stanowi pomost między ideami działaczy szczebla międzynarodowego a „zwykłymi” Romami.

W rezultacie niektóre elementy (pan)romskiej tożsamości narodowej stały się elementem romskich działań na szczeblu lokalnym – zwłaszcza jeśli chodzi o działalność edukacyjną, upamiętniającą i artystyczną – i posłużyły jako zasób, wykorzystywany dla poprawy percepcji danych grup w nieromskim otoczeniu lub legitymizacji ich postulatów społeczno-ekonomicznych.

Z drugiej jednak strony wypowiedzi naszych respondentów pozwalają również zrozumieć, dlaczego romska idea narodowa nie poczyniła w ostatniej dekadzie jakiegoś spektakularnego postępu. Wizja świata badanych Romów nie jest jednorodna i w jej ramach występuje szereg różnych stanowisk, opierających się politycznej homogenizacji. Nie są oni przekonani co do możliwości zjednoczenia Romów za pomocą jednej narracji tożsamościowej i nie bardzo (z pewnymi wyjątkami) widzą potrzebę takiego zjednoczenia. Można powiedzieć, że swoimi poglądami na zagadnienie romskiej tożsamości antycypowali oni pojawienie się „postmodernistycznych” romskich intelektualistów, z ich niewiarą w sens budowania solidnych tożsamości, wzorowanych na klasycznej koncepcji narodu.

Wprawdzie wizja romskiej tożsamości (trans)narodowej, zaprezentowana w *Deklaracji narodu Romskiego*, zawiera rozmaite elementy „nieklasyczne” (np. oddzielenie idei narodowej od pojęcia państwa), to jednak są one wprowadzane dość niekonsekwentnie, jak słusznie zauważył w swojej krytyce romskiej idei narodowej Thomas Acton<sup>63</sup>. Brakuje im także konkretyzacji w postaci projektu działalności, która by je realizowała. Rację mają

62 Zob. np. E. Marushiakova, V. Popov, *The Roma – a Nation without a state? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] B. Streck (red.), *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*, Orientwissenschaftliche Hefte, Halle 2004.

63 T. Acton, *Romani Politics, Scholarship, and the Discourse of Nation-Building* [w:] A. Marsh, E. Strand (red.), *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, Swedish Research Institute, Istanbul 2006.

też Marushiakova i Popov, według których koncepcja narodu romskiego nie jest intelektualnie dopracowana i często bywa traktowana jako środek, służący partykularnym interesom poszczególnych grup działaczy, chcących na przykład wzmocnić swoją pozycję we własnym kraju<sup>64</sup>.

Trudno się z taką krytyką nie zgodzić. W gruncie rzeczy jednak sytuacja dzisiejszych romskich działaczy przypomina sytuację ich poprzedników w okresie rozkwitu nacjonalizmu: również oni musieli rozwijać pojęcie tożsamości narodowej w otoczeniu społeczno-kulturowym, charakteryzującym się współlistnieniem wielu rozmaitych tożsamości. Możemy dodać, że jest to nawet trudniejsze dziś, gdy „rynek” jest nasycony tożsamościami wszelkich możliwych rodzajów, a tożsamość narodowa straciła wiele ze swojego niegdysiejszego uroku, nawet jeśli jej adwokaci starają się ją dostosować do nowych czasów, prezentując ideę narodu romskiego jako ruchu transnarodowego.

Z drugiej strony jednak warto tu wspomnieć słowa klasyka teorii narodu, F. Znanieckiego, według którego „we wszystkich zbadanych dotychczas przypadkach formowanie społeczeństwa o kulturze narodowej rozpoczyna się od stosunkowo małego jądra społecznego, którego wpływ stopniowo rozszerza się i w końcu obejmuje miliony ludzi. (...) Owo jądro tworzą niezależni, indywidualni przodownicy rozmaitych dziedzin działalności kulturowej, którzy stopniowo tworzą kulturę narodową syntetyzującą wielość tradycyjnych kultur regionalnych”<sup>65</sup>. Środowiska romskie wytworzyły już taką grupę „przodowników”. Czy ich działania zakończą się sukcesem i – przede wszystkim – jakie to będą działania – pozostaje sprawą otwartą.

---

<sup>64</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.* Podobne wnioski wynikają z badań przeprowadzonych przez M. Głowacką-Grajper wśród liderów romskich organizacji z Litwy, Polski i Słowacji. Por. M. Głowacka-Grajper, *Idea narodowa w oczach liderów romskich z krajów Europy środkowo-wschodniej* [w:] E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), *Wędrowcy i migranci. Pomiędzy marginalizacją a integracją*, NOMOS, Kraków 2005.

<sup>65</sup> F. Znaniecki, *op. cit.*, s. 44–45.



## LITERATURA:

- ACTON T., *Romani Politics, Scholarship, and the Discourse of Nation-Building* [w:] A. MARSH, E. STRAND (red.), *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, Swedish Research Institute, Istanbul 2006.
- ACTON T., KLIMOVÁ I., *The International Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Shift in the Focus of World Romani Congresses 1971-2000* [w:] W. GUY (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co, Boston 1969.
- BELTON B., *Knowing Gypsies* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- DUFUNIA KWIEK G., *Afterword: Rom, Roma, Romani, Kale, Gypsies, Travellers and Sinti...pick a name and stick with it, already!* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- GAY Y BLASCO P., „We don't know our descent”: how the Gitanos of Jarana manage the past, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2001, nr 7(4).
- GIDDENS A., *Living in a Post-Traditional Society* [w:] U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 52.
- GŁOWACKA-GRAJPER M., *Idea narodowa w oczach liderów romskich z krajów Europy środkowo-wschodniej* [w:] E. NOWICKA, B. CIEŚLIŃSKA (red.), *Wędrownicy i migranci. Pomiedzy marginalizacją a integracją*, NOMOS, Kraków 2005.
- IRU (International Romani Union), *Declaration of a Roma Nation*, <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html>, 2001.
- KAPRALSKI S., *Kierunki przekształceń tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie* [w:] T. PAŁECHNY, J. TALEWICZ-KWIATKOWSKA (red.) *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- KAPRALSKI S., *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne”, 2011, nr 3.
- KAPRALSKI S., *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] S. KAPRALSKI (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Scholar, Warszawa 2010.
- LE BAS D., *The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Roma – a Nation without a state? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] B. STRECK (red.), *Seg-*

- mentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische un kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*, Orientwissenschaftliche Hefte, Halle 2004.
- MATRAS Y., *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity* [w:] N. SAUL, S. TEBBUTT (red.), *The Role of the Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool 2004.
- MAYALL D., *Gypsy Identities 1500—2000. From Egipcyans and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London and New York 2004.
- MCCRONE D., *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London 1998.
- MIRGA A., GHEORGHE N., *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997.
- STEWART M., *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.
- WILLIAMS P., *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- ZNANIECKI F., *Współczesne narody*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

*Sławomir Kapralski*

# **RROMANI IDENTITËTA : ETNÏTKO, SOCIÀLO JA SELÏTKO/THEMÏTKO?**

O avtòro analizuil trin éhanda sàr šaj te dikhòl rromani identitèta: o etniko-kulturàlo dikhan, savo sàs o baredër and-o purane stùdie, o sociàlo dikhan savo putardes kušel i romologia aj laqëri tradicia, thaj agore o politiko dikhan, sàr vâzden les Roma aktivistà kana phenen so o Roma somkeren jekh nàcia (tela vervëra xalòvimàta aj interpretàcie), definuime katar jekh nakhlutnipe aj jekh anticipàcia e avindipnasqëri. Pal-e avtoresqëri godi, šaj te ovel jekh „durustitko” koncèpcia e rromane identitetaqëri, anda savàthe i palutni percèpcia (politiko) si jekh somkhuvipe kulturalone, socialone aj politikone elementenqëro. Si i koncèpcia so šaj šunas e „maškàritkone” rromane aktivistënòar, jekh vasni kategoria, Roma save nakhaven o idëe e rromane elitaòar ži k-o rromane khera. Interviste kerdine and-o bb. 1990 sikavde na sadaj jekh but interesàto dikhipe and-i evolùcia e somžanipnasqëri bute rromane khetanimatenòe, tok vi sàr biandile neve dikhana pal-i rromani identitèta. Akala dikhana si and-i harmònia e neve rromane siklârdine generaciençar, sàr jone dikhen jagales i postmodèrno idëa e identitetaqëri, éhudindor tele sarkon unifòrmo aj zorârdi sàr barr rromani identifikàcia pala pumenòe.

*Sławomir Kapralski*

# **ROMA IDENTITY: ETHNIC, SOCIAL OR NATIONAL?**

The autor discusses three main ways of thinking about Romani identity: the ethnic-cultural approach that dominated the older literature, the social perspective that openly criticized romological tradition, and the political vision held by Romani activists, according to whom Roma form a nation (understood in several different ways), defined by a reference to the past and an anticipation of the future. The author argues for a “conciliatory” conception of Romani identity, according to which the latter is a complex network of cultural, social, and political elements. This conception has been illustrated by the views of Romani mid-rank activists, a very important category that mediates the transfer of ideas from Romani elites to the grassroots. The interviews conducted in the 1990’s have provided not only an interesting insight into the evolution of the consciousness of various Romani communities, but also revealed the emerging new approach to Romani identity. This new approach corresponds with the views of the newer generation of Romani intellectuals who are fascinated by the postmodern idea of identity as a refusal of an unequivocal and long-lasting self-identification.



Cyganka na targu w Rumunii (fot. P. Lechowski, 2011)

III



MATERIAŁY

MATERIÀLĂ

MATERIALS



*Martin Pollack (Stegersbach/Wiedeń, Austria)*

## NIE MA TABLICY PAMIĄTKOWEJ DLA ROMÓW. PAMIĘĆ I MILCZENIE W BURGENLANDZIE

„Tablica pamiątkowa dla Cyganów? Co za tablica?”

Mężczyzna, głęboki głos, krótko przystryżone siwe włosy, potężny brzuch, grozący rozsadzeniem kraciastej koszuli; spogląda na mnie jak na szaleńca.

„Co za tablica?”, powtarza, potrząsając głową i odwraca się. Ciężkim krokiem stąpa w stronę terenówki, za tylnym siedzeniem widać klatkę dla psów z solidnymi aluminiowymi wspornikami. Może myśliwy?

Pytam dwóch kolejnych przechodniów. Młody mężczyzna, nażelowane włosy, szeroki złoty łańcuch, celtycki tatuaż na szyi. Starsza kobieta, ubrana na czarno, niedosłyszająca, nieufna. Oboje niechętnie informują mnie, że tu nie ma żadnego pomnika ani tablicy dla Cyganów czy dla Romów, i nie ma też kamienia pamiątkowego. Nie, nie tutaj – w Goberling.

Goberling to miejscowość w gminie Stadtschlaining, położonej w południowym Burgenlandzie, 120 kilometrów na południe od Wiednia, blisko granicy węgierskiej. Dawniej ta mała placowa wioska<sup>1</sup> wśród pastwisk sama była siedzibą gminy, w której żyło około 500 mieszkańców. Do 1990 r. była tu też kopalnia antymonu, o której dziś przypomina jedynie udostępniona do zwiedzania sztolnia. Piękne domy, wiele kwiatów, krótko przycięte trawniki. W Burgenlandzie przykłada się wagę do porządku.

Do 1938 r. żyło w Goberling około 80 Romów, w prostych chatach, bez bieżącej wody i elektryczności, kawałek za wsią. Oddzieleni, jak wszędzie

---

<sup>1</sup> Woryg. *Angerdorf*. Wsie placowe (owalnice, oblicówki) – budowane wokół centralnego placu, będącego niegdyś pastwiskiem (*Anger*), a później zabudowanego i pełniącego funkcje dla całej zbiorowości – *przyp. tłum.*



tam, gdzie w Burgenlandzie Romowie i nie-Romowie żyli razem – albo raczej obok siebie.

Kraj ów przypadł Austrii dopiero w 1921 r. Do 1918 r. obszar należał do węgierskiej części cesarstwa. Po przegranej wojnie Austria i Węgry rozpoczęły spór o terytorium. Rozwiązano go w końcu za pomocą plebiscytu. Dla Romów nic się nie zmieniło. Z dawien dawna byli określani jako plaga, ciemnoskóra, złodziejska hołota, pasożyci itd. Już w XIX w. niektóre gminy wzywały władzę centralną (węgierską), aby zaradziła „nieszczęsnej pladze Cyganów”, przede wszystkim zaś, aby podjęła kroki przeciwko wszystkim Cyganom, którzy „wałęsając się bez stałego miejsca pobytu, niosą pożogę po kraju”, jak to określono w raporcie o „pladze cygańskiej”, opublikowanym w Oberwarther Sonntags-Zeitung z 24 listopada 1894 r. Dla większości nie było jednak żadnej różnicy między osiadłymi a koczowniczymi Romami: Cygan to Cygan.

Przeważająca część austriackich Romów żyła w południowej części Burgenlandu, w okręgach Oberwart, Güssing i Jennersdorf. Wedle oficjalnych danych z 1925 r., w tym niewielkim kraju związkowym żyło wówczas 5480 Cyganów. W 1927 r. do kartoteki krajowego dowództwa żandarmerii wprowadzono już 6032 Romów. Zamieszkiwali dziko wyrosłe osiedla na obrzeżach wsi, bez kanalizacji i ujęć wodnych.

Powstawały rozliczne pomysły na rozwiązanie „kwestii cygańskiej”: ograniczenie swobody poruszania się, odbieranie dzieci, pozbawianie praw wyborczych, roboty przymusowe itd. Pojawiały się nawet propozycje zamknięcia Cyganów w rezerwacie. Za główny problem uznano fakt, że tylko niewielka część Romów posyłała dzieci do szkoły, przez co „niepożądane formy życia” przechodziły z pokolenia na pokolenie. W 1924 r. rząd krajowy wprowadził obowiązek szkolny dla Romów. Kilka lat później, w niektórych szkołach w Oberwarcie, Stegersbach i innych miejscach, utworzono specjalne „klasy cygańskie”. W Stegersbach powstała z nich nawet osobna „szkoła cygańska”. Eksperyment, z którego ludzie w okolicy są dumni do dzisiaj, choć nie był to bynajmniej krok na drodze postępu: szkoła utrzymywała wykluczenie.

Tak zwany anszlus, przyłączenie Austrii do hitlerowskich Niemiec w 1938 r., wiązał się z radykalną eskalacją regulacji antycygańskich. Już w pierwszych miesiącach aresztowano bez żadnych powodów setki Romów, których zamknięto w obozie koncentracyjnym. W listopadzie 1940 r., w burgenlandzkiej gminie Lackenbach, został utworzony największy w Austrii „cygański obóz więzienny”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> W oryg. *Zigeuner-Anhaltelager*, co dosłownie można by przetłumaczyć jako „obóz dla zatrzymanych Cyganów”. *Anhaltelager* w nazistowskiej terminologii był swojego rodzaju eufemizmem, mającym oznaczać „miejsca internowania” dla, w gruncie rzeczy, uwięzionych

Także większość Romów z Goberling wylądowała w Lackenbach, gdzie stłoczono ich w najgorszych warunkach. Z Lackenbach wysyłano ich do obozów koncentracyjnych i obozów zagłady. Podobno po 1945 r. wróciło do Goberling trzech ocalałych. Nie zastali już swoich ubogich chat, gdyż zostały one zniszczone natychmiast po ich deportacji. Skromne mienie zostało zagrabione przez sąsiadów.

Nie był to ostatni przypadek, gdy powracający spotkali się z wrogim odrzuceniem przez ówczesnych mieszkańców Goberling. W połowie lat 50. w tej małej gminie znów żyły dwie romskie rodziny. W oficjalnym sprawozdaniu z osiągnięć w latach 1945–1956 burmistrz z dumą napisał: „W 1955 r. udało się usunąć z Goberling dwie ostatnie rodziny cygańskie”. W dokumencie nie ma wzmianki o tym, jakich środków użyli przedstawiciele gminy, by zmusić rodziny do wyprowadzki. W innym miejscu wspomnianego raportu czytamy: „Bilans ostatniej wojny przyniósł Goberling 36 poległych, z tego 3 członków Volkssturmu poległo na froncie pod Rechnitz”. O wypędzonych i zamordowanych Romach ani słowa, najwyraźniej nie zostali oni zaliczeni do ofiar, które warto byłoby wspominać.

Południowoburgenlandzka gmina Goberling nie jest w tym względzie żadnym wyjątkiem. Pamięć o Romach wygląda podobnie także gdzie indziej.

Cyganie zostają wywiezieni w zimie 1941/42 r., o drugiej w nocy przyjeżdżają po nich ciężarówki, kilkoro ucieka do lasu, pozostali zostają załadowani i zabrani, ale po paru dniach wracają. Dwa tygodnie później ciężarówki przyjeżdżają znowu, też w nocy, tym razem nikt nie ucieka, wszyscy myślą, że wkrótce i tak przywiozą ich z powrotem. Tym razem nikt nie wraca.

Johann Nussgraber, miły człowiek, łysy, po pięćdziesiątce, jest burmistrzem gminy Kemetten w południowym Burgenlandzie. Odwiedzam go w urzędzie gminy, w przedsionku wiszą fotografie okolicy, Kemetten wczoraj i dziś. Dokumenty rozwoju. Można zobaczyć rolników przy pracy, mężczyzn orzących wołami, żniwiarzy z kosami, członków straży pożarnej przed remizą, dawne okoliczne gospody – pana Zumpfa, pana Jozsefa Piellera, którzy stoją przed nimi wraz z całym personelem i rodzinami; niskie, pobielone wapnem domy. Obrazy ubóstwa. Potem nowo zbudowane domy. Zwiastuny postępu. Przed nimi samochody.

Nowy budynek urzędu gminy stoi na dużym placu obok kościoła ewangelickiego i naprzeciw nieco większego, katolickiego kościoła pod wezwaniem św. Mikołaja oraz obowiązkowego pomnika ofiar wojny.

---

przeciwników politycznych. W przypadku Lackenbach słowo to jeszcze bardziej zakłamywało rzeczywistość, gdyż obóz ten miał wszelkie cechy obozu koncentracyjnego i obozu pracy, a jego więźniowie byli deportowani do obozów śmierci. Tłumaczenie *Anhaltelager* jako „obóz więzienny” stanowi kompromis między dosłownym znaczeniem nazwy urzędowej a rzeczywistym charakterem obozu – *przyp. tłum.*

„Naszym bohaterom 1914–1918”.

Na innej tablicy, w uzupełnieniu:

„1939–1945”.

Pod spodem nazwiska poległych. W ostatniej wojnie zginęło pięciu Nussgraberów: Adolf, Johann, Josef, Karl, Pep. (Pepi?).

Z drugiej strony pomnika czytamy:

„Pro Patria. Zmarłym na chwałę. Żyjącym ku przypomnieniu. Postawiono w 1925, rozbudowano w 1945”.

Nazwisk zamordowanych Romów szukam na próżno.

Nikt nie wie dokładnie, ilu Romów deportowano z Kemetem. Historyk, Dieter Mühl, autor pracy o Romach z Kemetem, szacuje ich liczbę przed 1938 r. na 200, ok. 10% mieszkańców. Burmistrz Nussgraber mówi o 200–250 osobach. Po wojnie wróciło podobno pięciu. Pięciu z dwustu.

Gdy Romów zabrano po raz drugi, tym razem na zawsze, mieszkańcy poszli do *Zigeunerriegel*, jak nazywano leżące poza granicą wioski zbiorowisko ubogich chałup; zburzyli domostwa i podpaliли ruiny. Wzięli ze sobą to, co mogło się przydać. Wielu Cyganów było wędrownymi rzemieślnikami, szlifierzami, kotlarzami, wytwórcami patelni, dlatego posiadali narzędzia i inne użyteczne rzeczy. Chłopom pasowało wszystko, także nędzny dobytek Cyganów.

„Ludzie wiedzieli, że Cyganie tym razem nie wrócą, inaczej nie spaliliby chałup”, mówi Johann Nussgraber.

„Jak mogli to wiedzieć? Ciężarówki nie były przecież stąd?”

Burmistrz wrusza ramionami.

O tym, że chałupy faktycznie zostały spalone, dowiedział się, gdy przed laty zlecił oczyszczenie rowów w okolicy osady cygańskiej. Znalaziono tam nadpalone deski i inne resztki cygańskich chat.

„Mieszkańcy gminy Kemetem”, mówi Johann Nussgraber, „nie wspominają dobrze swoich sąsiadów. Żyli w prymitywnych chatach, w warunkach nie do opisania. Większość nie pracowała. Ludzie jeszcze dziś opowiadają, jak brudno tam było, chaty, ich mieszkańcy, wszystko. Bez wody. Bez toalet. Załatwiali potrzeby na dworze, spodnie na dół i gotowe. I kradli wszystko, co nie było gwoździem przybite. Tego ludzie bali się najbardziej”.

Johann Nussgraber, jak bez przerwy zapewnia, nie mówi z własnego doświadczenia, tylko po prostu powtarza to, co słyszał od starszych mieszkańców wioski.

„Gdy chłopci wracali z pola z pełnymi wozami, Cyganie już na nich czatowali, dzieci ręczo wdrapywały się na wozy i zrzucały z nich ziemniaki, rzepę, kukurydzę, tak że często tylko połowę ładunku udawało się przywieźć do domu. To była duża strata dla ludzi, wtedy wszyscy byli bardzo biedni, parę ziemniaków czy kolb kukurydzy stanowiło wartość, nie tak jak dzisiaj”.

Dziś w Kemetem żyje tylko jedna romska rodzina, w kontenerze, załatwionym przez burmistrza, co sam z lubością podkreśla. Wcześniej Cyganie mieszkali w drewnianym baraku, sąsiedzi skarżyli się na śmieci i smród.

Johann Nussgraber jest burmistrzem Kemetem od 18 lat, socjaldemokratą. Jest przygotowany na moje pytanie o pomnik, gdyż przyszło mu je w ostatnich latach często słyszeć, także od przedstawicieli Romów. Wielokrotnie domagali się tablicy pamiątkowej albo kamienia dla ofiar narodowego socjalizmu, zawsze nadaremnie. Johann Nussgraber mówi, że nie mógł działać wbrew woli przedstawicieli gminy. W 2003 r. rada gminy rozpatrywała wniosek dotyczący ufundowania tablicy pamiątkowej dla pomordowanych Romów. Na posiedzeniu pojawił się też Rudolf Sarközy, naczelny przedstawiciel Romów w Austrii, Burgenlandczyk. Jego obecność nie zrobiła jednak na radzie gminy, w większości składającej się z socjaldemokratów, żadnego wrażenia. Odrzucili wniosek.

Johann Nussgraber niechętnie wspomina to głosowanie. Gmina znalazła się w czołówkach gazet. Dziennikarze, którzy przedtem nie słyszeli o istnieniu wioski, nagle zaczęli się rozpisywać o hańbie Kemetem. Słowa krytyki ze strony polityków, artystów oraz reprezentantów Romów. Odtąd systematycznie pojawiają się obietnice kompromisowego rozwiązania nieśczęsnego problemu. Johann Nussgraber mówi, że zlecił zaprojektowanie pomnika, który opowiedziałby „całą historię naszego kontynentu: Europa – Austria – Burgenland – Kemetem. Na jednej z tablic powinni być też wspomniani Romowie”. Pomnik jest podobno dawno gotowy.

„Dlaczego go zatem nie postawiono?”

Johann Nussgraber wzrusza ramionami. Bał się, że romska tablica mogłaby zostać zerwana lub czymś wysmarowana. Zwleka. Przedstawiciel Romów zareagował na tę taktykę następującym oświadczeniem: „W tych okolicznościach Romowie rezygnują z utworzenia miejsca pamięci w Kemetem. To, co dzieje się w Kemetem”, powiedział Rudolf Sarközy, „jest obrazą pamięci blisko 200 Romów, którzy zostali wypędzeni z wioski i zamordowani”.

Burmistrz Heinz-Peter Krammer przyjmuje mnie w swoim biurze, w ratuszu Stegersbach, znajdującym się na nowym Placu Głównym. Nowy kształt Placu był jego postulatem. Znakiem modernizacji. Dużo betonu i ręcznie układanego bruku, wodotryski, sadzawka, markiza przeciwsłoneczna, punkt informacyjny. Przedtem rosła tu trawa i drzewa, które w większości padły ofiarą odnowy. Były podobno spróchniałe. Mnie się wydawały zdrowe, w każdym razie oferowały cień. Teraz cały Plac Główny zalany jest w lecie prażącym słońcem. Na jednym końcu placu stoi jeszcze, niczym ciało obce, stara kaplica św. Antoniusza. Tuż za nią golfista z brązu składa się do uderzenia. Dawno temu plac był błoniem, jakich wiele w Burgenlandzie.

Wsie placowe. Takie obrazy, przypominające dawne czasy, chce się dziś ze Stegersbach usunąć.

Burmistrz jest dumny z nowego placu. Nosi świeżo wyprane dżinsy, dwudniowy zarost, oprócz bycia burmistrzem liczącej 2500 mieszkańców wsi targowej, prowadzi też firmę transportową. Znam go z widzenia, mieszkam w Bocksdorf, kilka kilometrów od Stegersbach, gdzie robię zakupy i chodzę do kawiarni przeczytać gazetę. Heinz-Peter Krammer jest człowiekiem pełnym energii, skupionym na swoich celach; wie czego chce, ale w rozmowie jest uprzejmy. Polityk.

„O szkole cygańskiej w Stegersbach można by dziś jeszcze wiele powiedzieć”, mówi burmistrz. Sam wie o niej tylko ze słyszenia, została zamknięta w 1938 r.

Pytam, ilu Romów mieszka dziś w Stegersbach. Kręci głową i mówi, że około 80, ale nie jest pewien. Dzwoni do pracownika gminy. Mówi krótkimi zdaniami, przechodząc od razu do rzeczy. „Czy można dowiedzieć się z danych meldunkowych, ilu Romów mieszka w Stegersbach?”

Myślę o „rasowych dokumentach tożsamości”, które Sinti i Romowie otrzymali w 1939 r. w Rzeszy Niemieckiej, zamiast ich paszportów. Widniało w nich duże „Z” [*Zigeuner* – przyp. red]. Na oznaczenie Cyganów. W rejestrze meldunkowym Stegersbach najwidoczniej już tak nie jest, urzędnik nie potrafi nic znaleźć, może tylko służyć swoimi przypuszczeniami. „W Stegersbach żyje ok. 60–70 Romów”, brzmi telefoniczna informacja.

Kronika miejscowości powiada, że Romowie osiedlili się w Stegersbach przed paruset laty, brak jednak dokładnych liczb. „W 1938 r. mieszkało ich tu ok. 300, z których po zakończeniu wojny powróciło 23”. Burmistrz odczytuje z kroniki.

„Reszta została zamordowana?”

Heinz-Peter Krammer rzuca mi zirytowane spojrzenie, potem przytakuje. Cóż, trzeba to chyba przyjąć. Najwidoczniej, jak dotąd, nikt nie zadał sobie trudu, żeby wyjaśnić los miejscowych Romów, odnaleźć nazwiska ofiar, odkryć dokładne okoliczności, w jakich stracili życie.

Jednym z najzagorzalszych agitatorów na rzecz ludobójczej polityki wobec Romów był, pochodzący z południowoburgenlandzkiej miejscowości Unterschützen, Tobias Portschy, fanatyczny narodowy socjalista, po anslusie zarządca Burgenlandu, do czasu jego podziału między Dolną Austrię i Steiermark. Portschy został wówczas mianowany na stanowisko zastępcy gauleitera Steiermark. Za jedno ze swoich najważniejszych zadań uznał „obronę lokalnej ludności przed tym nieznośnym, narastającym z roku na rok zagrożeniem”, jak określał Cyganów. Portschy rozważał najróżniejsze rozwiązania, jedne bardziej radykalne i brutalne od drugich: praca przymusowa, wprowadzenie kary chłosty, sterylizacja, wysiedlenie do Polinezji.

W wydanej w sierpniu 1938 r. nocie programowej, dotyczącej „kwestii cygańskiej”, mówi on, że Cyganie, którzy, według pogmatwanych rasistowskich pojęć narodowych socjalistów, mogli uchodzić za Ariów, powinni być traktowani tak samo jak Żydzi – przede wszystkim, jeśli idzie o wykluczenie, prześladowania i wreszcie eksterminację. Myśli te przerodziły się w czyny. Również w Stegersbach było wielu praktykujących nazistów, którzy aprobowali plany Portschy’ego.

„Czy pomordowani mają swoją tablicę pamiątkową?”.

Burmistrz Heinz-Peter Krammer kręci głową. Nie było takiej inicjatywy, gdyby pojawił się wniosek w tej sprawie, gmina musiałaby się zastanowić. Sam nie zamierza jednak podejmować żadnych działań, gdyż, jak mówi: „To powinna być sprawa ofiar”.

„Ale ofiary w większości nie żyją, zostały zamordowane”, oponuje.

Burmistrz Heinz-Peter Krammer lekceważąco macha ręką. Potem mówi, że dla niego osobiście taka tablica nie byłaby żadnym problemem. Nie sądzi też, żeby w gminie pojawił się jakiś większy sprzeciw. Sprawia jednak wrażenie szczęśliwego, że temat dotąd nie został podniesiony, w odróżnieniu od położonego jedynie 10 kilometrów dalej Kemeten, gdzie jego partyjny towarzysz Johann Nussgraber z tym problemem musi się borykać od lat.

„Dlaczego wszyscy się skupili na Kemeten?”.

Tego Heinz-Peter Krammer też nie wie. W każdym razie w Stegersbach jest spokój. Romowie, którzy tu mieszkają, wydają się zadowoleni, że są pozostawieni w spokoju, że nikt ich nie zauważa, i nie myślą o tablicy czy o czymś podobnym, co mogłoby zwrócić na nich niepożądaną uwagę. Przykład Kemeten działa odstrasżająco, tam wielu reaguje bardzo żywiołowo, kiedy wspomina się Romów. W Stegersbach najwyraźniej pies z kulawą nogą by się tym nie zainteresował.

„Szkola cygańska znajdowała się tu, gdzie dziś stoi ratusz, mieściła się w parterowym domu”, wspomina Maria Tobitsch. Dawniej była nauczycielką w szkole specjalnej w Stegersbach. Ładowała tam większość romskich dzieci, przed którymi zamknięte były drzwi do edukacji na wyższym poziomie. To było już po wojnie. Pani Tobitsch jest od dawna na emeryturze, ale pomimo swojego wieku jest bardzo aktywna. Angażuje się w działalność Czerwonego Krzyża, dla biednych, dla sąsiadów, którzy znaleźli się w potrzebie. Ludzi takich jak ona nazywano dawniej „solą ziemi”.

Starsza pani wspomina Cyganów z przedwojennego Stegersbach. Mężczyźni wędrowali, z lutownicą i żelaznymi pierścieniami, naprawiali patelnie i garnki, wówczas nikt nie miał pieniędzy na nowe. Kobiety pomagały rolnikom przy żniwach, kopały ziemniaki i rzepę, wykonywały różne prace pomocnicze albo chodziły po prośbie.



Pani Tobitsch przeskakuje z tematu na temat, z przeszłości w teraźniejszość i z powrotem; syn próbuje przywołać ją do porządku. Ledwo opowiada o spotkaniu, parę tygodni temu, z byłym uczniem, Romem, a już jest w czasach przedwojennych. „Znaliśmy ich, Cyganów”, mówi, „ale przyjaciół wśród nich nie mieliśmy; oni żyli oddzielnie, w swojej osadzie<sup>3</sup>, nie chcieli mieć z nami nic wspólnego, a my z nimi”.

Jej syn, nauczyciel w gimnazjum w Stegersbach, zbiera stare widokówki z okolicy i posiada też kilka, na których jest miejscowa osada cygańska. Kartki te są dzisiaj niemal nie do dostania, fotografie i widokówki z Cyganami i Żydami, późniejszymi ofiarami, sprzedają się najlepiej. Na jednej z pocztówek można zobaczyć niskie, pokryte strzechą chaty, przed nimi dorosli i dzieci, obszarpani, radośnie uśmiechający się do obiektywu.

Maria Tobitsch pamięta, jak wywieziono Romów, zabrano ich ciężarówkami, płakali i krzyczeli. Nie wie, co stało się z ich domami, ale nie wierzy, że zostały podpalone, coś by o tym słyszała, Stegersbach nie jest duże. „Ci biedni ludzie nie zrobili nikomu nic złego”, mówi cicho na koniec.

Maria Tobitsch i jej syn nic nie słyszeli o tablicy pamiątkowej dla Romów, według nich w wiosce nic się nie mówiło o wzniesieniu ofiarom pomnika.

„Dlaczego nazwisk pomordowanych Romów nie ma na pomniku ofiar wojny?”, pytam burmistrza Heinza-Petera Krammera. „Ostatecznie byli bezbronnymi ofiarami morderczego reżimu”. Zastanawia się chwilę.

„Kiedy w 1945 r. zbudowano, czy raczej, dokładniej mówiąc, rozbudowano pomnik poległych, nie chciano więcej mówić o tych wydarzeniach, milczano o tych rzeczach, ponieważ nie chciano niczego odgrzebywać”, mówi wreszcie.

Takie słowa słyszy się w Austrii często, gdy mowa o prześladowaniu Żydów lub Romów. Lepiej zostawić te sprawy w spokoju, spuścić zasłonę milczenia na różne wydarzenia, kiedyś trzeba zakończyć obrachunki, nie można wiecznie grzebać w starych ranach. „Zapomnieć, przemilczeć, wyprzeć”, brzmi dewiza, która do dziś, jak Austria długa i szeroka, cieszy się wielką popularnością.

Przemilczenie. Po tym, jak mówiłem na ten temat w austriackim radiu, otrzymałem list z małej miejscowości o nazwie Krobotek, w południowym Burgenlandzie, gdzie przed wojną mieszkało ponad 80 Cyganów. W 1942 r. zabrano wszystkich do Lackenbach, a stamtąd do Auschwitz albo Mauthausen. Większość została zamordowana. Jak pisał autor listu, w minionych la-

---

<sup>3</sup> W oryg. *in ihrem Graben*, „w swoich rowach” – osada romska w Stegersbach powstała wzdłuż sporych parowów, prowadzących od skraju wsi w stronę okolicznych wzgórz. Z tego powodu mieszkańcy nazywali ją *Zigeunergraben* – „cygańskie rowy” – *przyp. tłum.*



tach pojawiły się starania na rzecz umieszczenia tablicy upamiętniającej zamordowanych Romów. Ale, „pomimo wielokrotnych wniosków niektórych członków gminy, pomysł umieszczenia tablicy pamiątkowej został odrzucony. Argumentem było, że ludziom nie chce się wspominać złych czasów”.

W postscriptum człowiek z Krobotek prosi mnie, abym przemilczał jego nazwisko.

*Thum. Sławomir Kaprański*



Dawna kuźnia na terenie kwartału cygańskiego w łódzkim getcie (fot. N. Gancarz, 2011)



Rudolf Sarközy podczas odsłonięcia tablicy pamiątkowej na murze cmentarza żydowskiego w Łodzi (fot. A. Bartosz, 2012)

*Adam Bartosz (Tarnów, Polska)*

## CYGAŃSKI OBÓZ W LITZMANNSTADT GETTO. PAMIĘĆ ZAGŁADY<sup>1</sup>

Po przyłączeniu Austrii do Niemiec w marcu 1938 r., Niemcy rozszerzyli sformułowane wcześniej ustawodawstwo rasowe również na nowo zajęte tereny. Zgodnie z tym ustawodawstwem, Cyganie (Romowie i Sinti) mieli podlegać specjalnemu traktowaniu, co oznaczało w pierwszej kolejności ich izolację w obozach. Na terenie Austrii zorganizowano taki obóz centralny w Lackenbach w Burgenlandzie (kraj związkowy graniczący z Węgrami), gdzie Cyganów mieszkało stosunkowo najwięcej. Istniały też inne, mniejsze obozy „przejściowe”. O deportacji na tereny Generalnego Gubernatorstwa skoncentrowanych w tych obozach Cyganów, Heinrich Himmler zdecydował we wrześniu 1941 r.

Na przyjęcie Cyganów z Austrii przygotowano na terenie łódzkiego getta (Litzmannstadt Getto) niewielki kwartał terenu, składający się z 15 budynków o 543 izbach. Kwartał ten oddzielono od reszty getta, otoczono zasiekami, a jedyną bramę obstawiono strażnikami żydowskimi.

Pierwszy transport, tysiąca ludzi przybył do Łodzi z Hartbergu 5 listopada 1941 r. W kolejnych dniach następne, również po tysiąc Cyganów, przyjechały z Fürstenfeld, Mattesburga i Rotenturm. Ostatni transport, z Oberwart, liczący 1007 osób, dotarł 9 listopada. Wedle list transportowych, do wagonów załadowano 1 130 mężczyzn, 1 188 kobiet i 2 689 dzieci, w drodze zmarło 11 osób.

Pięć tysięcy ludzi skoncentrowano na bardzo niewielkiej przestrzeni, 19 117 m<sup>2</sup>. Wydzielone domy były puste, brakowało okien i drzwi, nie było toalet, przybyłym nie przygotowano żadnych naczyń do spożywania posiłków. Przez pierwsze tygodnie obozowa kuchnia wydawała im posiłki wprost z kotła, dopiero później dostarczono 1000 misek i 2000 łyżek.

---

<sup>1</sup> Zob. też artykuł M. Pollacka w tym samym numerze „Studiów Romologica”.



Jedno z zachowanych podwórz *Zigeunerlager* w Łodzi (fot. A. Bartosz, 2012)

Warunki życia w *Zigeunerlager* Litzmannstadt były straszliwe. Obozowy lekarz Arnold Mostowicz, który po wojnie opublikował opis łódzkiego getta, był wstrząśnięty panującymi tam warunkami, o wielekroć gorszymi niżeli w jego żydowskiej części<sup>2</sup>. Niezależnie od głodu, ciasnoty, braku urządzeń sanitarnych, chorób – Cyganie byli codziennie poddawani egzekucjom. Niemcy, niemal każdego dnia, wieszali ludzi w stojącej na terenie cygańskiego obozu kuźni. Również między samymi Cyganami dochodziło do krwawych bójek, spowodowanych ekstremalnie ciężką egzystencją. Umieralność w cygańskiej części getta była niemal 10 razy większa niż w żydowskiej. Zmarłych i pomordowanych wywożono na żydowski cmentarz i tam grzebano. Powstały w ten sposób dwie kwatery, do dziś czytelne, w których pochowano ok. 700 ofiar obozu cygańskiego.

Ostateczny los mieszkańców łódzkiego getta związany był z odległym o siedemdziesiąt kilometrów obozem zagłady w Chełmnie nad Nerem (niem. Kulmhof), gdzie od 8 grudnia 1941 r. zaczęto mordować Żydów w mobilnych komorach gazowych (*Gaswagen*). Prawdopodobnie już w grudniu 1941 r. zabijano tam również chorych Romów.

Obóz cygański w Litzmannstadt Getto został ostatecznie zlikwidowany po dwóch miesiącach. W dniach 5–12 stycznia 1942 r. Niemcy zamordowali w Chełmnie pozostałych przy życiu ponad 4000 Cyganów<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> A. Mostowicz, *Żółta gwiazda i czerwony krzyż*, Warszawa 1988, s. 16–33.

<sup>3</sup> Korzystałem m.in. z: A. Galiński, *Likwidacja Cyganów – więźniów łódzkiego obozu*

Łódzki Zigeunerlager wpisał się w tragiczną historię Cyganów jako pierwszy, zorganizowany na terenie okupowanej Polski, niemiecki obóz zagłady. Drugim obozem z wydzieloną częścią cygańską był podobóz KL Auschwitz-Birkenau (sektor BIIe), największy obóz zagłady Cyganów w Europie. Zamordowano w nim ponad 20 000 Cyganów. Należy dodać, że poza łódzkim gettem, również w innych gettach zamykano Cyganów razem z Żydami. Udokumentowane przypadki dotyczą m.in. gett w Warszawie, Białymstoku, Lublinie, Siedlcach.

Po cygańskim obozie pozostały nikłe ślady, w postaci niewielkiego kwartału budynków przy ulicach Wojska Polskiego i Obrońców Westerplatte. W podwórzu, otwartym od strony ul. Wojska Polskiego (nr 22), zachował się budynek dawnej kuźni, w której Niemcy dokonywali egzekucji Cyganów i która służyła jako kostnica obozowa. Na murze tego budynku w styczniu 2004 r. umieszczono pamiątkową tablicę w językach polskim, angielskim i romskim. Od tego czasu, w nawiązaniu do daty wymordowania Cyganów z łódzkiego getta, władze miasta organizują w styczniu rocznicowe spotkania, w których biorą udział także Romowie. Zaś w styczniu 2009 r. historię łódzkiego Zigeunerlager upamiętniono granitowym głazem z, również trójjęzyczną, tablicą o treści:

TU, W KWARTALE ULIC:  
SULZFEDER STR.  
(WOJSKA POLSKIEGO)  
KONRADSTR.  
(GŁOWACKIEGO).  
KRIMINALSTR.  
(STAROSIKAWSKA)  
I BLECHGASSE  
(OBROŃCÓW WESTERPLATTE).  
OD 5 XI 1941 R. DO 12 I 1942 R.  
ISTNIAŁ OBÓZ DLA CYGANÓW  
(ZIGEUNERLAGER)  
OKUPACYJNE WŁADZE  
NIEMIECKIE ZAMKNEŁY W NIM  
5 000 ROMÓW Z POGRANICZA  
AUSTRO-WĘGIERSKIEGO

---

w *Chelmnie nad Nerem* [w:] *Ośrodek zagłady w Chelmnie nad Nerem i jego rola w hitlerowskiej polityce eksterminacyjnej. Materiały z sesji naukowej*, Muzeum Okręgowe, Konin 1995; J. Baranowski, *Zigeunerlager in Litzmannstadt 1941–1942/The Gypsy Camp in Łódź 1941–1942/Obóz cygański w Łodzi 1941–1942*, Archiwum Państwowe w Łodzi, Łódź 2003.

(BURGENLANDU).  
WSKUTEK CHORÓB I EGZEKUCJI  
ZMARŁO PONAD 600 WIEŻNIÓW  
POZOSTAŁYCH MIESZAKŃCÓW  
OD 5 DO 12 I 1942 R.  
NIEMCY ZAGAZOWALI  
W OBOZIE ZAGŁADY  
KULMHOF AM NER  
(CHEŁMNIE NAD NEREM)

W sierpniu 2009 r. w Kuźni otwarto wystawę stałą *I skrzypce przestały grać. Obóz cygański 1941–1942*<sup>4</sup>. Wystawa obrazuje w skrócie dzieje prześladowań Cyganów w Niemczech i Austrii, oraz historię łódzkiego Zigeunerlager. Wykorzystano w tym celu m.in. zachowane kilka zdjęć obozu<sup>5</sup>.

W 70. rocznicę zagłady obozu cygańskiego, 12 stycznia 2012 r. odbyła się kolejna manifestacja przy budynku kuźni. W manifestacji uczestniczyli przedstawiciele miasta Łodzi, a Cyganów austriackich reprezentował lider tamtejszych Sinti, Rudolf Sarközy. Kolejnym punktem uroczystości było odsłonięcie umieszczonej na murze cmentarza żydowskiego tablicy, upamiętniającej pogrzebanych tu około 700 zmarłych i zamordowanych Cyganów, o treści:

Na tym cmentarzu spoczywa ponad 700 Cyganów (Sinti i Roma)  
z Burgenlandu deportowanych przez nazistowskie władze III Rzeszy  
jesienią 1941 roku i zmarłych w obozie cygańskim w getcie łódzkim  
z głodu, chorób i wyczerpania. Pozostałych 4 300 deportowano  
do obozu w Chełmnie nad Nerem i zamordowano w styczniu 1942 roku.

Odsłonięcia tablicy dokonano w obecności zarówno przybyłej delegacji Sinti, jak też członków łódzkiej Żydowskiej Gminy Wyznaniowej. Modlitwę za zmarłych odmówił Symcha Keller przewodniczący Rady Religijnej Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP.

---

<sup>4</sup> Autorką scenariusza wystawy jest Izabela Miniak-Terela, pracownik Muzeum Tradycji Niepodległościowych w Łodzi, które sprawuje opiekę nad Kuźnią. Tytuł wystawy nawiązuje do książki A. Ramatego (*And the Violins Stopped Playing. A Story of the Gypsy Holocaust*, Hodder and Stoughton, London 1985), na podstawie którego Ramati w 1990 r. zrealizował w Polsce film pod tym samym tytułem.

<sup>5</sup> Zdjęcia z cygańskiego obozu wykonane przez Niemców oglądać można także na ekspozycji, poświęconej martyrologii mieszkańców Łodzi w Muzeum Martyrologii i Walki (oddział Muzeum Tradycji Niepodległościowych), znajdującym się w ocalałych resztkach więzienia w dzielnicy Radogoszcz, w którym więziono Polaków w czasie okupacji niemieckiej.

Lukasz Połomski (Nowy Sącz, Polska)

## WIZERUNEK CYGANA W POLSKOJĘZYCZNEJ PRASIE GALICYJSKIEJ I MIĘDZYWOJENNEJ

Prasa polskojęzyczna zwyczajami, pochodzeniem i zajęciami Cyganów zainteresowała się na szerszą skalę w 2. połowie XIX w. Do 1939 r. gazety cieszyły się popularnością wyłącznie ludzi wykształconych, tzw. elit. Zatem prezentowany poniżej wizerunek istniał tylko w wyższych warstwach społecznych. Celem tego artykułu jest porównanie prezentowanego wizerunku prasowego z tym, jaki zapamiętali i przechowali w swojej pamięci świadkowie z okresu międzywojennego. W tym celu przeprowadziłem wywiady wśród mieszkańców Sądecczyzny, którzy mieli do czynienia zarówno z osiadłymi Cyganami, jaki i przejezdnyimi taborami.

Negatywny i odhumanizowany obraz Cyganów przedstawia „Gazeta Lwowska”<sup>1</sup>. Pierwsza wzmianka w tej gazecie o Cyganach w Królestwie Polskim pochodzi z 1851 r.<sup>2</sup> Jest to obraz demoniczny, zaś życie cygańskie jest porównane do zwierzęcego. Autor stawia Cyganów na równi z żebrakami. Nazywa ich hordą. Szczególną jego uwagę zwraca wygląd zewnętrzny, który jest niedbały: „nagość i łachmany go kryją, o wstydzie nie mówimy, rzecz to jest konwencyi, a tej cygan ze światem nie dzieli. Inne są wstydy cygańskie, inne zaszczyty, lecz naszym mówiąc wyobrażeniom, strój cygana jest szkaradny”. Autor pisze, że Cyganie przywdziewali *weretę*<sup>3</sup>, w której zrobiono dwie dziury. Ubranie nazywał łachmanem. Jediną ozdobą stroju była przepaska i „wiesiadła strojne”<sup>4</sup>. Co do włosów, nadmienia, że smaro-

---

<sup>1</sup> Dziennik wydawany we Lwowie w latach 1811–1944. W 1914 r. redakcja mieściła się w Nowym Sączu. Do 1914 r. gazeta działała jako organ c. k. władz austro-węgierskich. Zawierała szereg dodatków.

<sup>2</sup> *Cyganie w królestwie Polskiem*, dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej, „Gazeta Lwowska”, 25 stycznia 1851, nr 4.

<sup>3</sup> *Wereta* – w gwarze lwowskiej ‘plótno’.

<sup>4</sup> Codzienne ubranie kobiet składało się z długiej, faldzistej spódnicy, często zakładanej w kilku warstwach, chusty i ozdób (kolczyki, korale). Zabraniano noszenia kobietom spodni,



wali je tłuszczem dla połysku i nie znali fryzjerów. Pewien starszy Cygan zapewnił autora, że myją się tylko przy pełni księżyca, przed własnym ślubem i przed pogrzebem bliskiego. Mieli być usmoleni sadzą z ogniska, co stanowiło miało zaszczyt.

Podobnie o Cyganach pisali autorzy XIX-wiecznych prac cyganologicznych. Narbutt podawał, że ubierają się tak, „aby się tylko nie ubrać, jak się lud krajowy ubiera”<sup>5</sup>. Jeszcze gorzej kolorowy i eklektyczny strój cygański skrytykował Daniłowicz<sup>6</sup>. Ksiądz Serwatowski opisując galicyjskich Cyganów pisał: „plemię w bydłęcej zostające dzikości, nie mające ani czci, ani wiary, ani prawdy, ani cnoty”<sup>7</sup>. Brudne łachmany ubierali na sposób Rzymian i Greków<sup>8</sup>. Ubranie cygańskie to swoista cygańska estetyka (kolczyki, bogactwo ozdób, bransolety, pierścienie)<sup>9</sup>.

Ślub cygański, opisany w tej samej gazecie, odbywał się, według redaktora, gwałtem. Cyganie uznawali bowiem 10. rok życia jako dostateczny do małżeństwa<sup>9</sup>. Autor zauważył, że był Cygan „w tej mierze gorszy od Żyda

---

krótkich spódnic i krótkich włosów. Patrz: A. Słaba, *Rola ubioru w życiu kobiet romskich* [w:] *O Romach w Polsce i Europie*, Kraków 2009, s. 212.

<sup>5</sup> „Odzież Cygana jest prawdziwą zgodnością z tem wszystkim, co go otacza. Niezmierna chęć odróżnienia się i pycha w pokazaniu wyższości, w odzieniu najwidoczniej się wyjawia. Dziwaczność, szpetność, niechlujstwo, wszystko uchodzi, aby się tylko nie ubrać, jak się lud krajowy ubiera.” Zob. T. Narbutt, *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830, s. 84.

<sup>6</sup> „Wyżebraną łachmanę, w stałości kochający się mężczyzna wtedy chyba opuszcza, gdy sama opadnie, mycie jej lub naprawa uciążliwą byłaby pracą. Lecz obok tego do zbytku chciwy przepysznych strojów, na które zapracować nie jest jego rzeczą, zarwawszy okazalszą jakiegoś magnata szatę, natychmiast w niej świetnieć powinien, chociażby w niewypowiedzianej z resztą przykrycia zostawała sprzecznością. Na obszarpane brudy, bosa, narzuca złotem haftowane aksamity na Węgrzech, i za coś wielkiego sobie poczytuje, gdy te są czerwonego koloru i węgierskiego kroju, chłopską świtę chyba w ostatniej nosi potrzebie. Chcący wystąpić galowo, na wysłużonej koszuli, i dopuszczających do ciała promienie słońca kalesonach, czerwoną kamizelkę z galonami, i żółte meszty z ostrogami mieć powinien: wtedy wolnym, ze spuszczeniemi ku piersiom oczyma, postępuje krokiem, świat cały na swe usługi gotowym mniema. Strój cyganiek w niczym nie lepszy, od wieków bardziej nieczystością odraża. Płócienna płachta, przez ramiona lub głowę narzucona na plecy, oszczędziwszy twardą pracą poszycia, nagość ciała i rzeczy skradzione okrywa; lecz i mężczyznom strój właściwy, równie dla tych hemafrrodytek godny. Nie mniej chciwie wykwinniejszej toalety, dziwotwornym zastanawiają dobrem. Choćby w koronkowym kornecie, ujętym przez skronia, czarnem aksamitnem spięciem, z zausznicami ogromnemi, z pierścieniami na palcach, i obwieszoną szycją, postępuje bosa i pół naga Cyganka za wielką sobie poczytując damę”, zob.: I. Daniłowicz, *O cyganach wiadomość historyczna*, Wilno 1824, s. 34–35.

<sup>7</sup> W. Serwatowski, *O narodowościach w Galicyi a w szczególności o Cyganach*, „Przegląd Poznański”, 1851, s. 415.

<sup>8</sup> A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 210.

<sup>9</sup> Daniłowicz pisał o ślubach, podczas których narzeczony ma 15 lat, a partnerka lat 12, zob. I. Daniłowicz, *op. cit.*, s. 46–47. Pokrewieństwo małżonków i wiek nie jest przeszkodą.

polskiego”<sup>10</sup>. Według niego nie istniało u Cyganów wychowanie, a kierował nimi jedynie instynkt i popęd zwierzęcy. Ważną rolę odgrywała starszyzna cygańska, która miała moc nakładania kar.

Cyganie byli w większości katolikami, jednak ich praktyka ograniczała się jedynie do chrztu. Jedno dziecko chrzcili nawet do pięciu razy, aby zarobić na prezentach. Autor pozostawił też opis obrzędów, związanych z narodzinami. Przy porodzie tylko mężczyzna mógł pomagać kobiecie. Jeżeli – co było powszechne – sama sobie poradziła z wydaniem potomstwa na świat, to zdobywała poklask w swoim środowisku. O ile w Rosji Cyganka musiała rodzić wobec całej społeczności, to w Polsce „zdaje się ocknęło się wstydlivości uczucie”<sup>11</sup>. Poród odbywał się w naturalnych warunkach – szuwary i liście drzew chroniły ciężarną przed niepogodą. Inne kobiety, w czasie porodu, udawały się na żebry do wioski: po pieniądze i pieluchy. Autor pisze też o zabobonnych obrzędach, związanych z narodzinami<sup>12</sup>. Przy porodzie Cyganie śpiewali pieśni: „Jakoż pieśni właściwych nie mają żadnych, ale lubią bardzo myśli swe pieniem ogłaszać”<sup>13</sup>. Aby zarósł pępek, mężczyźni mieli niemowlaka zakopać po szyję w ziemi. Po drugiej pełni księżyca matka obmywała dziecko i przekazywała starszeństwu. Wtedy przyjmowano je do cygaństwa, a starszy machał nim na żerdzi nad ogniskiem. Opisana przez redaktora ceremonia była wyjaśnieniem sprawy pochodzenia śniadej cery Cyganów, który to problem nurtował badaczy od kilku wieków.

Dr Adamski, w rozprawie botanicznej z 1828 r. stwierdził, że mażą oni sobie twarz sokiem z wilczej stopy po to, by „nadać ciału swemu, osobliwie twarzom, odrażający kolor czarny”<sup>14</sup>. Po tej ceremonii Cyganie udawali się chrzczyć dziecko – księża nie robią tego w kościele, ale pod kapliczkami, krzyżami, bądź na cmentarzu „zdaje się dlatego, by nie jątrzyć cyganom chętki złodziejskiej widokiem świętości kościelnych”. Później wszyscy ucztowali. Wszyscy Cyganie, „z wyjątkiem sprytniejszych (...), którzy

Przekleństwem – zdaniem Narbutta – jest nieplodność, zob. T. Narbutt, *op. cit.*, s. 91–92.

<sup>10</sup> Bardzo często porównywano losy Żydów do losów Cyganów. Wiązało się to z prześladowaniem i ustawodawstwem, skierowanym przeciwko tym mniejszościom w całej Europie, zob. L. Mróz, *Historia trochę wspólna*, „Midrasz”, 2009, nr 3(143), s. 13–18.

<sup>11</sup> *Cyganie w królestwie Polskim...*, *op. cit.*

<sup>12</sup> „W chwili gdy pałac zaczyna, stawiają coś na kształt szubienniczego rusztowania, wieszają nań sztukę mięsa kilkufuntową, pieką, aż do drugiego porodu. Wtedy raczą położnicę pieczeniem, w zamian za poród, który na onem miejscu wypiekłszy do sucha, wynoszą z niej jakąś uroczystością i grzebią w kadłubie drzewa, zalepiają szpary i zakładają doń drogę cierńskami i badylami.” Zob. *Cyganie w królestwie Polskim...*, *op. cit.*

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> M. Machowska, *Wzorce przedstawień Cyganów w polskiej ikonografii od połowy XIX do XXI wieku [w:] O Romach w Polsce i Europie...*, s. 282.

okradają wioskę”. Na chrzcinach byli też chłopci<sup>15</sup>. Autor pisze, że obraz tych chrzcin jest sprzecznością: pogańscy Cyganie, dzicy chłopci i ksiądz siedzą przy jednym stole.

Przez siedem kolejnych lat dziecko chodziło nago.

Charakterystyczne jest przedstawianie Cyganów jako złodziei. Opowiadania ajtologiczne wyjaśniają, dlaczego Cyganie kradną. Cygan kowal (tradycyjny zawód) występuje jako złodziej jednego z gwoździ na krzyżu, które przygotował. Ten czyn wywołuje dwojaką ocenę Cygana: negatywną – złodziej i drugą, pozytywną – ten, który zmniejszył cierpienia Jezusa. Ponieważ czwarty, ukradziony gwoździe, Cygan ukrył w ustach, stąd nogi Chrystusa przebito jednym gwoździem<sup>16</sup>.

Przytoczona legenda biblijna dała początek stereotypowi Cygana złodzieja. Znalazło to przełożenie na wizerunek Cygana w świadomości społeczeństwa w aspekcie kultury, tradycji i ich profesji. Dlatego nie może dziwić fakt, że w XIX w. uważano język Romów za żargon przestępczy<sup>17</sup>.

Ślub, jak ocenił redaktor „Gazety Lwowskiej”, z „ceremoniami godnymi dziczy”, odbywał się przed starszyzną, nie w kościele. Odbywają się podczas niego sceny „przebrzydłe”, których autor nie chce nawet opisywać. Ślub obowiązywał jedynie żonę, mąż nadal był wolny, mógł żyć z inną kobietą. Oczywiście, nawet mężczyznę obowiązywało przynajmniej oficjalnie, zgodnie z prawem, przestrzeganie monogamii<sup>18</sup>. Żona miała słuchać męża. Gdyby było inaczej mąż miał możliwość ją zabić. Z racji ich koczowniczego życia, stróżę prawa w zasadzie nie wykrywali sprawców takich zbrodni.

Co do pogrzebu, autor pisze: „umarłych swoich krają w sztuki i grzebią w kawałkami po lesie”<sup>19</sup>, a żałoby po nich nie widać.

<sup>15</sup> Powstało też przysłowie: „Przed żołdatem strzeż komina z wędliną, przed Żydem staw straż przed oborą i chałupą, a kiedy idziesz w kumy cyganowi zostaw stróża przed oborą, przed chałupą i spiżarnią”.

<sup>16</sup> R. Dźwigoł, *Stereotyp Cygana w języku polskim* [w:] P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawa, kultura*, Kraków 2007, s. 12.

<sup>17</sup> A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 78. Inną wersję tej legendy z terenów Macedonii przedstawia A. Bartosz. Żołnierze rzymscy pieniądze przeznaczone na gwoździe w połowie przepili i szukali jak najtańszego kowala. Dwóch Żydów odmówiło im wykonania pracy, tłumacząc że nie ukrzyżują Chrystusa. Zamordowali ich. Cygan wykonał gwoździe, jednak nie wiedział o ich przeznaczeniu. Przy kuciu czwartego gwoździa żołnierze powiedzieli o ich przeznaczeniu. Cygan postanowił, że dokończy ten gwoździe. Kiedy chciał go ochłodzić w wodzie, woda wyparowała, a gwoździe nadal był gorący. Kiedy od gwoździa uderzyło światło, Cygan uciekł na pustynię, zaś gwoździe przemieszczał się za nim. Jezusa przybito trzema gwoździami, a czwarty nadal zmusza Cyganów do ciągłej wędrówki. Patrz: A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na darcie Romestar*, Sejny 2004, s. 139.

<sup>18</sup> J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków-Wrocław 1985, s. 303.

<sup>19</sup> *Cyganie w królestwie Polskiem*, *ibidem*.

W podróżach zawsze zatrzymywali się w lasach, poza wsiami. Mieszkali w jaskiniach, ziemiankach i szałasach. Spali w szuwarach, którymi wyściełali legowiska. Nie robiło na nich wrażenia zimno i głód. W małych wioskach gościli jako kowale, wróżbici, ale generalnie kradli. Autor jednak napisał, że przebywał z nimi kilka dni „bez najmniejszej przykrości i obawy”<sup>20</sup>.

W 1857 r. w „Gazecie Lwowskiej” ponownie opisano Cyganów negatywnie<sup>21</sup>. Autor zauważył z ulgą, że w Galicji jest ich tak niewiele<sup>22</sup>. Rozwodził się nad teoriami o ich pochodzeniu, niechętnie odnosząc się do najnowszych badań Grellmana, Krausa i Hassa, utrzymujących, że wywodzą się z Hindustanu. Odrzucając teorię tych naukowców, przekonywał, że zgodnie ze średniowiecznymi przekazami, ich ojczyzną jest Egipt. Uzasadniał to tym, że są fizycznie podobni do murzynów.

Utrzymywali się z „hultajskiego i niechlujnego życia”. Najlepiej Cyganom wychodziły kradzieże koni i w „oszukaństwie wszelkiego rodzaju (...) popisywać się zwykli” – stąd ich nazwa. Powszechnym ich zajęciem jest kradzież dzieci. Tak było np. we Lwowie, gdzie obok dzielnicy żydowskiej była ulica Cygańska. Po wypędzeniu Cyganów z Rusi, nazwę ulicy zmieniono na „Zarwańska”. Autor pisze, że na Węgrzech są Cyganie, którzy mieszkają w jednym miejscu. Reszta wędruje. Nie mają religii, ich obyczaje są liberalne. „Lud dziki, nie jest jednak okrutny, ani gwałtowny”. Piją mocne trunki, zaś „tytoniu wiele nawet kobiety kurzą”.

Zajmowali się kowalstwem, blacharstwem, muzyką, wróżbiarstwem i wypłacali kosze. Cyganki były też mamkami, ale dzieci ssące ich piersi nabierały, według autora, śniadej cery.

Przeciwwagą dla prasowych XIX-wiecznych opisów Cyganów jest ujmująco piękny opis Cyganek, pozostawiony przez wspomnianego Narbutta<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Galicya, jej ziemia płody i ludy. Z pism pośmiertnych księdza Franciszka Siarczyńskiego*, Dodatek Tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej, „Gazeta Lwowska”, 1857, nr 48, 28 listopada.

<sup>22</sup> Według autora, w 1782 r. na Węgrzech było ich 45 000, a w Galicji – 4000.

<sup>23</sup> „Niewiasty te są udatnego składu ciała, a kiedy się uda piękna twarzyczka, co nie jest rzadkością, można się prawdziwie zastanowić nad pięknnością cyganki. Jest to piękność w guście wschodnim (...) łączy jakąś ponurość, jakieś zasępione wejrzenie, które każąc dorozumiewać się widzowi smutku wewnętrznego, powabnie na jej stronę interesuje. Wyrazy oczu niepospolite, wcale ujmujące, udatność całej fizjonomii podwyższają (...) w moment z żywością błyskawicy żarzą się i do serca przenikają; kiedy się uśmiechnie, teraz to przypatrzeć się tym czarującym muszkułom twarzy, które skromniuchną lubieżność odkrywają drobinka, tym cudnie ułożonym usteczkom, a nade wszystko zębom, zębom tak przyjemnie ułożonym i najbielszym na świecie”, zob. T. Narbutt, op. cit., s. 78–79.

Romantyczny obraz Cyganów zostawili też redaktorzy „Tygodnika Ilustrowanego”<sup>24</sup>. W 1861 r.<sup>25</sup> pisano, że popularną profesją był wśród Cyganów zawód niedźwiedznika. Trudnili się nim od połowy XVIII w. Z racji, że byli kowalami, sami wykonywali łańcuchy i żelazne zabezpieczenia dla niedźwiedzia<sup>26</sup>. W latach 1933–1934 wędrowali z niedźwiedziami w okolicy Nowego Targu<sup>27</sup>. Kilkakrotnie gościli w Warszawie. Cyganki wróżyły z dłoni, a reszta sprzedawała wyroby ślusarskie i muzykowała. Jeździli na jarmarki i odpusty. Mieszkali w szałasach. Byli także znakomitymi „lekarzami bydła”. Powszechnie na targach wyludzali i oszukiwali chłopów – stąd słowo „cyganić”.

Autor wymienia przysłowia i związki frazeologiczne, w których utrwalono wizerunki Cygana. Są to: „cygański ród” (pijacy, oszuści), „cygański tryb życia” (nieprzywiązywanie wagi do doczesnych rzeczy), „darzy mu się jak Cyganowi rola” (czyli: nie darzy się, bo Cyganie nie uprawiają rolnictwa), „Cygane Cyganem się świadczy”.

Cyganie przebywali po kilka dni w pobliżu miast. Ważnym miejscem był dla nich las, w którym mieszkali – w zimie chronił od zawiei, w lecie od sypoty, a także był dziuplą na łupy złodziejskie. Obozy cygańskie były malownicze szczególnie nocą. „Ze środka płomienia czerniał duży kocioł, w którym żelazną warzechą stara i zwykle odrażającego oblicza cyganka mieszała”. Muzycy grali przy ognisku, a wokół biegały nagie dzieci. Byli wśród Cyganów poeci improwizatorzy<sup>28</sup>. Z kuźni było słychać głos młotów, zaś mrok rozświetlał ogień z miechów. Wśród ludzi chodziły wieści, że Cyganie kradną dzieci. Wszyscy jednak korzystali z ich wróżb. Ks. Serwatowski pisał, że „ich wróżbom i ziołom, i magnetycznym extasom, nie tylko lud prosty zwykł dawać wiarę”<sup>29</sup>.



„Ilustrowany Kurjer Codzienny”  
z 1930 r.

<sup>24</sup> Ukazywał się w Warszawie w latach 1859–1939. Poruszał tematy kulturalne, historyczne, literackie i społeczne. Gazeta była niezależna politycznie.

<sup>25</sup> K. W. Wóycicki, *Cyganie w Polsce*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1861, nr 67, 5 stycznia.

<sup>26</sup> J. Ficowski, *op. cit.*, s. 208.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>28</sup> Przywilej króla Aleksandra z 1506 r. wymienia ich starszego wójta „Wasila”.

<sup>29</sup> W. Serwatowski, *op. cit.*, s. 414.

Barwnie i bogato opisuje autor wjazd na targ jednego z XVIII-wiecznych królów cygańskich, Jana Marcinkiewicza. Powołuje się przy tym na Narbutta. Opisuje też całą historię Cyganów. Małżeństwa między nimi były luźnymi umowami. Żona była niewolnicą. Dzieci były przez Cyganów uznawane za skarb. Stąd kradzieże dzieci, aby „upośledzona niepłodnością” mogła się pochwalić przed innymi.

Byli obojętni na obrzędy kościelne, „cel życia zakładali na wesołym użytku każdej chwili, swobodzie i beczynnej zabawie”. Grali w karty, warcaby i mieli swoją grę związaną z korą drzewną<sup>30</sup>.

Rzadko się zdarzało, żeby Cyganie poślubiali gadzów.

Za nieposłuszeństwa wobec króla groziła chłosta, ale liczba razy nie mogła być większa niż 100. Prawie nagiego winowajcę bili wszyscy członkowie społeczności. Skarconym opiekowały się później Cyganki, smarując go i pojąc wódką.

Autor pisze, że język Cyganów wywodzi się z indyjskiego. Artykuł ten jest znakomitą pracą cyganologiczną<sup>31</sup>.

Wzruszający jest wierszowany opis pogrzebu dziecka cygańskiego w „Tygodniku Ilustrowanym” z 1868 r.

Śpij, ty aniołku, w kołysce z ziemi,  
Niech wierzbą żalu niesie ci łezki.  
Matka odejdzie w świat, za swojemi,  
Gdzie ich prowadzi wyrok niebieski.

Cyganom w drogę!... I cóż im groby?  
To drogowskazy co je Bóg święci.  
Im trzeba dalej... precz lży żaloby!...  
Tułaczom wiecznym cóż po pamięci?”<sup>32</sup>.

W 1869 r. „Tygodnik Ilustrowany” zamieścił opis obozowiska Cyganów na Saskiej Kępie. Przybysze mieszkali w czterech namiotach. Na ich czele stał wójt. Prowadzili także przewoźny warsztat kotlarski. Namioty utwierdzone

<sup>30</sup> „Brano dwie z drzewa nieodartego z kory cienkie pałeczki, długie trzy ćwierci cala, wzdłuż rozszczerzone. Te cztery kawałki drzewa razem rzuca każdy i grających po kolei: jeżeli wszystkie padną białem, czyli rozczepieniem do góry, rzucający nazywa się król; jeżeli trzy białem, jedna czarnem do góry, rzucający nazywa się marszałek; jeżeli dwie białem a dwie czarnem, to jest szlachcic i wolny od bicia; jeżeli zaś trzy czarnem, a jedna białem, rzucający zostaje chłopem, i w ten czas król sędzi wiele mu dać plag, a marszałek pytką w dłoni bije; jeżeli na ostatek padną wszystkie cztery drewnienka czarnem, naówczas rzucający nazywa się Cygan i większą chłostę dostaje”, K. Wł. Wóycicki, *op. cit.*

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Floryan, *Pogrzeb cygański*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1868, nr 29, 18 lipca.



były na żerdziach, zrobione ze szmat i sznurów. Pochodzili z Węgier, o czym świadczy barwny strój<sup>33</sup>. Mężczyźni zajmowali się kotlarstwem, zaś kobiety wróżbiarstwem. Dzieci miały włosy związane w kosmyk i przewiązane czerwoną wstążeczką, jak u Indian amerykańskich<sup>34</sup>. Autor opisuje wędrujących wtedy z Węgier „Kięderaszy”<sup>35</sup>. Warto nadmienić, że właśnie ta wędrownica z 2. połowy XIX w. stała się dla prasy impulsem do zainteresowania się kulturą i historią Cyganów.

W krakowskim „Czasie”<sup>36</sup> z 1851 r. mamy kolejny negatywny wizerunek Cyganów, wykorzystany do celów politycznych<sup>37</sup>. Autor nazywa ich narodem „upadłym jako Izraelici”. Cechowała ich „azjatycka dzikość”. Sam Cygan zawsze był „brudny i plugawy”. Autor opiera się na opisie Bielskiego<sup>38</sup>. Mieszkali jak zwierzęta w lasach, żyli bez religii, „łachman za odzienie, a zgniłe ścierwo za pokarm” mieli. Opisuje wygląd zewnętrzny – czarne i kręcone włosy, śniada cera. Posługiwali się własnym językiem, a „w ustach wieczna prośba o jałmużnę”. Autor kładzie nacisk na ich życie, które jest spełnionym komunizmem.

<sup>33</sup> „Kołpaczki piłśniowe, spodnie obcisle, buty długie. Wójt nosi krótką bekieszę, o srebrnych guzach i laskę o srebrnej skuwce i gałce długiej. Ubiór młodzieży jest także węgierski. Składa się z krótkiej koszuli o szerokich rękawach i hajdawerów długich a tak szerokich, że podobne są do spódnic. Kobiety zamężne noszą chustki na głowach, pojedynczo w tyle zawiązane, w warkocze mają zaś powpłytywane różne świecidła, pieniądze srebrne, guzy szklane i porcelanowe, korale, naszyjniki z talarów. Obozowisko cygańskie na saskiej kępie”, „Tygodnik Ilustrowany”, 1868, nr 29, 18 lipca.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ich sytuacja na Węgrzech nie była najlepsza. Od 1856 r. w Rumunii byli niewolnikami kupowanymi i sprzedawanymi jak towar przez tamtejszych bojarów, zob. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 79.

<sup>36</sup> Dziennik wydawany w Krakowie (1848-1934) i w Warszawie (1935–1939). Pismo związane z konserwatystami krakowskimi, a także z krakowską szkołą historyczną.

<sup>37</sup> O cyganach (dopełnienie artykułu: „Etnografia Galicyi”), „Czas”, 1851, nr 53, 5 marca.

<sup>38</sup> Marcin Bielski, *Kronika to jest historia świata*, Warszaw 1976, s. 261–262: „Lud próżnujący, chytry, tajemny, plugawy, dziki, czarny, wiary ani postanowienia nie mając, gdzie się przywloką, tam wiarę trzymają, aby im dawano; mowę sobie zmyślili ku kradzieży godną, aby ich nikt nie rozumiał, jeno sami siebie, stądże są misterni złodzieje, zwłaszcza żony ich, z których kradzieży mężowie żywią: aby k’lepszemu przystęp miały, praktykują białym głowom prostym, leda co mówiąc, i gdy się najbardziej zapatrzy na nie, wtenczas lekką ręką wybierze, cokolwiek najdzie w mieszk, jedną ręką a drugą kreślą poręku; przeto w płachtowiskach chodzą, aby pod nie snadniej ręce kryła, gdy się jej co trafi ukraść. Sami też mężowie rozmaitem szyderstwem się obchodzą, końmi frymarczą, miedź pozłociwszy, żelazo posrebrzywszy sprzedają; mynice kują, wytrychy złodziejom czynią i rozmaite igrzyska wymyślają, aby tom prace uszli, a nic nigdy nie robili ani służyli; z dziećmi swymi włóczą się od miast do miast od wsi do wsi, po wszystkich krainach świata”.



W podobnym tonie pisał w „Przeglądzie Poznańskim” ks. Serwatowski. Uważał Cyganki za pierwsze emancypowane kobiety, które nie wiedzą co to małżeństwo<sup>39</sup>.

Wierzyli w to, w co mieszkańcy kraju, w którym żyli, a czasem wręcz szydzili z religii, kiedy przywoływali i przysięgali na świętych i Matkę Boską.

Kobiety wróżyły, mężczyźni byli kowalami, handlowali końmi, muzykowali, ale głównie kradli, bowiem, jak zauważa redaktor, „oszukaństwo jest to pierwsza cecha Cygan”.

Autor wymienia przysłowia, w których pojawia się Cygan. Dla niego nigdy nie są szczerzy. W ocenie autora swoboda jest przyczyną wad tego ludu. Píše, że sami się zwą *kahli*, co znaczy ‘czarny’, bądź *Rom*. Nazwa ta pochodzi z języka indyjskiego i to stamtąd można wywodzić ich pochodzenie. Później następuje rzetelny wywód autora na temat stanu badań nad pochodzeniem Cyganów<sup>40</sup>. Także ks. Serwatowski napisał, iż sami nazywają siebie *Romi*<sup>41</sup>.

„Tygodnik Ilustrowany” w 1906 r. przedstawia Cygana jako osobę, która rodzi się i umiera na wozie – wieczny wędrowiec. „Postrach dla małych, a pośmiewisko dla starszych dzieci”. Cyganie zachodnioeuropejscy mają wygodne wozy (właściwie wagony), a nasi – wóz przykryty płótnem. Są poszarpani i brudni. Autor stawia ich jako przykład patriotów, którzy nigdy nie opuszczają swojego taboru<sup>42</sup>.

Kolejna galicyjska gazeta, „Wędrowiec”<sup>43</sup>, przedstawia ich w obiektywnym świetle. W 1873 r. nazywa ich niezbadanym „plemieniem”. Autor przedstawia stan badań nad ich pochodzeniem, opisując dzieło Battailarda (*Reuve critique d’histoire et de literature*). Wymienia także pionierów polskiej cyganologii: Czackiego, Daniłowicza i Narbutta<sup>44</sup>.

W międzywojniu fascynowano się relacjonowanym przez prasę sporem o funkcję króla cygańskiego. Dotyczyło to głównie codziennej prasy. Opiszmy w skrócie ten konflikt.

O rząd dusz nad Cyganami rywalizowali: Michał II Kwiek i panujący równocześnie Bazyli Kwiek. Mieli oni swoich zwolenników, których prasa przedstawia niczym włoską mafię. Wielokrotnie dochodziło między nimi do bójek i awantur. W 1930 r. przybył z Hiszpanii Matejasz Kwiek, który miał

<sup>39</sup> W. Serwatowski, *op. cit.*, s. 414.

<sup>40</sup> *O cyganach (dopelnienie artykułu...), op. cit.*

<sup>41</sup> W. Serwatowski, *op. cit.*, s. 417.

<sup>42</sup> *Cygańskie życie*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1906, nr 23, 9 czerwca.

<sup>43</sup> Tygodnik ilustrowany, poruszający problemy społeczne. Wydawany był w Warszawie w latach 1863–1906. Związany był z pozytywistami.

<sup>44</sup> *Obecne wiadomości o Cyganach*, „Wędrowiec”, 1873, nr 200, 18 października.

być mediatorem, choć mieszkał u Bazylego Kwieka. Zamiast zgody walka rozgorzała na nowo. W 1934 r. Michał II koronował się na króla. Uroczystość odbyła się w wielkim przepychu. Michał wyjechał do Anglii, gdzie oświadczył, że chce budować ojczyznę Cyganów w Afryce. W tym czasie w kraju pojawił się Matejasz Kwiek, od 1935 r. nowy cygański wódz-samozwaniec. Zginął w tajemniczych okolicznościach rok później (rzekomo w bójce o kochankę), a jego pogrzeb na cmentarzu Wolskim w Warszawie obił się szerokim echem.

Ostatnim królem, koronowanym z wielką pompą na stadionie Wojska Polskiego w Warszawie, był Janusz Kwiek. Uroczystość transmitowało Polskie Radio<sup>45</sup>.

W międzywojniu pozytywny obraz Cyganów kreował głównie krakowski „Ilustrowany Kurjer Codzienny”<sup>46</sup>. Często przedstawiano postać króla cygańskiego. W artykule w 1928 r. król Dymitr Koszorkwiek jest przedstawiony jako lojalny wobec Prezydenta RP, któremu chciał złożyć hołd, ofiarując mu „starożytny pierścień” ze złota<sup>47</sup>. IKC z 1930 r. opisuje wizytę wspomnianego króla cygańskiego, Michała Kwieka, w Krakowie. Odwiedził Pałac Prasy – siedzibę IKC.

We wstępie do artykułu pojawia się wzruszający i romantyczny obraz dawnego życia cygańskiego. Kwiek, jak jest zaznaczone, nie ma nic wspólnego z dawnymi czasami. Chodzi pod krawatem, w garniturze. Jest to obraz zasymilowanego Cygana-patrioty. Urodził się w 1878 r., w młodości odbył praktykę kolarską. Był w Niemczech, Francji, Anglii, ale kiedy dowiedział się, że Polska wraca na mapy, „jak obywatel polski, wrócił do kraju”. Królem został w 1930 r., zastępując, będącego w podeszłym wieku, swego ojca Grzegorza. Michał II mieszkał w Poznaniu, miał trzy córki i syna (uczęszczali do gimnazjum). Planował, że będzie zachęcać Cyganów do osiadłego życia i urządzi im warsztaty pracy. Chciał wybudować osiedla robotnicze, instytucje oświatowe, gimnazjum i szkoły cygańskie, z nauką prowadzoną w języku polskim. Był wielkim marzycielem. Po wywiadzie król pożegnał się, a na ręce miał wielki złoty pierścień – symbol władzy, „odróżniającej go od eleganckiego skrzypka z modnej kawiarni”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> J. Ficowski, *op. cit.*, s. 89–103.

<sup>46</sup> Gazeta ukazywała się w latach 1910–1939. Była dziennikiem. IKC to największy koncern prasowy w Polsce międzywojennej. Jej właścicielem był Jan Dąbrowski. Siedziba redakcji mieściła się w Pałacu Prasy w Krakowie przy ul. Wielopole.

<sup>47</sup> *Król cyganów złoży hołd prezydentowi Rzplitej*, „Ilustrowany Kurjer Codzienny”, 1928, nr 213, 3 sierpnia.

<sup>48</sup> *Jego Królewska Mość Król Cyganów w Krakowie*, „Ilustrowany Kurjer Codzienny”, 1930, nr 259, 25 września.

Nadal obok fantastycznego, wymarzonego świata Cyganów, istnieje obraz negatywny, pokutujący w galicyjskiej prasie. Np. IKC z 1931 r. pisze o obrabowaniu przez bandę Cyganów w Trzebini, również Cygana, 19-letniego Adama Kwiatkowskiego, którego porąbali siekierą, bo nie oddał im pieniędzy. Mimo że trafił do szpitala, „stan poranionego [był] beznadziejny”<sup>49</sup>.

Podobne informacje znajdziemy w prasie sądeckiej, obejmującej swym zasięgiem południową Polskę („Podhalański Kurier Tygodniowy”<sup>50</sup> i „Głos Podhala”<sup>51</sup>). Zanotowała ona obecność Cyganów tylko w rubrykach przestępczych. Możemy jednak z tych krótkich notatek dowiedzieć się sporo o życiu Cyganów. Już w 1926 r. prasa ostrzegała przed jakimś Ondyczem, który grasował w okolicy Nowego Sącza. Miał wróżyć mieszkańcom wsi, a także ich okradać<sup>52</sup>. Powszechnym było, że Cyganie w Nowym Sączu wróżyli i okradali, o czym, co jakiś czas, donosiła prasa. Salomon Abraham miał w ten sposób stracić w 1930 r. 120 zł<sup>53</sup>. Prasa pisała także o gwałcie na Cygance, dokonanym przez jej pobratymców. Tak w 1931 r. niejaki Jan Ciurej, z ojcem Ewy Mirgi „użył przez gwałt” 15-latkę, co wzbudziło powszechne oburzenie<sup>54</sup>. W tym samym roku Cyganie napadli na dom Wincentego Pacholarza w Nowym Sączu<sup>55</sup>. Prasa ostrzegała przed żebrzącymi Cyganami, którzy nie dostali datków. Niejaki Pan W. F. z Nowego Sącza, w akcie zemsty miał stracić szyby w oknie z rąk Cyganki, pochodzącej z Rytra<sup>56</sup>.

Wielką awanturą zakończyły się zaręczyny w rodzinie Kwieków w lipcu 1931 r. Była to rodzina znana policji, bowiem tylko do połowy lipca tego roku dokonali dwa razy poważnych napadów na sądeczan. Tego samego lipca odbyła się wśród nich na przedmieściach Nowego Sącza ceremonia zaręczyn. Narzeczona chciała 9 tysięcy złotych posagu, co wzbudziło oburzenie niedoszłego narzeczonego i doszło do awantury. Aby rozwiązać kon-

<sup>49</sup> *Cyganie porąbali siekierami towarzysza*, „Ilustrowany Kurjer Codzienny”, 1931, nr 133, 15 maja.

<sup>50</sup> Pismo pojawiło się 14 listopada 1926 r. jako „Podhalański Kurier Tygodniowy”. W październiku 1927 r. zmieniło nazwę na „Tygodniowy Kurier Podhalański”, a następnie na „Kurier Podhalański”. Gazeta miała swoje redakcje w Grybowie, Krynicy, Limanowej, Szczawnicy i Starym Sączu. Do 1927 r. redaktorem naczelnym był dyrektor II Gimnazjum, Stanisław Klemensiewicz, a następnie Stanisław Körbel. Był to tygodnik sanacyjny. Pismo podupadło całkowicie, gdy w 1929 r. pojawił się „Głos Podhala”.

<sup>51</sup> Był to tygodnik, poruszający sprawy bieżące, kulturalne, społeczne i historię całego Podkarpacia. Gazeta była pismem sanacyjnym. „Głos Podhala” ukazywał się do wybuchu II wojny światowej.

<sup>52</sup> „Podhalański Kurier Tygodniowy”, 1926, nr 4, 28 października.

<sup>53</sup> „Głos Podhala”, 1930, nr 21, 18 maja.

<sup>54</sup> „Głos Podhala”, 1931, nr 4, 25 stycznia.

<sup>55</sup> „Głos Podhala”, 1931, nr 28, 12 lipca.

<sup>56</sup> „Podhalański Kurier Tygodniowy”, 1928, nr 21, 20 maja.

flikt, mediacji podjął się lokalny wójt cygański, ale i on wdał się w bójkę. Wszystkich bohaterów aresztowała policja<sup>57</sup>.

Pomimo tego pozytywny wizerunek Cyganów zachowali starsi sądeczanie. Niektórzy pamiętają, jak Cyganie podróżowali taborami. Czasami osiedlali się na stałe<sup>58</sup>. Bywali w Nowym Sączu głównie na targu<sup>59</sup>. Kiedy przyjeżdżali do Sącza, ich tabory zajeżdżały pod dzielnicę żydowską nad Dunajcem. Mieszkańcy pobliskich ulic stronili od nich, zaś ich przyjazd zawsze wzmagał czujność, z obawy przed kradzieżami. Jednak dochodziło do nich rzadko<sup>60</sup>.

Większość mieszkała w wozach przykrytych płótnem. W jednym miejscu zatrzymywali się od kilku dni do kilku miesięcy. Zawsze przy rzekach. Mieszkał w namiotach, a w wiklinowych szałasach trzymali konie. Żywili się złapanymi kurami, często też kotami<sup>61</sup>. Nieraz zdarzało się, że chodzili po domach i pytali, czy nie ma ktoś do oddania zbędnych, padłych zwierząt<sup>62</sup>. Konie karmili sianem, które kradli z pól. Wieczorami w obozie śpiewali. W mieście zarabiali tańcem, grą i śpiewem na ulicy<sup>63</sup>. Ubierali się bardzo marnie: owinięci w jedną kolorową szatę, nogi zaś mieli zawinięte w stary worek lub kawałek materiału. Najczęściej nie mieli pracy i żebrali. Głównym ich zajęciem w Sączu było ręczne tłuczenie wielkich kamieni do budowy dróg. Tej pracy nie chciał żaden Polak. Niektórzy z nich byli handlarzami, kowalami. Nie byli oni dobrze traktowani przez innych<sup>64</sup>. Może za wyjątkiem żyjącej w Marcinkowicach Jagi, która jest dobrze wspomniana przez starszych mieszkańców. Uważana była za „swoją Cygankę”, ludzie mieli do niej pełne zaufanie<sup>65</sup>.

Postać zmarłej niedawno Jagi, czyli Ludwiki Ondycz, jest ciągle żywa wśród Cyganów<sup>66</sup>. Część Cyganów uważała Jagę za nieczystą, skalaną. Uważano, że w jej otoczeniu spożywa się psy i koty<sup>67</sup>.

Warto także wspomnieć o żywej wśród Cyganów legendzie, związanej z powstaniem ich osady w Rytrze. Miała zostać zbudowana przy pomocy właściciela majątku, hrabiego Adama Stadnickiego. Jak niesie cygańska

<sup>57</sup> „Głos Podhala”, 1931, nr 19, 19 lipca.

<sup>58</sup> Relacja Jana Płachty z 2012 r.

<sup>59</sup> Relacja Władysława Żaroffe z 2012 r.

<sup>60</sup> Relacja Jakuba Mullera z 2009 r.

<sup>61</sup> Relacja Kazimierza Basiagi z 2012 r.

<sup>62</sup> Relacja Jana Płachty z 2012 r.; Relacja Marii Górowskiej z 2012 r.

<sup>63</sup> Relacja Kazimierza Basiagi z 2012 r. To typowe zajęcia dla Bergitka Roma. Zob. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 79.

<sup>64</sup> Relacja Jana Płachty z 2012 r.

<sup>65</sup> Relacja Marii Górowskiej z 2012 r.

<sup>66</sup> A. Lubecka, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków 2005, s. 150.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 220.

wieść, miał go łączyć romans z jedną z tamtejszych młodych Cygank. Toteż hrabia nie szczędził ofiarności dla jej miejsca zamieszkania<sup>68</sup>.

Cyganie, jako muzycy, mieli bezpośrednio do czynienia także z lokalną elitą, jak choćby z limanowską rodziną Marsów. Przed wojną grywali na tamtejszym dworze. Mieli także swoje amatorskie orkiestry, np. w Rytrze istniały aż dwie<sup>69</sup>. Także ks. Tischner wspominał, że Cyganie grali na weselu jego matki w Łopusznej. Jak zaznaczył, te piękne melodie towarzyszyły jej do końca życia<sup>70</sup>.

Podsumowując, w prasie XIX-wiecznej widzimy dwa główne portrety Cygana – romantyczny i odhumanizowany. Prasa międzywojnia skłania się ku pierwszemu z nich, daje Cyganom szansę na asymilację. Zaskakującym jest fakt, że wizerunek prezentowany w prasie nie ma wpływu na relacje ze społecznością polską. Same elity nie były zainteresowane losem społeczności cygańskiej. Polacy do Cyganów nie odnosili się z nienawiścią, wrogością, ale z ograniczonym zaufaniem. Różni to Cyganów od np. Żydów, wobec których część Polaków miała dwojaki pretekst do traktowania ich jak gorszych: ekonomiczny i religijny. W zebranych relacjach uderza egzotyka w postrzeganiu Cyganów. Ta egzotyka jednak przyciągała i fascynowała. Była elementem wielokulturowości przedwojennej Rzeczypospolitej.

Chciałbym zakończyć pozytywnym, romantycznym, ale także nietracącym nic z aktualności wizerunkiem Cyganów, zaprezentowanym w „Tygodniku Ilustrowanym” z 1908 r.: „Jedna z najpoważniejszych zagadek psychologicznych: naród nieliczny, bardzo ubogi, który w olbrzymim wirze europejskiego świata pozostaje odosobniony, zachowawszy niezniszczalną czystość swojej rasy wraz z jej wszystkimi wadami i zaletami. (...) Czasem zajmują się kowalstwem, czy innym rzemiosłem, najczęściej jednak wrózeniem z kart i z ręki, i niewiedząco czem w ogóle, nieraz po prostu kradzieżą. Umieją jednak dotrzymywać słowa, szanują tych, którzy ich szanują, są przyjaciółmi wiernymi aż do grobu, przyjaciółmi na śmierć i życie, kiedy raz się istotnie zaprzyjaźnią. Potrafią być niemniej mściwymi do ostateczności, do okrucieństwa. Uczucia ich potężne, wielkie, królewskie, duma nieokiełznana, żądza wolności, przechodząca swoją żywiołową mocą wszystko, co tylko można sobie wyobrazić. Bywało, iż piękna Cyganka pokochała bogatego panicza, poszła za nim. Była mu wierna, szalała za nim, lecz po kilku latach ze złożonych komnat powracała do wozów ojców swoich, do nędzy, brudu i wolności. Namiot w lesie, niebo nad głową w polu, ognisko rozpalone, warząca się przy nim nędzna strawa, mowa rodzinna, niezrozumiała

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>70</sup> J. Tischner, *Tolerancja czy wzajemność* [w:] A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 11.

nikomu, oto urok który pociąga Cygana. Lecz ktoby sądził, iż to naród żebraków, omyliłby się także. Oni żebrzą o tyle, o ile im każe konieczność. Ale widziano Cyganki, dumnie ciskające w oczy panom wory złota o ile ci panowie chcieliby je kupić, bez wzbudzenia w nich miłości (...). Dziwny naród w dzisiejszym przedajnym, handlowym, niewolniczym świecie!”<sup>71</sup>.



Cyganki rumuńskie (fot. P. Lechowski, 2010)

<sup>71</sup> Nemo, *Cyganie*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1908 r., nr 22, 30 maja.

# IV



## RECENZJE – OPINIE

RECÈNCIE – OPÌNIE

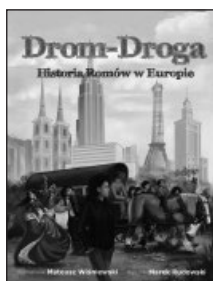
REVIEWS – OPINIONS





Marcin Szewczyk

# ŻYCIE ZMUSIŁO NAS DO WĘDRÓWKI... A MY JĄ POKOCHALIŚMY



*Drom-Droga. Historia Romów w Europie*

Fundacja Integracji Społecznej „Prom”

Wrocław 2011, ss. 58

Scenariusz: Mateusz Wiśniewski

Rysunki: Marek Rudowski

ISBN 978-83-928354-7-9

**Z**a pierwszy komiks w historii uznaje się *Tkaninę z Bayeux*. Powstała ona w czasie, kiedy Romowie, Cyganami wówczas zwani, stanęli u bram Europy. Wydawnictwo Prom podjęło się trudnego zadania opowiedzenia w tej formie narracyjnej historii romskiej wędrówki.

Jeśli z perspektywy dotychczasowego rynku wydawnictw komiksowych, związanych z Romami, spojrzymy na wydany jedynie w języku polskim *Drom-Droga. Historia Romów w Europie*, to można uznać, że stanowi on pierwsze pełnoprawne komiksowo i znaczące wydawnictwo komiksowe odnoszące się do Romów, omawiające konkretny jeden aspekt romskości – ich wędrówność. Nim jednak skupimy się na ocenie komiksu i stopnia jego efektywności, przyjrzyjmy się treściom, jakie przekazuje.

## 1. OKŁADKA

Okładka została przygotowana z rozmachem informacyjnym, który pozwala ją traktować jako odrębny plakat. Wykorzystanie ukazanych w tle ikon architektury, począwszy od Tadź Mahal, poprzez Akropol, Koloseum, egip-

skie piramidy, aż po budynki współczesnej Europy, i ich ułożenie od lewej do prawej strony – zgodnie z zasadami okcydentalnego kierunku lektury, wskazują na drogę, jaką Romowie przebyli od czasu wyjścia z Indii do współczesności.

Plan główny przedstawia wędrujących Romów, obozowe życie, elementy tańca, muzyki, bawiące się dzieci. Oddaje, dość stereotypowo, ale nie fałszywie, i w ścisłym związku z treścią komiksu, poczucie wolności i wędrowność „szczęśliwych Romów”. Podobnie jak tło – plan ten rozwija się od czasów najdawniejszych aż po współczesność. Poprzez takie zdublowanie tła i głównego planu, a także przez zaprzężony wóz, który podąża ku prawej krawędzi kadru, jak gdyby nie była ona ograniczeniem dla jego ruchu, okładka nabiera dynamicznego charakteru i sugeruje ciągle podążanie romską drogą wciąż niezakończoną wędrowki.

Ostatnim elementem okładki jest postać kobiety, znajdująca się na pierwszym planie, w prawej części, która odzwierciedla współczesność. Ubrana nowocześnie, choć niewątpliwie będąc *romni*, reprezentuje niepokazane w komiksie nowe podejście do romskiego nomadyzmu – pozwalające na udział w społeczeństwie głównonurtowym, przy zachowaniu w sercu idei wędrowki.

Kolorystyka okładki jest elementem znaczącym. Poprzez zastosowanie sepii po lewej stronie i żywych kolorów z prawej, z łagodnym przejściem pomiędzy tymi dwiema skalami barw, wzmacniany jest efekt odczucia, że jest to historia opowiadana od dawnych czasów – aż do współczesności.

Okładka, zarówno na poziomie obrazowania, jak i w warstwie językowej, jest precyzyjnym przekazem, związanym ściśle z zawartością komiksu, podkreśla to, co w fabule oczywiste oraz oczekiwane i oddaje zarazem sens tytułu. Jednocześnie jest bardzo bogata informacyjnie i przez to można ją potraktować jako odrębny od komiksu środek przekazu.

## 2. TREŚĆ I STRUKTURA

Komiks składa się z siedmiu rozdziałów. Nie mają one tytułów. Jednak uwzględniając zawartość narracyjną każdego z nich, można im te nazwy przyporządkować. Każdy z rozdziałów poprzedzony jest monochromatyczną planszą, bazującą na szkicach do komiksu i odzwierciedlającą ważne i charakterystyczne składniki rozdziału, stanowiąc niejako obrazkowy spis treści.

## 2.1. Księga rodzaju. XV w.

Na samym początku przedstawieni są Romowie, wkraczający do średniowiecznych miast europejskich. Jednocześnie, za sprawą komentarza słownego, uzyskujemy taki ich wizerunek, jaki był powszechny w średniowieczu – to historia *wielkiego podstępu*, który pozwolił im funkcjonować jako dobrym chrześcijanom, uciekającym przed Saracenami. Dzięki temu udało im się uzyskać listy żelazne od papieża Marcina V i króla Zygmunta Luksemburskiego. Narracja w dymkach, uzupełniająca niskie, panoramiczne kadry, które podkreślają dynamikę ruchu i wędrowność przybywających Romów, okazuje się historią opowiadaną w Paryżu przez jednego z jego mieszkańców. Jednak od razu pojawia się także inna opowieść – o konieczności wędrowki jako skutku grzechu Kaina, którego potomkami mają być Romowie. Podejście do nich nie jest pozbawione wątpliwości, które w stereotypach pozostały do dziś. Pojawiający się tu ahistoryczny element, wskazujący na pochodzenie Romów z Indii, czego nikt w średniowieczu nie był świadomy, jest uzasadniony informacyjnie.

I na koniec rozdziału ostatnia opowieść – pokazująca jedną z legend romskich – mówiącą, że śniadzi są doskonałym dziełem Boga, bo człowiek ulepiony z gliny nie może być zbyt mocno wypalony jak mieszkańcy Afryki, ani za słabo – jak biali.

Już w tym rozdziale pojawia się charakterystyczne niemalże dla całego komiksu wykorzystywanie opowieści i opowiadaczy jako stałego elementu. Natomiast na płaszczyźnie ikonicznej opowieść o grzechu kainowym została zilustrowana kadrami o ograniczonej liczbie barw.

## 2.2. Księga wędrowki. IX–XV w.

O ile pierwszy rozdział był opowiedziany z punktu widzenia gadziowskiego, o tyle drugi w pełni bazuje na romskim punkcie widzenia. Przedstawiono w nim zwyczajne życie w romskim obozie, przeplatane opowiadaniem Roma, przekazującego dzieciom historię i kulturową wiedzę. Należy go traktować jako swego rodzaju uzupełnienie i wyjaśnienie do pierwszej części. Opowieść przybliża przyczyny wędrowki – ciągłą ucieczkę przed wojną, niewolnictwem wołoskim, nieszczęściem. Wyjaśnia także źródło wykonywanych zawodów – w szczególności wóźbiarstwa i innych *tajemnych* sztuk. W opowieści pojawiają się dwukrotnie – przy niewolnictwie i ucieczce przed wojną – kadry ograniczone kolorystycznie, zgodnie z zasadą zapoczątkowaną w pierwszym rozdziale.

Szerokie kadry, stanowiące tło opowieści, ukazują niemalże sielskie życie w taborze podczas postoju. Są one pretekstem do pokazania typowych

składników życia Romów. Widzimy zatem kobiety czekające na posiłek, który mogą zacząć dopiero, kiedy zjedzą mężczyźni; bawiące się i obserwujące prace dorosłych dzieci, robotę kotlarzy, ale także i bójkę – pretekst do wskazania na *sasterytko mageripen*, jako jednego z elementów kulturowego tabu. Przez wszystkie plansze przewija się postać psa – z wyraźnym wskazaniem w ostatnim kadrze, że jest on towarzyszem wędrowki, co wiąże się z kulturowym zakazem spożywania psiego mięsa, choć uzasadnienie niezjadania towarzysza wędrowki w o wiele większym stopniu odnosi się do koni.

### 2.3. Księga bólu. XV–XVI w.

Okres przedstawiony w tej części jest czasem stopniowego wprowadzania represji w stosunku do ludów wędrujących – wypędzenia, kar cielesnych i niewolnictwa. Poszczególne sceny, niezsynchronizowane z planszami, przedstawiają sytuację w Szwajcarii, Hiszpanii, Niemczech, Portugalii i Polsce.

Początek tego najciekawszego narracyjnie rozdziału ma charakter iście reporterski i dopiero po przejściu do części o Polsce komiks nabiera innego charakteru. Tłem mowy, wygłaszanej w polskim sejmie, cytującej dyskryminacyjne zapisy dotyczące Romów z *Volumina Legum*, są równolegle prowadzone dwie opowieści, o pionowej lekturze kolejnych kadrów. Pierwsza z nich opowiada historię małej zbrodni dziecięcej popełnionej z głodu – kradzieży kury. Druga przedstawia złoczyńców podszywających się pod Romów i napadających zbrojnie na ludzi. Stanowi ona uzasadnienie negatywnego wydźwięku cytowanego dokumentu i jednocześnie wyjaśnienie, skąd wzięły się pomówienia Romów o poważniejsze zbrodnie. Ilustracją wypowiedzi sejmowego mówcy, broniącego Romów, jest dokończenie historii ukradzionej kury i obrazki rodzajowe, ilustrujące *normalność* życia Romów wśród Polaków. Ostatnie dwa kadry są pełnym nadziei podsumowaniem – wspólną biesiadą Polaków i Romów. W ostatnim pada bardzo ważne przypomnienie: *...co z dawna już w Rzeczplitej osiedli...*

### 2.4. Księga wyniszczenia. XVII–XX w.

Rozdział rozpoczyna się od ilustrowanej opowieści o tym, jak Romowie od XVII w. mieszkali w Polsce, często prowadząc osiadły tryb życia. Bywało, że stawali na granicy prawa, ale byli akceptowani. Wszystko zmieniło się, gdy pod koniec XVII w. przybyli wyzwoleni Romowie z Wołoszczyzny i, choć także byli Romami, to jednak – byli inni. Ostatnia część opowieści mówi o skutkach tych zmian, zilustrowanych historią utopionego dziecka, o którego śmierć oskarżono Romów, co skutkowało spalaniem całego obozu romskiego.

Kolejne, już z XVIII w., represje w Bawarii, Niderlandach, Austrii i Hiszpanii przedstawione są w pojedynczych kadrach, sprawiających wrażenie luźnych, rzuconych na stół obrazków. Podsumowaniem tej planszy jest wyrażona przez hiszpańskiego Roma myśl, że nawet jeśli odbiorą język i wykorzenią tradycję, to wpływ kultury romskiej jest tak duży, że ona pozostanie, choćby w muzyce, co potwierdzają kolejne kadry. Koniec rozdziału to wprowadzenie do kolejnego. Przedstawia on początki represji w Niemczech końca XIX w., które miały swoje ukoronowanie podczas II wojny światowej.

Rozdział ten jest najsłabszy narracyjnie, zbyt dużo było tu do opowiedzenia w zbyt małej liczbie kadrów i poza nieznacznym, ale jednak – chaosem, pojawiają się dwa mało czytelne scenariuszowo miejsca. Rozpraszająca ciąg narracyjny jest także liczba wyjaśnień w przypisach.

## 2.5. Księga pochłonięcia. 1939–1944 r.

Rozdział ten jest przejmującą ilustracją tragicznej historii zagłady Romów podczas II wojny światowej. Całość jest opowieścią Roma, jednak o tym przekonujemy się dopiero pod koniec. Opowieść jest wyrazista i spójna, w pojedynczych kadrach pokazane są formy represji stosowane przez hitlerowców. Od połowy opowieść przenosi się do Auschwitz-Birkenau i przedstawia okrucieństwo obozowego życia i nieuchronność śmierci, poparte sugestywną warstwą obrazową.

Ostatnią planszę rozdziału otwiera panoramiczny kadr płaczących oczu. Wcześniej pojawiają się one w rozdziale dwukrotnie. Raz otwarte, drugi raz zamknięte, jakby z bólem. Coraz szersze kadry tej planszy ukazują nam, że są to oczy narratora rozdziału, stojącego wraz ze współwięźniami w komorze gazowej, w oczekiwaniu na śmierć. Kolejne kadry przechodzą do ilustracji słów romskiej pieśni *wprowadzili nas bramami – wypuścili kominami*.

Ograniczenie liczby kolorów pojawia się tu często i to pod postacią zastosowania koloru czerwonego – jako koloru nieba, budynku, tła. Widać jego wyraźną dominantę w rozdziale i zarazem jego sprawne połączenie z zawartością treściową.

## 2.6. Księga powrotu. 1943–1947 r.

Opowiada on o próbie znalezienia przez Romów swojego miejsca w zmienionym środowisku powojennym, podobnie jak czynili to inni Europejczycy. W dwóch pierwszych wątkach narratorami są postaci występujące w komiksie. Trzeci jest zwykłą komiksową opowieścią.

Pierwszy nawiązuje do obozowej rzeczywistości i przedstawia szczurólapa, który tak w obozie, jak i w powojennej Warszawie, metodą flecisty z Hameln radzi sobie ze szczurami, wprowadzając do opowieści elementy realizmu magicznego.

Drugi opowiada o zawodzie kotlarza, braku związanych z nim perspektyw na przyszłość i próbie podtrzymania tradycji przez syna mistrza kotlarskiego.

Trzeci pokazuje wiejską wróżbiarkę. Obrazy uzupełnione o komentarz przedstawiają realia jej pracy, umiejętności rozpoznania potrzeb ludzi, pomoc polegającą na wysłuchaniu i smutną bezradność, kiedy problem przekracza zakres możliwości oferowanego przez nią wsparcia.

## **2.7. Księga zatrzymania. 1954–1966 r.**

Narracja, przedzielona na trzy wątki, uzupełniona jest dwiema opowieściami. Rozdział rozpoczyna się od rozterek romskiego ucznia, pochodzącego z na wpół osiadłych Romów. Opowieść babki przypomina mu, że dom Romów jest w drodze. Kolejny wątek pokazuje sytuację po jej śmierci i świadomą deklarację kolejnego pokolenia o podtrzymaniu tradycji ślubu w taborze. Ostatnia część pokazuje wędrowanie w celu wzmocnienia więzi społecznych. Słownym tłem do ostatniej planszy, przedstawiającej zabawę po ślubie i wkroczenie milicji, jest najbardziej znany wiersz Bronisławy Wajs, opiewający wolność romskiego ducha.

Z całego rozdziału przebija lęk o utratę tożsamości, związany z wymuszonym osiedleniem, bo przecież prawdziwy Rom wędruje. Jednocześnie, pomimo zakończenia opowieści na 1966 r., symbolizuje on sytuację panującą do roku 1989.

## **3. OBRAZOWANIE**

W komiksie najważniejszym nośnikiem narracji są obrazy i wzajemne relacje pomiędzy kadrami. To one stwarzają fabułę i są siłą sprawczą przekazu i ruchu. Na tej płaszczyźnie *Drom-Droga* nie jest prostą narracją, ale wykorzystuje zabiegi formalne charakterystyczne dla tego gatunku, koncentrując się na warstwie ikonicznej, wprowadzając kadry w kadrach czy dzieląc kadry, obejmujące jedną przestrzeń, na kilka mniejszych.

Komiks ten jest bardzo oszczędnie uzupełniony o onomatopeje. Nie tylko nie pojawiają się we wszystkich rozdziałach, ale ich repertuar jest ubogi. Są one zawsze obrazowane kolorem białym, co ze względu na pełną kolorowość kadrów jest uzasadnione. We wszystkich przypadkach tekst werbal-



ny wizualizuje niewidzialne zjawiska akustyczne i wzmacnia ich ekspresję, ukazując istnienie dźwięku w pozornie niemym świecie przedstawionym. Dochodzi do wzmocnienia przekazu poprzez dublowanie tego, co jest już widoczne w obrazie, docierając do nas jednym zmysłem, ale na dwóch poziomach – ikonycznym i symbolicznym.

Bardzo charakterystycznym elementem tej opowieści jest częste stosowanie szerokich i niskich kadrów. Gdy pojawiają się w seriach lub nawet wypełniają całą planszę – w pewnym stopniu zdejmują formalną przezroczystość przekazu. Wyrazistość kolorystyczna i całościowe wypełnianie przestrzeni znaczną liczbą barw, pozwoliła na pominięcie w konstrukcji komiksu ramek kadrów. W połączeniu z zaokrągleniem ich rogami i nierównymi krawędziami, odpowiada stylistyce ikonicznej, stosowanej w przypadku opowieści przedstawianych przez postacie komiksu.

Wybór ilustratora wydaje się być w pełni uzasadniony. Bogactwo nasyconych kolorów, charakterystyczne dla jego prac, idealnie pasuje do pozytywnie stereotypowego barwnego stroju Romów i ich życia w drodze. Twarze bohaterów są przerysowane, ale nie karykaturalne – w stylistyce nawiązują do komiksów dla dzieci. Jednak historia przedstawiona w *Droga-Drom* nie jest typową opowieścią, przeznaczoną dla młodego czytelnika.

#### 4. W RAMACH OCENY

Przedstawiona opowieść nie jest doskonała scenariuszowo, jednak – jak zresztą wskazali autorzy dwóch recenzji dostępnych w Internecie – zarówno autor scenariusza, jak i rysunków dokonali wielkiego dzieła, mieszcząc na niespełna sześćdziesięciu stronach taką opowieść i tak znaczny zasób informacji. W komiksie należy docenić wartość edukacyjną i antydyskryminacyjną, nadrzędną wobec płynności narracji. Ze względu na polski język komiksu – należy go uznać za skierowany do polskiego społeczeństwa głównonurtowego. Dla tych, którzy znają zagadnienie – jest sprawnie zrealizowaną wizualizacją, dla tych, którzy o Romach wiedzą niewiele i identyfikują ich z tymi, których można spotkać na ulicach polskich miast – wyjaśnieniem ich sytuacji i pierwszym krokiem do zrozumienia, i być może – akceptacji.

Podstawową informacją, jaką przekazuje komiks, jest ta, że romska wędrówka była wymuszona, ale ostatecznie okazała się stałym elementem ich życia i składnikiem kultury. To ona jest głównym bohaterem tej opowieści. Ponadto pokazuje on, że tak jak inni ludzie, Romowie chcą normalnie żyć, szanować swoją tradycję, także i tę, która obejmuje wędrówność. Jednak historia kończy się na 1966 r. Komiks został wydany w roku 2011. Czy to znaczy, że Romowie znaleźli swoje miejsce i zakończyli wędrowanie, które

stało się jedynie elementem podtrzymywania tradycji i więzi społecznych? Jednak w niewielkiej liczbie grup romskich ciągle wędrowanie wciąż jest wyznacznikiem romskości. Dla pozostałych ważne jest znalezienie swojego miejsca i jednocześnie wewnętrzna gotowość do tego, by wędrować, jeśli taka jest potrzeba serca. Bo wędrowka jest we wnętrzu i nigdy się nie kończy, co zresztą zostało wskazane przy analizie okładki.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na jeden jeszcze aspekt struktury treści. Każdy rozdział przynajmniej po części ma strukturę ilustrowanej opowieści którejs z postaci, pojawiającej się w komiksie. W sumie w siedmiu rozdziałach tych opowieści jest co najmniej dwanaście – bogactwo formalne nie do końca pozwala jednoznacznie uznać niektóre wątki za historie opowiedane przez postaci, z czego większość jest przedstawiana przez Romów. Wiąże się to z ustną formą przekazywania historii i tradycji romskich.

Nie wszystkie informacje udało się autorom przedstawić w ramach komiksowej narracji i zakodować w kadrach – przypisy uzupełniają ikoniczną informację. Dla komiksu to wada – dla samej opowieści – nie. Natomiast niewątpliwą wadą jest brak jakichkolwiek wyraźnych odniesień do koni, które towarzysząc Romom podczas lat wędrowek, uzyskały szczególny status.

Wadą na innej płaszczyźnie jest z pewnością dystrybucja komiksu. Jest on dostępny do pobrania na witrynie <http://www.romowie.info>, informacje o nim, wraz z przekierowaniem, znajdują się na stronie internetowej Fundacji Integracji Społecznej PROM i na portalu <http://www.cyganskawyspa.pl>. Nawiązania i odniesienia do niego, uzupełnione o dwie krótkie recenzje, znajdują się na witrynach środowisk komiksowych: <http://komiks.gildia.pl>, <http://komiks.nast.pl>, <http://www.blogger-index.com>, <http://komiksyinietylko.blox.pl>, <http://komiksowe-recenzje.blogspot.com>. Niestety to wszystko. Brakuje łatwo dostępnej informacji na innych witrynach związanych z Romami, a także w innych serwisach komiksowych, czy choćby w księgarniach internetowych, skoncentrowanych na dystrybucji komiksu.

Podstawowym wnioskiem z tej analitycznej recenzji jest rekomendacja tego wydawnictwa. W niewielkiej objętości złożony został ładunek informacyjny, jakiego nie powstydziliby się wydawnictwo popularnonaukowe. Informacje nie zawsze są uporządkowane, ale przy takich skrótach narracyjnych, jakich trzeba było dokonać – całość jest zorganizowana na wysokim poziomie. Można nawet postawić tezę, że wydawnictwo to jest najbardziej interesującą polskojęzyczną publikacją, dotyczącą romskiego nomadyzmu.



*Marcel Courthiade*

## MŁODZI RROMOWIE I ALTERNATYWY W STOSUNKU DO MIGRACJI



W pierwszych latach bieżącego stulecia w zachodnich krajach wzrost poziom lęku przed możliwą masową migracją Rromów z Europy Wschodniej, a zwłaszcza z Rumunii i Bułgarii. Partie polityczne i media w całej Europie szybko i na dużą skalę odpowiedziały na to zagrożenie. Norweska prezydencja w Radzie Europy (maj – październik 2004), sfinansowała kilkudniowe zebranie 30 młodych aktywistów, głównie Rromów, obecnych na seminarium, zorganizowanym przez FERYP (Forum of European Romani Young People) po to, by znaleźć „alternatywy w stosunku do migracji”. Faktycznie zaś wnioski były z góry zapisane, jak przeważnie bywa w tego typu konsultacjach, i zakładały konieczność ostrzegania kandydatów do migracji i odciągania ich od decyzji o nielegalnym wyjeździe z kraju ojczystego na Zachód, a tego typu propaganda miała wychodzić od rromskich aktywistów. Sugerowana przez norweskie władze możliwa migracja miała odbywać się w trzech przypadkach: ze względu na łączenie rodzin, studia post-doktoranckie oraz umowy o pracę, potwierdzone przez biuro zatrudnienia przy ambasadzie odpowiedniego kraju.

Seminarium zostało otwarte przez Helge Bergesen Ole, norweskiego wiceministra oświaty, który już na wstępie przedstawił oczekiwania donatorów zebrania. Towarzyszył mu Petter Drefvelin, najwyraźniej Lapończyk, bo ubrany w strój ludowy, który ograniczył swoje przemówienie do kilku słów, chwálących swobodę mniejszości narodowych w Norwegii.

Zebrana młodzież nie poszła jednak zbyt łatwo po, z góry ustalonej, ścieżce rozumowania i potraktowała sprawę głębiej niż się spodziewano. Najpierw ustaliła, że *migracja* to nie *mobilność*, nawet jeśli pewne ich aspekty bywają podobne. „Mobilność była przez wieki sposobem życia niektórych rromskich grup, natomiast emigracja nie jest sposobem życia”. w ten sposób seminarium stało się dla uczestników okazją do zastanowienia się nad historycznymi ruchami Rromów, ich przyczynami i sytuacją obecną, w której część Rromów walczy o przyznanie im praw do mobilności, podczas gdy zdecydowana większość nie chce mieć z nią nic wspólnego, prawdopodobnie dlatego, że ich rodziny nie posiadają wspomnień związanych z koczownictwem. Uczestnicy seminarium podkreślili też, że migracja Rromów to bardziej podmiot politycznych starć między partiami lub manipulowania opinią społeczną, niż zagadnienie analizowane w sposób obiektywny. Z badań statystycznych wynika, że rromska migracja nie jest większa procentowo niż migracja innych obywateli tych samych krajów, a odsetek przestępczości jej towarzyszącej jest bardzo niski. W tym kontekście określili oni cechy migracji rromskiej w percepcji polityków, mediów i opinii publicznej. Zastanawiali się również, dlaczego wszystkie te cechy są negatywne. W efekcie zaproponowali siedem pozytywnych cech związanych z migracją, których do tej pory brak było w jawnych dyskusjach. Małe grupy pracowały nad takimi zagadnieniami, jak: problemy, które zachęcają od dawna osiedlonych Rromów do opuszczenia swojej domowiny; odczucia Rromów w stosunku do decyzji migracji; sposoby migracji i jej konkretne warianty; rola mediów, władz, rromskiego i nierromskiego społeczeństwa; stosowanie lub niestosowanie wobec Rromów międzynarodowych instrumentów – szykowanie rekomendacji, skierowanych do różnych ciał decydujących na poziomie krajów i Wspólnoty Europejskiej; oraz dalszych planów – po seminarium.

Z debat wynikało, że bardzo trudne, a czasem wręcz sztuczne jest odróżnianie migracje dobrowolnych od wymuszonych. Uczestnicy seminarium sprecyzowali rozumienie pojęć rasizmu „społecznego”, „instytucjonalnego”, „ukrytego”, „wtórnego (kiedy inni obywatele odbierają jako dyskryminację w stosunku do nich – pomoc, udzieloną Rromom)” itd.

Jedna z grup poświęciła swoje obrady sytuacji Rromów z Kosowa – uchodźców w Macedonii. Doszli do wniosku, że migracja rromska jest dwójakiej natury: ekonomiczna i polityczna. Pierwsza występuje na skutek

braku możliwości zatrudnienia w rodzinnym kraju, co z kolei jest efektem jawnego lub ukrytego rasizmu i rodzi następującą konotację: jeśli przejawy rasizmu dotyczą Romów w swoim kraju i zmuszają ich do migracji, wówczas każda migracja jest w pewnym sensie – polityczną. Nie chodzi oczywiście o walczących o ideały polityczne, lecz o osoby, których życie, zdrowie i godność są ostro zagrożone, więc należą do kategorii uchodźców, w znaczeniu Konwencji Genewskiej.

Uczestnicy seminarium doszli ponadto do wniosku, że w stosunku do politycznej migracji nie ma alternatywy, dopóki Rromowie nie zostaną uznani za narodowość, posiadającą własne dziedzictwo; dopóki ich prawa są deptane w formie etnicznej dyskryminacji; dopóki nie mają dostępu do normalnego życia. To wszystko potwierdza zakwalifikowanie ich jako „innych”. Alternatywy dla migracji nie będzie zatem, dopóki „inność” Rromów, ich odrębność będzie potępiana, kiedy nie pasuje do wzorów ustalonych według „jedolitej myśli” i dopóki będą się bać politycznego systemu i instytucji, żyjących z korupcji.

Seminarium określiło również pewne problemy oboczne, jak brak znajomości przez Rromów własnych praw, brak zaufania do wszelkich instytucji na skutek korupcji w kraju, brak uznania ich kultury i kulturalnych wartości ze strony nie-Rromów pracujących „dla” nich, i nawet brak gotowości z ich strony, aby się dowiedzieć o rromskim dziedzictwie kulturowym; brak giętkości i nadmiar szablonowości struktur, ustalonych z góry, które przewidywały tylko określone wzory migracji i azylu itd.

Uczestnicy seminarium ustalili na koniec szereg opinii, które miały zostać przekazane do władz krajów emigracji i imigracji, do międzynarodowej społeczności, m.in. do Unii Europejskiej, Rady Europy i UNHCR oraz do NGO-ów, nierromskich i rromskich.

Jak można było przewidzieć, wnioski młodych rromskich (przeważnie) aktywistów nie spodobały się norweskim władzom, które odmówiły dalszego finansowania seminarium, co wywołało trudności FERYP w rozliczeniu kosztów spotkania, nawet mimo tego, że prezydent tej organizacji, Aleksandra Rajkowa z Bułgarii, razem z członkami, Demetrio Avilą, Ramizą Sakip i Valerią Bodoczky, napisali niezwykle złagodzone, w stosunku do rzeczywistego tonu debaty, sprawozdanie z seminarium.

Władze norweskie poprosiły wtedy o opracowanie zeszyciku, który miałby być dystrybuowany wśród wszystkich Rromów z Rumunii i Bułgarii, kandydatów do migracji, aby każdy z nich „miał go w kieszeni” i mógł konsultować swoje wątpliwości; mimo że powszechne rozdawanie czegoś takiego nie wydaje się zbyt racjonalne. W zeszyciku, napisanym po rromsku, miały być wyjaśnione trzy możliwości migracji legalnej, jakie wspomniano na początku seminarium oraz niniejszego tekstu. Tytuł tej swoistej instrukcji

brzmi po angielsku *Young Roma and Alternatives to Migration*. Publikacja została przetłumaczona (lub dokładniej mówiąc adaptowana, bo oryginalny tekst był czasami ledwo zrozumiały ze względu na bardzo formalny styl) na rromski pod tytułem *Terne Roma ròden godĩ: so aver šaj te ovel k-o than e migraciao?* i na francuski jako *Les jeunes Roms et les alternatives à la migration*. Wydano wszystkie trzy wersje, ale tylko angielska jest dostępna on-line. Zeszytiku nie ma komu rozprowadzić.

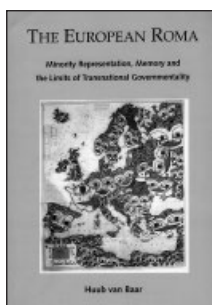


Osiedle Rumungrów w Sfântu Gheorghe, Rumunia (fot. P. Lechowski, 2011)



Sławomir Kaprański

## INTERDYSCYPLINARNA ROMOLOGIA JAKO TEORIA SPOŁECZNA



Huub van Baar

*The European Roma. Minority Representation, Memory,  
and the Limits of Transnational Governmentality*

Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2011

ISBN 978949109821 5

Książka Huuba van Baara, autora znanego już czytelnikom „Studiów Romologica”<sup>1</sup>, jest bardzo istotnym dokonaniem, wpisującym się w coraz wyraźniejszą tendencję do wyprowadzenia romologii z jej tradycyjnej, etnograficzno-historyczno-lingwistycznej niszy i otwarcia jej na problematykę diskutowaną w ramach współczesnej teorii społecznej. Do niedawna było to zadanie wymagające przełamania rutyny myślowej i zastanych klasyfikacji dyscyplinarnych. Wymagało też krytycznej autorefleksji i rewizji przyzwyczajonych myślowych. W ostatniej dekadzie sytuacja ta ulega zmianie: coraz częściej pojawiają się prace, w których tradycyjna „romologia” łączy się z teoretyczną refleksją nad najistotniejszymi problemami współczesności. Niemniej jednak ciągle istnieje pewna rezerwa, tak po stronie teoretyków, jak i bardziej tradycyjnych romologów, przed łączeniem zainteresowań teoretycznych z problematyką romską: pierwsi często uważają życie Romów za obszar zbyt „niszowy”, by testować w nim ogólne rozwiązania teoretyczne, drudzy często sądzą, że w pracach o orientacji teoretycznej ginie rzeczywi-

---

<sup>1</sup> Zob. H. van Baar, *Budowanie romskiej tożsamości a globalizacja dyskursu Holokau-  
stu*, tłum. S. Kaprański, „Studia Romologica”, 2010, nr 3, s. 95–115.



stość romskiego życia. Praca van Baara stanowi dobry argument przeciwko takim głosom krytycznym.

Perspektywa autora lokuje się na przecięciu obszarów badawczych współczesnych nauk politycznych, studiów europejskich, teorii postkolonialnej i romologii, a także filozofii, antropologii, historii, socjologii, a nawet geografii. Kluczowym pojęciem, w zastosowanym przez van Baara języku teoretycznym, jest *governmentality*, słowo niemające dobrego polskiego odpowiednika, które wywodzi się z teorii Michela Foucaulta, zwłaszcza z jego koncepcji *władzy rozproszonej*. Zgodnie z tą koncepcją, w epoce nowoczesnej tradycyjne centra władzy (*governments* – rządy) przestają odgrywać główną rolę i zostają zastąpione przez praktyki, dyskursy i instytucje życia codziennego (np. takie jak sposoby myślenia o własnej tożsamości, dyscypliny, jakie sami sobie narzucamy, by lepiej odgrywać swoje role; wzory konsumpcji i rozmaite mody, czerpiące swe źródło tak w kulturze popularnej, jak i w dyskursach naukowych). *Governmentality* to sposób, w jaki władza „sprawuje się” w sieci takich praktyk i poprzez nią. Autora interesuje w szczególności ponadnarodowy wymiar owego sposobu sprawowania władzy, a zwłaszcza to, w jaki sposób są w jego ramach definiowane i regulowane kwestie, dotyczące populacji mniejszościowych, w tym romskich. W sieci takich praktyk lokują się również procesy formowania się i transformacji romskiej podmiotowości jako grupy (grup) określonego rodzaju. Można więc powiedzieć, że głównym tematem omawianej książki są procesy „wytwarzania” Romów jako mniejszości europejskiej, dokonujące się poprzez sieć praktyk i dyskursów, w których przenikają się interesy i działania instytucji większościowych, jak i samych Romów.

Pierwsze dwa rozdziały książki poświęcone są naszkicowanej powyżej problematyce teoretycznej. W rozdziale trzecim i czwartym autor zajmuje się historią powstania „cyganologii”, traktując ją jako element naszkicowanego wcześniej sposobu sprawowania władzy i czerpiąc ewidencję historyczną przede wszystkim z obszaru monarchii habsburskiej, poczynając od XVIII w. W swej analizie van Baar stara się przerzucić pomost między dwoma sposobami interpretacji tego procesu: tym, który jest charakterystyczny dla tzw. szkoły holenderskiej (Leo Lucassen, Wim Willems), oraz tym, który właściwy jest lingwistycznemu podejściu Yarona Matrasy (choć można odnieść wrażenie, że poglądy tych pierwszych są autorowi nieco bliższe). Problematyką, łączącą oba podejścia, jest kwestia języka i formułowanych za jego pomocą etykiet, narzucanych określonym grupom.

Z zagadnieniem tym wiąże się problem *przemocy symbolicznej*, czyli tego, kto ma prawo nazywać jakąś grupę i identyfikować jej podgrupy oraz konkretnych członków jako do niej należących. Powstające od XVIII w. akademickie identyfikacje „Cyganów” jako etnicznie i kulturowo jednolitej

grupy pociągały za sobą w praktyce narzucanie takich definicji jako etykiet grupom, które same się tak nie określały. Etykiety te były często mobilizowane przez instytucje państwowe w celu uprawnocnienia prześladowań takich grup. Z kolei współczesny lingwistyczny kierunek w romologii kładzie nacisk na język, jako obiektywną podstawę tożsamości romskiej, która umożliwia wielu ludziom, często bardzo się od siebie różniącym, „wyrażanie (...) podmiotowości kulturowej oraz podtrzymywanie i rozwój statusu mniejszości etnicznej na swój własny, choć niekoniecznie spójny sposób” (s. 99).

Zestawiając ze sobą te dwa podejścia van Baar stara się pokazać, w jaki sposób „rozwój nauk porównawczych – lingwistyki, biologii, ekonomii, studiów nad nacjonalizmem – towarzyszył nie tylko nowym formom regulacji życia społeczności romskich, lecz także nowym możliwościom autoprezentacji Romów” (s. 21). Można na marginesie dodać, że podejście autora dobrze by się też sprawdziło na przykład w odniesieniu do problemów, związanych z określeniem „Romowie” w jego politycznym, szerokim zakresie, które pewne środowiska romskie uważają za istotny krok naprzód na drodze do budowania romskiej podmiotowości, inne zaś postrzegają wyrażający się w nim projekt zbiorowej tożsamości politycznej wszystkich Cyganów, jako narzuconą z zewnątrz etykietę.

W rozdziale piątym autor prezentuje współczesną sytuację Romów w Europie, przedstawiając ją w kontekście neoliberalnych sposobów sprawowania władzy, problematyki praw człowieka i rozwijającego się sektora organizacji między- i pozarządowych. To właśnie w tym kontekście dokonuje się obecnie artykulacja romskich interesów i autodefinicji w kategoriach „mniejszości europejskiej”, której problemy wykraczają poza granice poszczególnych państw. Również w tym rozdziale autor stara się patrzeć na omawiane zjawiska z dwóch punktów widzenia: politycznego kontekstu instytucji europejskich i romskiego ruchu społeczno-politycznego, wykorzystującego ów kontekst do walki o poprawę sytuacji Romów.

Rozdział szósty jest szczególnie interesujący, jeśli chodzi o Romów z Europy Wschodniej. Autor omawia w nim bowiem dziedzictwo komunistycznej polityki wobec Romów, które – jego zdaniem – wchodzi w interesujące relacje ze współczesnymi neoliberalnymi strategiami postępowania z mniejszościami. Van Baar twierdzi, że to nie sam „import” neoliberalizmu do Europy Wschodniej przesądza o sytuacji Romów w tej części świata, lecz raczej specyficzny melanz neoliberalizmu i komunistycznego dziedzictwa, który sprawia, że programy poprawy sytuacji Romów w tym regionie nie odnoszą sukcesu. Na uwagę zasługuje bardzo wyważona ocena sytuacji Romów w okresie komunistycznym, daleka zarówno od radykalnej krytyki, właściwej niektórym politologom, jak i od bezkrytycznej afirmacji, którą spotkać możemy w wypowiedziach niektórych działaczy romskich.

Dwa ostatnie rozdziały książki są chyba najciekawsze. Autor omawia w nich zagadnienie romskich tożsamości i różnych form podmiotowości, przy czym w rozdziale siódmym ujęte jest ono z politycznego punktu widzenia, zaś w rozdziale ósmym autor stosuje do jego analizy perspektywę kulturową. Jeśli chodzi o perspektywę polityczną, autor stara się przerzucić pomost pomiędzy w miarę optymistyczną oceną romskiej mobilizacji politycznej, widoczną np. w pracach Vermeerscha czy McGarry'ego, a krytyką tego procesu, dokonaną przez Sigonę i Trehan. Jest to fragment debaty na temat możliwości i ograniczeń, oferowanych przez współczesny neoliberalizm, a także między znaczeniem problematyki ekonomicznej i politycznej w działaniach na rzecz poprawy sytuacji Romów. Analizy van Baara koncentrują się na sposobach, za pomocą których romski ruch stara się mobilizować politycznie te możliwości, które oferuje neoliberalizm, by uniknąć jego negatywnych, zwłaszcza ekonomicznych konsekwencji. Trudno nie mieć wrażenia, że w tych partiach książki analiza sytuacji Romów staje się *de facto* fragmentem debaty na temat przyszłości obecnej formy europejskiej polityki i gospodarki, a uprawiana przez autora romologia wychodzi z dyscyplinarnych opłotków i przyczynia się do refleksji nad problemami o charakterze globalnym.

Najważniejszym zagadnieniem, analizowanym przez van Baara w perspektywie kulturowej, jest romska tożsamość, interpretowana w kontekście niezmiennie ostatnio popularnej problematyki pamięci społecznej i historii grup marginalizowanych. Recenzowana książka należy więc do nowej fali refleksji nad romskimi tożsamościami, charakteryzującej się tym, że antropologowie społeczni i etnografowie odchodzą od wizji Romów jako grupy zamkniętej w ponadczasowych, ustalonych, ramach własnej kultury, a socjologowie coraz częściej interesują się rolą pamięci historycznej i związanymi z nią działaniami upamiętniającymi, w tym zwłaszcza związanymi z pamięcią Holokaustu, w kształtowaniu współczesnych tożsamości romskich. Zjawiska te coraz częściej skupiają na sobie uwagę romskich intelektualistów i działaczy, stając się ważnym elementem romskiej „polityki tożsamości”. W ten sposób działania romskich intelektualistów i aktywistów politycznych wpisują się w zjawisko określane jako „globalizacja dyskursu Holokaustu”, a problem romskiej tożsamości staje się częścią dyskusji na temat roli Holokaustu w kształtowaniu współczesnego świata i naszych w nim orientacji.

W dyskusji tej badacze romskich tożsamości przestają być stroną „biorną” i coraz częściej są w stanie przyczynić się do rewizji istniejących poglądów na naturę ludobójstwa. Pamięć romskiej zagłady jest bowiem wyzwaniem dla tradycyjnej historiografii Holokaustu i zmusza do jej ponownego przemyślenia. W związku z tym, w ostatnim rozdziale swej pracy autor poddaje krytyce te stanowiska, które „reifikują romskie kultury i ich

zewewnętrzne granice (...). Reifikacja ta manifestuje się najpełniej w (...) prezentacji Cyganów, jako żyjących w »permanentnej« teraźniejszości lub »bezczasowym teraz«. Reifikacja ta prowadzi do zaciemniania (...) dynamicznych relacji między Romami a innymi, a także wewnętrznych odmian” romskiej tożsamości (s. 274).

Zdaniem van Baara trudno się zgodzić z tezą, że Romowie zbiorowo zapominają swą przeszłość, aby przetrwać w teraźniejszości, którą to tezę reprezentowała w mniejszym lub większym stopniu tradycyjna romologia, a także niektórzy współcześni autorzy, twierdzący na przykład, że odrzucenie historii bywa korzystne dla grup pozbawionych władzy, gdyż mogą one w ten sposób zwiększyć swoje szanse przeżycia w nieprzyjawnym otoczeniu. Im mniej bowiem o nich wiadomo na pewno, tym bardziej mogą one manipulować swoją tożsamością w celu uniknięcia prześladowań. Trudno też jednak, zdaniem van Baara, zgodzić się z tezą, głoszącą, że romskiej historii i pamięci stale odmawia się miejsca w kulturze społeczeństw europejskich. Obecnie bowiem „różne grupy romskie podejmują różnorakie działania na rzecz mobilizacji wspomnień, będącej elementem strategii włączania romskiej historii w europejski krajobraz pamięci, i roszcząc sobie tym samym prawo do miejsca w historii Europy i poszczególnych narodów” (s. 272).

Ostatni rozdział książki van Baara poświęcony jest głównie analizie wspomnianego procesu mobilizacji wspomnień. Autor opisuje początki zainteresowania romskich aktywistów historią nazistowskiego ludobójstwa popełnionego na Romach i pokazuje, jak elementy kulturowe splatały się w tym procesie z polityką. Zjawisko to ilustruje akcja protestacyjna zorganizowana w 1981 r. przez niemieckich Sinti, polegająca na okupacji archiwum Uniwersytetu w Tybindze. W archiwum tym znajdowały się zbierane przez nazistowskie instytucje dokumenty, zawierające m.in. odciski palców, fotografie, genealogie, informacje medyczne oraz dotyczące losów danej osoby w III Rzeszy. Niemieckim Cyganom odmawiano dostępu do tych danych, które mogły być przez nich wykorzystane w staraniach o odszkodowania. Van Baar uważa w związku z tym, że „uprawiana (...) przez Sinti i Romów polityka tożsamości mobilizowała historię i pamięć nazistowskiego ludobójstwa w celu zareagowania na prześladowania trwające w teraźniejszości, na negowanie zbrodni popełnionych przez nazistów i na brak ukarania winnych przez władze” (s. 299).

Rozwój romskiego ruchu politycznego i jego projektów tożsamościowych zbiegł się w czasie z globalizacją dyskursu Holokaustu. Autor posługuje się tym pojęciem w znaczeniu, jakie nadał mu Andreas Huyssen<sup>2</sup>, a więc opisującym zjawisko ustanowienia Holokaustu uniwersalnym wzorem traumy

---

<sup>2</sup> A. Huyssen, *Present Pasts: Media, Politics, Amnesia*, „Public Culture”, 2000, nr 12 (1).

historycznej, który może być używany do rozmaitych przypadków ludobójstwa, historycznie i geograficznie niezwiązanych ze swoim pierwowzorem. Van Baar ma do tego zjawiska stosunek ambiwalentny. Z jednej strony Romowie mogli dzięki niemu łatwiej zaznaczyć swoją obecność w debacie na temat Holokaustu, z drugiej jednak strony obecność ta oznaczała status jednej z bardzo wielu ofiar czegoś zbliżonego do Holokaustu Żydów i pewną niesamodzielność, jeśli idzie o praktyki upamiętniające i włączanie historii zagłady do budowanych przez romskich działaczy konstruktów tożsamościowych.

Dobłą ilustracją tych problemów jest dokonany przez van Baara przegląd rozmaitych terminów, które romscy intelektualisci starają się wprowadzić na określenie zagłady Romów. Są one bardzo interesujące, tak z historycznego, jak i filologicznego punktu widzenia, ale należy traktować je ostrożnie: są one bowiem częścią romskich strategii pamięci i polityki tożsamości. Inaczej mówiąc, to nie są pojęcia, jakich romskie ofiary zagłady używały na określenie swego losu (podobnie zresztą, jak i żydowscy ocaleni dopiero później nauczyli określać się swoje doświadczenie mianem Holokaustu). Pojęcia te należą w gruncie rzeczy do języka politycznego, w którym dokonuje się obecnie nowa artykulacja romskich tożsamości, pamięci i stosunków pomiędzy Romami a nie-Romami, i który adresuje zagadnienia sprawiedliwości dziejowej, odszkodowań, uznania społecznego i leczenia ran zadanych w przeszłości. Procesy te nie są wolne od wewnętrznych, romskich sporów odnośnie do tego, jaka tożsamość, pamięć czy model stosunków społecznych są najbardziej dla Romów odpowiednie.

Istotną częścią analizy roli historii zagłady we współczesnych tożsamościach romskich jest dokonany przez van Baara przegląd rozmaitych działań o charakterze upamiętniającym, podejmowanych przez romskie organizacje, w tym budowanie romskich miejsc pamięci. Jednym z nich jest romski fragment ekspozycji Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau. Ta, zlokalizowana w Bloku 13. na terenie Auschwitz I wystawa, została zaprojektowana przez Atelier für Gestaltung Wielanda Schmida z Mannheim, które wcześniej zaprojektowało podobną ekspozycję dla organizacji niemieckich Sinti w Heidelbergu, współpracującej ze Stowarzyszeniem Romów w Polsce w działaniach na rzecz godnej reprezentacji pamięci Sinti i Romów na terenie Auschwitz-Birkenau. Wystawa w Auschwitz jest bardzo interesująca ze względu na zastosowany w niej sposób autoprezentacji i koncepcję romskiej historii. Sinti i Romowie w okresie przedwojennym są tam zaprezentowani jako dobrze zintegrowani ze społeczeństwem i znajdujący się w niezłym położeniu ekonomicznym, a wątki nędzy, marginalizacji i prześladowań, innych niż związanych z nazizmem, są praktycznie pominięte.

Jeśli idzie o prześladowania Romów w czasie II wojny światowej, wystawa traktuje los niemieckich Sinti i Romów, przedstawiony jako rezultat

konsekwentnej ludobójczej polityki nazistów, jako paradygmatyczną narrację wojennej historii wszystkich Cyganów. Tym samym nie bierze pod uwagę lokalnych zróżnicowań a także niespójności w nazistowskiej polityce wobec Romów. W rezultacie, jak pisze van Baar, „wystawa stwarza wrażenie homogenicznej społeczności europejskich Romów, która zaczęła cierpieć w momencie gdy nazistowski terror rozprzestrzenił się na okupowane kraje, lecz nie wcześniej” (s. 305).

Intencją wystawy jest prezentacja Sinti i Romów jako ofiar Holokaustu. W tym ujęciu Cyganie zostali potraktowani jako jedna z dwóch grup (obok Żydów), które jako jedyne zostały skazane na całkowitą zagładę z powodów rasowych. Podejście takie jest zgodne z ogólną linią „polityki tożsamości” Centralnej Rady Niemieckich Sinti i Romów. Van Baar jest wobec niej zdecydowanie krytyczny, pisząc, że zamazuje ona różnice między losami Romów i Żydów, a tym samym zaciera specyfikę popełnionego na Romach ludobójstwa wraz z całą historią Romów w Europie, która do niego doprowadziła. Co więcej, podejście takie nie pozwala właściwie odnieść się do powojennego milczenia czy wręcz negowania zbrodni popełnionych na Romach.

\*\*\*

Jak widać z przedstawionego tu zwięzłego przeglądu zagadnień poruszanych w książce van Baara, jest to praca wielowątkowa, czerpiąca inspiracje z wielu dziedzin i mogąca stanowić inspirację dla rozlicznych poszukiwań w ramach romologii (i nie tylko). Jest napisana niezwykle rzetelnie i kompetentnie. Autor dużo podróżował po Europie Wschodniej, zna osobiście wszystkich aktorów procesów, o których pisze, i w interesujący sposób potrafi łączyć wiedzę płynącą z badań terenowych i osobistych doświadczeń z szerszą refleksją teoretyczną. Jeśli idzie o tę ostatnią, to trzeba przyznać, że praca van Baara jest niebywale erudycyjna i pozwala dostrzec, jak bardzo problemy, dyskutowane przez romologów, wiążą się z najważniejszymi zagadnieniami współczesnej teorii społecznej. Za „patrona” dociekań van Baara można uznać jednego z najwybitniejszych teoretyków cywilizacji współczesnej, Arjuna Appaduraia, który w swoich pracach pokazuje, jak globalne konteksty przenikają się z lokalnymi procesami wytwarzania tożsamości, w których „żadna ludzka społeczność, najbardziej nawet stabilna, statyczna, ujęta w określone granice czy izolowana, nie może być w sposób sensowny uznana za (...) tkwiącą poza nurtem historii”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 274.



Nie jest to jednak książka bez wad. Przede wszystkim trzeba wiedzieć, że jest to praca pisana „na stopień”, mająca umożliwić autorowi awans w hierarchiach akademickich. Jak dobrze wiedzą ci spośród nas, którzy prace takie musieli pisać, rządzą się one szczególnymi prawami: trzeba w nich „wykazać się” znajomością rozmaitych zagadnień, kompetencją w posługiwaniu się akademickimi kodami kulturowymi, a także unikać sformułowań radykalnych, które mogłyby nie przypaść do gustu recenzentom. Stąd też w książce van Baara znajduje się szereg odwołań do rozmaitych zagadnień, bez których argumentacja autora mogłaby się doskonale obejść, język pracy może sprawiać trudność osobom nieobeznanym z żargonem współczesnej myśli społecznej, a w wielu miejscach autor jak gdyby powstrzymywał się przed zajęciem bardziej wyrazistego stanowiska. Dwa główne nurty rozważań – politologiczny i kulturologiczny – nie zawsze splatają się w spójną całość. Nie ma też autor szczęśliwej ręki do tworzenia pojęć: konstrukcje w rodzaju „podróżującego aktywizmu” czy „polityki obywatelstwa jako uczestnictwa” są nie tylko niezbyt zgrabne, ale mają też dość rozmytą treść.

Są to jednak problemy nieistotne w kontekście wielkiej wagi książki van Baara i znaczenia, jakie niewątpliwie będzie ona miała w dalszej historii romologii. Jej autor, podobnie jak inni romologowie nowej generacji: Peter Vermeersch, Nidhi Trehan, Nando Sigona, Aidan McGarry czy Marton Rövid, przyczynia się do nadania naszej dyscyplinie nowego charakteru.





Elżbieta Mirga-Wójtowicz

## INNE ABECADŁO?



Natalia Gancarz  
*Romano Abecadło*  
 Muzeum Okręgowe w Tarnowie  
 Tarnów 2011, ss. 29 num.  
 il. kolor.; ilustr. Diana Karpowicz  
 ISBN 9788362719167

**R***omano Abecadło* autorstwa Natalii Gancarz to majstersztyk na stale powiększającym się rynku wydawniczym, dotyczącym Romów. Publikacja jest skierowana do dzieci i młodzieży, ale jestem pewna, że i dorośli z przyjemnością ją przeczytają. Na pierwszy rzut oka kojarzy się ona z wcześniejszymi tego typu pozycjami np.: Karola Parno Gierlińskiego z 2008 r. – *Miri Szkoła. Romano Elementaris* w dialekcie grup: Polskiej Romy i Bergitki Romy czy pozycjami Stanisława Stankiewicza lub wydawnictwami Związku Romów w Szczecinku jak *Encyklopedia chavorenge*.

Podczas, gdy elementarz Karola Parno Gierlińskiego skierowany jest w zasadzie do dzieci romskich i ich rodziców, jako podręcznik pomocniczy w nauce posługiwania się językiem romskim, to *Romano Abecadło* jest ofertą dla wszystkich, którzy chcą się spotkać z Romami, z ich językiem i kulturą. To miłe i przyjemne zaproszenie do tego, aby zainteresować się Romami, ale też oferta dla Romów, którym zależy na tym, by ich dzieci na nowo odkryły język romski. Pod prozaicznym pretekstem przedstawienia abecadła, prezentowane są elementy historii, tradycji i kultury w łatwej i przystępnej formie, zarówno dla dziecka jak i dorosłego. Rymy łatwo wpadają w ucho, a słowa w języku *romani* przyciągają uwagę i wzbudzają zainteresowanie. Szczególnie podoba mi się fragment, w którym autorka nawiązuje do współczesności. W ten sposób zmniejsza dystans, buduje i wzmacnia pozytywny wizerunek Romów jako społeczności pisząc, iż Romowie są zwyczajni, tacy jak inni: „...też mają swych artystów i studentów, maturzystów, że też cho-

dzą dziś do szkoły, mają muzyczne zespoły...”. To prosty komunikat, ale bardzo ważny, biorąc pod uwagę dzisiejsze stereotypy i uprzedzenia wobec społeczności romskiej. Postawy wobec Romów, jak też każdej innej grupy mniejszościowej czy zmarginalizowanej, przekazywane są z pokolenia na pokolenie, już od małego. *Romano Abecadło* to szczególnie dla środowiska pedagogicznego wspaniałe narzędzie, które umiejętnie wykorzystane pozwoli uczyć i utrwalać abecadło w sposób inny i ciekawy, a także kształtować tolerancyjne, otwarte postawy wobec Romów.

Tłem do opowieści o abecadle są ilustracje Diany Karpowicz, proste i ciekawe w formie i odbiorze. W sposób bezpośredni nawiązują i korespondują z prezentowaną treścią. Mnie jednak zastanawia dobór kolorów, brakuje mi koloru niebieskiego – szczególnie na fladze Romów.

Warto wspomnieć, że prezentowany wierszowany spis znaków języka romskiego zgodny jest z tzw. *pisownią sulejowską*, wypracowaną przez grupę romskich intelektualistów, aktywistów, znawców Romów i lingwistów; w Sulejówku koło Warszawy w 2008 r.<sup>1</sup>.

*Romano Abecadło* stoi już w moim domu na półce i jestem pewna, że za kilka lat stanie się lekturą obowiązkową dla mojej córki, co więcej, pozycją, do której będziemy często wracać.

---

<sup>1</sup> A. Bartosz, *Propozycje zapisu języka romani – „pisownia sulejowska”*, Tarnów 2012.

V



# INFORMACJE – WYDARZENIA

INFORMÀCIE – ONDIMÀTA/INFORMATION – EVENTS



*Sławomir Kaprański*

## KONFERENCJA GYPSY LORE SOCIETY 2012, STAMBUŁ

Tegoroczny kongres Gypsy Lore Society odbył się w Stambule, w dniach 19–22 września. O wyborze lokalizacji zdecydowały starania władz Stambułu, a zwłaszcza dzielnicy Beyoğlu, których przedstawiciele dwa lata temu złożyli GLS ofertę zorganizowania spotkania. Propozycja ta, będąca częścią tureckich starań marketingowych (i rzeczywistych) na rzecz uczynienia ze Stambułu europejskiego „miasta kongresowego”, a z Turcji – integralnej części europejskiego życia akademickiego, miała swój aspekt finansowy. W rezultacie nie pobierano w tym roku od uczestników opłaty konferencyjnej, do dyspozycji GLS oddano sale konferencyjne trzech luksusowych hoteli wraz z ok. 20 osobami obsługi technicznej, zorganizowano lunchy oraz uroczystą kolację, podczas których stoły uginały się od dóbr wszelakich, były za darmo, także kawa i bogaty asortyment ciasteczek, dostępne przez cały czas trwania obrad. Niezwykły był to kontrast z siermiężną skromnością konferencji GLS, podczas których kawę kupujemy sobie sami, a wspólna kolacja jest imprezą składkową. Poza tym nasza konferencja została wpisana przez władze Beyoğlu w szeroki program artystyczny, poświęcony Romom, na który składały się trzy wystawy, dwa koncerty i międzynarodowy przegląd filmów dokumentalnych.

Rozwodzę się nad tymi detalami celowo. Okazało się bowiem, że stały się one powodem gorącej dyskusji na temat etycznych aspektów organizowania wydarzeń naukowych, jaka wywiązała się na kończącej konferencję zebraniu członków GLS i którą przedstawię na końcu niniejszego sprawozdania.

Otwarcie konferencji miało również odmienny niż zazwyczaj charakter. Wprawdzie nie przybył zapowiadany premier Turcji, był jednak reprezentowany przez wicepremiera, a oprócz niego ze strony władz przemawiali jeszcze burmistrz Stambułu i burmistrz dzielnicy Beyoğlu. Głównym zaproszonym mówcą był Rudko Kawczyński, Prezydent European Roma and Travellers Forum, a po jego wystąpieniu odbył się panel dyskusyjny *Romowie*

w *Turcji i Europie*, z udziałem członka tureckiego Parlamentu, przedstawicieli organizacji romskich oraz tak romskich, jak i nieromskich intelektualistów (w tym Hristo Kyuchukova i Yarona Matrasa).

Burmistrz Beyoğlu zaszczylił nas raz jeszcze następnego dnia, otwierając wraz z Prezydent GLS, Eleną Marushiakovą, „roboczą” część kongresu. Inauguracyjne wystąpienie Eleny Marushiakovej przyniosło garść refleksji nad współczesnym stanem romologii. Mówczyni skrytykowała pojawiające się tu i ówdzie głosy, że problematyka romska jest sprawą marginalną i nie sposób nie przyznać jej racji: żadna problematyka nie jest marginalna, takie mogą być co najwyżej jej ujęcia. Z drugiej strony możemy zaobserwować spory rozwój studiów romologicznych, mierzony na przykład rosnącą liczbą osób zajmujących się tą tematyką. Zjawisko to ma jednak również aspekt negatywny – oznacza bowiem, że do studiów romologicznych trafiają ludzie zajmujący się np. medialnymi obrazami Romów, regulacjami prawnymi czy dokumentami unijnymi dotyczącymi Romów, niekoniecznie mając przy tym wiedzę na temat Romów jako takich. Padło też ostrzeżenie przed zbytnim zaangażowaniem się uczonych w działalność praktyczną i polityczną, które jest zrozumiałe i często – ze względów finansowych – nieuchronne, nie powinno jednak prowadzić do tego, że uczony tworzy rzeczywistość zamiast ją opisywać, rozumieć i wyjaśniać. Elena niewątpliwie antycypowała w swoim wystąpieniu burzę, która miała nadejść na zakończenie konferencji – z czego jeszcze w pierwszym dniu nie wszyscy zdawali sobie sprawę.

Na konferencję zgłoszono 78 referatów, prezentowanych przez 3 dni, w trzech równoległych sesjach. Polska romologia reprezentowana była tradycyjnie w niezwykle skromny sposób przez Annę Mirgę (występującą jednak z ramienia Uniwersytetu w Barcelonie, gdzie robi doktorat), a także niżej podpisanego i (obecną duchem) Natalię Gancarz (Muzeum w Tarnowie, „*Studia Romologica*”), współautorkę naszego referatu.

Trzy równoległe sesje pierwszego dnia poświęcone były odpowiednio: „antycyganizmowi”, lingwistyce i muzykologii. Pierwszą z nich otworzył referat Thomasa Actona (publikującego w niniejszym numerze „*Studia Romologica*”), poświęcony stereotypowi „cygańskiej przestępczości” w różnych odłamach współczesnej kryminologii oraz podejmowanym obecnie działaniom na rzecz zmiany etnicznego stygmatyzowania przestępczości, poprzez włączanie romskich przedstawicieli do prac policji i instytucji, zajmujących się polityką społeczną. Abby Bardi przeanalizowała w swoim wystąpieniu język komentarzy prasowych, poświęconych głośnej sprawie usunięcia grupy brytyjskich Travellersów z ich obozowiska w Dale Farm. Jej zdaniem, język ten, pomimo całej ewolucji sfery medialnej, ciągle odzwierciedla tradycyjne w brytyjskiej literaturze pięknej sposoby przedstawiania Cyganów jako zagrożenia dla „brytyjskości”. Nadezhda Georgie-

va-Stankova (znana już czytelnikom „Studiów Romologica”) przedstawiła swą analizę „języka nienawiści”, który pojawił się w mediach bułgarskich, w tym społecznościowych, w związku z zamieszkami na tle etnicznym, do jakich doszło w 2011 r. w miejscowości Katunica. Claudia Tavani dokonała podobnej analizy języka mediów włoskich, zaś Delia Popescu, w referacie przygotowanym wspólnie z Matthew Lovelandem, przeanalizowała postawy antyromskie w Europie, opierając się na danych statystycznych, zawartych w Eurobarometrze – wynikach badań sondażowych europejskiej opinii publicznej. Enkelejda Sula-Raxhimi użyła potężnego aparatu teoretycznego, zapożyczonego od Michela Foucault, by dowieść niezbyt może odkrywczej tezy, że nacjonalizm i rasizm, charakteryzujące nowo powstałe etniczne państwa na Bałkanach, przyczyniają się do wykluczenia Romów i wzrostu natężenia antyromskich postaw w społeczeństwie. Simon Brookes pokazał natomiast w swoim referacie, że nacjonalizm może być sojusznikiem Romów, pod warunkiem, że jest to nacjonalizm innej grupy mniejszościowej, w tym konkretnym przypadku – nacjonalizm walijski, którego reprezentanci często i z sympatią odwołują się do romskich starań na rzecz skonsolidowania i instytucjonalizacji własnego języka. Wreszcie Erin McElroy przedstawił historyczne ujęcie mechanizmów czystek etnicznych, których rumuńscy Romowie doświadczały i doświadczają tak w Rumunii, jak i w Europie Zachodniej. Jak to zwykle w przypadku badań nad „antycyganizmem” bywa, referaty przedstawione w tej sekcji były przesiąknięte dobrymi intencjami, nie wносиły jednak zbyt wiele do naszej wiedzy o świecie. Najciekawsze były oczywiście te, które (jak w przypadku wystąpień Georgievej-Stankovej i Popescu) przedstawiały badania oparte na interesującej metodologii.

Dwie inne sesje pierwszego dnia obrad, lingwistyczna i muzykologiczna, wyglądały inaczej niż w poprzednich latach, kiedy to stanowiły dość hermetyczne fora wymiany myśli między tymi samymi osobami. Tym razem skład sesji uległ wyraźnym zmianom, a to zaowocowało odświeżeniem i większą różnorodnością problematyki. W sesji lingwistycznej, oprócz klasycznej problematyki dialektów romskich (referat Brunona Herina o północnych dialektach *Domari*, czy prezentacja projektu atlasu lingwistycznego języka romskiego na Węgrzech, dokonana przez Martona Andrasa Baló i Szilvię Lakatos), pojawiły się studia nad językiem, używanym przez Romów na youtube.pl (Daniele Viktor Leggio), odrodzeniem językowym wśród angielskich i walijskich Cyganów (Yaron Matras i Hazel Gardner), wpływem języków otoczenia na współczesny *romani*, używany w Macedonii (Victor Friedman), a także osadzające problematykę języka w szerszej perspektywie teoretycznej (Sofiya Zahova o roli języka, jako wskaźnika tożsamości na Bałkanach), czy związane bardziej z edukacją językową (Stefania Toma o nauczaniu języka romskiego w Rumunii).



W sesji muzykologicznej referenci zajmowali się problemem autentyczności współczesnej muzyki cygańskiej na Bałkanach (Carol Silverman), zmianami w muzyczno-tanecznej oprawie święta Dnia św. Jerzego (lub w wersji tureckiej – Ederlezi) na przestrzeni ostatnich 45 lat (Elsie Ivancich Dunin), pamięcią cygańskich muzyków ze stambulskiej dzielnicy Sulukule, którą musieli oni opuścić w wyniku projektu „odnowy urbanistycznej”, zmianami w muzyce Romów z położonej niedaleko Stambułu Silivrii, powstałymi w wyniku porzucenia przez nich tradycyjnych instrumentów (Seda Dalay i Belma Kurtisoglu), społeczną rolą muzyka wśród katalońskich Gitanos (Marti Marfa Castan), pieśniami wykonywanymi przy akompaniamencie tamburynów przez kosowskich Romów (Silvia Bruni), ideałem męskości w muzyce fińskich *Kaale* (Kai Åberg) oraz formami muzycznymi, wykonywanymi w romskich społecznościach Kosowa przez kobiety i homoseksualnych muzyków (Domenico Staiti). Do tej grupy należy również zaliczyć wygłoszony ostatniego dnia referat Iren Kertesz Wilkinson o metodologii badań muzykologicznych wśród Romów.

Przedpołudnie drugiego dnia obrad poświęcone było zagadnieniom polityki społecznej, edukacji i sytuacji mieszkaniowej Romów oraz konkretnym grupom romskim. W sekcji dotyczącej polityki społecznej znaczący udział odegrała międzynarodowa grupa młodych naukowców, związana głównie z Uniwersytetem Autonomicznym w Barcelonie (Anna Mirga, Stefano Piemontese, Balint-Abel Beremenyi, Elias Hemelsoet), którzy najpierw rozprawili się z mitem sukcesu tzw. hiszpańskiego modelu integracji Romów, a następnie, w drugim referacie, skrytykowali „oficjalne” formy aktywności obywatelskiej Romów. Formy te, tzn. działania, podejmowane przez oficjalne organizacje romskie, mające status stałych partnerów władz, wzmacniają, zdaniem referentów, pozycję romskich elit, ale nie przeciwdziałają wykluczeniu szerokich mas romskich. Stąd też zainteresowanie autorów alternatywnymi, nieformalnymi sposobami uczestnictwa Romów w życiu społecznym, które badają dzięki grantowi Open Society Foundation. Z kolei Raluca Bianca Roman zajęła się problemem relacji wewnątrzromskich, analizując go na przykładzie „zderzenia kultur” elit fińskich Romów i romskich imigrantów z Europy Wschodniej. Olga Magano i Maria Manuela Mendes przedstawiły zaś problemy polityki społecznej, dotyczącej Cyganów w Portugalii.

Problemy integracji Romów w szkole i czynniki zwiększające szansę sukcesu edukacyjnego romskich dzieci przedstawiła Charlotte Jones na przykładzie jednej z manchesterskich szkół podstawowych. Znane trio ze Szwecji (Christina Rodell Olgac, Mikael Demetri i Angelina Dimiter-Taikon) zwróciło się tym razem w stronę historii, poprzez wywiady przeprowadzane z żyjącymi w Szwecji Kelderaszami, analizując doświadczenia Ro-

mów, którzy po raz pierwszy zetknęli się w latach 60. z formalnym systemem edukacji. Colin Clark przedstawił studium przypadku romskiej społeczności imigranckiej, zamieszkującej jedną z dzielnic Glasgow, w której powstał interesujący model wymiany usług. Romska organizacja Clean Green Team, w czynie społecznym, sprząta dzielnicę i dba o zieleń, zaś władze oferują Romom w zamian bezpłatną naukę angielskiego i doradztwo w kwestii zatrudnienia. Alexandra Clave-Mercier przeanalizowała z kolei przemiany tożsamości Romów bułgarskich, żyjących wcześniej w bułgarskiej mahali, a po emigracji do Francji – w budynkach socjalnych.

W trzeciej sesji przedpołudniowej Anne Sutherland opowiadała o wenezuelskich Kelderaszach żyjących w USA, Angela Costescu przedstawiła ambiwalentną (cygańsko-rumuńską) tożsamość rumuńskich Rudarów, Elena Marushiakova i Vesselin Popov naszkicowali współczesne migracje i przemiany tożsamościowe Cyganów z Azji Środkowej, a Sema Balaman, nieco w stylu „National Geographic”, przedstawiła niektóre aspekty ich życia.

Po południu drugiego dnia konferencji dyskutowano kwestie romskiej tożsamości, migracji, religii, zdrowia, a także szereg innych zagadnień, dla których trudno by było znaleźć wspólny mianownik. Najciekawsza i najbardziej intelektualnie znacząca była sesja poświęcona tożsamości. Roberta Medda-Windischer zajęła się w niej pytaniem, czy Romów lepiej jest ujmować jako grupę społecznie nieuprzywilejowaną, czy też jako mniejszość narodową. Wprawdzie autorka skłania się raczej do drugiej z tych perspektyw, jednak jej referat dotyczył sposobów uniknięcia takiej alternatywy z pomocą Ramowej Konwencji Ochrony Mniejszości Narodowych, która, jej zdaniem, stwarza możliwość poprawy statusu społecznego Romów właśnie przez przestrzeganie ich praw jako mniejszości narodowej. Szkoda tylko, że w swej analizie autorka nie była szczególnie krytyczna wobec praktycznych efektów działania Konwencji, które nie są zbyt olśniewające. W następnym referacie Yaron Matras porzucił lingwistyczne poletko i w bardzo interesujący sposób, choć pozostawiający poczucie niedosytu, zajął się relacją pomiędzy teorią a polityką tożsamości. Punktem wyjścia jego rozważań było pytanie, czy Romowie stanowią mniejszość etniczną, czy też zbiór różnorodnych społeczności, charakteryzujących się podobnym stylem życia. Następnie Matras dokonał przeglądu stanowisk instytucji europejskich i samych romskich działaczy odnośnie do trzech zagadnień: politycznej reprezentacji Romów, migracji i języka, konkludując, że w stosunku do każdego z nich funkcjonuje odmienna definicja tego, kim są Romowie. Uniemożliwia to, jego zdaniem, sensowną dyskusję, również w bardziej praktycznych niż problematyka tożsamości obszarach. Matras zwraca też uwagę na niebezpieczeństwa radykalnego konstruktywizmu, który wplata fikcyjne wyobrażenia do definicji, mających funkcjonować w obszarze polityki. Według

autora, najważniejszym sposobem definiowania Romów jest odwołanie się do (niezbyt precyzyjnie wyłożonego) pojęcia *nieterytorialnej grupy etnicznej*. Wreszcie Marton Rövid kontynuował w swoim referacie wcześniejsze polemiki z koncepcją narodu romskiego, przedstawiając zarazem niezwykle użyteczny schemat klasyfikacyjny, odzwierciedlający różne typy hybrydycznych romskich tożsamości, których mozaika określana jest za pomocą zbiorczego pojęcia „Romowie”.

W części konferencji poświęconej *stricte* migracjom (temat procesów migracyjnych był bowiem podejmowany przez wielu innych referentów) przedstawiono referaty, dotyczące relacji pomiędzy romskimi migrantami we Francji a ich rodzinnymi społecznościami w Rumunii (Norah Benarosh-Orsoni), wpływu procesów migracyjnych na społeczności węgierskich Romów w rumuńskiej Transylwanii (László Foszto) i dyskursów mobilizowanych w związków z napływem romskich imigrantów przez mieszkańców austriackiego Grazu.

Referenci, podejmujący temat religii, czy też szerzej, romskich wierzeń, analizowali kult Zajde Basce, jednego ze „świętych mężów” (*auliya*), występujących w tradycji islamu, rozpowszechniony wśród muzułmańskich Romów, zamieszkujących Niš (Dragan Todorovic i Ksenia Trofimova), muzułmańskich przywódców romskich w Bułgarii (Yelis Erolova) oraz magiczne wierzenia bułgarskich Cyganów (Eugenia Ivanova i Velcho Krastev).

Problemy zdrowia poruszone zostały w referatach Carol Rogers i Margaret Greenfields oraz Elisabeth Vivaldi. Sławomir Kaprański przedstawił referat, przygotowany wspólnie z Natalią Gancarz, poświęcony analizie problemu autentyczności upamiętniania romskiej historii, na przykładzie procesu powstawania idei pomnika Romów, zamordowanych w czasie II wojny światowej koło Borzęcina w Małopolsce. Abako Swatani podzieliła się wynikami swoich badań na temat koncepcji indyjskiego pochodzenia Romów i jej znajomości wśród Cyganów greckich i rumuńskich. Hristo Kyuchukov mówił o praktyce opowiadania i interpretacji snów, silnej zwłaszcza na Bałkanach, i o tym, jak zachowuje się ona w imigranckich środowiskach romskich w Niemczech. Tereza Dvorakova natomiast zajęła się tym, co określa się mianem „rytuałów codzienności”, występujących wśród czeskich Romek.

Trzeci dzień konferencji rozpoczął się od kontynuacji problematyki tożsamości romskiej, obecnej w referatach Barbary Tiefenbacher, o procesie konstruowania tożsamości wśród Słowackich Romów i międzynarodowego zespołu (Daniele van Dobben, Gonca Tohumcu i Funda Oral), który zajął się tożsamością Romów przesiedlonych ze stambulskiej dzielnicy Sulukule (o której była też mowa w innym referacie konferencji). Ilenia Ruggiu broniła w swoim wystąpieniu tezy, że żebractwo nie jest bynajmniej romską

„praktyką kulturową”, lecz konsekwencją przemian o charakterze ekonomicznym. Do tej grupy wystąpień można też zaliczyć referat o historii i konsekwencjach zakazu tresowania niedźwiedzi przez Romów w Turcji (Pelin Tunaydin).

Aż 9 referatów ostatniego dnia konferencji dotyczyło dawniejszej i bardziej współczesnej historii Romów. Należy tu wspomnieć przede wszystkim o wystąpieniu Viorela Achima, rzucającym nowe światło na proces wyzwania Cyganów z niewolnictwa w księstwach rumuńskich, o przeglądowych analizach długich okresów romskiej historii w Hiszpanii (Sarah Cremona), Chorwacji (Daniel Vojak), Stanach Zjednoczonych (Ann Ostendorf) i Turcji (Ismail Altinöz), a także o interesujących szczegółowych studiach Alice Vezzoli, Sheili Salo, Stephana Steinera i Jamesa Deutscha.

Kilka referatów poświęconych zostało sytuacji romskich kobiet: w Turcji (Harika Dauth, Selin Önen), na Litwie (Ana Rozanova), wśród imigranckich społeczności romskich w Niemczech (Brana Bosnjak) i ogólnie (Margaret Greenfields). Osobna sesja dotyczyła romskich zielonoświątkowców: w Hiszpanii (Juan Gamella), Brazylii (Marcos Toyansk) i Bułgarii (Magdalena Slavkova). Na sesję zawitał również jeden z pastorów romskiego kościoła zielonoświątkowego w Hiszpanii, Manuel (Manolo) z Malagi.

Kończące konferencję ogólne zebranie członków GLS było bardzo ciekawe i ujawniło bardzo istotne różnice poglądów na zagadnienie etycznych i politycznych aspektów działalności naukowej. Najpierw Thomas Acton zreferował swoją inicjatywę przygotowania dokumentu, w którym członkowie GLS wyraziliby ubolewanie z powodu wątków rasistowskich, występujących dawniej w niektórych pracach członków organizacji (istniejącej, przypomnijmy, od 1888 r.), jednakże dokument ten, a także jego zmieniona wersja, autorstwa Yarona Matrasy, zostały odrzucone w głosowaniach członków Board of Directors i nie zostały tym samym przedstawione pod dyskusję Zebraniu Członków, co zebrani członkowie przyjęli do wiadomości.

Następnie zaś grupa członków zażądała wprowadzenia do porządku obrad dyskusji nad zakończoną właśnie konferencją, po czym przypuściła atak na władze GLS za przyjęcie oferty władz Stambułu, w tym finansowej. Krytycy odwoływali się do faktu, często zresztą dyskutowanego w czasie konferencji, że władze Stambułu, w tym dzielnicy Beyoğlu, nie mają czystych rąk, jeśli idzie o stosunek do społeczności romskiej. Są one bowiem odpowiedzialne za przymusowe wysiedlenia całych skupisk romskich z obszarów poddawanych procesowi „odnowy miejskiej” i za „gentryfikację” terenów, na których tradycyjnie żyli Romowie, a w których obecnie żyć już nie mogą, bo ich na to nie stać, nawet jeśli zostać im się pozwala. Rzeczywiście, procesy takie mają miejsce: całkiem blisko miejsca naszych obrad, wzdłuż Bulwaru Tarlabasi, można było zobaczyć całe kwartały wyburza-

nych domów, przesłonięte wizualizacjami nowego projektu urbanistycznego i jego nowych mieszkańców (dziwnym trafem blondwłosych, o alabastrowej cerze i odzianych w „diory” czy „dolce gabbany”).

Zdaniem krytyków, przyjęcie oferty władz oznaczało zgodę na rolę listka figowego i czynnika legitymizującego poczynania gospodarzy. Padły głosy, że władze GLS powinny przynajmniej zaprosić przedstawicieli tureckich organizacji romskich, protestujących przeciwko programowi wysiedleń, a może nawet wspomóc je częścią otrzymanych na organizację konferencji funduszy, a na przyszłość wykazać się większą wrażliwością polityczną, wybierać mniej kontrowersyjne lokalizacje i powrócić do tradycji skromnych konferencji, bardziej związanych ze środowiskiem akademickim.

Na to z kolei zareagowały krytycznie władze GLS, w osobach Eleny Marushiakovej, Thomasa Actona i Yarona Matrasa, podkreślając, że władze tureckie nie wtrącały się w jakikolwiek sposób do programu konferencji ani do listy uczestników; że GLS jest organizacją akademicką a nie polityczną i jego konferencje nie powinny stanowić forum dla politycznych manifestów; że reprezentanci tureckich środowisk romskich byli obecni na konferencji (choć zapewne nie byli to ci, o których chodziło protestującym); że dzięki pieniądзом władz tureckich na konferencję mogli przyjechać uczeni, zwłaszcza młodzi, którzy inaczej nie mogliby sobie na to pozwolić; że wreszcie sami protestujący również chętnie korzystali z darmowych lunchów i innych udogodnień, nie odczuwając jakoś z tego powodu moralnego obrzydzenia.

Krytycy odpowiedzieli, że GLS jest organizacją polityczną czy tego chce, czy nie, a niezabieranie przez tę organizację głosu w jakiejś sprawie nie oznacza bynajmniej neutralności. Pytano też, czy rzeczywiście neutralność jest najlepszą postawą badaczy, zajmujących się ludźmi prześladowanymi. Ta bardzo istotna debata została przerwana ze względów czasowych (czekały już bowiem – podstawione przez władze Stambułu – autobusy, mające zawieźć uczestników na przegląd filmów dokumentalnych). Mam jednak wrażenie, że jeszcze do niej wrócimy. Póki co padła propozycja, aby otworzyć specjalny rachunek bankowy, na który osoby niezadowolone ze sponsorowania kongresu przez władze tureckie będą mogły dobrowolnie wpłacić sumy, odpowiadające mniej więcej rozmiarowi ich konsumpcji w trakcie konferencji, które to pieniądze mają być przeznaczone na jakiś szlachetny cel. Nie jest jednak jasne, jaki był status tej konkluzji i czy przypadkiem nie trzeba było jej przegłosować, więc sprawa jest rozwojowa.

Cóż, sporo prawdy jest w powiedzeniu, że nie ma czegoś takiego jak „darmowy lunch”. Na pewno jednak nie będzie nam to grozić za rok. Spotkanie i konferencja Gypsy Lore Society w 2013 r. odbędzie się najprawdopodobniej na Uniwersytecie Strathclyde – w Glasgow.

Adam Bartosz

## WYDAWNICTWA O TEMATYCE ROMSKIEJ – 2011

**K**olejny to rok obfitujący w pozycje wydawnicze o romskiej tematyce. Z tego kilka zasługujących na szczególną uwagę, a zwłaszcza dwie prace monograficzne – o Papuszy i muzyce cygańskiej.

Magdalena Machowska opublikowała swoją pracę doktorską o romskiej poetce Papuszy – Bronisławie Wajs<sup>1</sup>. Jej zawartość zapowiada podtytuł pracy: *Między biografią a legendą*. Autorka spenetrowała wszelkie dostępne archiwa i zbiory prywatne, przechowywujące dokumenty z Papuszą związane<sup>2</sup>, przepytała wiele osób, które ją znały, poddała krytycznej analizie wszystko, co dotąd o Papuszy napisano, zebrała ogromny materiał. Powstało dzieło na wszelkie strony analizujące żywot i twórczość Poetki. Żywot, dodajmy, dotąd przedstawiany – w zależności od autora i doraźnych „potrzeb społecznych” – rozmaicie. Zwłaszcza kolejne wersje życiorysu Papuszy, podawane przez jej odkrywcę, tłumacza i przyjaciela Jerzego Ficowskiego, poddane zostały szczegółowej weryfikacji. Życiorys Papuszy Machowska analizuje, mając na względzie szeroki kontekst historyczny, na tle którego rozgrywał się swoisty dramat genialnej poetki. Nie poprzestając na sylwetkę Papuszy, Machowska zajęła się nakreśleniem wizerunku Cyganów w polskiej kulturze, w sztuce i publicystyce, zwłaszcza zaś w ikonografii. Szczególnie delikatnie podeszła do zarzutów stawianych Ficowskiemu odnośnie do manipulowania Papuszą, użycia jej twórczości w celach propagandowych. Temu służy analiza kolejnych wersji przekładów wierszy Papuszy, dokonywanych przez Ficowskiego. W efekcie zyskaliśmy kompletny zbiór wszelkich opu-

---

<sup>1</sup> M. Machowska, *Bronisława Wajs Papusza. Między biografią a legendą*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2011, ss. 364, ISBN 978-83-7688-058-7.

<sup>2</sup> Niestety nie udało się Autorce dotrzeć do interesującego i nadal badaczom niedostępnego zbioru rękopisów Papuszy, jakie są w posiadaniu Edwarda Dębickiego, przewodniczącego Stowarzyszenia Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Papuszy, depozytariusza tych materiałów, które w 1996 r. zostały od Ficowskiego zakupione przez Ministra Kultury dla Stowarzyszenia.



blikowanych wersji jej poezji. Zaznaczmy – niezbyt to bogaty zbiór. Wartość pracy Machowskiej będzie można wkrótce skonfrontować z dwoma kolejnymi dziełami Papuszy poświęconymi. Oto na początku roku 2013 ukaże się *Papusza* Angeliki Kuźniak – reportaż historyczny o Poetce, a jesienią do kin trafi film Joanny i Krzysztofa Krauze poświęcony Papuszy.

Kolejna monografia, to dzieło pionierskie w polskiej literaturze cyganoznawczej, poświęcone cygańskiej muzyce<sup>3</sup>. Autorką jest wybitna muzykolożka z krakowskiego ośrodka, Anna G. Piotrowska. W kilku obszernych rozdziałach poddaje analizie różnorodne zjawiska z muzyką cygańską związane. Analizę tę kreśli na przykładzie dwu modeli, które występują w dyskursie o tej muzyce: modelu asymilacyjnego (różne adaptacje wątków cygańskich w muzyce węgierskiej i hiszpańskiej) i modelu nieasymilacyjnego (muzyka cygańska w koncepcji egzotyki i rasy). W części drugiej książki Autorka dokonuje przeglądu przykładów obecności muzyki cygańskiej w twórczości kompozytorów XIX i początku XX w. Po kolei omawia dzieła sceniczne, w które wpleciono wątki cygańskie, motywy cygańskie w baletach, utworach wokально-instrumentalnych i w utworach instrumentalnych. Autorka zaopatrzyła książkę w imponującą bibliografię oraz indeks osób, co jest dodatkową wartością merytoryczną dzieła. W kontekście jej opracowania, warto również zwrócić uwagę na terminologię. Otóż stosowanego w sferze publicznej pojęcia *Rom*, *romski* nie daje się właściwie odnieść do cygańskiej (romskiej??) muzyki. Autorka w swej książce ni razu nie wypowiada się o *muzyce romskiej* i słusznie. Bo rzecz dotyczy muzyki cygańskiej właśnie.

W serii „Studia Ethnologica” Uniwersytetu Warszawskiego ukazała się trzecia książka o tematyce cygańskiej<sup>4</sup>. Jest to opracowanie autorstwa dwóch młodych badaczek kultury romskiej, będące rezultatem ich badań magisterskich i przygotowane zostało pod kierunkiem prof. Lecha Mroza<sup>5</sup>. To obszerne dzieło oparte o rzetelne badania terenowe w środowisku romskim. Na książkę składają się dwie prace i to dość różne tematycznie. Justyna Kopańska rozważa dylematy tożsamościowe Cyganów/Romów w Polsce, zaś Marta Godlewska-Goska skupia się na roli, pozycji, usytuowaniu w tej społeczności – kobiety. Takie powiązanie tematów w jednym dziele i pod

---

3 A. G. Piotrowska, *Topos muzyki cygańskiej w kulturze europejskiej od końca XVIII wieku do początków XX wieku*, Musica Jagiellonica, Kraków 2011, ss. 428, ISBN 978-83-7099-178-4.

4 Wcześniejsze to: L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, Warszawa 2011; A. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.

5 M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2010, ss. 456, ISBN 978-83-7181-680-2.



wspólnym tytułem *Życie w dwóch światach* Autorki uzasadniają we wstępie: „Wydanie tych prac w jednym tomie nie jest przypadkowe. Obie poruszają podobne problemy – istotę „romskości”, kwestie skalań, określenie, kto jest prawdziwym Romem; omawiają zmiany zachodzące w kulturze Romów. W pierwszej z nich Romowie zostali ukazani od strony społecznej, druga skoncentrowała się na zagadnieniu płci kulturowej. A zatem, choć z różnych perspektyw, obie prace mówią o tym samym – tożsamości współczesnych Romów – tworząc spójną całość. W zachowaniu tożsamości Cyganów najważniejszą rolę odgrywają kobiety. Doświadczają one większych ograniczeń niż mężczyźni, obarczone są większą ilością zakazów, które są narzędziem zachowania integralności grupy. Doświadczany przez Romów lęk, dotyczący zachodzących w ich kulturze zmian (w tym również emancypacji kobiet), wiąże się właśnie ze strachem o spójność grupy i o romską tożsamość, o której traktuje pierwsza z prac” (s. 11). Po opracowaniu A. Kowarskiej<sup>6</sup> jest to druga (albo kolejne dwie) publikacja cyganologiczna pod kierunkiem L. Mroza, tak bogato udokumentowana materiałem terenowym.

Kontynuując swoje studia nad procesami edukacji Romów w Europie Łukasz Kwadrans opublikował kolejną pozycję w wersji angielskojęzycznej, w której przedstawia te procesy na przykładzie Polski, Czech i Słowacji na przestrzeni lat 1945–2004<sup>7</sup>. Książka zawiera bogaty materiał porównawczy z tych czterech krajów. Dla nas jest to materiał szczególnie wartościowy, dający możliwość przeprowadzenia analizy porównawczej edukacji dzieci romskich w Polsce i w tych krajach, gdzie populacja romska wielokrotnie przewyższa liczebnie i procentowo populację Romów w Polsce. Kwadrans wchodzi też w skład redakcji kolejnej publikacji, także wydanej przez wrocławską Fundację Integracji Społecznej PROM, która jest drugim tomem prac autorów polskich, słowackich, czeskich i węgierskich na temat współczesnej sytuacji Romów w rzeczonych krajach<sup>8</sup>. Artykuły zamieszczone w książce są publikowane w wersji oryginalnej i angielskojęzycznej.

W podobnym kierunku zmierza kolejna praca zbiorowa, wydana przez Fundację PROM, pod red. Tomasza Szyszlaka, omawiająca współczesną sytuację Romów w wybranych dziesięciu krajach Europy<sup>9</sup>. Autorami arty-

<sup>6</sup> A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2005.

<sup>7</sup> Ł. Kwadrans *Education of the Roma in the Czech Republic, Poland and Slovakia – Gap Confrontation between Expectations and Reality – Comparative Research*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011, ISBN 978-83-62969-05-0.

<sup>8</sup> J. Balvin, M. E. Kowalczyk, Ł. Kwadrans, *Situation of the Roma Minority in Czech Republic, Hungary, Poland and Slovakia*, vol. 2, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011, ss. 420, ISBN 978-83-62969-01-2.

<sup>9</sup> T. Szyszlak (red.), *Kwestia romska w polityce państw Europy Środkowo-Wschodniej*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011, ss. 282, ISBN 978-83-62963-02-9

kułów są naukowcy z kręgu Uniwersytetu Wrocławskiego. Omawiając dokonania uczonych wrocławskich wymienimy jeszcze jedną pozycję wydaną przez tutejsze środowisko naukowe. *Spółczesność wielokulturowe wyzwaniem w pracy nauczyciela andragoga* to praca zbiorowa, w której spory blok poświęcony jest edukacji Romów<sup>10</sup>.

Z kolei poznański ośrodek uniwersytecki wydał skromną, ale bardzo interesującą publikację z przedrukami dziewięciu prac wybitnego uczonego wielu dziedzin humanistyki, Edwarda Klicha, wśród których znajdują się bardzo cenne teksty tego autora o języku cygańskim: *Wpływ języka polskiego na dialekty Cyganów polskich i Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*<sup>11</sup>.

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie wydał trzeci tom prac autorów, związanych z prowadzonym na tej uczelni od 2004 r. podyplomowym studium romologii<sup>12</sup>. Redaktorem, jak poprzednio, jest kierujący studiami Piotr Borek<sup>13</sup>. Jak na razie tomy Uniwersytetu Pedagogicznego ukazują się w cyklu dwuletnim, co nadaje owym publikacjom charakter periodyku.

Periodykiem (rocznikiem) są tarnowskie „Studia Romologica”, których czwarty tom poświęcony został w części tematycznej religijności Romów i religii w ich kulturze<sup>14</sup>. Jako redaktorowi „Studiów” trudno powstrzymać mi się od wzmianki na temat przyznanego naszemu pismu miejsca w *Wykazie czasopism punktowanych* Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Uzyskanie aż 6 punktów to wysoka nota dla wydawnictwa ciągłego, które ukazuje się z częstotliwością roczną i – zaledwie od pięciu lat<sup>15</sup>.

Temat zagłady Romów został podjęty w publikacji Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau<sup>16</sup>. Połowę tomu zajmują teksty trojga autorów

---

(Fundacja Integracji Społecznej PROM), ISBN 978-83-932556-0-3 (Centrum Badań Partnerstwa Wschodniego).

<sup>10</sup> J. Horyń, J. Maciejewski (red.) *Spółczesność wielokulturowe wyzwaniem w pracy nauczyciela andragoga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, ss. 264, ISBN 978-83-229-3204-9, ISSN 0239-6661.

<sup>11</sup> E. Klich, *O polszczyźnie i cygańszczyźnie* (wstęp i dobór tekstów B. Walczak), Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011, ss. 178, ISBN 978-83-7654-153-2, ISSN 1896-7671.

<sup>12</sup> P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, ss. 301, ISBN 978-83-7271-693-4.

<sup>13</sup> Poprzednie tomy: *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Kraków 2007; *O Romach w Polsce i Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Kraków 2009.

<sup>14</sup> „Studia Romologica” (red. A. Bartosz), Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, ss. 214, ISSN 1689-4758.

<sup>15</sup> Zob. [http://ekulczycki.pl/warsztat\\_badacza/lista\\_czasopism\\_punktowanych/](http://ekulczycki.pl/warsztat_badacza/lista_czasopism_punktowanych/); Część B [dostęp: 15.10.2012].

<sup>16</sup> S. Kaprański, M. Martyniak, J. Talewicz-Kwiatkowska, *Romowie w KL Auschwitz*, „Głosy Pamięci 7”, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim 2011, ss. 165,

(S. Kaprański, M. Martyniak, J. Talewicz-Kwiatkowska), na pozostałą część składają się liczne zeznania i relacje byłych więźniów oraz bogaty materiał dokumentalny, w tym ilustracyjny (galeria słynnych portretów cygańskich ofiar eksperymentów J. Mengelego, wykonanych przez żydowską więźniarkę Dinę Gottliebówą). Publikacja ukazała się po polsku i angielsku<sup>17</sup>.

Prezentację wydawnictw naukowych i uniwersyteckich kończy praca doktorska Barbary Dobrowolskiej na temat sytuacji dzieci romskich w szkole<sup>18</sup>. W części empirycznej Autorka oparła się na badaniach, przeprowadzonych na dość specyficznej grupie, co – wydaje mi się – pozwala poddać w wątpliwość wartość owego materiału i wysuwanych na jego podstawie wniosków. Otóż grupa poddana badaniom to sześć dziewcząt z Zakładu Poprawczego i Ośrodka Wychowawczego. A więc grupka dość jednorodna pod względem społecznym (same dziewczęta, osoby naznaczone piętnem wykroczeń), przy tym bardzo niewielka, a ponadto znajdująca się w warunkach dalekich od normalnych. Autorce samej zresztą trudno się zdecydować, czy ma do czynienia z grupą w najmniejszym bodaj stopniu reprezentatywną, czy też jest to przykład wręcz przeciwny. Trudno nie mieć wątpliwości, co do wniosków ostatecznych, jakiegokolwiek by one nie były, na temat sytuacji dzieci romskich w szkole, jeśli ma się świadomość, że „przebywające w zakładzie wychowanki [osoby badane – AB] pochodzą z dewiacyjnych środowisk cygańskich” (s. 78) i są to „dziewczęta lekko upośledzone, o ograniczonych do pewnego stopnia możliwościach percepcyjnych” (s. 81) itd.

Lidia Ostałowska, dziennikarka związana z „Gazetą Wyborczą” i Stowarzyszeniem Romów w Polsce (Oświęcim), kontynuując swoje zainteresowania romską tematyką, kolejną książkę poświęciła reportażowi historycznemu wokół losu cygańskich ofiar nazizmu<sup>19</sup>. Wątkiem wiodącym uczyniła historię czeskiej Żydówki, Diny Gottliebowej (1923–2009), znanej jako autorka akwarelowych portretów, wykonanych Cyganom na zlecenie Józefa Mengelego, obozowego lekarza w Birkenau. Obrazy te po wojnie trafiły do zbiorów oświęcimskiego muzeum i stały się tam ważnym elementem stałej ekspozycji. Zdolna malarka, zachwycająca się przed wojną filmami animowanymi Walta Disneya, stała się osobą znaną na świecie, kiedy zwróciła się do muzeum o zwrot prac, będących jej własnością. Sprawa przez kilka lat

---

ISBN 978-83-7704-029-4.

<sup>17</sup> S. Kaprański, M. Martyniak, J. Talewicz-Kwiatkowska, *Roma in Auschwitz*, „Voices of Memory 7”, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, Oświęcim 2011, ss. 165, ISBN 978-83-7704-027-0.

<sup>18</sup> B. Dobrowolska, *Sytuacja dziecka romskiego w szkole w latach 80. XX wieku i współcześnie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, ISBN 978-83-7780-170-3.

<sup>19</sup> L. Ostałowska, *Farby wodne*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011, ss. 164, ISBN 978-83-7536-286-2.

ocierała się o skandal międzynarodowy, zaangażowały się w nią najpoważniejsze osobistości ze świata polityki i mediów. Wykorzystując ów wątek Ostasłowska nakreśliła, na bardzo szerokim tle, historię prześladowań Romów w Europie aż po czasy obecne.

Tematyce romskiej poświęcony został jeden z numerów łódzkiego miesięcznika „Tygiel Kultury”<sup>20</sup>. Tom, bogato ilustrowany, zawiera sporo interesującego materiału popularnego – nie tylko z Polski, ale też z kilku krajów Europy Środkowej, a nawet z USA. Można w nim znaleźć m.in. informacje i przemyslenia na temat romskiej muzyki, relacji ze społeczeństwem wielk szościowym, romskiego poczucia estetyki (cygańskie wille-pałace), tolerancji itp. Numer zawiera też przykłady romskiej literatury (baśnie, poezje). Ukazał się w związku z Dniami Kultury Romskiej, organizowanymi przez Poleski Ośrodek Sztuki w Łodzi, jesienią 2011 r.

W roku 2011 dalsze skupisko Romów doczekało się opracowania monograficznego<sup>21</sup>. Myślę o dziejach Romów w województwie zachodniopomorskim<sup>22</sup>. Jest to niewielka, ale bardzo rzetelna praca, oparta o solidne badania zasobów archiwalnych, dotyczących czasów współczesnych. Autor przedstawia dzieje osadnictwa romskiego w regionie, relacje z nieromskim środowiskiem, liczebność populacji, aktywność itd.

Edward Dębicki, tegoroczny (2012) laureat honorowej złotej odznaki, Zasłużony Kulturze Gloria Artis, wydał drugi tom pamiętników<sup>23</sup>. To niezwykła literatura – wspomnienia, anegdoty, szczegóły życia taborowego, kolejne szczeble kariery młodego, uzdolnionego muzycznie chłopaka cygańskiego, a w końcu twórcy najbardziej niegdyś znanego zespołu cygańskiego – Ter-no, choreografa, autora tekstów i melodii wielu znanych utworów.

Druga publikacja z romską literaturą, to kolejny tom wierszy w tarnowskiej serii „Biblioteka Romska” (nr 5), tym razem – Izoldy Kwiek<sup>24</sup>. Izolda jest niewątpliwie najbardziej płodną romską poetką w Polsce.

---

<sup>20</sup> „Tygiel Kultury”, 2011, nr 10–12/2011, Fundacja ANIMA, Łódź, ss. 196, ISSN 1425-8587.

<sup>21</sup> Wcześniejsze opracowanie zob. J. Kunikowski (red.), *Amare Roma. Nasi Romowie*, Miejski Ośrodek Kultury w Kowarach, Kowary 2010, ss. 99; W. Kondusza, *Legniccy Cyganie-Romowie*, Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Legnicy, Legnica 2006.

<sup>22</sup> P. Jastrzębski, *Jeszcze słyszę turkot kół...!!! Romowie w województwie zachodniopomorskim. Bilans dziesięciolecia (1999–2009)*, Wydawnictwo AVALON, Kraków 2010, ss. 135, ISBN 978-83-60448-09-0.

<sup>23</sup> E. Dębicki, *Wczorajszy ogień. Ptak umarłych II*, Stowarzyszenie Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Papuszy w Gorzowie Wielkopolskim, Gorzów Wielkopolski 2012, ss. 200, ISBN 978-83-63189-05-1; zob. też: *idem*, *Ptak umarłych*, Bellona, Warszawa 2007.

<sup>24</sup> I. Kwiek, *Gorzka miłość*, „Biblioteka Romska”, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, ss. 72, ISBN 978-83-62719-04-4.

Serię wydawnictw skierowanych do dzieci otwiera interesująca publikacja Natalii Gancarz (etnografka, pracująca w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie jako specjalista od tematyki romskiej), *Romskie Abecadło*<sup>25</sup>. To typowa rymowanka *abc...*, ilustrująca alfabet romski, napisana po polsku ale z użyciem romskich słów, przy zastosowaniu tzw. *pisowni sulejowskiej*<sup>26</sup>. Jest przeznaczona zarówno dla dzieci romskich, które na ogół nie spotykają się ze słowem pisanym we własnym języku, jak też do polskich, które tą drogą mają okazję poznać garść romskich słów.

Wrocławska Fundacja PROM wydała również pięknie ilustrowaną historię Romów<sup>27</sup>, w czterech wersjach językowych: polskiej, angielskiej i w dwu romskich dialektach – Polskiej Romy i „Bergitków” (tłum. Karol Gierliński).

Radomskie Stowarzyszenie Romano Waśt oddało do druku dwie pozycje dla dzieci. Pierwsza z nich to romskie baśnie<sup>28</sup>, publikacja, w której zawarto dość osobliwe tłumaczenie pięciu bajek cygańskich ze zbioru Izydora Kopernickiego<sup>29</sup>, wydanych w oryginale (dialekt Romów Karpackich) i po francusku. Bajki te zostały przełożone na język polski i dialekt Polska Roma. Zastosowana transkrypcja opiera się na zapisie zbliżonym do fonetycznego, przy zastosowaniu pisowni polskiej. Druga publikacja to zeszyt malowanek dla najmłodszych<sup>30</sup>.

Serię wydawnictw dziecięco-młodzieżowych warto zamknąć informacją o druku broszury skierowanej do młodzieży czy nawet studentów, interesujących się tematyką romską, w sposób popularny tę tematykę przedstawiającą, mianowicie *Amen Roma/My Romowie* – z tarnowskiego muzeum<sup>31</sup>.

Dopełnieniem wykazu publikacji romskich stowarzyszeń niechaj będą: kolejna broszura z serii „Romowie wczoraj i dziś” o Sintach, wydana

<sup>25</sup> N. Gancarz, *Romano Abecadło*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, ss. 32, ISBN 978-83-62719-16-7.

<sup>26</sup> A. Bartosz, *Propozycja zapisu języka romani (pisownia sulejowska)*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 153–169.

<sup>27</sup> M. Różycka, J. Balkowski (tekst), M. Rudowski (rysunki), *Romowie-Roma-Romanies. Historia w Obrazkach/ Biltengri Romani Historia/E Historia Romani Obrazoris Adre/ Picture Story*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011, ss. 42, ISBN 978-83-928354-0-0.

<sup>28</sup> Z. Gierała (red.), *Paramisi Romane. Baśnie romskie*, Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romano Waśt-Pomocna Dłoń”, Radom 2011, ss. 48, bez ISBN.

<sup>29</sup> I. Kopernicki, *Textes Tsiganes. Teksty cygańskie*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, nr 7 i 7a, PAU, Kraków 1930.

<sup>30</sup> M. Kwiatkowska (opr. meryt.), M. Caban (ilustr.), *Malowanki romskie*, Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romano Waśt-Pomocna Dłoń”, Radom 2011, bez ISBN.

<sup>31</sup> A. Bartosz, *Amen Roma/My Romowie*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, ss. 48, ISBN 978-83-62719-24-2.

w Szczecinku<sup>32</sup> (forma wywiadu na temat *Sinti* z Karolem Gierlińskim) oraz rodzaj rodzinnego albumu, opublikowanego przez stowarzyszenie romskie w Elblągu<sup>33</sup>. Byłby to w istocie ciekawy album, gdyby nie włożono doń wszelkich fotografii, jakie Autorzy mieli pod ręką, co sprawia, że trudno pojąć ideę takiego zbioru<sup>34</sup>.

Należy wspomnieć jeszcze romskie czasopisma. O tarnowskich „Studiach Romologica” wspomniano wyżej. Kolejnym ważnym pismem, wskrzeszonym w 2011 r., po rocznej przerwie, jest „Dialog-Pheniben”, kwartalnik oświęcimskiego Stowarzyszenia Romów w Polsce; pismo na bardzo dobrym poziomie merytorycznym i edytorskim. W tymże roku zaczął się ukazywać radomski „Kwartalnik Romski” (obecny również w 2012 r.), bez problemów wychodzi szczecińskie „Romano Atmo”. Niestety, najstarsze romskie czasopismo „Rrom po Drom”, po przerwie w 2010 r. i wznowieniu w 2011 r., znowu w roku 2012 nie ukazało się.

Na koniec, jako ciekawostkę z tematem romskim związaną, odnotujmy zbiór reportaży Heinza Schmidta, który wraz z Markusem Reinhardtem, wnukiem słynnego gitarzysty i twórcy jazzu europejskiego Django Reinhardta, przewędrował kilka krajów, by spotkać się z Cyganami (tak ich nazywa) i opisać ich współczesną sytuację na tle przemian politycznych Europy lat ostatnich<sup>35</sup>.

W podsumowaniu podkreślić należy ogromny dorobek wydawniczy, co najmniej trzech ostatnich lat, ośrodka wrocławskiego (Fundacja PROM). Ośrodek ten specjalizuje się m.in. w tematyce edukacji. Konsekwentnie publikuje kolejne pozycje tarnowskie Muzeum Okręgowe, działające w sferze romskiej w oparciu o pierwszą na świecie stałą wystawę, Romom poświęconą. Aktywne wydawniczo są stowarzyszenia, merytorycznie – zwłaszcza oświęcimskie. Przy tym nadal – lokalne stowarzyszenia wydają niekiedy publikacje o marnym poziomie merytorycznym, bez fachowej albo wręcz – żadnej redakcji i korekty. Ponieważ większość tych publikacji finansuje rządowy *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, warto by wydawcom postawić konkretne warunki utrzymania poziomu jakości.

<sup>32</sup> E. A. Jakimik, K. Gierliński, *Sinti w Polsce*, „Romowie wczoraj i dziś”, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2011, ss. 35, ISBN 978-83-928142-3-8.

<sup>33</sup> *Romowie wczoraj i dziś*, Pogranie na Rzecz Społeczności Romskiej w Polsce, Elbląg 2011, s. 44, bez ISBN.

<sup>34</sup> Album ten jest dobrym przykładem publikacji bez fachowej redakcji i korekty. Osobna sprawa to bardzo niskiej jakości fotografie.

<sup>35</sup> H. G. Schmidt, *Jadą Cyganie! Śladami Romów po Europie*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2011, ss. 188, ISBN 978-83-60279-45-8.



## O SZUKANIU PRZEZ BŁĄDZENIE, CZYLI NOTATKI PRZY OKAZJI LEKTURY

W ubiegłym roku sporym wyzwaniem okazało się dla mnie zredagowanie tomu, dotyczącego aktualnej refleksji w zakresie pedagogiki międzykulturowej w Polsce. Ostatecznie zawiera on szesnaście artykułów, poświęconych różnym aspektom rozpatrywanego problemu. Są wśród nich też dwa teksty romologiczne. Pierwszy, autorstwa Jacka Bylicy i Zorana Bikovskiego, pt. *Fiasko polityki ekskluzyjnej na przykładzie Romów macedońskich*<sup>1</sup>, zawiera m.in. postulat kreacji edukacji inkluzyjnej. Autorzy piszą mianowicie: „Warto zrozumieć, iż grupa, która jest wspólnotą różnych indywidualności, gwarantuje najkorzystniejsze warunki rozwoju. Zetknięcie się »Innych« (pod każdym względem) umożliwia wnikliwe poznanie siebie. Podstawową zasadą edukacji inkluzyjnej jest zatem docenienie różnorodności w społeczeństwie. Każda osoba ma coś do dania, zaoferowania światu. Z tego punktu widzenia wynikają przesłanki, by stworzyć warunki do wspólnego uczenia się, wychowywania jednostek, grup różniących się, by tworzyć współzależności oraz wzajemne, dwustronne relacje”<sup>2</sup>. O tym, że powyższy postulat nie pozostaje jedynie w kręgu akademickich rozważań świadczy drugi ze wspomnianych tekstów: *Edukacja międzykulturowa w wybranych międzynarodowych projektach dotyczących Romów w Czechach, Polsce i Słowacji* autorstwa Jaroslava Balvína i Łukasza Kwadransa<sup>3</sup>. Stanowi on *de facto* bogaty katalog różnorodnych działań, zmierzających do włączenia

---

<sup>1</sup> J. Bylica, Z. Bikovski, *Fiasko polityki ekskluzyjnej na przykładzie Romów macedońskich* [w:] A. Paszko (red.), *Edukacja międzykulturowa w Polsce wobec nowych wyzwań*, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2011, s. 87–104.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>3</sup> J. Balvín, Ł. Kwadrans, *Edukacja międzykulturowa w wybranych międzynarodowych projektach dotyczących Romów w Czechach, Polsce i Słowacji* [w:] A. Paszko (red.), *Edukacja międzykulturowa w Polsce*, op. cit., s. 293–305.



Romów w system powszechnej edukacji, a zarazem uczynienie tego systemu przyjaznym tej grupie etnicznej.

Mojej refleksji nad tymi tekstami, podobnie jak zawsze, gdy czytam o edukacji Romów, towarzyszyło wspomnienie jednego z opowiadań Rolanda Topora, ze zbioru *Cztery róże dla Lucienne*<sup>4</sup>, w którym kreśli on wizję eksploracji nieznanej planety przez misję Ziemian. Znajdują oni w tym odległym zakątku wszechświata człekopodobne istoty uwięzione w klatkach, a wiedzeni ludzkim wyczuciem sprawiedliwości i humanitaryzmu natychmiast przystępują do ich uwalniania. Niestety, po przepiłowaniu pierwszej kraty wyswobodzona istota umiera. Nie zniechęca to jednak Ziemian do dalszego działania. Piłują klatki a uwalniani umierają. Kiedy przepiłowują ostatnią, lekarz ekspedycji, który prowadził oględziny pierwszych ofiar humanitaryzmu, informuje dowódcę, że te konstrukcje to w rzeczy samej nie więzienia, a kręgosłupy autochtonów. Nie mam wątpliwości, że opowiadaniem tym Topor<sup>5</sup> stawia nam wszystkim pytanie o prawomocność naszych, często dyktowanych szlachetnymi pobudkami, działań, których celem jest zmienianie „Innych”. Innymi słowy – zmusza nas do zadania sobie pytania, jakie skutki w tożsamości wywrą działania, nakierowane na włączenie Romów do systemu powszechnej edukacji? Czy nadal pozostaną oni Romami, czy też będą nimi tylko z nazwy, zepchnięci na pozycje folklorystycznej ciekawostki?

Dylemat ten implikuje pytanie o kategorię „tożsamości” jako taką. We wstępie do świetnego zbioru poświęconego temu problemowi, Hanna Mamzer pisze: „(...) Tożsamość należy traktować jako zjawisko procesualne, dynamiczne, o zmiennym charakterze. Tożsamość nie jest już dzisiaj społecznie nadawana i przypisywana jako niezmienna charakterystyka określająca miejsce jednostki w społeczeństwie, ale jest intencjonalnie i indywidualnie kreowana na podstawie indywidualnie motywowanych wyborów. Relatywizacja systemów wartości pozwala na wybieranie i selekcjonowanie tych części, które są dla jednostki interesujące. Powstają w ten sposób hybrydowe tożsamości, złożone z dobranych fragmentów: z pewnością mniej standardowe, ale też społecznie trudniejsze do kontrolowania i ujarzmiania”<sup>6</sup>. Jednakowoż w badaniach romologicznych zdaje się nadal dominować bardziej tradycyjne, wyrosłe z antropologii, podejście definicyjne, w ramach którego tożsamość zostaje sprowadzona do serii procesów reprodukcji

<sup>4</sup> Wydanie polskie: Wydawnictwo L&L, Gdańsk 1995.

<sup>5</sup> Zresztą nie tylko on. Dylematy tego typu dość często pojawiają się w filozofującej literaturze beletrystycznej, żeby choć wspomnieć *Eden* Stanisława Lema.

<sup>6</sup> H. Mamzer, *Tytułem wstępu: konceptualizacja pojęcia tożsamości* [w:] H. Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 8.

wzorów kulturowych, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie (co nie wyklucza ich modyfikacji w czasie). Dzięki temu grupa nadaje jednostce tożsamość opartą na cechach biologicznych i elementach kulturowych „(...) traktowanych jako przypisane, dziedziczonych z pokolenia na pokolenie (...). Tak konstruowane tożsamości nie podlegały zmianie ani tym bardziej intencjonalnej modyfikacji i pozostawały stałe przez całe życie człowieka, jednoznacznie określając kim jest”<sup>7</sup>.

Opisane wyżej podejście determinowane jest niewątpliwie zaklasyfikowaniem Romów do – żeby użyć terminu ukutego przez Margaret Mead – kultur postfiguratywnych<sup>8</sup>, a odnajdujemy je chociażby w niezwykle interesującym studium, autorstwa Marty Godlewskiej-Goski i Justyny Kopańskiej, pt.: *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*<sup>9</sup>. Tom złożony został w znaczącej większości z wzajemnie się uzupełniających prac magisterskich autorek, napisanych pod kierunkiem prof. Lecha Mroza. Część pierwsza (autorstwa Justyny Kopańskiej, ss. 31–212), zatytułowana *Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce*, ogniskuje się wokół romskiego ruchu narodotwórczego oraz zmian, zachodzących współcześnie w procesie budowania tożsamości członków tej grupy (przedmiotem badań autorki byli głównie przedstawiciele Polska Roma i Bergitka Roma). Autorka rozpoczyna go od zdefiniowania zasadniczych pojęć, którymi będzie posługiwała się w dalszej części pracy, takich jak: tożsamość, asymilacja, akulturacja, adaptacja, deetniczacja czy przebudzenie etniczne. Następnie dokonuje opisu położenia mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce, z zastosowaniem cezury roku 1989. W rozdziale tym szczególną uwagę zwraca na zjawisko mobilizacji etnicznej Romów. Dalsza część jej pracy to już efekt przeprowadzonych badań. Rozdziały traktują kolejno o: dystansie etnicznym i wzajemnych relacjach pomiędzy poszczególnymi grupami romskimi (tu również portret „Cygana prawdziwego” oraz opis zasad składających się na *romanipen*); argumentach przemawiających na rzecz uznania Romów za naród (w tym informacje na temat języka, symboli, świąt, pamięci zbiorowej, stosunku do historii i Holokaustu); stosunku Romów z grupy Polska Roma do Polski oraz indyjskiej praojczyzny (tu także próba odpowiedzi na pytanie, co łączy współczesnych Romów z ich krajem zamieszkania), a w końcu o sytuacjach, w których to, co romskie – styka się z tym, co obce (w tym o małżeństwach mieszanych i sposobach rozpoznawania się Romów w środowiskach nieromskich).

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> M. Mead, *Tożsamość i kultura. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PIW, Warszawa 1978.

<sup>9</sup> M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011.

Osią rozważań Kopańskiej pozostaje romski ruch narodotwórczy zaś zasadniczymi pytaniami, na które próbuje odpowiedzieć: Czy można pogodzić życie w dwóch tak odmiennych od siebie rzeczywistościach, jak świat Romów i nie-Romów? Co Romowie – bez szkody dla własnej tożsamości – mogą przyjąć z kultury większości, a czego już nie? W jakiej sferze Rom może czuć się Polakiem i zachowywać jak Polak, a w jakiej powinien bezwzględnie pozostać Romem, żeby nie naruszyć tradycji? „Gdzie przebiega granica »negocjowania« polskości? Wreszcie kogo można uznać za Cygana czy też Cygana prawdziwego, a kogo już nie? Jak daleko można pójść w integracji ze społeczeństwem polskim, aby nie zostać odrzuconym przez własną wspólnotę?”<sup>10</sup>. Ostatecznie jednak nie daje do końca spójnej odpowiedzi na tak zakreślone dylematy. Píše bowiem z jednej strony, że „W przypadku Romów, mimo przejmowania polskich wzorów, wciąż do czynienia mamy z podwójną tożsamością czy też dwukulturowością. Własną zbiorowość traktują oni jako podstawową grupę odniesienia, zależy im na zachowaniu odrębności. Z drugiej jednak strony boją się tej odrębności. Ma ona bowiem wiele bolesnych konsekwencji – powoduje dyskryminację i odrzucenie (...)”<sup>11</sup>. Dalej zaś powtarza za Tadeuszem Palecznym: „Romowie polscy pozostają gdzieś w obszarze pomiędzy odrębnością a asymilacją, nie będąc do końca pewnymi, który z tych krańców jest dla nich lepszym”<sup>12</sup>. Z kolei zaś stwierdza: „(...) Cyganie są świadomi swojej podwójnej tożsamości. Cygańskość nie musi wykluczać – i w przypadku większości moich respondentów nie wyklucza – polskości. Można łączyć wartości tych dwóch światów. Nie twierdzę, że jest to łatwe, ale znam wielu Romów, którym się to udaje, choć oczywiście istnieją dylematy nierozstrzygalne”<sup>13</sup>. Pomijając tę niuansową nieścisłość należy pozostać przy wniosku autorki, że współcześni polscy Romowie to społeczność dwukulturowa, stale negocjująca swoją obecność w świecie dwóch (lub więcej) tradycji. Zauważalna tendencja do zbliżania się do kultury większości jest zaś spowalniana poprzez mocną identyfikację z wartościami grupy pochodzenia.

„Pasem transmisyjnym” tych wartości – twierdzą nie bez racji autorki – zdają się być w znaczącej mierze kobiety romskie, które nie tylko „odgrywają kluczową rolę w fizycznej reprodukcji grupy”, ale i dominują „w przekazywaniu narracji kulturowych”<sup>14</sup>. Zagadnieniu temu poświęcona jest dru-

---

<sup>10</sup> J. Kopańska, *Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce* [w:] M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *op. cit.*, s. 13.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>12</sup> T. Paleczny, *Socjologiczne refleksje na temat polskich Romów*, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Oświęcim 2003, s. 22.

<sup>13</sup> J. Kopańska, *op. cit.*, s. 211.

<sup>14</sup> M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *op. cit.*, s. 14.

ga część omawianej pracy, autorstwa Marty Godlewskiej-Goski (*Kobiety romskie – znaczenie dla tożsamości współczesnych Romów*, ss. 215–440). Swoje rozważania inicjuje ona opisem zasad konstytuujących romskość (przy czym odnosi się do kanonu grup, wśród których prowadziła badania, tj. Polska Roma i Lowari), szczególną uwagę zwracając na opozycję *czyste – nieczyste*, jako źródło zakazów i związanych z nimi skałań. Następnie przechodzi do analizy ról społecznych związanych z płcią, ilustrując swoje rozważania bogatym materiałem, przedstawiającym sposób widzenia tych zagadnień przez samych Romów. Dalej następuje opis stroju, pożądanego zachowania i cech charakteru *romni*, co pozwala autorce na swobodne przejście do omówienia kwestii związanych z małżeństwem (zasady dobierania się małżonków, rola dziewictwa, relacje wewnątrzrodzinne po wstąpieniu w związek małżeński), konsekwencjami zdrady, rozwodem oraz pozostaniem niezamężną. Uzupełnienie tych rozważań stanowi opis strategii związanych ze szczególną mocą kalającą kobiety (np. połów), zamykają zaś refleksje na temat społecznej roli *phuri daj*.

Autorka bada więc jak zmienia się status i rola kobiety w społeczności romskiej w trakcie całego jej życia, układając swoją narrację w cztery logiczne moduły. Pierwszym z nich jest dzieciństwo, okres, w którym choć dziewczynka wprowadzana jest stopniowo w swoje przyszłe obowiązki, to jednocześnie traktowana jest na równi z męskimi rówieśnikami. Kolejno: okres dojrzewania aż do zamążpójścia, kiedy to następuje drastyczne rozróżnienie płci. Dalej – okres małżeństwa, gdzie szczególnym momentem jest jego zawarcie i wszystkie implikowane przez ten fakt zmiany. I w końcu starość, kiedy status kobiety znacząco wzrasta a kwestia płci traci na znaczeniu na tyle, że kobieta jest w stanie nawet przewyższyć autorytetem mężczyznę. Autorka nie unika też rozważań sytuacji, które wymykają się temu klarownemu opisowi ról, a więc analizy statusu rozwódki, wdowy czy starej panny.

Ta niezwykle interesująca narracja nie doczekała się niestety rozwinięcia i do końca spójnego podsumowania. Godlewska-Goska ograniczyła się w tym przypadku jedynie do stwierdzeń najbardziej oczywistych, nie do końca dbając o ich wzajemną spójność. Pisze więc, że „W kulturze romskiej, pomimo zachodzących w niej przemian, nadal sposób zachowania się Romów, relacje między płciami, role społeczne, sposób funkcjonowania w społeczeństwie większościowym, podejmowanie pracy czy edukacja określane są przez zasady romskości (...)”<sup>15</sup>, zaś funkcjonowanie zgodnie z tymi zasadami stanowi gwarancję szacunku i dobrej reputacji, a zachowania przeciwnie stają się przyczyną szykan, czy wręcz wykluczenia ze społeczności.

<sup>15</sup> M. Godlewska-Goska, *Kobiety romskie – znaczenie dla tożsamości współczesnych Romów* [w:] M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *op. cit.*, s. 438.

Jednocześnie autorka stwierdza, że „Zasady cygańskości nie są jednak (...) stosowane ściśle. Romowie rozumieją, że istnieją sytuacje życiowe, łagodzące skutki ich łamania; niektórzy Cyganie negują wręcz zasadność pewnych zwyczajów (...)”<sup>16</sup>, by nieco dalej uzupełnić ten wątek następującymi stwierdzeniami: „Tradycyjne role kobiece wzbogaciły się o role liderek stowarzyszeń, pracowniczek firm, działaczek na rzecz społeczności romskiej. Większość Cyganiek spełnia się oczywiście przede wszystkim w roli matek i żon, niektórym jednak udaje się łączyć wiele funkcji”<sup>17</sup>. Stwierdzenia tego typu zdają się nam sugerować wnioski bardziej radykalne, niż te, które formułuje Godlewska-Goska.

Marta Godlewska-Goska i Justyna Kopańska napisały wspólnie stosunkowo rozbudowaną część wstępną pracy (ss. 11–28), w której wprowadzają czytelnika w specyfikę swoich rozważań, opisują metodologię badań, rozważają kwestie nazewnicze, prezentują stan badań romologicznych, dają ogólny opis społeczności romskich w Polsce i na świecie, opisują główne grupy romskie występujące w Polsce i podejmują kwestię przywództwa wewnątrzgrupowego. Razem też skreśliły bardzo skromne podsumowanie pracy (ss. 443–445), którego istotą jest – jak się wydaje – następujące stwierdzenie:

Współcześni Romowie z jednej strony chcą być po prostu pełnoprawnymi obywatelami kraju, w którym mieszkają, chcą żyć nie **obok** danej społeczności, lecz **razem**<sup>18</sup> z nią, z drugiej – chcą zachować swoje dziedzictwo kulturowe, pozostać wiernymi tradycji. Jeżeli chcą się integrować z większością, muszą pójść na kompromis, spróbować pogodzić tradycję z wyzwaniem, jakie niesie współczesność. Są to zawsze trudne decyzje – skupiają się wokół pytania czy „wzbogacić” własną tożsamość o elementy kultury większości<sup>19</sup>.

I dalej:

Romowie mają ambiwalentne podejście do „dawnych” przepisów. Z jednej strony stanowią one ideał, wzór. Ich zachowanie jest wyznacznikiem doskonałości. Postępowanie zgodne z *romanipen* jest niezbędne, by zostać uznanym za autorytet i być szanowanym. Jednocześnie jednak niektóre z tych reguł są uważane przez Romów za anachroniczne i nielogiczne, kwestionuje się ich zasadność”<sup>20</sup>. Innymi słowy Godlewska-Goska i Kopańska kreślą obraz społeczności rozdartej

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 439.

<sup>18</sup> Podkreślenie autorek – *przyp. red.*

<sup>19</sup> M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *op. cit.*, s. 443.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 444.

pomiędzy światem tradycji i światem ponowoczesnym, społeczności pogrążonej w stałym negocjowaniu ustępstw na temat tej drugiej rzeczywistości, z pełną świadomością, że każda na jej rzecz koncesja stanowi zagrożenie dla zbioru zasad kreujących romską tradycję. Ścisłe przestrzeganie reguł tej ostatniej pozwoliło zaś Romom przetrwać w skrajnie niesprzyjających warunkach przez setki lat.

Kończąc omawianie *Życia w dwóch światach* chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden drobiazg. Autorki wprawdzie wyrażają nadzieję, że z ich pracy wyłania się „(...) spójny obraz współczesnych Romów i ich obyczajowości”<sup>21</sup> jednocześnie jednak w kilku miejscach pracy zastrzegają, że przedstawionych w książce wniosków nie należy ekstrapolować na całą społeczność romską, gdyż dotyczą one konkretnych grup, a nawet konkretnych rodzin<sup>22</sup>. Ta dalece posunięta ostrożność, właściwa wielu młodym badaczom, wydaje się być jednak w dużej mierze nieuzasadniona. Praca bowiem jest koherentna metodologicznie i oparta na solidnie opracowanym materiale badawczym a ilość zebranych wywiadów<sup>23</sup> może nie wydawać się imponująca jedynie wówczas, gdy nie zna się specyfiki prowadzenia badań terenowych wśród Romów. Od ich przeprowadzenia do momentu opublikowania książki minęło jednak sporo czasu. Dlatego jak najbardziej zasadnym wydaje się być postulat autorek o pogłębienie i intensyfikację badań tego typu.

Długi okres od napisania (a w przypadku części badań to aż 10 lat) do opublikowania pracy powoduje, że niektóre zawarte w niej ustalenia wydają się obecnie nie dość precyzyjne. Dotyczy to chociażby opisywanej przez Justynę Kopańską kwestii języka *romani*<sup>24</sup>. Koncentruje się ona mianowicie na jego genezie i historii, różnicach międzygrupowych i kwestii dwujęzyczności. Wspomina także o *alfabecie warszawskim* oraz o oddolnych próbach zapisu języka żyjących w Polsce grup, stwierdzając zarazem: „Brak pisanej formy języka *romani* powoduje (...), że nie ma źródła, do którego można by się odnieść, poszukując poprawnych form gramatycznych czy stylistycznych”<sup>25</sup> (osobiście dołożyłbym do tego katalogu także ortografię). Od momentu kiedy zapewne zostały napisane te słowa sporo się jednak zmieniło. Przede wszystkim pojawiły się pierwsze romskie elementarze. Ich twórcą jest znany artysta romski Karol Parno Gierliński. Pierwszy z nich – w wersji dialektałnej grupy Polska Roma – ukazał się w roku 2007<sup>26</sup>. Kolejny (w za-

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 445.

<sup>22</sup> Por. np. *ibidem*.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 15–16.

<sup>24</sup> J. Kopańska, *op. cit.*, s. 107–124.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>26</sup> K. P. Gierliński, *Miri Szkoła. Romano elementaro*, Urząd Miasta Gorzów Wielkopolski, Gorzów Wielkopolski 2007.



sadzie następne, zmodyfikowane jego wydanie) – w wersjach dialektalnych dla grup Polska Roma<sup>27</sup> i Bergitka Roma<sup>28</sup>, w roku następnym<sup>29</sup>. Nie znajdziemy też w opracowaniu Marty Godlewskiej-Goski i Justyny Kopańskiej informacji o *pisowni sulejowskiej*, która stanowi próbę stworzenia, jednolitego dla romskich dialektów występujących w Polsce, zapisu języka *romani*. Została ona uzgodniona przez powołany w 2008 r. Roboczy Zespół ds. Języka Romskiego, a jej inicjatorem i twórcą jest Adam Bartosz<sup>30</sup>.

Przykładem praktycznego wykorzystania a zarazem promocji tej pisowni jest, wydane przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie w ubiegłym roku, *Romano abecadło*. Jego autorką jest pracująca w Muzeum etnolożka i literatka, Natalia Gancarz. Wydawnictwo pięknie i sugestywnie zilustrowała zaś absolwentka Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, Diana Karpowicz. *Romano abecadło* to w istocie piękny i nie pozbawiony sporej dawki humoru wierszyk, którego kanwą jest próba odpowiedzi młodszej siostrze przez starszego brata na pytanie: „(...) skąd się biorą moje słowa/**miri vorba**”<sup>31</sup>, romska mowa?”<sup>32</sup>. U jego kresu znajdujemy zdanie, które wyraża intencje twórców *pisowni sulejowskiej* i – jak się domyślam – autorki *Abecadła*: „(...) dobrze pisać w swym języku/zamiast słuchać obcych ryków/może spisać własne **gila**”<sup>33</sup>/teraz to jest dla niej chwila”<sup>34</sup>. Bez wątpienia upowszechnienie *pisowni sulejowskiej* umożliwiłoby nie tylko jednolite spisanie romskich pieśni, ale także stworzyłoby nowy kanał transmisyjny romskiej tradycji. Już dzisiaj nie jest ona li tylko tradycją oralną, choć przekaz mówiony niewątpliwie dominuje w procesie jej dziedziczenia. Brak było przecież jak dotąd narzędzia na tyle przyjaznego, by przekaz pisany stał się metodą powszechną. Powstanie *pisowni sulejowskiej*, skojarzone z – wynikającym z szerszego niż dotychczas udziału dzieci i młodzieży romskiej w procesach edukacyjnych – większą świadomością znaczenia słowa pisanego, może leć u podstaw procesów, których skali i kierunku nie sposób dzisiaj przewidzieć. Bez wątpienia jednak zmiany te dobrze przysłużyłyby się społeczności romskiej.

---

<sup>27</sup> K. P. Gierliński, *Miri Szkoła. Romano elementaro. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Polska Roma*, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn nad Odrą 2008.

<sup>28</sup> K. P. Gierliński, *Miri Szkoła. Romano elementaris. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Bergitka Roma*, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn nad Odrą 2008.

<sup>29</sup> Por. A. Bartosz, *Pierwszy w Polsce romski elementarz*, zob. [http://www.elementaro.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=48:pierwszy-w-polsce&catid=34:elementarze&Itemid=57](http://www.elementaro.org/index.php?option=com_content&view=article&id=48:pierwszy-w-polsce&catid=34:elementarze&Itemid=57) [dostęp 26.11.2012 r.].

<sup>30</sup> Por. np. A. Bartosz, *Propozycja zapisu języka romani – pisownia sulejowska*, „Studia Romologica”, 2008, nr 2, s. 153–165 i inne tegoż na ten temat.

<sup>31</sup> Podkreślenie autorki – *przyj. red.*

<sup>32</sup> N. Gancarz, *Romano abecadło*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, s. 2.

<sup>33</sup> Podkreślenie autorki – *przyj. red.*

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 26.



Podobnie mało wykorzystanym w pracy Marty Godlewskiej-Goski i Justyny Kopańskiej wydaje się być motyw *Porrajmos*. O Zagładzie wspomina w zasadzie jedynie Kopańska w podrozdziale poświęconym wspólnocie świadomości historycznej<sup>35</sup>. I choć opisuje ona stosunek Romów do wydarzeń okresu II wojny światowej, poszukując przyczyn, które leżą u podstaw analizowanych narracji, to zarazem trudno w analizie tej doszukać się próby odpowiedzi na pytanie, jak doświadczenie *Porrajmos* wpłynęło na kształtowanie się świadomości tej grupy. Problem ten podjął ostatnio, w niezwykle wszechstronnym, erudycyjnym dziele, socjolog i antropolog Sławomir Kaprański<sup>36</sup>.

Na *Naród z popiołów*, nie licząc wstępu i zakończenia, składa się sześć logicznie pomyślanych rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany: *Tożsamość, pamięć, trauma. Kontekst teoretyczny badań nad pamięcią zbiorową i tożsamością Romów* (ss. 21–76) stanowi zarys problematyki badawczej, gdzie autor prowadzi nas od zagadnień najbardziej ogólnych do kwestii bardzo szczegółowych. Znajdujemy w nim także ogólne tezy na temat tożsamości pamięci i traumy. Kluczowe dla pracy pojęcie „tożsamości” zostało w nim potraktowane jako kulturowy wytwór epoki nowoczesnej, „(...) na którego intelektualną formę wpływ wywarły trzy wielkie tradycje teorii społecznej”<sup>37</sup>, tj. tradycja durkheimowska, interakcjonistyczna i procesualna. Kaprański próbuje zintegrować te trzy podejścia „(...) w ramach syntetycznej perspektywy, która traktuje tożsamość jako złożony twór, zbudowany z aspektów substancjalnych, relacyjnych i procesualnych”<sup>38</sup>. Poglębienie tej teoretycznej perspektywy przybiera postać rozważań nad teorią Maurice’a Halbwachsa, którą autor reinterpretuje zgodnie z sugestiami zaczerpniętymi ze współczesnych teorii Richarda Sennetta, Jana Assmanna, Richarda Lebowy i Wolfa Kansteinera; oraz nad koncepcjami Dominicka LaCapry, Piotra Sztompki, Jeffreya Alexandra i Saula Friedländera. Analizie poddane zostały więc – poza kategorią „tożsamości” – także koncepcje „pamięci” i „traumy”, które następnie autor prezentuje w specyficznym kontekście interesującej go grupy etnicznej.

Rozdział drugi (*Zagadka romskiej tożsamości*, ss. 77–135) poświęcony jest analizie literatury, dotyczącej tożsamości Romów. Kaprański prowadzi narrację w taki sposób, który uwypukla wpływ perspektyw klasycznych i jednocześnie wiedzie do wniosku, że rzetelna próba sformułowania odpowiedzi na pytanie o to „kim są Romowie” wymaga ich syntezy oraz uzupeł-

<sup>35</sup> J. Kopańska, *op. cit.*, s. 131–148.

<sup>36</sup> S. Kaprański, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

nienia o podejście postmodernistyczne „(...) odrzucające koncepcję solidnych i jednoznacznie zdefiniowanych tożsamości”<sup>39</sup>.

W rozdziale trzecim (*Zagłada Romów w czasie II wojny światowej*, ss. 136–193) znajdujemy z kolei kontynuację rozważań dotyczących „traumy”. Stanowi on rodzaj szkicu historycznego, w którego centrum znajduje się problem prześladowań, a w zasadzie eksterminacji Romów w okresie II wojny światowej, wraz z próbą wskazania na konsekwencje tych wydarzeń dla konstruktów, jakimi są romska tożsamość i formy pamięci społecznej. Ten ostatni wątek znajduje swoje pogłębienie w rozdziale czwartym (*Historia i pamięć*, ss. 194–249). Kaprański dokonuje w nim krytycznej analizy, poświęconej temu problemowi literatury romologicznej.

Kolejne dwa rozdziały (*Historia a tożsamość Romów jako projekt polityczny*, ss. 250–317; *Pamięć zagłady w działaniu: rytuały upamiętniające i „pośrednicy pamięci”*, ss. 318–403) analizują dyskursy, rytuały i miejsca pamięci, właściwe dla różnych społeczności romskich. Szczególną uwagę autor poświęca tu romskiemu ruchowi politycznemu, stanowiącemu formę instytucjonalnej ramy zjawisk, określanych jako „romska historia”. Ponadto Kaprański opisuje procesy, mające wpływ na intensyfikację lub zmniejszanie się prawdopodobieństwa, „(...) że pewne wizje relacji »pamięć-tożsamość«, postulowane przez romskich przywódców, znajdą szerszy odzew i przyczynią się do przekształcenia sposobu, w jaki identyfikują się »szerokie masy« Romów”<sup>40</sup>. Całość pracy wieńczy bibliografia, indeksy: rzeczowy i osobowy, oraz spis treści i abstrakt w języku angielskim.

*Naród z popiołów* to więc praca interdyscyplinarna, oparta w równej mierze na teoriach socjologicznych, jak i antropologicznych, teorii kultury, nacjonalizmu, socjologii grup mniejszościowych, jak też filozofującej refleksji nad historią. Kanwę faktograficzną narracji stanowią zaś ustalenia romologiczne. Przedmiotem zainteresowania Kaprańskiego są procesy kreacji i autokreacji Romów, a zwłaszcza rola jaką odgrywają w nich „(...) ramy pamięci, w tym zwłaszcza dyskurs zagłady (...)”<sup>41</sup>. Wspomnianą wcześniej perspektywę teoretyczną autor konfrontuje z szeregiem pytań o naturę tożsamości zbiorowych i ich kryzysu w świecie współczesnym, o naturę pamięci i jej rolę w procesach budowania tożsamości, a w końcu także o sposoby „(...) za pomocą których pamięć społeczna przechowuje lub odrzuca traumatyczne doświadczenia przeszłości”<sup>42</sup>. Nie jest to więc do końca rozprawa li tylko teoretyczna. Bo choć Kaprański koncentruje się na krytyce i roz-

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 10.

wijaniu określonych koncepcji, to zarazem zestawia je z materiałem empirycznym, stanowiącym efekt „(...) funkcjonujących w społecznościach romskich dyskursów, dokumentów programowych romskich organizacji, wypowiedzi ich liderów, a także wywiadów, przeprowadzonych z działaczami średniego szczebla”<sup>43</sup>. A wszystko to po to, by spróbować odpowiedzieć na kilka kluczowych pytań, takich jak: „(...) czy Romowie są narodem, czy można stworzyć silną tożsamość ludzi z optymizmem wybiegających myślą w przyszłość w oparciu o pamięć ludobójstwa popełnionego na nich w przeszłości, czy idea narodu ma jakiekolwiek szanse powodzenia w świecie »globalnych przepływów« kulturowych, jak jest możliwa pamięć społeczna w heterogenicznej społeczności pozbawionej szeregu klasycznych »ram pamięci« (...)”<sup>44</sup>.

Wartym podkreślenia jest fakt, że Kaprański, formułując odpowiedzi na tak postawione dylematy, stara się nie tracić z pola widzenia całej złożoności tych zjawisk. Podsumowując więc swoje rozważania stwierdza po pierwsze, że bazując na klasycznych teoriach narodu (kryteria obiektywne), należałoby odmówić Romom tego przymiotu, bez względu na fakt, że znacząca grupa romskich aktywistów jest w tej sprawie zdania przeciwnego. Po drugie, zauważa, że nieco inaczej kwestia ta będzie wyglądała w perspektywie bardziej liberalnych podejść, gdzie taka rozmyta i w dużej mierze zależna od tego, co się o niej myśli, rzeczywistość może zostać uznana za proces narodotwórczy. Istotnym jego elementem – zdaje się twierdzić Kaprański – jest pamięć Zagłady, którą niektórzy romscy intelektualiści i romskie organizacje starają się „zakorzenić” w umysłach Romów „(...) za pomocą wielu przedsięwzięć upamiętniających o charakterze rytualnym. Pewna część Romów nie potrzebuje zresztą takich procedur: w ich przypadku pamięć Zagłady nie jest implantem polityczno-kulturowym, lecz żywym doświadczeniem, dla którego upamiętniająca działalność ruchu politycznego stanowi co najwyżej formę zewnętrznej ekspresji”<sup>45</sup>.

Niezwykle ciekawie, zwłaszcza w kontekście zarysowanego we wstępnej części tego tekstu dylematu, jawią się też wnioski autora *Narodu z popiołów* dotyczące relacji (i towarzyszących im intencji) na linii większość – społeczność romska. Dostrzega on mianowicie dwie dominujące strategie – asymilację i marginalizację, których cechą wspólną stanowi chęć usunięcia Romów „z pola widzenia”. Romowie tak zasymilowani, jak i zmarginalizowani, stają się niejako niewidzialni dla innych. Kaprański zauważa jednak, że „Odtworzenie romskiego życia po wojnie postawiło przed działaczami

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 404.

zadanie znalezienia »trzeciej drogi«, która unikałaby pułapek marginalizacji i asymilacji. Może być nią integracja z zachowaniem odrębności, i ku temu zmierzają działania romskiego ruchu politycznego<sup>746</sup>. Istotnym elementem tej strategii jest „(...) wytworzenie kultury politycznej o charakterze transnarodowym, która przejęłaby pewne funkcje kultury tradycyjnej i zapobiegła skutkom niebezpiecznej próżni w tym obszarze (...). W ramach tej ogólnej wizji tworzone są obecnie rozmaite projekty tożsamościowe – pojawia się koncepcja Romów jako nieterytorialnej grupy etniczno-narodowej, której członkowie połączeni są więzią opartą na wspólnym języku, historii, podobieństwie sytuacji społecznej i zbliżonych celach politycznych<sup>747</sup>.

Wydaje się, że w tym momencie – przynajmniej dla poszukiwań, o których wspominałem na wstępie – następuje pewne zawężenie perspektywy. Koncepcja „integracji z zachowaniem odrębności” może być bowiem przydatna do podejmowania szerszych działań jedynie wówczas, gdy nie będzie zamknięta w granicach wewnątrzromskiego dyskursu. Chodzi tu bowiem nie tylko o granice kompromisu czy też koncesji, jakiej społeczność ta miałaby udzielić ponowoczesnemu światu, ale także, a w zasadzie przede wszystkim, o rodzaj nastawienia, relacji, jaką gotowy jest tenże świat wytworzyć w stosunku do Romów. Konieczny jest więc powrót do koncepcji opisu świata wielokulturowego, wraz z jego ideą kreacji rzeczywistości międzykulturowej.

Sugerowaną wyżej perspektywę wzbogacenia rozważań, których istotą jest tożsamość współczesnych Romów, stanowić mogą koncepcje pedagogiczne. W interesującym nas kontekście opisane zostały one m.in. przez Alinę Szczurek-Borutę w pracy pt.: *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości*<sup>48</sup>. Zwraca ona szczególną uwagę na model złożonej, narodowo-europejskiej czy narodowo-universalistycznej tożsamości przyszłych pokoleń, Tadeusza Lewowickiego<sup>49</sup>, oraz koncepcję kształtowania się człowieka pogranicza o podwojonej, rozlanej niejako czy też rozproszonej, tożsamości kulturowej Jerzego Nikitorowicza<sup>50</sup>. Ostatniemu

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 409.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> A. Szczurek-Boruta, *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Katowice-Cieszyn-Kraków 2007.

<sup>49</sup> Por. T. Lewowicki, Z. Jasiński, *Potencjał społeczno-kulturowy regionu jako czynnik determinujący poczucie tożsamości i plany życiowe* [w:] Z. Jasiński, T. Lewowicki, J. Nikitorowicz (red.), *Potencjał społeczno-kulturowy polskich pograniczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1998, s. 15.

<sup>50</sup> Por. J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995; *Idem*, *Wartości rdzenne w procesie nabywania tożsamości kulturowej* [w:] J. Żebrowski (red.), *Edukacja kulturalna w społeczeństwie obywatelskim*, Gdańskie To-

z wymienionych badaczy zawdzięczamy też typologię tożsamości człowieka pogranicza, dla której czynnikiem różnicującym uczynił on tożsamość wielopłaszczyznową, kreowaną w wymiarze diachronicznym-zmiennym i warstwowym. W konstrukcie tym wyróżnia on trzy zakresy: tożsamość społeczno-kulturową (diedziczną), tożsamość osobową oraz tożsamość ustawicznie kształtowaną (kulturową, wielokulturową, międzykulturową)<sup>51</sup>.

Przeprowadzone przez Szczurek-Borutę badania na pograniczu polsko-czeskim pozwoliły jej na stwierdzenie, że wśród współczesnej młodzieży tego regionu dominuje tożsamość dziedziczna. Warunkuje ona obiektywne i subiektywne funkcjonowanie jednostek, decyduje o odgrywanych rolach społecznych, typie aspiracji i potrzeb. Tożsamość osobowa badanej młodzieży znajdowała się dopiero *in statu nascendi*, przy czym „(...) znakiem czasu okazują się być różne style życia młodzieży, świadczące o zaspokojeniu potrzeby tożsamości bądź rozproszeniu tożsamości”<sup>52</sup>. Dodatkowo zwraca ona uwagę na tzw. „efekt pogranicza”<sup>53</sup>, rozumiany jako potencjalna możliwość i aktualna rzeczywistość, polegająca na współwz bogacaniu jednostkowych i społecznych tożsamości, poprzez niekonfliktowe oddziaływanie z innymi kulturowo, jako istotny element sprzyjający edukacji międzykulturowej. W końcu zwraca uwagę na zasadniczą zupełnie kwestię „wyboru”.

Tożsamość osobowa – pisze – kształtuje się dzięki charakterystycznej dla człowieka potrzebie szukania i kreowania sensu życia. W powiązaniu z nią i w pewnym stopniu jako warunek kształtuje się tożsamość społeczna. Jednostka bowiem konstituuje swoje *Ja* w obszarze, wyznaczonym przez zachodzące na siebie oddziaływania grup i zbiorowości. (...) W sytuacji zróżnicowania kulturowego społeczeństw młody człowiek z jednej strony ma poczucie swojskości, bycia sobą, z drugiej zaś doświadcza inności, pozostając w nieustannej konfrontacji z Innymi (...). Taka sytuacja wyzwala potrzebę samookreślenia się, ciągłego definiowania siebie w kontekście kontaktu z Innym<sup>54</sup>.

---

warzystwo Naukowe, Gdańsk 1997, s. 85–95; *Idem*, *Szanse i zagrożenia tożsamości rodzinnej na pograniczu kultur* [w:] J. Nikitorowicz (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok 1997; *Idem*, *Edukacja międzykulturowa w kontekście dylematów integracji imigrantów w warunkach wielokulturowości* [w:] A. Paszko (red.), *op. cit.*, s. 11–29.

<sup>51</sup> Por. J. Nikitorowicz, *Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, „Chowanna”, 2003, t. 1 (20), s. 57.

<sup>52</sup> A. Szczurek-Boruta, *op. cit.*, s. 153.

<sup>53</sup> Por. L. Witkowski, *Ambiwalencja tożsamości z pogranicza kulturowego* [w:] M. Orlińska (red.), *Edukacja a tożsamość etniczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 13.

<sup>54</sup> A. Szczurek-Boruta, *op. cit.*, s. 154.

Z powyższego wynikają też określone postulaty, skierowane do współczesnej szkoły czy też całego systemu edukacji: Musi on uwzględniać dynamizm współczesnego świata, rozumieć to, co dzieje się we współczesnej kulturze.

Lektura omówionych wyżej prac prowadzi nas do wniosku, że jesteśmy w zgoła odmiennej, niż bohaterowie opowiadania Topora czy powieści Lema, sytuacji. Prowadzone od lat badania sprawiają, że posiadamy znaczącą wiedzę o społecznościach romskich a wiedza ta służy nam jako podstawa do szerszych spekulacji, w których centrum znajduje się zagadnienie „tożsamości”. Rozwijająca się refleksja w zakresie pedagogiki międzykulturowej stwarza z kolei nadzieję, że ustalenia te znajdą swoje praktyczne zastosowanie w systemie edukacji. Powoli też uzmysławiamy sobie, że nie tylko większość oddziałuje na Romów, ale też Romowie wpływają na sposób formułowania się „Ja” członków grup większościowych. Wspominane koncepcje kształtowania się tożsamości pogranicza dotyczą bowiem nie tylko regionów granicznych. W rzeczy samej opisują one każdą sytuację spotkania „Innych”. Jeżeli zainicjowane wówczas relacje uda się ułożyć w sposób harmonijny, powstanie szansa na zaistnienie tego, co Lech Witkowski określił mianem „efektu pogranicza”. Żadne z tych ustaleń nie zwalnia nas jednak od obowiązku stałej dbałości o poszanowanie odmienności „Innego”. Dbałość ta, poprzez którą wyraża się szacunek dla partnera, tworzy sytuację dialogu. Ten zaś pozwala na dokonywanie swobodnych, pozbawionych nacisku wyborów. Mówiąc o dokonywaniu wyborów mam na myśli proces. Tworzenie się tożsamości ma bowiem charakter ciągły, gdyż człowiek nie tyle jest, co staje się.

#### LITERATURA:

- BARTOSZ A., *Propozycja zapisu języka romani – pisownia sulejowska*, „Studia Romologica”, 2008, nr 2, s. 153–165.
- GANCARZ N., *Romano abecadło*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011.
- GIERLIŃSKI K. P., *Miri Szkoła. Romano elementaro*, Urząd Miasta Gorzów Wielkopolski, Gorzów Wielkopolski 2007.
- GIERLIŃSKI K. P., *Miri Szkoła. Romano elementaro. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Polska Roma*, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn nad Odrą 2008.
- GIERLIŃSKI K. P., *Miri Szkoła. Romano elementaris. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Bergitka Roma*, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn nad Odrą 2008.
- GODLEWSKA-GOSKA M., KOPAŃSKA J., *Życie w dwóch światach. Tożsamość*

- współczesnych Romów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011.
- KAPRALSKI S., *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- LEWOWICKI T., JASIŃSKI Z., *Potencjał społeczno-kulturowy regionu jako czynnik determinujący poczucie tożsamości i plany życiowe* [w:] Z. JASIŃSKI, T. LEWOWICKI, J. NIKITOROWICZ (red.), *Potencjał społeczno-kulturowy polskich pograniczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1998.
- MAMZER H. (red.), *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.
- MEAD M., *Tożsamość i kultura. Studium dystansu międzypokoleniowego*, PIW, Warszawa 1978.
- NIKITOROWICZ J. (red.), *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, Trans Humana, Białystok 1997.
- PALECHNY T., *Socjologiczne refleksje na temat polskich Romów*, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Oświęcim 2003.
- PASZKO A. (red.), *Edukacja międzykulturowa w Polsce wobec nowych wyzwań*, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2011..
- SZCZUREK-BORUTA A., *Edukacja i odkrywanie tożsamości w warunkach wielokulturowości. Szkice pedagogiczne*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Katowice-Cieszyn-Kraków 2007.
- WITKOWSKI L., *Ambiwalencja tożsamości z pogranicza kulturowego* [w:] M. ORLIŃSKA (red.), *Edukacja a tożsamość etniczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.





Półziemianki w opustoszałym obozowisku Cyganów rumuńskich w Krakowie na Podgórzu  
(fot. P. Lechowski, 2011)

Marcel Courthiade

# OKOLICZNOŚCIOWY ZNACZEK POCZTOWY. NA MARGINESIE MIĘDZYNARODOWEGO DNIA JĘZYKA RROMSKIEGO

W 2012 r. w Chorwacji wydano okolicznościowy znaczek pocztowy – wprowadzony w ramach całostki pocztowej, na którą składa się 9 znaczków *Themenqo Dīves e Rromane Čhibaqo* wraz z symbolami – rromskiego koła i pióra oraz jeden znaczek z napisem w języku narodowym: *Svjetski Dan Rromskog Jezika*; znaczki otoczone są marginesem. Dodatkowo zarówno na znaczkach, jak i na towarzyszącej im karcie pocztowej, znajdują się stemple pierwszego dnia obiegu.

Wartość znaczka: 3,10 HRK

Rozmiary: 29,82 x 35,50 mm

Ząbkowanie: 14

Data wydania: 05/11/2012

Druk: Multicolor Offset Printing, ZRINSKI d.d., Čakovec

Papier: biały, 102 g, gummed

Nakład: 100 000 znaczków

Autor: Dubravka Zglavnik Horvat, projektant z Zagrzebia

Międzynarodowy Dzień Języka Rromskiego został proklamowany w dniu 5 listopada 2009 r. w Zagrzebiu, z inicjatywy Towarzystwa Edukacji Rromów – *Kali Sara*. Data 5 listopada została wybrana z uwagi na rocznicę urodzin Ferencza Sztojki, pierwszego rromskiego leksykografa, który przyszedł na świat w Austro-Węgrzech, we wsi Uszód, w pobliżu Paks, w roku 1839. Końcem XIX w. w Paks Sztojka opublikował imponujący słownik węgiersko-rromski, w którym znalazło się 13 000 haseł<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. A. Bartosz, *Zapomniany/przypomniany rromski słownik*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 286–288.

Z okazji utworzenia święta Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego, zebrane na pierwszym sympozjum dotyczącym języka rromskiego<sup>2</sup> gremium skierowało do parlamentów wszystkich państw zalecenie przyjęcia Deklaracji w sprawie Rromskiego Języka. Deklaracja ta oraz ogłoszenie Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego na 5 listopada były proponowane przez Międzynarodową Unię Rromską (IRU) już na jej 7. kongresie, który odbył się w 2008 r. w Zagrzebiu.

Podczas Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego, co roku w Zagrzebiu, odbywają się imprezy kulturalne, w tym Międzynarodowe Sympozjum o Rromskim Języku, z udziałem rromskich naukowców, pisarzy i dziennikarzy z około dwudziestu krajów. Celem Międzynarodowego Sympozjum jest promowanie standaryzowanej odmiany języka rromskiego. Zagadnienia, które poruszano dotychczas podczas sympozjum obejmują wprowadzenie rezultatów standaryzacji i kodyfikacji języka rromskiego do edukacji i mediów (2009), użycie języka rromskiego w technologii informacyjnej (IT; 2010), pozycję języka *rromani* w rodzinie (2011) oraz procesy wprowadzania języka rromskiego do instytucji (2012).

Rromski posiada standard językowy już od 1990 r. i jego pisownia (tzw. *pisownia warszawska*) oddaje wszystkie jego odmiany, stanowiące zasadniczo cztery dialekty. Potrzebne są jednak dalsze prace nad jego zachowaniem i rozwojem. Standaryzacja języka rromskiego jest istotna zarówno do nauczania dzieci rromskich w języku ojczystym, jak również do realizacji praw rromskiej mniejszości narodowej, w celu zachowania tożsamości narodowej.

Ponadto język rromski wciąż jeszcze nie znalazł swojego miejsca w użytku publicznym, jest *de facto* ograniczony do codziennej komunikacji i dlatego wprowadzenie i stosowanie go również w innych ważnych dziedzinach, takich jak media i kreatywność kulturowa – powinny być wspierane przez decydentów, co mieści się również w ideologii Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego.

Chorwacki parlament jest pierwszym krajowym parlamentem, który oficjalnie wspiera obchody Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego. Nie bez znaczenia przy tym jest poparcie Veljka Kajtaziego, pełnomocnika do spraw mniejszości chorwackiego parlamentu.

Każdego roku podczas Międzynarodowego Dnia Języka Rromskiego przyznawane są także nagrody im. Ferenca Sztojki i Šaipa Jusufa – autorom szczególnie zasłużonym w pracy na rzecz języka rromskiego. Drugi z patronów nagrody, Šaip Jusuf ze Skopje (zmarł w 2010 r.), napisał wraz z Krune Kepeskim pierwszą gramatykę rromską w języku ojczystym, którą przetłumaczyła Irina Osmani.

---

<sup>2</sup> Obecnie organizowane jest każdego roku w Zagrzebiu.



Okolicznościowa całostka pocztowa z Chorwacji, 2012 r.



Tabor cygański w okolicy Capșa Mică, Rumunia (fot. P. Lechowski, 2010)

## NOTY O AUTORACH

**Prof. Thomas Acton**, kawaler Orderu Imperium Brytyjskiego. Prowadził pierwszą Taborową Szkołę Letnią, zorganizowaną w 1967 r. przez English Gypsy Council na nielegalnym obozowisku. Obecnie emerytowany profesor romistyki Uniwersytetu w Greenwich. Ostatnio zrezygnował z członkostwa w Radzie Naukowej European Academic Network on Romani Studies, w proteście przeciwko temu, że do Rady nie wybrano żadnego uczonego pochodzącego z grup Romów/Cyganów/Wędrowców.

Kontakt: thosacton@yahoo.co.uk

**Arletta Barcowska**, magister nauk prawnych, doktorantka na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kontakt: arletta.b@interia.pl

**Adam Bartosz**, antropolog, muzeolog, dyrektor Muzeum Okręgowego w Tarnowie, twórca pierwszej na świecie stałej wystawy poświęconej historii i kulturze Romów w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie. Autor publikacji cyganologicznych, projektów związanych z kulturą romską i żydowską, wykładowca m.in. na podyplomowym studium romologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (*Sytuacja Romów w Polsce*).

Kontakt: adam@muzeum.tarnow.pl.

**Dr Marcel Courthiade** pochodzi z greckiego klanu Romów Baćori. Urodzony we Francji, przez ponad 20 lat żył w Jugosławii i Albanii. Ukończył studia na Sorbonie i doktoryzował się z lingwistyki. Od 12 lat wykłada romski język i kulturę na paryskim uniwersytecie Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO). Jest autorem pierwszego podręcznika do języka *romani*, wydanego w Sarajewie (1990), gdzie był wtedy wykładowcą stosunków międzyetnicznych. Jest członkiem Komisji Językowej International Romani Union (IRU), autorem wielu rozpraw na temat języka *romani*, etnogenezy Romów, tłumaczem literatury romskiej i na język *romani*.

Kontakt: pl2emc@gmail.com

**Sylvia Ingmire**, zaangażowana w kwestię praw mniejszości etnicznych i ludów tubylczych, których historią i kulturą się pasjonuje. Dyrektor i współ-

założycielka Roma Suport Group. Studiowała historię na Uniwersytecie Warszawskim (1984–1988) a następnie ukończyła japonistykę w School of Oriental and African Studies, University of London. W latach 1995–1996 przebywała w Japonii na Hokkaido University of Education, aktywnie wspierając ruch na rzecz praw Ajnów.

Kontakt: roma@supportgroup.freemove.co.uk

**Dr Marek Jakoubek i dr Lenka Jakoubková Budilová**, wykładowcy w Katedrze Antropologii i Studiów Historycznych na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Zachodnioczeskiego w Pilźnie, w Czechach. Specjalizują się m.in. w hermeneutyce kultury rromskiej.

Kontakt: jakoubek@ksa.zcu.cz

**Dr Sławomir Kaprański**, socjolog, zajmuje się problematyką teorii kultury, stosunkami etnicznymi i nacjonalizmami, a także antysemityzmem i stosunkami polsko-żydowskimi oraz Rromami w Europie Wschodniej. Pracę naukową rozpoczął na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie przez kilkanaście lat związany był z Central European University w Pradze, Warszawie i Budapeszcie. Obecnie jest wykładowcą w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie i w anglojęzycznym programie Master of Arts Uniwersytetu w Lancaster, prowadzonym w Polsce przez Ośrodek Studiów Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Jest członkiem Gypsy Lore Society. Autor wielu publikacji dotyczących Żydów, Rromów i Holokaustu, m.in. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Rromów* (2012).

Kontakt: slawomir.kapranski@swps.edu.pl

**Dr Elena Marushiakova i dr Vesselin Popov** są autorami licznych publikacji o Rromach w Bułgarii, na Bałkanach i w Europie Środkowej. Opracowali pierwszą monografię historii i kultury Rromów w Bułgarii (1997), książkę o Rromach w Imperium Otomańskim (2000), zainicjowali serię na temat rromskiego folkloru („Studii Romani”, 1994–1998). Utworzyli Minority Studies Society i Roma Heritage Museum Fund przy Narodowym Muzeum Etnograficznym w Sofii (1995). W latach 2001–2004 kierowali badaniami wśród Rromów na terenie byłego Związku Radzieckiego w ramach programu Difference and Integration realizowanego przez Uniwersytety w Lipsku i Halle. Są pracownikami Bułgarskiej Akademii Nauk.

Kontakt: studiioromani@geobiz.net

**Martin Pollack**, tłumacz, eseista, publicysta. Do 1998 r. pracował jako redaktor i korespondent „Der Spiegel”, obecnie pisze i tłumaczy (przełożył m.in. na niemiecki wszystkie książki Ryszarda Kapuścińskiego). W Polsce



wydano jego książki: *Po Galicji. O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma* (Olsztyn 2000, Wołowiec 2007), *Ojacobójca. Przypadek Filipa Halsmanna* (Wołowiec 2005, 2008), *Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu* (Wołowiec 2006), za którą otrzymał Literacką Nagrodę Europy Środkowej ANGELUS 2007, oraz zbiór reportaży *Dlaczego rozstrzelali Stanisławów* (Wołowiec 2009) i *Cesarz Ameryki. Wielka ucieczka z Galicji* (Wołowiec 2011). W 2010 r. otrzymał Nagrodę im. Georga Dehio. W marcu 2011 r. odebrał Lipską Nagrodę Książkową na rzecz Porozumienia Europejskiego, a w 2012 tytuł Ambadora Nowej Europy.

**Łukasz Połomski**, magister historii, doktorant na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Zajmuje się historią Żydów i innych mniejszości narodowych na Sądeckczyźnie oraz historią elit w Galicji. Jest nauczycielem w Zespole Szkół w Piąkowej, współpracuje z regionalnym miesięcznikiem „Sądeczanin”.

Kontakt: lukas-polomski@wp.pl

**Anna Lujza Szász**, socjolog, ukończyła studia w programie „Nationalism Studies” na Central European University, a w następnym roku uzyskała dyplom Master of Arts w programie „Kultura, Tożsamość i Władza” na University College London. Obecnie jest doktorantką w programie Interdyscyplinarnych Nauk Społecznych Uniwersytetu Eötvös Lóránd w Budapeszcie oraz pracownikiem Instytutu Socjologii Węgierskiej Akademii Nauk, jak również jednym z kuratorów European Roma Cultural Foundation. Zajmuje się badaniem współczesnej sztuki, etycznymi, pedagogicznymi i politycznymi aspektami etniczności, pamięcią i zapominaniem, relacją między dominacją i oporem.

Kontakt: szasz.anna@gmail.com

**Dr Marcin Szewczyk**, adiunkt w Zakładzie Europeistyki Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, specjalista w Instytucie Europejskim w Łodzi.

Kontakt: mszewczyk@wsiz.rzeszow.pl

**Dr Sofiya Zahova**, pracownik naukowy w Instytucie Etnologii i Studiów nad Folklorem Bułgarskiej Akademii Nauk. Jej naukowe zainteresowania to: etniczność, studia bałkańskie, Romowie/Cyganie, mniejszości. Autorka wielu publikacji.

Kontakt: szahova@yahoo.com

# LISTA RECENZENTÓW „STUDIÓW ROMOLOGICA”

## **Redakcyjni:**

*Edukacja:* dr hab. Piotr Borek (PL)

*Etnologia:* prof. dr hab. Czesław Robotycki

*Historia:* Adam Bartosz (PL)

*Kolekcje romskie:* Adam Bartosz (PL)

*Język:* dr Marcel Courthiade (FR), Adam Bartosz (PL)

*Językoznawstwo, gwary:* dr Marcel Courthiade (FR)

*Polityka polska:* dr Artur Paszko (PL)

*Zagłada i pamięć:* dr Sławomir Kaprański (PL)

## **Zewnętrzni:**

*Edukacja:* dr Jaroslav Balvin (SK), Jacek Milewski (PL), Anna Koptova (SK)

*Grupy romskie:* dr Elena Marushiakowa (BG)

*Historia:* dr Eva Davidová (CZ)

*Język:* Karol Parno Gierliński (PL, Polska Roma), Jan Mirga (PL, Bergitka Roma)

*Kolekcje romskie:* dr Jana Horváthová (CZ), dr Eva Davidová (CZ), dr Olga Bodorová (SK)

*Muzykologia:* dr Katalin Kovalcsik (HU)

*Polityka europejska:* dr Marcin Szewczyk (PL)

*Polityka polska:* Andrzej Grzymała-Kazłowski (PL)

# INDEKS NAZWISK

## A

Abdelali Alami 35  
Åberg Kai 300  
Ab Hortis. *Zobacz* Augustini Samuel  
Abraham Salomon 267  
Abraham Sándor 18  
Achim Viorel 303  
Acković Dragoljub 79  
Acton Thomas 76, 77, 80, 81, 82,  
83, 84, 85, 87, 89, 91, 94,  
235, 298, 303, 304  
Al-Bīrūnī Abū al-Rayhān Muhha-  
mad ibn Ahmad 26, 32  
Aleksander Macedoński 25  
Alexander Jeffrey 321  
Alphen Ernst van 199  
Altinöz Ismail 303  
Al-‘Udbi Abu Nasyr 35, 36  
Anderson Georgina 91  
Angot Michel 34  
Appadurai Arjun 291  
Assmann Jan 198, 199, 203, 321  
Atatürk. *Zobacz* Kemal Mustafa  
Augustini Samuel 18, 26, 30

## B

Baar Huub van 201, 285–291  
Bahram Gur 24, 25  
Balaman Sema 301  
Balo Marton Andras 299  
Balvín Jaroslav 313  
Banu Cecilia 24  
Bardi Abby 298

Barth Fredrik 216  
Bartosz Adam 22, 252, 253, 254,  
260, 305, 320  
Basce Zajde 302  
Bas Damian Le 218  
Basileus. *Zobacz* Diogenes Roman  
IV  
Belton Brian 218  
Benarrosh-Orsoni Norah 302  
Beremenyi Balint-Abel 300  
Bielski Marcin 264  
Bikovski Zoran 313  
Borek Piotr 308  
Bosnjak Brana 303  
Bowers Jake 86  
Brezniew Galina 124  
Brezniew Leonid 122  
Brookes Simon 299  
Bruni Silvia 300  
Burjace Borys 124  
Bylica Jacek 313

## C

Castan Marti Marfa 300  
Chruszczow Nikita 78  
Ciurej Jan 267  
Clark Colin 301  
Clave-Mercier Alexandra 301  
Cremona Sarah 303  
Cygan Boria. *Zobacz* Burjace Borys  
Czacki Adam 265  
Czerari Mircza 124

**D**

Dalay Seda 300  
Daniel Elton L. 23  
Daniłowicz Ignacy 258, 265  
Dároczi Agnes 79  
Dauth Harika 303  
Davis Whitney 199  
Demetri Mikael 300  
Deutsch James 303  
Dębicki Edward 305, 310  
Dimiter-Taikon Angelina 300  
Diogenes Roman IV 52  
Disney Walt 309  
Djurić Rajko 27, 28, 36, 45, 79  
Dobben Daniele van 302  
Dobrowolska Barbara 309  
Dukas Andronikos 52  
Dunin Ivancich Elsie 300  
Dvorakova Tereza 302  
Dymitr Koszorkwiek 266

**E**

Edward VII 34  
Erolova Yelis 302

**F**

Fanon Fritz 202  
Farmer Steve 29  
Făxiǎn 46  
Ferdousi Abol Ghasem 23, 24, 25,  
26, 27, 36, 70  
Ferro Marc 13  
Ficowski Jerzy 80, 305  
Fiocchi Girolamo 12, 16  
Firiszta. *Zobacz* Shah Muhammad  
Quasim Hindu  
Foletier Francois de Vaux de 37  
Forli Girolamo di. *Zobacz* Fiocchi  
Girolamo  
Fosztó László 302  
Foucault Michel 201, 286, 299

Friedländer Saul 321  
Friedman Victor 299  
Fritsch Ahaswer 26

**G**

Gamella Juan 303  
Gamonet Jeanne 32  
Gancarz Natalia 109, 293, 298, 302,  
311, 320  
Ganz David ben Szalomon 16  
Gardner Hazel 299  
Georgieva-Stankova Nadezhda 298  
Gessi Tania 85  
Gheorghe Nicolae 79, 83  
Giacometti Alberto 195  
Gibbard Rosemary 91  
Gibbard Sonny 91  
Giddens Anthony 216  
Gierliński Karol 293, 311, 312, 319  
Gila Vania de. *Zobacz* Kochanowski  
Jan  
Godlewska-Goska Marta 306, 315,  
317, 318, 320, 321  
Gombrecht Hans 199  
Gorbaczow Michaił 124  
Gottliebova Dina 309  
Greenfields Margaret 302, 303  
Grellmann Heinrich Moriz Gottlieb  
28, 30, 60  
Grierson George A. 28, 33

**H**

Halbwachs Maurice 199, 321  
Halwachs Dieter 22  
Hamza z Ispahanu 24  
Hancock Ian 21, 25, 37  
Harriott John Staples 24, 26  
Harşa 25, 46, 46–48  
Has Szerif Hosein ben 24  
Hemselsoet Elias 300  
Herin Brunon 299

Himmler Heinrich 253  
Hitler Adolf 233  
Horton Hilary 91  
Hutz Evgenij 126  
Huyssen Andreas 289

**I**

Ingmire Andy 84  
Ingmire Sylwia 84  
Ivanova Eugenia 302

**J**

Jaga. *Zobacz* Ondycz Ludwika  
Jones Charlotte 300  
Jones William 60  
Jusuf Šaip 330

**K**

Kajtazi Veljko 330  
Kalinin Waldemar 79, 91  
Kania Stanisław 81  
Kansteiner Wolf 321  
Kaprański Sławomir 79, 94, 209,  
251, 302, 309, 321, 322, 323  
Karpowicz Diana 294, 320  
Kaufman Terence 22, 23  
Kawczyński Rudko 297  
Keller Symcha 256  
Kemal Mustafa 15  
Kemeny István 200  
Kenrick Donald 82, 92, 94  
Kepeski Krune 330  
Kertesz Wilkinson Iren 300  
Kieniewicz Jan 48  
Klaudiusz Ptolemeusz 26  
Klich Edward 308  
Kochanowski Jan 28  
Koçi Ferdinand 42  
Kopańska Justyna 306, 315, 316,  
318, 319, 321  
Kopernicki Izydor 311

Kotowicz Roza 84  
Kowarska Agnieszka 307  
Kóczé Angéla 202  
Krammer Heinz-Peter 247–249,  
248, 249, 250  
Krastev Velcho 302  
Krauze Joanna 306  
Krauze Krzysztof 306  
Krawczyk Anna 84  
Krawczyk Iwan 84  
Kurtisoglu Belma 300  
Kuźniak Angelika 306  
Kwadrans Łukasz 307, 313  
Kwiatkowski Adam 267  
Kwiek Bazyli 265, 266  
Kwiek Gregor Dufunia 217  
Kwiek Izolda 310  
Kwiek Janusz 266  
Kwiek Matejasz 265, 266  
Kwiek Michał II 265, 266  
Kyuchukov Hristo 298, 302

**L**

Lacan Jacques 203  
LaCapra Dominick 321  
Lackova Ilona 78  
Lakatos Szilvia 299  
Lawīk Abu Bakra 39  
Lebow Richard 321  
Leggio Daniele Viktor 299  
Lemon Alain 80  
Lewowicki Tadeusz 324  
Liégeois Jean-Paul 94  
Loveland Matthew 299  
Lucassen Leo 286  
Luther King Martin 217

**M**

Macan Turner 24  
Machowska Magdalena 305  
Macritchie David 29

Madho Singh II 34  
Magano Olga 300  
Maḥmūd Ghaznawita 15  
Makelin Barbara 18  
Mamzer Hanna 314  
Mansur Abū Salih 38  
Marcinkiewicz Jan 263  
Marcin V papież 275  
Maria Teresa 230  
Marselos Vangelis 62  
Martyniak Maria 309  
Marushiakova Elena 113, 129, 130,  
131, 134, 236, 298, 301, 304  
Masaryk Tomáš 230  
Matras Yaron 286, 298, 299, 301, 303,  
304  
McCrone David 216  
McElroy Erin 299  
McGarry Aidan 292  
Mead Margaret 315  
Medda-Windischer Robert 301  
Mehdi Derviş Hasan 24  
Mendes Maria Manuela 300  
Mengele Josef 309  
Michał I Cerulariusz 53  
Miller Brian 91  
Mirga Andrzej 79  
Mirga Anna 298, 300  
Mirga Ewa 267  
Moczar Mieczysław 81  
Mostowicz Arnold 254  
Motlagh Dżalal Khaleghi 24  
Mróz Lech 306, 307, 315  
Mühl Dieter 246

## N

Narbutt Teodor 258, 259, 261, 263,  
265  
Nikitorowicz Jerzy 324  
Nöldeke Theodor 25  
Nussgraber Adolf 246

Nussgraber Johann 245, 246, 247, 249  
Nussgraber Josef 246  
Nussgraber Karl 246  
Nussgraber Pep. (?) 246

## O

Okoye Ogo 91  
Oláh Mara 195, 196, 197, 198, 199,  
203, 204, 205, 207  
Olgac Christina Rodell 300  
Omara. *Zobacz* Oláh Mara  
Ondycz Ludwika 268  
Önen Selin 303  
Oral Funda 302  
Osmani Irina 330  
Ostałowska Lidia 309, 310  
Ostendorf Ann 303

## P

Pacholarz Wincenty 267  
Paleczny Tadeusz 316  
Papusza. *Zobacz* Wajs Bronisława  
Parno. *Zobacz* Gierliński Karol  
Piemontese Stefano 300  
Piotrowska Anna G. 306  
Popov Vesselin 113, 129, 130, 131,  
134, 236, 301  
Portschy Tobias 248  
Puszkina Aleksander 123

## Q

Qeyam ud-Din Ahmad 36

## R

Rajkow Aleksander 283  
Reilly Bernadette 85  
Reinhardt Django 312  
Reinhardt Markus 312  
Reynolds James 35  
Roberts John 86  
Rogers Carol 302

Roman Raluca Bianca 300  
Rövid Marton 292, 302  
Rozanova Ana 303  
Rüdiger Christian 18  
Ruggiu Ilenia 302  
Rumi Dżalal ad-Din 23  
Rusinow Marian 178, 179

**S**

Salo Sheila 303  
Sarközy Rudolf 247, 252, 256  
Sarwani Abbas Khan 15  
Schliemann Heinrich 13  
Schmidt Heinz 312  
Sennett Richard 321  
Serwatowski Walerian 258, 262,  
265  
Shah Muhammad Quasim Hindu 38  
Sigona Nando 292  
Silverman Carol 300  
Slavkova Magdalena 303  
Stadnicki Adam 268  
Stahiro. *Zobacz* Stankiewicz Stanisław  
Staiti Domenico 300  
Stankiewicz Stanisław 79, 93, 293  
Steiner Stephan 303  
Stewart Michael 80, 201  
Straw Jack 84  
Strnad Jaroslav 35  
Sula-Raxhimi Enkelejda 299  
Sutherland Anne 301  
Swatani Abako 302  
Szczurek-Boruta Alina 324  
Sztójka Ferenc 329, 330  
Sztompka Piotr 321  
Szyszlak Tomasz 307

**Ś**

Śuklā Dživana 45

**T**

Talewicz-Kwiatkowska Joanna 309  
Tavani Claudia 299  
Tiefenbacher Barbara 302  
Tischner Józef 269  
Tobitsch Maria 249, 250  
Todorovic Dragan 302  
Tohumcu Gonca 302  
Tomasius 26  
Toma Stefania 299  
Tönnies Ferdinand 113  
Topor Roland 314, 326  
Toyansk Marcos 303  
Trehan Nidhi 202, 292  
Trofimova Ksenia 302  
Tunaydin Pelin 303  
Turner Ralph 19

**U**

Urban II papież 53

**V**

Vermeersch Peter 292  
Vezzoli Alice 303  
Vivaldi Elisabetta 302  
Vojak Daniel 303

**W**

Wajs Bronisława 278, 305  
Wexler Paul 18  
Wiktoria królowa 15  
Willems Wim 286  
Windfuhr Gernot 22  
Witkowski Lech 326

**X**

Xuán-Zàng 38

**Y**

Yazdidzurd-i-Szāchriar 38  
Yazīd Abu Zayd ibn 48



**Z**

Zahova Sofiya 175, 179, 185, 299

Zimmern Helen 24

Znaniecki Florian 225, 226, 236

Zygmunt Luksemburski 66, 275

## INDEKS GRUP ROMSKICH

**B**

Băeși/Bajaszi/Banjaszi. *Zobacz*

Bojaszi

Beludzi 129

Bergitka Roma. *Zobacz* Romowie

Karpaccy

Bojaszi 29, 65, 171, 203

Bolgari. *Zobacz* Kelderari

Bosza 117

Brizdiaja. *Zobacz* Laeszi

Bugari. *Zobacz* Kelderari

Burdasza. *Zobacz* Lowari/Lovari/

Lowarzy

**C**

Chaladitka Roma. *Zobacz* Ruska

Roma

Chandzari 114

Cyganie Środkowoazjatyccy 117,  
128–134

Cyganie ukraińscy 114, 120, 125

Czacze le Rrom 116

Czergasze. *Zobacz* Kelderari

Czistoni 128

Cziurari 116

Czokenaria. *Zobacz* Laeszi

Czokeszti. *Zobacz* Lowari/Lovari/  
Lowarzy

**D**

Daifa/Dajfa/Taifa/Tajfa 115, 124

Domari 299

Džugi. *Zobacz* Cyganie

Środkowoazjatyccy

**F**

Florari 219

**G**

Garach 117

Gimpeni 114

Gitanos 63, 66, 300

**I**

Ioneszti. *Zobacz* Kelderari

**K**

Kaale 300

Kaganci 114

Kalajdzii/Kalajdzija 169, 170, 172,  
178, 180, 181, 182, 183, 184,  
187, 188, 189, 192

Kale 16, 86

Kanaloszi 116

Kardarasze. *Zobacz* Kelderari

Katunaria. *Zobacz* Laeszi

Kavoli 129

Kelderari 82, 83, 91, 116, 125, 177,  
300

Kelderasze. *Zobacz* Kelderari

Kisziniowci 115, 120, 126

Kisziniowcuria. *Zobacz* Kisziniowci

Kitaicurja. *Zobacz* Szanhajci

Kitajako Rrom. *Zobacz* Szanhajci

Korczy 114

Krimuria 115, 120, 121, 124, 125

Kyrymitika/Kyrymlitka.

*Zobacz* Krimuria

## L

Laeszi 115, 126

Lautari 219

Lingurari 116, 171

Liuli 117, 127, 128, 129, 130, 131,  
132, 133, 134, 135

Lomavtik. *Zobacz* Bosza

Lowari/Lovari/Lowarzy 63, 82, 84,  
116, 120, 121, 125

## M

Maczvaja. *Zobacz* Kelderari

Madiari 116, 127, 128, 133, 134,  
135

Mânouches/Mênši 62

Mazang 128

Mezorumuni 65

Mihaeshti. *Zobacz* Kelderari

Moldovaja. *Zobacz* Kelderari

Mug'at. *Zobacz* Cyganie  
Środkowoazjatyccy

## O

Olaszy Romowie/Olašti Romove.  
*Zobacz* Romowie Wołoscy

## P

Parija 129

Piastuni 114

Polska Roma 80, 81, 82, 87, 91, 93,  
311

Pomanari 127

## R

Romowie Czeszy 100

Romowie Karpaccy 294, 311, 312,  
320

Romowie Kosowscy 300

Romowie Morawscy.

*Zobacz* Romowie Czeszy

Romowie Wołoscy 100, 171

Romungro/Romungri/Rumungri  
115, 116, 219, 230, 284

Rudari 65, 66, 169, 170, 171, 172,  
175, 177, 181, 182, 184, 185,  
186, 187, 188, 189, 191, 192,  
301

Ruska Roma 114, 116

## S

Serbaja/Serbijaja. *Zobacz* Kelderari

Servi. *Zobacz* Cyganie ukraińscy

Sinti 18, 28, 62, 77, 116, 145, 218,  
237, 248, 253, 256, 289, 290,  
291, 311, 312

Slovenska Roma. *Zobacz* Słowacka  
Roma

Słowacka Roma 115, 116

Sogumarosz 129

Szanhajci 116

## T

Tavoktarosz 129

Travellers 77, 78, 79, 82, 83, 84,  
85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 96,  
297, 298

## U

Ungri. *Zobacz* Lowari/Lovari/  
Lowarzy

Ungrika Roma 115, 116, 284

Urmaczel/Urumczel. *Zobacz* Daifa/  
Dajfa/Taifa/Tajfa

Ursari 115, 120, 171, 219

## **V**

Vlachuria. *Zobacz* Vlach/Vlachi/  
Vlachija

Vlach/Vlachi/Vlachija 80, 81, 87,  
115, 116, 126, 170

## **W**

Wędrowcy. *Zobacz* Travellers

## **Z**

Zargari 61

Złotnicy. *Zobacz* Zargari

# INFORMACJE DLA AUTORÓW

Autorów, którzy chcą wypowiedzieć się na łamach „Studia Romologica”, zapraszamy do nadsyłania tekstów romologicznych o charakterze zarówno teoretycznym, jak i empirycznym. Kryterium kwalifikacji jest ich wartość merytoryczna.

Rocznik znajduje się na *Liście czasopism punktowanych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (6 punktów).

## OGÓLNE ZASADY

Publikacje zamieszczane są w czterech działach. Część I stanowią teksty pokrewne tematycznie, zgodne z głównym zagadnieniem poszczególnych tomów czasopisma. Część II to artykuły romologiczne traktujące o rozmaitych aspektach historii i kultury romskiej. W części III znajdują się materiały badawcze i artykuły „na warsztacie”, część IV to recenzje oraz opinie na temat wydawnictw cyganologicznych, a część V informuje o istotnych, aktualnych wydarzeniach.

„Studia Romologica” przyjmują jedynie teksty oryginalne, które nie były wcześniej publikowane i nie są rozpatrywane do druku w innym czasopiśmie wydawanym w języku polskim ani w pracy zbiorowej. Przed przyjęciem do druku artykuły są opiniowane przez recenzentów, nieznaących tożsamości autorów (*double-blind review proces*). Podstawą do odrzucenia artykułu w procesie opiniowania – przy analizie wyłącznie strony formalnej – jest jakakolwiek forma kradzieży praw autorskich, plagiatu, ghostwritingu i in.

Objętość tekstów, wraz z ilustracjami, nie powinna przekraczać 1,5 arkusza wydawniczego (tj. 60 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,6 arkusza wydawniczego (24 tys. znaków ze spacjami).

Prosimy nadsyłać materiały do bieżącego tomu do 30 kwietnia. Redakcja zastrzega sobie prawo przesunięcia części opracowań do następnego tomu. Materiały powinny być nadesłane na płycie CD wraz z jednym egzemplarzem wydruku na adres: „Studia Romologica”, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, ul. Krakowska 10, 33-100 Tarnów lub w formie elektronicznej pod adres e-mail: [studiaromologica@muzeum.tarnow.pl](mailto:studiaromologica@muzeum.tarnow.pl) (sekretarz redakcji: Natalia Gancarz, [natalia@muzeum.tarnow.pl](mailto:natalia@muzeum.tarnow.pl)).

Wraz z artykułem należy dostarczyć informacje o autorze (imię, nazwisko, specjalność i stopień naukowy, miejsce pracy lub współpracy, adres do korespondencji i adres e-mail) oraz streszczenie w języku polskim lub angielskim. Streszczenie nie powinno przekraczać 1 tys. znaków.

W razie potrzeby redakcja zwraca się do autora z prośbą o wprowadzenie stosownych poprawek formalnych i uwzględnienie wskazówek sugerowanych przez recenzenta.

Autorzy tekstów zatwierdzonych do druku przenoszą prawa autorskie (do kopiowania materiałów) na Redakcję „Studiów Romologica”.

Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują po dwa egzemplarze autorskie.

Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

## FORMAT PUBLIKACJI

Czcionka Times New Roman, rozmiar 12, z odstępem 1,0 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia. Do zapisu tytułów publikacji zwartych i artykułów oraz wyrazów obcych używamy kursywy.

W wersji elektronicznej proszę zapisywać dokument w formacie .doc lub .rtf.

Odnosińki bibliograficzne oraz przypisy umieszczamy u dołu strony. W przypadku odsyłaczy do literatury – podajemy nazwisko i inicjał imienia autora, pełny tytuł (kursywą), miejsce wydania oraz stronę. Przy kolejnym odsyłaczu stosujemy skróty łac.: *idem*, *eadem* (tenże, taż), *ibidem* (tamże), *op. cit.* (dz. cyt.).

W wykazie wykorzystanej literatury (na końcu artykułu) należy podawać następujące dane: nazwisko i inicjał imienia autora, pełen tytuł (kursywą), wydawnictwo i miejsce wydania. Przy artykułach z czasopism dodatkowo umieszczamy strony.

### Przykładowy zapis:

– wydawnictwa zwarte:

FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

– pracy zbiorowej:

HOLUB K. i in., *Dural me avilem*, Ars Bohemica, Praha 2000.

– artykułu w pracy zbiorowej:

HANCOCK I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI, *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk, New York, London 1991.

– artykułu w czasopiśmie:

FICOWSKI J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 15–25.

Zapis pozycji bibliograficznych, pisanych alfabetem rosyjskim, powinien być sporządzony zgodnie z zasadami transliteracji.

Spis wykorzystywanych materiałów z Internetu podajemy po spisie literatury w formie: adres strony internetowej oraz data ostatniego dostępu. W materiałach autorskich adres strony internetowej powinien być poprzedzony nazwiskiem autora tekstu.

Materiały ilustracyjne proszę przysyłać na płycie CD (lub na adres e-mail) jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Podpisy do ilustracji wedle wzoru: Fot./Rys./Tab. 1. Romowie Burgudżija, Bułgaria (fot. P. Lechowski, 2006, wł. Muzeum Etnograficzne w Tamowie).

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na udostępnienie w ich artykule materiałów ilustracyjnych, objętych prawem autorskim.



