

Tomasz Koper (Sztokholm, Szwecja)

Romanipen. O dwóch strategiach „bycia romem” we współczesnym świecie¹

WSTĘP

Artykuł ten poświęcony jest problematyce tożsamości romskiej egzemplifikowanej przez dwie grupy romskie: Polska Roma i Bergitka Roma². Zjawisko tożsamości romskiej jest tutaj rozumiane jako dynamiczny konstrukt społeczny, którego funkcjonalna istota decyduje o przetrwaniu danej grupy etnicznej, w kontekście selektywnych potrzeb, interesów i relacji z innymi podmiotami społecznymi. Wydaje się, że najbliższą strukturę sensu zjawiska tożsamości oddaje termin: „romanipen”. Dyskurs naukowy wokół tego zjawiska wśród grupy Bergitka Roma wciąż wydaje się być niewystarczający. Jeśli Pierre Bourdieu ma

¹ Jest to uzupełniony i poprawiony fragment pracy doktorskiej, pt.: „Strategie adaptacji Romów w Polsce: na przykładzie grup Polska Roma i Bergitka Roma”. Rozprawa została przygotowana pod kierunkiem Prof. dr hab. Ewy Nowickiej i obroniona w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Warszawskim w 2019 roku. Odpowiedzialność za treści prezentowane poniżej ponosi wyłącznie autor tego artykułu.

² W dalszej części artykułu używać będę obu określeń: *Cyganie/Romowie* w sposób zamienny. Idea poprawności politycznej nakazuje odrzucenie posługiwania się nazwą: „Cygan”, na rzecz terminu: „Rom”. Zabieg ten, propagowany de facto przez szereg organizacji romskich o zasięgu krajowym i międzynarodowym, ma na celu eliminację zjawiska stygmatyzacji i dyskryminacji społecznej wobec tej ludności. Uważam jednak, że zmiana samego desygnatu nazwy, przy zachowaniu/trwaniu kontekstu i charakteru istniejących relacji, jest zabiegiem mało skutecznym, a co za tym idzie, również bezcelowym. Z tych samych powodów odrzucam również zamysł posługiwania się, na potrzeby tego artykułu, cygańskimi określeniami: „gadzio”/„gadzie” (nie-Cygan, nie-Cyganie). Terminy te posiadają zarówno informacyjny, jak i pejoratywny charakter. Uważam jednak, że funkcjonowanie owego zakresu informacyjnego w środowisku romskim nigdy nie będzie wolne od negatywnych postaw wartościujących. A sama idea poprawności politycznej – nieużywania zwrotów obraźliwych – jest przez samych Romów odrzucana lub po prostu ignorowana. Należy dodać, że w każdym środowisku cygańskim w powszechnym użyciu jest termin: „na-Rom” (nie-Rom), który oddaje neutralny (niepejoratywny) kontekst wypowiedzi. Ponadto daje się zauważyć tendencję nadużywania owych terminów przez niektórych autorów prac. Trudno nie odnieść wrażenia, że tego rodzaju zabieg ma na celu podniesienie walorów prac, przysługując im niewielką wartość merytoryczną.



Kuźnia romska, Szaflary, Małopolska, fot. Adam Bartosz, 2005

rację, to można ów dyskurs interpretować również jako element wiedzy, której język jako narzędzie „dominującej arbitralności kulturowej” tworzy obraz rzeczywistości społecznej w układzie sił³. Co w kontekście tych analiz oznacza, że opisywana w literaturze przedmiotu rzeczywistość społeczna sprowadza się do percepcji poznawczej grupy dominującej, czyli w wielu przypadkach – grupy Polska Roma. Punktem wyjścia w rozważaniach jest założenie mówiące, że nie istnieje w rzeczywistości społecznej jedna (ujednolicona) forma romskiej tożsamości. Przy czym, teoretyczny model kultury romskiej posiada przynajmniej dwa warianty: osiadły (Bergitka Roma) oraz nomadyczny (Polska Roma). Co przejawia się w społeczno – symbolicznych charakterystykach i uwarunkowaniach, a w efekcie w odmiennym sposobie interpretacji własnej tożsamości przez każdą z obu grup romskich. Dodatkowo została przeprowadzona analiza pojęcia: „romanipen”, w oparciu o wybraną, polskojęzyczną literaturę przedmiotu. W charakterze narzędzia naukowego zostały również użyte trzy analityczne obszary (ujęcia) tożsamości romskiej: substancjalne, relacyjne i procesualne. Pozwalają one na dokonanie analitycznego zabiegu przeglądu sfer (obszarów) wchodzących w zakres tożsamości romskiej (romanipen) w jej idealnotypowym (idealnym) ujęciu. Rozważania teoretyczne utrzymane są w duchu modelu orien-

³ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii nauczania*. Wyd. PWN, Warszawa 1990, s. 89.

tacji krytycznej w socjologii⁴. Podejście to akcentuje stan przeciwstawny wobec dominujących sposobów uprawiania nauk. Warto również podkreślić, że przyjęta orientacja naukowa umieszcza problematykę kulturową w polu określonych wartości i sądów wartościujących⁵. W zakres rozważań zostały również włączone narracje osób badanych z zebranego materiału empirycznego⁶.

1. TRZY OBSZARY TOŻSAMOŚCI ORAZ TRÓJPODZIAŁ (SWOI – INNI – OBCY) JAKO INSPIRACJE TEORETYCZNE

I. Sławomir Kaprański w wielu publikacjach odwołuje się do trzech, wspomnianych już, obszarów romskiej tożsamości: ujęcia substancjalnego, procesualnego i relacyjnego. Zostały one wyróżnione na podstawie istniejących narracji i stanowisk romologicznych prezentowanych we współczesnej literaturze przedmiotu⁷. **Ujęcie substancjalne** (esencjonalistyczne) odwołuje się do „substancji kulturowej”, której ogólny charakter wyraża istotę „bycia Romem”. Tworzy ją esencja kulturowa, do której przynależy zbiór zasad i wartości. Charakter esencjonalnego rozumienia „zmitologizowanej krwi” wspólnoty cygańskiej może być również podkreślany „na zewnątrz” grupy własnej. Do sytuacji takiej dochodzi w kontekście interakcji między przedstawicielami odmiennych grup romskich. Jednocześnie za S. Kaprańskim można powtórzyć, że: „owa istota może być interpretowana jako romska tradycja kulturowa, jednak z punktu widzenia samych Romów odpowiedniejsze byłoby chyba użycie tu słowa „prawda”⁸. **Ujęcie relacyjne** jest elementem romskiej tożsamości, które zorientowane jest na szeroki kontekst relacyjny pomiędzy grupą romską a środowiskiem większościowym, jak również pomiędzy różnymi grupami romskimi. To właśnie w obrębie tego obszaru dochodzi do porównań pomiędzy grupami romskimi o status „prawdziwych Cyganów” (ćaće Roma), przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia pozostałych grup romskich, określanych jako: *džungale Roma*, *phuj Roma*, *phukane Romengre*; *ćora-*

⁴ Janusz Mucha, *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Wyd. PWN, Warszawa 1986.

⁵ *Ibidem*, s. 126.

⁶ Badania terenowe zostały wykonane w latach: 2015–2016, przy użyciu emiczej perspektywy badawczej. Całkowita liczba wywiadów wyniosła: 38. Metodami i technikami badawczymi były, m.in.: obserwacja uczestnicząca, pogłębiony wywiad swobodny, koncepcja „etnografii wielu miejsc” George’a Marcusa, a także podejścia: synchroniczne i diachroniczne, które zostały użyte przy opisie historiografii Romów, jak również kwestii współczesnych.

⁷ Zob. Sławomir Kaprański, *The Genocide of Roma and Sinti. Their Political Movement from the Perspective of Social Trauma Theory*, „S: I.M.O.N. – Shoah: Intervention. Methods. Documentation”. Vol. 2, No. 1, 2015; Idem, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

⁸ Idem, *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne” t. 3 (202), 2011, s. 31.

*chane Romengre; rikonara; hyrja Roma, czy łabanca*⁹. **Ujęcie procesualne** z kolei zwraca uwagę na aspekt, który można określić jako „historyczny”. W obszarze tym tożsamość romska jest konstruktem, który oparty o przeszłość, wyznacza cel działania i sposób ich realizacji w kierunku przyszłości. Służą temu, m. in.: realizowane rozmaite projekty upamiętniające i inicjatywy propagujące zachowanie dziedzictwa kulturowego Romów. Uznanie Romów za partnerów działań na międzynarodowej arenie politycznej służyć ma celom egalitarnym, w których rola politycznej partycypacji wydaje się dominująca. W kontekście symbolicznej legislacji trwałość narodu romskiego (narodu nieterytorialnego¹⁰) jest często krytykowana przez różnorodne środowiska romskich intelektualistów jako forma nieprzystająca do społecznej rzeczywistości romskiej, najczęściej lokalnej.

Sławomir Kaprański podkreśla, że żaden z obszarów nie absolutyzuje żadnego z ujęć (podejście syntetyczne). Ponadto wspomniane ujęcia tworzą różnorodne konfiguracje elementów wchodzące w skład poszczególnych obszarów: kulturowego, politycznego i społecznego¹¹. Ich proporcja i rozkład zależą od okoliczności, w których potencjalnie mogą wystąpić. Okoliczności związanych z charakterem wizji opozycji względem ludności nieromskiej, najczęściej względem najbliższego otoczenia lokalnego. Wszystkie trzy elementy – jak twierdzi S. Kaprański – mogą wystąpić w tej samej grupie, a ich zakres może być ruchomy (nieograniczony).

II. Zdaniem Lecha Mroza sposób przypisania danego podmiotu do grupy własnej (swoi/Romowie/My) wyraża opozycyjny stosunek wobec tych, którzy zostaną uznani za obcych (nie – swoi, nie – Romowie, Wy). Jest to dualistyczny podział, którego struktura nie wyjaśnia, w sposób wyczerpujący, złożonej specyfiki relacji społecznych. W celu wyjaśnienia bardziej złożonych struktur interakcyjnych, proponuje on użycie trójpodziału: „swoi” – „inni” – „obcy”. A dokładniej, dwie niezależnie funkcjonujące od siebie opozycje: „swoi” – „inni” i „swoi-inni” – „obcy”. Odpowiada to innemu podziałowi: „ja” – „ty” i „ja/ty” – „on” lub „my – wy” i „my/wy” – „oni”¹².

Oba ujęcia teoretyczne, autorstwa S. Kaprańskiego i L. Mroza stanowią, w tym miejscu, istotną inspirację teoretyczną pod kątem analiz prezentowanych na dalszych stronach tego artykułu.

⁹ Niektóre znaczenia tych określeń można znaleźć [w:] Adam Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na darc Romestar*, Wydawnictwo „Pogranicze”, Sejny 2005.

¹⁰ Zob. Andrzej Mirga, Nicolae Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Princeton: Project on Ethnic Relations, 1997. Zob. również Anita Adamczyk, *Romowie jako naród bez ojczyzny*, „Przegląd Narodowościowy”, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Poznań 2014, z. 3.

¹¹ Sławomir Kaprański, *Naród z popiołów...*, op. cit., s. 408. Idem, *Tożsamość Romów: etniczna, społeczna czy narodowa?*, „Studia Romologica”, nr 5, 2012, s. 217.

¹² Zob. Lech Mróz, *Wyróżnianie grupy własnej przez Cyganów w Polsce: swojskość, inność, obcość*, „Etnografia Polska”, 1986, t. 30, z. 1.

2. ROMANIPEN: PRZEGLĄD WYBRANYCH UJĘĆ DEFINICYJNYCH

Termin: „romanipen” może być synonimem takich określeń, jak: „cygańskość” lub „romskość”¹³. Lech Mróz w swojej pracy określa romanipen jako: „cygański sposób życia, cygańskość”¹⁴. Są to jednak warianty definicji nominalnej¹⁵, której to nadmiernie uogólniony (czyt. uproszczony) charakter niewiele jednak wyjaśnia potencjalnemu czytelnikowi. Literatura przedmiotu dostarcza, jednakże pozostałych przykładów ujęć definicyjnych. Jednym z nich jest propozycja Agnieszki Kowarskiej, według której romanipen: „(...) to swoisty katalog norm i wzorów zachowania się, rytuałów i obrzędów”¹⁶. Z kolei Andrzej Mirga zwraca uwagę na kontekstową funkcjonalność tego pojęcia, w której podział: „My”–„Inni” jest istotnym elementem procesu identyfikacji grupowej: „Każda grupa, która identyfikuje się jako Roma, definiuje romanipen przyporządkowując tej kategorii takie cechy, które uznaje za znaczące, jednak funkcja pozostaje tożsama – pozwala na identyfikację innych i określenie „pozycji” innego wobec siebie”¹⁷. Marcin Szewczyk uważa natomiast, że: „Romanipen jest kulturowym paradygmatem Romów (...) bezwzględnie nieprzekraczalną granicą zmian, jakie mogą nastąpić w kulturze romskiej (...) jest zbiorem norm, zasad i tradycji kulturowych”¹⁸. Zdaniem Adama Bartosza omawiana kategoria jest: „Podstawową zasadą moralno-etyczną, uznawaną przez wszystkich współplemieńców, chociaż w różnych grupach jest rozmaicie definiowana i różnie realizowana, w każdym razie, wyznawana przez Cyganów identyfikujących się z grupą Roma (...)”¹⁹. W podobnym tonie utrzymana jest również propozycja Łukasza Krzyżowskiego, który oświadcza, że: „jest to system aksjonormatywny obowiązujący każdego Roma, który chce być szanowanym członkiem swojej grupy”²⁰. Inny charakter terminu romanipen dostrzegają trzy, inne autorki: Dorota Cianciara, Joanna Nowicka i Małgorzata Sitarek. Zgodnie podkreślają one, że romanipen: „to swoisty, niepisany kodeks postępowania (np. w sprawach języka, stroju, zarobkowania)

¹³ Jan Mirga, *Słownik romsko-polski*, wyd. Romskie Stowarzyszenie Oświatowe Harangos, Tarnów 2009, s. 155.

¹⁴ Mróz, *Wyróżnianie grupy własnej...*, op. cit., s. 152.

¹⁵ Znane jako: (łac. *idem per idem*).

¹⁶ Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Wyd. DiG, Warszawa 2005, s. 38–39.

¹⁷ Andrzej Mirga, *Kategoria „Romanipen” a granice etniczne Cyganów*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1987, t. 21, s. 198.

¹⁸ Marcin Szewczyk, *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*, Wyd. Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, Rzeszów 2013, s. 37 i 42.

¹⁹ Adam Bartosz, *Nie bój się Cygana...*, op. cit., s. 170.

²⁰ Łukasz Krzyżowski, *Kultura tradycyjna wobec wyzwań nowoczesności. Mobilizacja etniczna w oczach wykształconych liderów romskich*, Studia Humanistyczne AGH, t. 4, 2006, s. 76.

oraz wzajemnych relacji wewnętrznych w tradycyjnej społeczności romskiej”²¹. Małgorzata Kołaczek pisze: „Romanipen – romskość – czyli przestrzeganie zasad, kultywowanie tradycji oraz ochrona kultury romskiej (...)”²². Propozycja Łukasza Kwadransa również znacząco nie odbiega od definicji uprzednio przedstawianych. W jego ujęciu romanipen to: „System norm i wartości, które konstytuują cygański sposób życia i stanowią o tożsamości etnicznej grupy”²³. Następne ujęcie jest autorstwa Justyny Kopańskiej: „romanipen to wykładnia cygańskiej tradycji, cygańskiego sposobu życia (...)”²⁴. Ostatnia trójka autorów, a mianowicie: Kamila Fiałkowska, Michał P. Garapich i Elżbieta Mirga-Wójtowicz, w treści przypisu raportu zgodnie piszą: „Romanipen, czyli niepisany zestaw reguł, norm, wzorców zachowań, które powinny być przestrzegane przez Romów, a których złamanie grozi sankcją społeczną. Tworzy wyobrażenie o romskości, pozwalające na definiowanie i regulowanie relacji grup romskich z nie-Romami, oraz relacji z innymi grupami Romów”²⁵. Przegląd wybranych ujęć definicyjnych opisanych w polskiej literaturze przedmiotu zamyka propozycja Jerzego Ficowskiego. W żadnej polskiej publikacji nestora polskiej cyganologii nie pojawia się termin: „romanipen” (w sensie dosłownym)²⁶. Przypuszczalnie dlatego, że sam J. Ficowski nie zauważał powinności jego użycia (jeśli był on w ogóle jemu znany). Wydaje się, że wspomniany autor „cygańskość” rozumiał jako odrębność zaznaczającą się głównie w obszarze kultury, obyczajowości i wyrażanej w folklorze. Istotne były również dość znaczące (niekiedy antagonistyczne) różnice zachodzące między poszczególnymi grupami romskimi, o których pisał: „Cyganie w Polsce nie stanowią jednolitej społeczności, powiązanej wspólnym językiem i obyczajem czy solidarnością działania”²⁷.

²¹ Dorota Cianciara, Joanna Nowicka, Małgorzata Sitarek, *Pomoc społeczności romskiej w Polsce*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, t. 93, nr 1, 2012, s. 190.

²² Małgorzata Kołaczek, *Etniczna mobilizacja Romów a Unia Europejska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 67.

²³ Łukasz Kwadrans, *Edukacja Romów Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Wydawnictwo Fundacji Integracji Społecznej PROM, Wrocław-Wałbrzych 2008, (przypis), s. 161.

²⁴ Autorka w dalszej części pracy omawia listę elementów, które w sposób strukturalny współtworzą ogólny (całościowy) model romskiej tożsamości (romanipen). Patrz: Justyna Kopańska, *Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce*, [w:] Marta Godlewska-Goska, Justyna Kopańska, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wyd. DiG, Warszawa 2011, s. 94.

²⁵ Kamila Fiałkowska, Michał P. Garapich, Elżbieta Mirga-Wójtowicz, *Miedzy tradycją a zmianą – migracyjne ścieżki polskich Romów. Raport z badań*, Ośrodek Badań nad Migracjami UW, Warszawa 2019, s. 90.

²⁶ Mam na myśli wszystkie kolejne poprawione i uzupełnione wydania (z następujących lat: 1965, 1985 i 1989 roku) pierwszego wydania pracy: Jerzy Ficowski, *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.

²⁷ Jerzy Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 161.



Osada romska, Krośnica, Małopolska, fot. Adam Bartosz, 2002

Na podstawie wybranych ujęć terminu: „romanipen” można zauważyć, że de-sygnat tego pojęcia jest wieloznaczny i nieostry. Można odnieść również wrażenie, że obszar ten współtworzy konglomerat niejednorodnych cech kulturowych, społecznych i etnicznych. Warto dodać, że same pojęcia: „kultura” i „etniczność” posiadają szerokie ramy interpretacyjne na gruncie nauk społecznych i humanistycznych²⁸. Co komplikuje próbę dokonania rekonstrukcji przeglądu elementów konstytuujących tak szeroki obszar rozważań, jakim jest romanipen (cygańskość) w obu grupach romskich. Jest to aktywność badawcza, która może wydawać się jałowa z intelektualnego punktu widzenia. Mimo to, mam nadzieję, że próba analitycznego wyróżnienia i opisanie wybranych elementów romanipen przyczyni się do pogłębionego aktu poznawczego dwóch romskich kultur, które posiadając wspólny „rdzeń” identyfikacji etnicznej, wykazują jednocześnie odmienny sposób interpretacji „bycia Romem” we współczesnym świecie. Jest to również próba dokonania częściowej falsyfikacji i przesunięcia akcentów występujących w dyskursie naukowym na gruncie polskiej myśli cyganologicznej. Warto zaznaczyć, że istniejący stan wiedzy i aparat teoretyczny na temat grupy Bergitka Roma przyjmuje często postać niejednorodnych i krytycznych twierdzeń,

²⁸ Janusz Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2005; zob. Alfred L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, „Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions”, Vol. 47, No 1, Cambridge Massachusetts, U.S.A. Published by the MUSEUM, 1952.

które są wyrażane w formie niesformalizowanych naukowych aksjomatów. Składają się na nie tzw. „terminy pierwotne”, które w kontekście oczywistych intuicji znaczeniowych, przyjmowane są do systemu bez wyrażnie sformułowanej definicji. To właśnie na ich podstawie definiowane są pozostałe terminy w danej teorii naukowej (tzw. terminy pochodne). A to z kolei oznacza, że terminy pierwotne: „stanowią (...) definiensy terminów pochodnych”²⁹. Przykładem takiego twierdzenia jest niemalże powszechne przekonanie, że grupa Bergitka Roma nie posiada romanipen, który jest coraz częściej używany jako synonim terminu „mageripen” w literaturze przedmiotu, co też postaram się wykazać w dalszej części artykułu. W powyższym kontekście rozważań, za termin pochodny można uznać kategorię mageripen. Jest on definiowany przez termin podstawowy, czyli przez szerszy znaczeniowo termin romanipen, który (patrz: powyższe ujęcia definicyjne) jest zazwyczaj przyjmowany w sposób intuicyjny, pobieżny i niejednoznaczny. Próba systematyzacji stanu wiedzy, w odniesieniu do tematu rozważań, powinna zacząć się od przedstawienia zakresu i funkcji trzech ujęć romskiej tożsamości: substancjalnego, procesualnego i relacyjnego.

3. UJĘCIE SUBSTANCJALNE (RDZEŃ ROMSKOŚCI – KATEGORIA „SWOI”)

Kategoria „romanipen” (romnipe, romaniya, romanipe,) w wielu krajach różnie określana przez lokalne wspólnoty cygańskie, stanowi główny wyznacznik grupowej tożsamości³⁰. Jest to centralny układ autotelicznych wartości życiowych, wyrażający istotę romskości, będący zarazem jej esencją, w odróżnieniu od opozycyjnej kategorii społecznej: „gadzipen”. Andrzej Mirga rozumie tę kategorię w dwojakim kontekście. W pierwszym – jako tożsamość przypisana nie-Cyganom, której źródło należy upatrywać w kontekście historycznych doświadczeń z nimi i wiedzy o nich. W drugim – najczęściej jako negatywny stereotyp Gadzia³¹.

Romanipen jako element kultury ludzkiej ulega nieustannym przemianom i choć wydają się one następować w sposób powolny³², to jednocześnie jest on związany ze sferą świadomości: „gra niezwykle istotną rolę organizującą wybory, preferencje, solidarność bądź awersję”³³. Ten nadrzędny element kultury romskiej jest nieustannie rekonstruowany na planie ustnego prawa zwyczajowego i reprodukowany w procesie socjalizacji pierwotnej³⁴. Może być on również rozu-

²⁹ Zob. Jacek Szmatka, *Problem aksjomatyzacji teorii socjologicznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, 2011, s. 158.

³⁰ Walter O. Weyrauch (red.), *Gypsy law: Romani legal traditions and culture*, University of California Press, Berkeley 2001.

³¹ Mirga, *Kategoria „romanipen...”, op. cit.*, s. 198.

³² Peter T. Leeson, *Gypsy law*, „Public choice” 155, 2013, s. 175–176.

³³ Zob. Mirga, *Kategoria „romanipen...”, op. cit.*, s. 197.

³⁴ Małgorzata Różycka, *Wzory kultury a edukacja dzieci romskich*, [w:] *O Romach w Polsce*

miany jako „wartość rdzenna”, która dzięki swej funkcji sprawia, że: „(...) grupy społeczne mogą być zidentyfikowane jako odrębne etnicznie (...)”³⁵. Odwoływanie się do wspólnej więzi rodowej i krewniaczej (pamięć horyzontalna), a także świadomość pochodzenia od wspólnych przodków i ciągłość podtrzymywania tradycji (pamięć wertykalna) stanowi kulturowy wskaźnik romskiego pochodzenia. Jest to temat często opisywany w ramach tzw. Studiów cyganologicznych (*ang. Romani Studies*)³⁶. Will Guy pisze o dwóch ujęciach tożsamości romskiej (dosłownie o obliczach: „*faces*”). W obszar pierwszego ujęcia tożsamości zaliczył symboliczne poczucie wspólnej więzi, opartej na idei rasowości: „W efekcie, idea wspólnego pochodzenia rasowego pozwala tej społeczności na odczuwanie ogólnowsiatkowej tożsamości, która jednoczy wszystkich Cyganów ponad granicami państw. W tym sensie Brytyjcy Romanichals, niemieccy Cyganie, Sinti i Vlach Rom dzielają tożsamość w oparciu o wspólne obce indyjskie pochodzenie i kulturę, która podtrzymana, nie niszczy konkretnych tożsamości narodowych”³⁷.

O solidarności romskiej, odnoszonej do wewnętrznych więzi etnicznych podkreśla jedna z osób badanych:

Romanipen – trzeba trzymać. U nas jest taka zasada, że jeden drugiego broni. Jak ukradniesz, to nie swojemu [w11: PR_m_50]³⁸.

Dla następnego rozmówcy romanipen kojarzony jest głównie z szacunkiem wobec pozostałej osoby. Szacunek tutaj wyraża się w kontekstualnej przynależności do kosmologii etnosu romskiego:

Tak, my tutaj mówimy, że romanipen, że każdy drugiego szanuje. Że jak widzimy Cygana, to zawsze się odzywamy skąd jesteś? jak? co? Jak szanuje jeden drugiego, to romanipen jest właśnie [w10: BR_m_21].

i w Europie, (red.) Piotr Borek, Collegium Columbinum, Kraków 2009.

³⁵ Zob. Jerzy Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. XXXI, nr. 1, 1987, s. 59. Por.: Ewa Nowicka, *Romowie pierwsi Europejczycy*, [w:] (red.) E. Nowicka, B. Cieślińska, *Wędrowcy i migranci. Pomiędzy marginalizacją a integracją*, Wyd. Nomos, Kraków 2005, s. 45.

³⁶ Zarówno w literaturze, jak i w zagranicznej. Patrz: Kancelaria Senatu. Biuro Analiz i Dokumentacji, *Cyganie /Romowie w Polsce i w Europie: wybrane problemy historii i współczesności*, „Opracowania tematyczne OT – 603”, Czerwiec 2011, s. 13.

³⁷ Will Guy, *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001, s. 6 (tłum. własne).

³⁸ Kodowanie wywiadów przyjęto według następującego klucza: numer wywiadu, przynależność grupowa (BR = Bergitka Roma; PR = Polska Roma; RR = Ruska Roma), płeć (k = kobieta, m = mężczyzna) i wiek rozmówcy. Transkrypcje wywiadów zostały poprawione jedynie w stopniu minimalnym. W wielu przypadkach zachowany został oryginalny (niekiedy błędny np. pod kątem składni czy gramatyki) jak również niecenzuralnego słownictwa, sposób wypowiedzi osób badanych.



Osada romska, Maszkowice, Małopolska, fot. Adam Bartosz, 2005

Dopełnieniem interpretacyjnych ram modelu substancjalnej tożsamości romskiej jest wiedza na temat ich grupowej, rodowej, rodzinnej i/lub terytorialnej pozycji. Ta rozległa siatka owych zależności stanowi specyficzny układ społecznego i etnicznego odniesienia. Jego istota jednak zawiera się w pytaniu, które ma na celu rozpoznanie jednostki jako przedstawiciela określonej grupy romskiej, a zarazem członka rodziny i rodu, z którego pochodzi³⁹. Wysoki status społeczny jest wewnątrz społeczności romskiej związany z nienaganną opinią otoczenia i przestrzeganiem określonego zbioru zasad zwłaszcza tych, które będą w oczach innych uchodzić za wzór (stan istniejący obecnie) i wzorzec (stan postulowany w przyszłości) romskiej percepcji opisanego świata:

Ważne jest od kogo jesteś. Czy ty jesteś wnuczek, później czy ty jesteś syn – tak jest, czy nie? I wtedy, ja powiem kim ty jesteś. Wtedy ja mogę cię oszacować. Ty wiesz, proszę cię, że ja – tobie nie muszę ufać, ale np. ze względu na twojego dziadka, ja – tobie zaufam. Dlaczego, bo ty podtrzymujesz rangę i opinię swojego dziadka. Wiesz o tym? no! [w4: PR. _k_65].

Osoba badana, z grupy Ruska Roma (nie jest to Chaładytka Roma) zwraca uwagę na trzy aspekty, które jej zdaniem są najistotniejsze w romskiej tożsamości:

³⁹ Oto przykładowe pytania: (rom.) „Save Romendyr san?” lub „Karik san?” (z jakich Cyganów jesteś?). Zob. Jerzy Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 154.

Ja ci powiem, że..., co trzeba zachować. Czyli szacunek do starszej osoby przede wszystkim. No i żeby. Dobrze byłoby, żeby język znać jednak. Jak na przykład jedziesz gdzieś tam, gdzie Romowie są, no to potrzeba trochę znać, tak. I dlatego moje dzieci znają w moim dialekcie cygański język, tak. Jak jadą ze mną do Rosji to już mogą spokojnie porozmawiać. I szacunek, jak powiedziałam. Język i oczywiście muzyka. Ja uważam, że to są trzy, najważniejsze tradycje. A reszta to już trzeba iść do przodu, iść do przodu! [w1: RR_k_35].

Głównym wyznacznikiem przynależności grupowej jest używanie języka romskiego (romani čhib)⁴⁰ w kontaktach z członkami grupy własnej. Jego używanie wyraża symboliczną przynależność do „ludzi”. Status ten nie przysługuje jednak tym, którzy się nim nie posługują (nie-Romom). Próby jego poznania, jak słusznie zauważa Marcin Szewczyk, jest aktem odrywającym część tajemnicy kultury romskiej – kultury tabuistycznej, z założenia niedostępnej obcym⁴¹. Słuszny wydaje się również pogląd Ludwika Wittgensteina, który zauważył, że interpretację świata wyraża również fakt używania języka: „granice mego języka są granicami mego świata”⁴². Myśl ta znajduje swoje odbicie w innej wypowiedzi:

Cygan u nas to ten, co zachować się potrafi. Jak wszedłeś we wrony, to gadać musisz, jak i one. Ja od razu poznam, czyś ty Cygan, czy nie. Ważne czy naszym językiem gadasz, co ty gadasz i jak się nosisz (...) No, zobacz ja tylko dwa słowa zamieniłem z tobą i wiem już wszystko, skąd jesteś i jak żyjesz [w3: PR_m_60].

Wydaje się, że słuszność ma Florian Znaniecki, który warunkuje trwałość danego wzoru kulturowego od konieczności podejmowania bezustannej pracy na rzecz ujednolicania jego treści przez współpracujące ze sobą jednostki, tworzące grupę społeczną⁴³. W omawiany temat wpisują się również rozważania Piotra Sztomp-

⁴⁰ Niektóre z lokalnych społeczności romskich zatraciły własny język lub jest on w zaniku, posługują się językiem najbliższego otoczenia społecznego, np.: sytuacja odmiany dialektu „Caló” u ludności cygańskiej mieszkającej w Hiszpanii, Portugalii i południowej Ameryce. Zob. Pierre Andersson, *Attitudes towards the minority variety Caló in the south of Spain: a sociolinguistic study*, Göteborgs Universitet, Göteborg 2015.

⁴¹ Zob. Marcin Szewczyk, *Unia Europejska i Romowie...*, op. cit., s. 43. Za kategorię ujawniania tzw. tajemnic cygańskich można uznać szeroką grupę zachowań społecznych wymykających się romskiej kontroli społecznej, czego przykładem są dzieje życia Bronisławy Wajs (Papuszy). Zob. Magdalena Machowska, Papusza. *Między biografią a legendą*, Wyd. Nomos, Kraków 2011.

⁴² Istotny dla tego autora był sposób istnienia języka (a nie jego struktura). W „grach językowych” (w ujęciu Ludwika Wittgensteina) przejawia się mentalność i sposób życia ludzi, w tym także wzorce ich zachowań i odtwarzane normy; Zob. Ludwik Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, wyd. PWN, Warszawa 2002.

⁴³ Florian Znaniecki, *Nauki o kulturze: narodziny i rozwój*, Wyd. PWN, Warszawa 1971, s. 676–677.

ki dotyczące więzi moralnej. Oddają one charakter relacji w różnorodnych grupach mniejszościowych, w tym również w obrębie romskiej grupy etnicznej. Za wspomnianym autorem można zatem powtórzyć, że więź moralna to:

(...) szczególna relacja do innych objętych kategorią „My”. Współtworzą ją, powiązane ze sobą, trzy elementy (komponenty):

- 1) Zaufanie, oznaczające „godne” zachowanie się jednostek wobec grupy własnej.
- 2) Lojalność, interpretowana jako wywiązywanie się z podjętych zobowiązań, w tym także zachowań podtrzymujących zaufanie na poziomie grupowym.
- 3) Solidarność rozumiana jako forma troski o interesy własnej grupy, a także podejmowanie działań na jej rzecz⁴⁴.

Na istnienie więzi moralnej wyrażanej w romskiej solidarności wskazuje następna wypowiedź osoby badanej:

Ty powiedziałaś: mam, idzie jakiś Rom, to ja powiedziałam: prowadź go, bo jesteśmy Romami. A co, to jest za różnica, czy on jest Austriak, czy on – jest, kto inny. Czy, jego matka Polka. Oj, żeby nawet był pół-chamem, ale jest pół-Romem. No, i żeby nawet i był tym łabancem, to ja bym powiedziała przyjmij go, niech się napije i niech zje (...) [w9: PR_k_60].

Symboliczną więź etniczną między osobami pochodzenia romskiego (obejmującą wszystkie grupy romskie) odpowiednio ilustruje klasyczna myśl Maxa Webera. Jego zdaniem istotę identyfikacji etnicznej tworzy (rzeczywiste lub wyobrażone) przypuszczenie o wspólnocie pochodzenia⁴⁵. Etnocentryczne kryteria poczucia „bycia Romem” to „wartości i normy”⁴⁶, które na potrzeby tej analizy, na płaszczyźnie funkcjonalnej, zostały włączone w zakres substancjalnego (esencjonalnego) wymiaru tożsamości romskiej. Należy również zaznaczyć, że takie elementy więzi etnicznej jak: urodzenie i wychowanie wśród członków grupy własnej, używanie języka cygańskiego, akceptacja nakazów związanych z wiekiem, solidarnością, wspierane siecią więzi rodzinnych (w tym również rodowych i krewniaczych) można interpretować jako moduły romskiej identyfikacji. Ich układ wydaje się być dowolny, choć występowanie określonych ram normatywnych – w idealistycznym modelu kultury romskiej – jest praktyką nieodzowną i powszechnie oczekiwaną ze strony pozostałych członków tej społeczności.

Obszar substancjalnej tożsamości może stanowić „rdzeń”, który nierozłącznie związany jest ze procesem transmisji etnicznej identyfikacji. W tym też kontek-

⁴⁴ Zob. Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wyd. ZNAK, Kraków 2007, s. 139.

⁴⁵ Max Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa: PWN, 2002.

⁴⁶ Andrzej Mirga, Lech Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Wyd. PWN, Warszawa 1994, s. 270–271.



Osada romska, Ochotnica Górna, Malooolska, fot. Adam Bartosz 2005

ście teoretycznym Matt T. Salo czyni istotną uwagę. Podkreśla, że nie istnieje jednolity model tożsamości etnicznej, który byłby w stanie, w sposób wyczerpujący, scharakteryzować każdą z opisywanych północno-amerykańskich grup cygańskich (oryg.: *Gypsies*). Dodaje jednocześnie, że istnieją: „(...) najbardziej znaczące cechy kulturowe, które każda grupa uważa za niezbędne i kluczowe dla tożsamości etnicznej”⁴⁷. A to oznacza, że o ile można mówić o kulturze romskiej, traktując ją jak transnarodową populację etniczną żyjącą w diasporze, to węższe znaczenie kultury romskiej (a właściwie wielu, różnorodnych kultur romskich) jest niekiedy obciążone brakiem pełniejszej i sprawdzonej wiedzy, która skutecznie zastępowana jest przez utarte schematy myślenia o kulturze romskiej w jej szerszym ujęciu – z reguły mało uprawnionym. Błędu tego jednak nie popełnili Andrzej Mirga i Lech Mróz⁴⁸. W sposób wyraźny podkreślają różnice granic etnicznych i ich niejednorodnych znaczeń dla poszczególnych grup romskich⁴⁹. W zakres modelu romskiej identyfikacji grupowej włączyli również romski kodeks skałań (mageripen). Posiada on jednak odmienną formę i zakres znaczeniowy dla grupy Polska Roma i dla Bergitka Roma. Dlatego w artykule tym tradycyjny kodeks ska-

⁴⁷ Matt T. Salo, *Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification*, *Ethnicity*, 6(1), 1979, s. 74 (tłum. własne).

⁴⁸ Mirga, Mróz, *Cyganie...*, op. cit., s. 263–271.

⁴⁹ Zob. Fredrik Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

łań omówiony został oddzielnie (jako przykład sfery tożsamości relacyjnej). Nie oznacza to jednak – w moim przekonaniu – że nie można podjąć próby wyróżnienia tzw. uniwersalnych zasad romskich, które są respektowane i przekazywane przez wszystkie grupy romskie w Polsce.

4. UNIWERSALNE ZASADY ROMSKIE

Literatura przedmiotu dostarcza kilku znaczących sugestii, co do istnienia tzw. uniwersalnych zasad romskich. W jednej ze swoich prac L. Mróz pisze:

Istnieje szereg kategorii, poprzez pryzmat których dokonuje się oceny osoby, rodziny czy grupy; oceny będącej zarazem kwalifikacją do prawdziwych Cyganów – ćačo Roma czy w ogóle do Roma (...) Kategorie owe składają się wspólnie na zasadę romanipen (...) Składa się na to przestrzeganie mówienia po cygańsku (...) przestrzeganie zasady phuripen (...) zasad czystości jedzenia i higieny, pozycji kobiety, jej roli przestrzegania sposobu noszenia się, ubierania (...) zasada pačiv (...) niepodejmowanie pracy, która uważana jest za brudną (np. sprzątanie ulic) (...) odwoływania się do władz niecygańskich (...) Przekroczenie tych zasad jest obwarowane groźbą skalania – mageripen (...) Są to wartości uniwersalne, powszechne, niezależnie od grupy (...) ⁵⁰.

Podobne stanowisko dotyczące zasad uniwersalnych opisuje również Andrzej Mirga⁵¹ (patrz: tab. 1.).

Tab. 1. Lista zasad uniwersalnych (oprac. wł.)

Nazwa zasady	Skrócony opis
Ćačipen	Nakazuje ona mówienie prawdy, która jest rozumiana w wymiarze zarówno językowym, jak i ontologicznym. Zasada ta łączy się z poczuciem godności osobistej oraz wewnętrznym nakazem moralnym.
Phuripen	Przejawem jest okazywanie szacunku i honoru osobom starszym, zarówno na poziomie werbalnym, jak i behawioralnym. Zasada odnosi się zarówno starszych kobiet (<i>phury daj</i>) ¹ jak i mężczyzn (<i>phuro</i>). Za brak szacunku może być również uważane zachowanie zbyt głośnie, wulgarne i niestosowne (ze względu na formę i treść).
Manušipen	Określa i definiuje obszar człowieczeństwa jako gatunku (rom. ‘manuš’ – ‘człowiek’ ² , istota ludzka).

⁵⁰ Mróz, *Wyróżnianie...*, op. cit., s. 152.

⁵¹ Mirga, *Kategoria Romanipen...*, op. cit.

Paćiw, Patyiw	Wyraża się w godności i szacunku wobec autorytetów (jednostek, rodów) romskich.
Wużo – marime	Zasada dotycząca separacji obszarów i sfer czystych od nieczystych (np. sposób przygotowywania posiłków, niewykonywanie zawodów zakazanych, tabu seksualne, usytuowanie toalet w pobliżu źródła pożywienia).
¹ Opinia starszej kobiety jest równie ważna, jak opinia mężczyzny. Status ten osiągają kobiety po okresie menstruacyjnym, co jest związane z ich czystością – nieczystością rytualną. O autorytecie kobiety decyduje ponadto posiadanie dzieci i dochowanie wierności małżeńskiej. Zob. Agnieszka J. Kowarska, <i>Polska Roma...</i> , op. cit., s. 31–32. ² Mirga, <i>Słownik romsko-polski...</i> , op. cit., s. 110.	

Zjawisko istnienia zasad o charakterze uniwersalnym wprowadza określony porządek poznawczy. Nie wyjaśnia jednak wszystkich aspektów tej kwestii. Zasady widniejące w tab. 1, pomimo że są rozpoznawane przez członków obu grup romskich, to jednak sam akt skalania przebiega u nich w sposób odmienny. Różni się również interpretacja jego skutków. Pozostaje również wątpliwość: czy wszystkie zasady wyszczególnione powyżej mają charakter rytualny? Wiadomo jednak, że niektóre upomnienia, czy też ostrzeżenia (w obu grupach romskich) są wykonywane przez starszyznę lub wójtów romskich. Co oznaczałoby, że obok zasad rytualnych istnieją również te o znaczeniu nierytualnym. W sformułowaniu normatywnym nie powinny one powodować skutku w postaci skalania. Nasuwają się także pozostałe pytania: Czy przekroczenie określonych zasad, w każdym przypadku, prowadzi do nieuchronnego ostracyzmu społecznego i kontroli społecznej? O czym świadczy brak instytucji jednoosobowego zwierzchnika praw cygańskich w grupie Bergitka Roma? Czy różnice między obiema grupami zawsze prowadzić muszą do supremacji jednej grupy romskiej nad drugą? Istniejący dyskurs naukowy udziela odpowiedzi na te oraz pozostałe pytania w formie wątpliwych twierdzeń, nie popartych rzetelnymi dowodami naukowymi. A istniejące dane empiryczne nie budują pełniejszego obrazu dwóch światów romskich w sposób jednoznacznie przekonujący. Wprawdzie relatywnie często pojawia się stwierdzenie o odmiennej organizacji społecznej wśród obu społeczności romskich, wraz ze specyficzną sytuacją pełnienia kontroli społeczno-kulturowej przez zwierzchników cygańskich w grupie Polska Roma, przy jednoczesnym braku ich w grupie drugiej⁵², to jednak brakuje hipotez tłumaczących ten stan rzeczy.

⁵² Kowarska, *Polska Roma...*, op. cit.

5. UJĘCIE PROCESUALNE: NARÓD ROMSKI I ANTYCYPOWANA PRZYSZŁOŚĆ

Polityczna koncepcja narodu (pan)romskiego nieustannie odwołująca się do wspólnego losu przodków i ich historycznych doświadczeń, jest dla niektórych badaczy przyczynkiem rozumienia narodu romskiego w kategoriach wspólnoty wyobrażonej w ujęciu Benedicta Andersona⁵³. Uwzględnienie tej narodotwórczej inicjatywy można poprzedzić warunkiem, który trafnie formułuje David McCrone: „(...) by stać się narodem (...) należy wytworzyć wizję przyszłości wyobrażalnej w kategoriach przeszłości”⁵⁴.

Kongres World Romani Union (WRU) w Orpington, który odbył się w 1971 roku, wpłynął na powstanie zjawiska etnicznej mobilizacji Romów, przy aktywnym udziale liderów i pozarządowych organizacji pochodzących z krajów postkomunistycznych i Europy Zachodniej⁵⁵. Po niemalże pięciu dekadach i upadku systemów totalitarnych przyszłość Romów jako narodu ponadpaństwowego, nie-terytorialnego nadal pozostaje w gestii politycznych działań poszczególnych państw, organizacji pozarządowych i uczestnictwa samych Romów. Na drodze do tego celu stoi wiele przeszkód o różnorodnym podłożu społecznym, politycznym i ekonomicznym. Deklaracja Narodu Romskiego⁵⁶, została ogłoszona na V Kongresie, w Pradze, w 2000 roku. Dla celu tych rozważań istotna wydaje się myśl, że ujęcie procesualne skupia się na strukturach relacyjnych pomiędzy przeszłym, teraźniejszym i przyszłym stanem jednostki lub grupy⁵⁷.

Jednym z obszarów, który odznacza się perspektywą łączącą akty przeszłości z wizją wspólnej przyszłości jest problematyka romskiej zagłady. Działania upamiętniające, których dostarczycielem jest m.in.: Muzeum Obozu Auschwitz-Birkenau, bazują na procesie wytwarzania pamięci historycznej. Pamięci, do której odwoływać się mogą różne grupy romskie, budując formę ponadgrupowej pamięci (rozumianej jako forma określonego projektu tożsamościowego). Jak podkreśla Sławomir Kaprański są to akty dążenia aktywistów, w kierunku

⁵³ Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Wyd. Znak, Kraków 1997. Zob. również: E. Marushiakova, V. Popov, *Roma culture: Myths and realities*. Roma series (Kyuchukov H., and Hancock H., eds.). Volume 3. Munich: Lincom Academic Publishers, 2016, s. 19.

⁵⁴ McCrone, *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London 1998, s. 52; [za:] Sławomir Kaprański, *Tożsamość Romów: etniczna...*, op. cit., s. 216.

⁵⁵ Mirga, Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First...*, op. cit.

⁵⁶ Skrócona treść Deklaracji: „My Naród, którego pół miliona członków zostało wymordowanych w zapomnianym Holocauście (...) Narodem, mamy wspólną tradycję, tę samą kulturę, takie samo pochodzenie, ten sam język; jesteśmy Narodem”. Zob. Declaration of a Roma Nation: <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html>.

⁵⁷ Sławomir Kaprański, *Naród...*, op. cit.

upamiętnienia Romów na kartach historii związanej z wydarzeniami Holokaustu i ludobójstwa, której Romowie/Sinti byli ofiarami⁵⁸.

Zgodnie z ujęciem dekonstrukcjonistycznym tożsamość procesualna może być rozumiana jako nieustanny proces (jego continuum jest w procesie trwania). Istnieją stanowiska, które wskazują na konieczność ustawienia relacji pomiędzy podmiotem a dyskursywną praktyką. Podejście dyskursywne, stojące w opozycji do podejścia naturalistycznego, zasadza się na obserwacji elementów różniących. Kładą one nacisk na niestabilne (labilne) centrum, które zdaniem Stuard'a Hall'a charakteryzuje wszystkie współczesne formy polityki tożsamości. Jedność natomiast nie jest naturalną, ale konstruowaną formą zamknięcia, która się unaocznia w kontekście wykluczającej funkcji tożsamości⁵⁹. W sytuacji takiej można w powtórzyć za Zygmuntem Baumanem, że:

[...] w kalejdoskopowo zmiennym świecie „ustawiać się”, samookreślać, trzeba wciąż na nowo. Samookreślenie to zadanie na całe życie, podejmowane bez nadziei na zakończenie i zasłużony odpoczynek. Poprawniej zatem byłoby mówić o obowiązku samookreślenia⁶⁰.

Wydaje się, że w ujęciu procesualnym (skierowanym ku przyszłości) obok wielu istotnych aspektów, mieszczą się również relacje między starszym a młodszym pokoleniem. Oto fragment dialogu między matką a córką na temat ogólnej kondycji i potencjalnych zagrożeń związanych z procesem zanikania (i transformacji) języka romskiego:

Matka: Bo są to pewne rzeczy córeczko, których w ogóle nie wolno ujawniać. Dla czego, my to poruszyliśmy już w Ministerstwie. My tu zakazaliśmy tego w Polsce, rozumiesz? I tu nie ma żadnych doktoratów, nikogo i nikt tu nie wydaje takich rzeczy, bo ma zakazane. Ja zniosłam wszystkie szkoły romskie w Polsce. Ktoś to zbudował, a zbudował gadzio.

Córka: Wiesz, czasami tak, jak ty mówisz, że tradycja i tak dalej – nie wolno sprzedawać, ale czasami człowiek musi wybierać pomiędzy tradycją a własnym dobrem. Tak naprawdę on będąc na uczelni jest zależny od tych wszystkich profesorów. Jeżeli on nie może odmówić, to już wiesz jaka jest przyszłość.

M: Wiem, jaka jest przyszłość, ale jak on powiedział, że jego to nie obchodzi, a ciebie to obchodzi jako Cygankę?

C: Jako Cygankę też nie za bardzo.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Stuart Hall, *Introduction: Who needs identity?*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, (red.) S. Hall, P. du Gay, SAGE Publications, London 1996, s. 3–5.

⁶⁰ Zygmunt Bauman, *Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni*, [w:] Hanna Mamzer (red.), *W poszukiwaniu tożsamości, Humanistyczne poszukiwania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 27–28.

M: No, dobrze córciu. Kiedyś się nadziejesz!

C: Ja gdybym też pracowała ciężko, po to, żeby potem z tego żyć. Mam rodzinę, dzieci i jakbym tak patrzyła, że tradycja i język... Ty mam, jesteś już inne pokolenie i inaczej na to patrzysz. Ludzie wykształceni, chcący inaczej żyć, też inaczej na to patrzą, wiesz. Tak jak ty mówisz, że jestem mądra inteligentna. Żeby móc oceniać, to musisz z każdej strony pomyśleć. Nie tylko od siebie, bo nie każdy jest jak ty. Nie wiem, jak uważasz? Takie jest moje zdanie.

M: Wiesz, że ma znaczenie to, w jakim miejscu wychował się dany człowiek?

C: No, na pewno Mama. Ale ty nie miałaś, takiego rozdarcia wewnętrznego, bo ty nie skończyłaś szkoły. Ty byłaś prosta Cyganka, handlowałaś, śpiewałaś, tańczyłaś itd. Ja może już czuję bardziej to, co on mówi. Bo, człowiek kształci się, z jednej strony chce trzymać tradycję, z drugiej strony poznaje świat, inne rzeczy, chce do przodu iść, coś zdobyć. Nie zawsze to idzie w parze. Nie zawsze, a często nie idzie w parze.

M: Przypomnij sobie [pada imię, przydomek osoby – T.K.], co tę książkę wydał. On też powiedział, że to robi dla dobra Cyganów. Mówił, że już tabory się kończą. On w taborach to jeszcze robił, co to było bardzo mocno zakazane. Dlatego jego ojciec wypędził go w ogóle z cygańskości. Później wziął sobie Polkę, był policjantem. Nikt nie wiedział, bo to w tajemnicy. Wziął sobie córkę prokuratora. A on nie był podobny do Cygana i nikt o tym nie widział, że on jest Cyganem. I jadł mięso cygańskie⁶¹ wiesz o tym? Ja mu to wypomniałam.

M: Takie nauki by ci się przydały. Może byś bardziej sięgnęła tutaj naukowo niż na takiej uczelni. A wśród Romów, to jest dobra szkoła, wiesz o tym? To jest bardzo dobra szkoła i dobra wiedza.

C: Mam, ty chcesz, żeby młodzi rozumieli starych, tradycję itd. To starzy też – moim zdaniem – powinni też zrozumieć młodych.

M: Ale ja nie jestem tego pokroju, co ty i też wiekowo.

C: Ale, wy chcecie starsi...

M: Nie, poczekaj dziecko drogie! Ty mnie nie nauczysz i palcem ty mnie nie rób dziecko. Ja jestem czym innym zrobiona, nie paluszkciem.

C: Ale, to nie ładnie tak mówić i u Romów, i u Polaków też.

M: Wiem, wiem córciu. To właśnie chady [gadzie, Polacy – T.K.] mają takie zagrywki. Ja ich nie mam. Moja matka z dziada-pradziada była Cyganką. Moja babka, prababka z Mamy i z Taty strony. My jesteśmy szlachetniej krwi.

C: No to cieszę się, super.

M: Nie ma ani tu jednej kropli krwi mieszanej. Ani z węgierskimi Cyganami, ani z Kełderaszami, z nikim. Dlatego ja to szanuję. Bo ja mam co szanować, rozumiesz?

C: Ale, Mama – my też ciebie szanujemy. No, miło nam, że ty jesteś czystej krwi itd.

⁶¹ (rom. *Has amare masa*) Jest to pogardliwa forma tradycyjnego romskiego powiedzenia (rzucenia uroku), które funkcjonuje również wśród lokalnych wspólnot romskich na Słowacji i na Węgrzech.

No, super. No, ale co dalej...? Ja wiem, że ciebie to Mamo oburza, ale to jest prawda, ten język na co dzień się spolszcza. Coraz więcej wchodzi polskich słów do cygańskiego. Tak jak w Egipcie, gdyby nie zostawili na skałach różnych rzeczy, to też nie wiem, czy by się świat dowiedział. Zostawili pamiątkę. Nie zaginął ten język, bo został zapisany.

M: A czemu ma ten romski zagaść biedny? Gdzie nie mają pisowni, niczego nie mają. Tylko jedyny im ten język został.

C: Chodzi o to, że zginie, Mamo.

M: Nie zginie, ile setki tysięcy lat przekazywany był i nie zaginął.

C: Ale ludzie się mieszają między sobą, no i widzisz, jak jest. To już nie jest taki cygański, jak kiedyś. Cyganie się mieszają z Polakami i to właśnie też przez to Polacy poznają język. Chcąc, żeby język był bezpieczny, to trzeba by zakazać małżeństw mieszanych. Może wtedy było by inaczej.

M: No kiedyś tak było. Przecież nie było kiedyś gadziów w rodzinie. Jak kiedyś ktoś wziął gadzice, czy gadziego, no to wiesz, co robili?

C: Mama, moim zdaniem to jest jeszcze nic. To jest kropla w morzu te wszystkie badania

M: Nie wiem co to będzie w ogóle, bo to jest bardzo poważna sprawa.

[w4: PR. _k_65] [w4: PR. _k_27]

6. UJĘCIE RELACYJNE: GRANICA ETNICZNA – (SWOI, OBCY, INNI)

Niektórzy badacze wyrażają przekonanie, że przetrwanie współczesnej kultury romskiej w sporej mierze zależy od balansu relacyjnego pomiędzy Romami a otoczeniem większościowym, które jest niezbędnym źródłem zasobów egzystencjalnych, społecznych i ekonomicznych⁶². Podmiotem relacji jest grupa własna (swoi). Jak również nie-Romowie (obcy), oraz w pewnym stopniu, pozostałe grupy romskie (inni). Zagadnienie potrójnego podziału przedstawia L. Mróz. Jego zdaniem wszystkie trzy obszary występują równocześnie na dwóch powiązanych ze sobą płaszczyznach: „(...) identyfikacji własnej grupy wobec innych Cyganów i identyfikacji własnej grupy (wraz z innymi Cyganami) wobec nie-Cyganów. Tworzy się więc jakby przestrzenny model stałego współwystępującego określania się przez swoich w stosunku do innych, ale równocześnie wobec obcych, wobec nie-Cyganów. Przy czym zawsze określanie dokonuje się przy obecności, uczestnictwie wszystkich trzech elementów – są one immanentną cechą wizji świata i romskiego w nim usytuowania”⁶³.

⁶² Stewart, *The Time of Gypsies...*, op. cit., s. 204.

⁶³ Zob. Mróz, *Wyróżnianie...*, op. cit., s. 143.

Omawiany temat bezpośrednio jest związany ze sposobem funkcjonowania granic etnicznych w wymiarze społecznym⁶⁴. Główne założenie tej koncepcji opiera się na istnieniu różnic pomiędzy grupami etnicznymi. Ponadto, granica etniczna odpowiada za strategię konstruowania tożsamości kolektywnej „My” u określonej grupy romskiej. W książce A. Mirga i L. Mróz piszą, że charakter granicy u grupy Polska Roma ogranicza się wyłącznie swym zakresem do środowiska romskiego. Osoby nieromskiego pochodzenia nie stanowią zagrożenia dla zasadności użycia określonych skalań, są oni pod tym względem neutralni. Pomimo, że zagrożenie może być związane z niektórymi zawodami, profesjami (tab. 2), to wpływ nieromskiego środowiska na same zjawisko rytualnych skalań jest w istocie znikome, jeśli w ogóle jest to możliwe. Dodatkowo, jak piszą autorzy, granica etniczna warunkuje u Bergitka Roma ich pozytywny autostereotyp w odniesieniu do otoczenia nieromskiego. Nie jest ono uważane za bezpośrednie źródło nieczystości rytualnej (jak ma to miejsce np. u Polska Roma), ale jest uważane w wielu sytuacjach za niemądre, czy też niebezpieczne⁶⁵. Można zatem przyjąć, że obie grupy różni zakres interpretacyjny zasad romskich, które wyznacza romski kodeks (mageripen). Jest on kluczowym elementem społecznych relacji, w znacznym też stopniu jest odbiciem organizacji zachowań ludzkich. Należy podkreślić, że podobną specyfiką relacyjną charakteryzuje się również zjawisko granicy etnicznej.

6.1 MAGERIPEN JAKO FORMA RYTUALNEJ KARY I KONTROLI SPOŁECZNEJ

Jak pisze Łukasz Ostrowski, akt wymierzania kary jest procesem porządkowania świata społecznego⁶⁶. Stanem niepożądanym, ale też nieuniknionym jest chaos. Przywrócenie ładu wymaga wprowadzenia jasnych i zrozumiałych reguł. Wymaga wprowadzenia wzorców postępowania społecznego, które nie zachwieją grupowego wyobrażenia przeżywanego świata. W realizacji tej dążności pomocna staje się funkcja kary jako rytuału – kulturowego narzędzia. To ono staje się w efekcie uwierzytelnieniem poprawnego działania określonego systemu normatywnego. Istotne dla tematu rozważań jest stwierdzenie przywoływanego autora, że to jednak: „[...] kara jako praktyka społeczna jest rytuałem zmierzającym do urzeczywistnienia i potwierdzenia granic tworzonych przez społeczny system normatywny”⁶⁷.

⁶⁴ Barth, *Grupy i granice etniczne...*, op. cit.

⁶⁵ Mirga, Mróz, *Cyganie...*, op. cit., s. 270. Por. Ewa Nowicka, *Roma jako swój i jako obcy...*, op. cit.

⁶⁶ Łukasz Ostrowski, *Liminalność kary*, [w:] Jarosław Utrat-Milecki (red.), *Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności. Artykuły i szkice*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

⁶⁷ Ibidem, s. 402.

Prewencyjnym narzędziem usuwania rytualnego chaosu w kulturze grupy Polska Roma jest tzw. tabuiczny⁶⁸ kodeks skalań, określany również jako *Mageripen* (ang. *Gypsy law*). Jest to zbiór zasad związany z rytualną czystością (*wužo*) – nieczystością (*magerdo*). J. Ficowski pisze, że jest to: *niepisany kodeks zakazów obyczajowych*⁶⁹. Na temat zakresu owego kodeksu dodaje, że jest to: „(...) obowiązująca cygańska pragmatyka społeczna, choć nie zawierają przykazań czy zaleceń, a ograniczają się wyłącznie do ustaleń dotyczących czynów zakazanych”⁷⁰. Można zatem powiedzieć, że o ile przestrzeganie romanipen jest wyznacznikiem „bycia Romem”, o tyle mageripen jest rytualną sankcją przekroczenia tego statusu. W literaturze przedmiotu istnieje rozróżnienie na Wielkie (Bare Mageripena) i Małe (Tykne Mageripena)⁷¹, których przekroczenie, czy też złamanie, nakłada karę na winowajcę w postaci skalania. Od tego momentu jednostka jako podmiot skalania (*magerdo*) staje się również jego potencjalnym „źródłem”, którego rytualna „nieczystość” skalać może również pozostałe jednostki i przedmioty. Odseparowany winowajca postawiony zostaje w stan „oskarżenia” przez członków najbliższej społeczności⁷², których działania i motywacje zwrócone są w stronę pełnienia specyficznej kontroli społecznej. W przypadku niewielkiego przewinienia (o umiarkowanie negatywnym skutku społecznym) hańbę może zdjąć lokalny autorytet (np. wójt lub starsza/y); w przypadku cięższego przewinienia (o wymownie negatywnym skutku społecznym) – jest to *Szero Rom/ Baro Szero* (*Głowa Cygan/ Wielka Głowa*), który pełni rolę najwyższego autorytetu moralnego w grupie Polska Roma⁷³. Groźba skalania jest, jak pisze Agnieszka Kowarska,

⁶⁸ Termin: „tabu” jest: *zakazem dotykania pewnych przedmiotów, osób albo zwierząt lub dokonywania pewnych czynności; naruszenie tego zakazu miało powodować nieszczęście; przedmiot, osoba, zwierzę nietykalne, święte*. Witold Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1967, s. 907.

⁶⁹ Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 175.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 178.

⁷¹ Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 176.

⁷² W zależności od zakresu doniosłości przewinienia kara może oznaczać tymczasową lub dożywotnią separację od członków własnej rodziny/rodu. Nieczystość rytualna może przenieść się na przedmioty, które dotyka skalany. Dlatego spożywanie wspólnych posiłków jest czynnością potencjalnie kalającą. Aby uniknąć tej sytuacji, winowajca powinien przebywać w odizolowanym pomieszczeniu, odseparowany od osób najbliższych. Sztucce, kubki oraz pozostałe przedmioty domowego użytku, które dotykał skalany powinny zostać zneutralizowane (czyt. wyrzucone lub spalone). Skalany to jednostka, która jest naznaczona społecznie a jej dalsza przynależność do grupy etnicznej/rodowej/rodzinnej zależy od decyzji lokalnych autorytetów cygańskich. W sytuacji doniosłych przewinień w grupie Polska Roma decyzję na temat jednostki podejmuje Baro Szero, lub jeden z jego zastępców (Jonkaro).

⁷³ Temat ten został opracowany w licznych publikacjach naukowych, np.: [w:] Jerzy Norbert Grzegorek, *Gdzie kończy się tradycja władzy. Cygańskie prawa a romska rzeczywistość*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2007; Agnieszka J. Kowarska, *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica” Nr 1, 2008.

środkiem zapobiegawczym przed wypadkami niepożądanymi, które mogą zaburzyć wspólnotową wizję przeżywanego świata etnicznego⁷⁴. Spostrzeżenie to dotyczy sedna istnienia systemu skałań. W podobnym tonie wypowiada się również Michael Stewart: „kwestie zanieczyszczenia i czystości są rdzeniem systemu wierzeń, które porządkują moralny wszechświat Romów, poprzez oddzielenie czystego Roma od nieczystych Gażos”⁷⁵. Przedstawiona poniżej lista skałań została przygotowana głównie na podstawie pracy J. Ficowskiego⁷⁶.

Tabela 2. Lista ważniejszych skałań (oprac. wł.)

Sfery dychotomicznego podziału	Nazwa i funkcje skalania
Sfera wewnętrzna – zewnętrzna	Kuśfałytko mageripen (sł.: <i>kuśfało</i> – hycel) - Skalanie to dotyczy takich osób jak hycel, rzeźnik, sprzedawca koniny; - Typologia zwierząt (wg A. Sutherland¹) - Nieczyste – niejadalne (np.: kot, pies, szczur; itd.) - Nieczyste – jadalne (np.: zając; itd.) - Czyste – jadalne (np.: krowa, wół, jeź; itd.) - Czyste – niejadalne (np.: koń)
	Mamitko lub mamiakro mageripen (sł.: <i>mami</i> – akuszerka). - Związane jest z narodzinami dziecka – aktem nieczystym. - Reguła zakazu kontaktu z płynami fizjologicznymi i ustrojowymi jest związana z wykonywaniem takich profesji/zawodów takich, jak: lekarz, położna/akuszerka. - Inne nieczyste/zakazane zawody: - sprzątacze miejsc publicznych - grabarz - prawnik - policjant, itd.
Sfera górna – dolna ludzkiego ciała / odzieży	Dźuwlitko mageripen (sł.: <i>dźuwl</i> – kobieta). Tzw. tabu „kobiece”. Dotyczy kobiet znajdujących się w okresie prokreacyjnym i obejmuje: - sortowane odzieży do prania (męskie i damskie); - używanie oddzielnych miednic, ręczników i mydeł – odpowiednio do „górnej” i „dolnej” części ciała; - kwestie związane ze stosunkami płciowymi; Kalająca jest część ciała i odzież umiejscowiona symbolicznie od „pasa w dół”, np.: spódnica, buty, pończochy; itd.

⁷⁴ Kowarska, *Polska Roma...*, op. cit., s. 38.

⁷⁵ Stewart, *The time of Gypsies...*, op. cit., s. 209.

⁷⁶ Ficowski, *Cyganie na polskich drogach...*, op. cit., s. 179–184.

	5. Podżitko mageripen (sł.: <i>podża</i> – spódnica) Spódnica spełnia rolę specyficznego „przedmiotu – narzędzia” skalania. Istnieją dwa sposoby skalania: spódnica powinna znajdować się pionowo, tuż nad daną rzeczą, 1) dotknięcie spódnicą danej rzeczy. 6. Terachitko mageripen (sł.: <i>terach</i> – pantofel) 7. Jest to tak zwane skalnie „pantoflowe”. Kalające jest jakiegokolwiek obuwie noszone przez kobiety. Nakładanie skalania odbywa się podobnie, jak skalanie poprzednie.
Sfera etyczna	8. Łubnitko mageripen (sł.: <i>łubni</i> – prostytutka). Przebywanie w towarzystwie i korzystanie z usług prostytutki. 9. Śtaribnitko mageripen (sł.: <i>štariben</i> – więzienie). • Uwiedzenie żony Cygana przebywającego w więzieniu. • Nakaz nieujawniania prawdziwego sprawcy (odsiedzenie za niego kary pozbawienia wolności)
Sfera żelazna	10. Sasterytko mageripen (sł. <i>saster</i> – żelazo). Składa się z dwóch podrzędnych skałań: <i>čhuritko</i> i <i>towerytko mageripena</i>. Dodatkowo, skalanie jest powiązane tematycznie z treścią skalania kuśfalytko mageripen (zob. powyżej) zakaz kłeczenia psa i konia żelaznymi narzędziami. • <i>Čhuritko mageripen</i> (sł.: <i>čhuri</i> – nóż); • Towerytko megaripena (sł.: <i>tower</i> – siekiera); zabrania się używania podczas bójki pomiędzy Romami noża, siekiery lub innych przedmiotów (bronii) wykonanych z żelaza. Kalające jest nie tylko ich użycie, ale także próba zadania ciosu przy ich pomocy.
Sfera higieny/ pożywienia	Pozostałe skalania (nieposiadające wg. J. Ficowskiego nazwy własnej): Zabrania się używania przedmiotu (naczynia) służącego do gotowania potraw do innych celów jak: prania bielizny, mycia ciała. W przeciwnym razie, oznaczało by to przemieszanie się między sobą obu sfer: czystości i nieczystości rytualnej; • Zakazuje się ostrzenia o próg izby noża używanego do krojenia pożywienia; • Niedozwolone jest picie wody oraz używanie jej do celów kulinarnych ze zbiornika, w którym kąpią się ludzie oraz zwierzęta; • Zwracanie uwagi na prawidłowe strony koldry czy też pierzyny.
³ Anne H. Sutherland, <i>Gypsies: the hidden Americans</i>, Prospect Heights, Waveland Press, Inc., Illinois 1986.	

7. OSIADŁOŚĆ I NOMADYZM JAKO KORELATY DWÓCH STRATEGII ADAPTACJI (AKULTURACJI)⁷⁷

Aby pełniej zrozumieć istotę różnic wzorów kulturowych (rozumianych jako uświadamiane reguły społecznego myślenia i postępowania danej grupy ludzkiej) należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się warunkom środowiska społecznego. Wprawdzie środowisko społeczne (tzw. środowisko zewnętrzne) istnieje w sposób obiektywny, to jednak istotny w tym miejscu jest subiektywny stosunek danego podmiotu grupowego do wspomnianego środowiska⁷⁸. Jak podkreślają Elena Marushiakova i Vesselin Popov społeczności romskie posiadają więcej cech podobnych z większościowym otoczeniem społecznym, w którym żyją, niż pozostałymi grupami romskimi⁷⁹. Środowisko społeczne przyczynia się do wykształcenia społecznych predyspozycji warunkując przetrwanie grupy etnicznej. Zagadnienie to wydaje się posiadać szeroki zakres rozważań, dlatego zostanie ono zawężone do położenia jedynie akcentów odnoszących się do wpływu jaki miały różnorodne warunki akulturacyjne i społeczne na kształtowanie się kolektywnej tożsamości obu grup romskich. Kluczowym elementem procesu adaptacji jest obszar relacyjnej tożsamości. Wspomniana tożsamość jest bezpośrednio związana z osiadłością i nomadyzmem jako korelatami sposobu życia i tym samym symbolicznymi emblematami sposobu podtrzymywania nieuniknionej i w znacznej mierze także wymuszonej, relacji ze światem „zewnętrznym”. Jak słusznie zauważa E. Nowicka: „w przypadku kontaktu Romów z różnymi wersjami narodowymi kultury europejskiej proces akulturacji dokonywał się na drodze kompartmentalizacji”⁸⁰.

W przypadku grupy Polska Roma nomadyzm (jako wymuszony skutek historycznych relacji społecznych ze „znaczącym obcym”) był egzystencjalnym i sposobem na przetrwanie tej grupy etnicznej. Nomadyzm do dziś stanowi symbol etnicznego etosu dla ich przedstawicieli⁸¹. Nie ulega również wątpliwości, że

⁷⁷ Adaptację (akulturację) tutaj rozumiem jako egzystencjonalny sposób przystosowania się tej grupy etnicznej do ogólnych warunków „zewnętrznego” (w tym przypadku do nie-romskiego) środowiska społecznego. W wymiarze rzeczowym jest to forma „dopasowania” się do otoczenia, które jest warunkiem grupowej równowagi wewnętrznej. W myśl stanowiska Marii Ossowskiej, chodzi o zharmonizowanie się z wymogami stawianymi przez społeczeństwo (nie pociągając za sobą utraty własnej indywidualności). Zob. Maria Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969, s. 351–352.

⁷⁸ Jan Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Wyd. PWN, Warszawa 1965.

⁷⁹ Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *Between exoticization and marginalization. Current problems of Gypsy studies*, BEHEMOTH-A Journal on Civilisation 4 (1), 2011.

⁸⁰ Ewa Nowicka, *Romowie i kontrola społeczna. Co zrobić z Romami?* [w:] Jarosław Utrat-Milecki (red.), *Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności. Artykuły i szkice*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 250.

⁸¹ Nomadyzm jest elementem etnicznym, któremu przypisuje się szczególną rolę w budowaniu dziedzictwa kulturowego – zgodnie z percepcją grup o nomadycznym rodowodzie.

niemalże cała historiografia poświęcona grupom o korzeniach nomadycznych, to dzieje ludzi stale będących w ruchu, zmieniających miejsce życia. Z perspektywy grupy Polska Roma warunki rzeczywistości społecznej, w których żyli ulegały nieustannym przemianom. Przez co ich relacje z nie-Romami w kontekście historycznym były pobieżne i fragmentaryczne: „(...) Całe pokolenia Cyganów wędrowały, były w stałym ruchu i w stałym konflikcie z otoczeniem”⁸². Z kolei grupę Bergitka Roma, cechuje stan względnej „konfliktowej symbiozy” z niecygańskim otoczeniem, najczęściej z góralskim, o którym pisze Janusz Mucha:

(...) Żydzi, jak i Cyganie, uznani być mogą za kulturowe „mniejszości wycofujące się”, które żyły na marginesie grupy dominującej, w pewnego typu „konfliktowej symbiozie” z nią i które same działań konfliktowych nie rozpoczynały⁸³.

Z perspektywy romskiej, charakter stosunku wobec górali opiera się w większym stopniu na niechęci niż na deklarowanej wrogości. W oczach mieszkańców podkarpacia wizerunek Romów jest zmienny i uzależniony od charakteru relacji. Ich społeczny wizerunek poddany kontekstualnej redefinicji może przybrać łagodniejszy charakter stosunków sąsiedzkich (od „obcości” w stronę „inności”, a nawet „swojskości”)⁸⁴. Stan osiadłości jest zatem rozumiany przez przedstawicieli grupy Bergitka Roma jako kategoria neutralna, związana z zachowaniem poprawnych stosunków sąsiedzkich, a także ze źródłem zysków ekonomicznych pod postacią oferowanych usług (rodzaj obowiązku wobec wsi)⁸⁵. Sposób w jaki przedstawiciele obu grup romskich dokonują subiektywnej interpretacji własnej pozycji etnicznej względem otoczenia społecznego jest kluczowym elementem, na planie którego można wyodrębnić dwie odmienne strategie adaptacji (akulturacji), mające swoje odniesienia do przyjętego modelu granicy etnicznej⁸⁶. Ich refleksem kulturowym są z kolei dwa modele tożsamości romskiej: osiadły (Bergitka Roma) oraz nomadyczny (Polska Roma), lub w uproszczonym schemacie myślowym, jako dwa równoprawne sposoby „bycia Romem”.

Brak posiadania tego elementu jest równoznaczne z traktowaniem grup osiadłych jako społeczności o cechach quasi – romskich, czego przykładem jest stosunek wobec grupy Bergitka Roma zachowany w percepcji etnicznej grupy Polska Roma. Elena Marushiakova, Vesselin Popov (eds.), *Roma culture: Myths and realities...*, op. cit., s. 42.

⁸² Mróz, *O problemie...*, op. cit., s. 193.

⁸³ Zob. Janusz Mucha, *Konflikt, symbioza, izolacja. Stosunki etniczne na polskim Podkarpaciu*, „Etnografia Polska”, t. XXXVI: 1992, z. 1, s. 71.

⁸⁴ Ewa Nowicka, *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*, „Lud”, t. 78, 1995.

⁸⁵ Aleksandra Jaklińska – Duda, *Cyganie osiadli w opinii górali spiskich*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, 1978, s. 166.

⁸⁶ Zob. Mirga, *Kategoria romanipen a granice...*, op. cit.

7.1. „OBCA” APARATURA TERMINOLOGICZNA

Zebrany materiał empiryczny potwierdza hipotezę, że pojęcia takie jak: „mageripen”, a także „romanipen” i „Bergitka Roma” nie są określeniami, które w sposób powszechny funkcjonują wśród Cyganów górskich⁸⁷. Ich znajomość jest stosunkowo dobrze rozpoznawana przez młodsze pokolenie Romów. Znane jest znaczenie owych określeń. Starsze pokolenie natomiast rozpoznaje je z trudnością. Zdarzają się również przypadki, że terminy te w ogóle nie są rozpoznawane w lokalnych środowiskach romskich. Nie są to określenia, które należą do kulturowego zasobu słownika Romów Karpackich, choć są one coraz częściej przez nich używane.

Termin: „mageripen” oznaczający rytualny kodeks skalań, nie jest używany przez grupę Bergitka Roma. Najbliższym znaczeniowo odpowiednikiem tego terminu wydają się być określenia: „zhańbiony”; które są powszechnie znane i stosowane wśród tej społeczności. Jeśli natomiast chodzi o nazwę: „Bergitka Roma” (a także „Bergary”; „Bergare”), to jest ona:

(...) egzonimem, nazwą przejętą z zewnątrz. Tak nazywają ich Cyganie z grupy Polska Roma, mający w swym języku wiele naleciałości z języka niemieckiego. Nazwa ta posiada niemiecki rdzeń *berg* (niem. *góra*) tak dla tych Cyganów charakterystyczny, a słabo znany w środowisku Cyganów Karpackich⁸⁸.

Należy tym samym odrzucić tezę Agnieszki J. Kowarskiej, która uważa, że nazwa: „Bergitka Roma” została nadana tej grupie przez nieromskie otoczenie społecz-

⁸⁷ Do literatury przedmiotu określone nazwy grup romskich, rozpropagowane później przez J. Ficowskiego, wprowadził Edmund Klich. W swojej przedwojennej pracy pisze: *Cyganów, mieszkających na ziemiach etnograficznie polskich, można by podzielić na dwa odłamy [...] odłām nizinny Cyganów polskich [...] i Cyganów górskich albo karpackich*. Edmund Klich, *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne” 1931, t. XV, cz. II, s. 6. Należy zatem przyjąć, że termin: „Bergitka Roma” jest prawdopodobnie egzonimem (nazwą zewnętrzną). A to z kolei oznacza, że termin: „Romowie Górscy”, czy też „Górska Roma” może uchodzić w j. polskim za nazwę własną (endoetnonim) tej grupy romskiej. Kwestia ta komplikuje się w sytuacji, kiedy podejmiemy próbę znalezienia jego odpowiednika w j. romskim. Określenia: „Amare Roma” (nasi Cyganie) oraz „Phuwtrade Roma” (obcy Cyganie, dosłownie wędrujący, np. Polska Roma i Ungrika Roma); [rom. *Phuw* – ziemia; rom. *te trade* – jeździć], odnoszą się do identyfikacji przedstawicieli grupy własnej, którzy pozostają od siebie oddaleni w kontekście dystansu terytorialnego (np. rodzin żyjących w odrębnych osadach czy miejscowościach). Istnieją również inne modele identyfikacji: poprzez sieć relacji rodzinnych, rodowych oraz na podstawie przypisania do miejsca zamieszkania (nazwa danej miejscowości). Wydaje się zatem, że szukanie nazwy własnej tej grupy romskiej jest zabiegiem skazanym na niepowodzenie.

⁸⁸ Adam Bartosz, *Sądecki krajobraz z Cyganami* [w:] Katarzyna Ceklarz, Magdalena Kroch (red.), *Kultura ludowa Górali Sądeckich od Kamienicy, Łącka i Jazowska*, PTTK, Kraków 2016, s. 5 (przypis).

ne⁸⁹. Okoliczności częściowej adaptacji nazwy Bergitka Roma przez tę społeczność romską są w swej istocie prozaiczne. Nazwa ta używana na co dzień przez grupę Polska Roma została rozpropagowana przez tzw. ludzi nauki (badaczy) w publikacjach naukowych oraz podczas zorganizowanych spotkań warsztatowych i seminarijnych. Można zatem domniemywać, że zetknięcie się Romów górskich z tymi nazwami nastąpiło za sprawą szerokiego grona wspominanych badaczy, którzy w sposób mało świadomy lub całkowicie nieświadomy, dokonali dalszej transmisji owego zbioru informacji. Za A. Bartoszem można zatem powtórzyć, że:

Bergitkami, Bergitka Roma – stali się Górscy Cyganie za przyczyną niecygańskich entuzjastów ich cygańskości. Tak więc nazwa ta ma charakter niejako piętrowego egzoetnonimu: od Polska Roma poprzez *gadziów*, *po akceptację przez adresatów nazwy – Cyganów Górskich/Karpackich*⁹⁰.

W literaturze naukowej niewiele zachowało się określeń (jeśli takowe w ogóle istnieją), których pochodzenie można określić jako „wewnętrzne”, czy też rodzime dla grupy Bergitka Roma. Niemalże cała aparatura pojęciowa mieści się w kulturowym uposażeniu grupy Polska Roma, co prowadzić może do błędnego realizmu pojęciowego. Ponadto istnieje niebezpieczeństwo, że zamysł dokonania analizy kultury osiadłej (Bergitka Roma), przy użyciu znaczeń kulturowych grupy nomadycznej (Polska Roma) może okazać się nieadekwatną procedurą już na etapie wstępnych założeń badawczych⁹¹.

7.2. „ZAPOMNIANY” KODEKS SKALAŃ I JEGO DUALISTYCZNA INTERPRETACJA

W swojej książce A. Bartosz pisze, że kodeks skalań: „(...) nie jest znany (został zapomniany?) Cyganom Karpackim”⁹². M. Szewczyk z kolei wyraża przekonanie, że: „z drugiej strony ich odejście (przez grupę Bergitka Roma – T.K.) od zasad romanipen sprawia (...)”⁹³. J.T. Kwiatkowska pisze w przypisie swojej książki:

⁸⁹ Zob.: Agnieszka J. Kowarska, *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u Polskich Romów*, Wyd. Związek Romów Polskich, Szczecinek 2010, s. 5 (przypis); Agnieszka J. Kowarska, *Romowie w Płocku: życie w mieście a sposób konstruowania tożsamości społecznej*, Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego, nr. 6, 2014, s. 34.

⁹⁰ Adam Bartosz, *Gdzież te wozy kolorowe?*, „Studia Romologica”, t. 2/2009, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2009, s. 288.

⁹¹ Zob. Anna Lubecka, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Księg. Akademicka, Kraków 2005. Praca ta doczekała się krytycznej recenzji autorstwa A. Bartosza. Również w mojej opinii, autorka uległa przeniesienia specyficznej wizji wędrujących Cyganów na społeczność permanentnie osiadłą, mieszkającą w Koszarach i w Limanowej (Małopolska). Więcej na ten temat w: Bartosz, *Gdzież te wozy...*, op. cit.

⁹² Bartosz, *Nie bój się Cygana...*, op. cit., s. 170.

⁹³ Szewczyk, *Unia Europejska i Romowie...*, op. cit., s. 38

„Romanipen obowiązuje wyłącznie wewnątrz społeczności romskiej i tylko Romów należących do byłych grup wędrownych (...)”⁹⁴. Autorka pisząc o romanipen prawdopodobnie ma na myśli zasady związane z kodeksem skalań. W podobnym tonie piszą J. Klima i A. Paszko: „Romowie Karpaccy są często przez pozostałe grupy Romów w Polsce określani jako „łabanca”, czyli nieczyści, co uzasadnia się zarzutem odejścia od zasad Romaniphen”⁹⁵. Anna Lubecka pisze, że grupa Bergitka Roma przestała być „strażnikami romskiej tradycji”, a dodatkowo: „podejrzewani są nawet o łamanie zasad *rromanipen* – romskiego kodeksu cygańskości”⁹⁶. Przykładów oskarżania grupy Cyganów Karpackich o brak zasad *mageripen* jest w literaturze przedmiotu znacznie większa ilość. Nie jest moim zamiarem przedstawianie ich wszystkich w tym miejscu. A jedynie zasygnalizowanie istotnej zmiany narracyjnej toczącej się do dzisiaj we współczesnym dyskursie naukowym. Kilka przykładów ze starszej literatury romologicznej powinno przybliżyć i unaocznić tę sytuację.

Zaczniemy zatem od naukowego stanowiska J. Ficowskiego. Pisze on na temat zasad *mageripen*, że jednak: „szczątkowe objawy przestrzegania tabu istnieją i u nich” (u Bergitka Roma – TK)⁹⁷. A. Mirga i L. Mróz piszą: „Można sądzić, że pierwotne normy cygańskiej czystości zanikły u Cyganów Karpackich lub znacznie osłabły (...) nie oznacza to jednak, że zupełnie upadły zasady czystości w takim rozumieniu jak u wędrowców”⁹⁸. Wspomniani autorzy w sposób wyraźny rozgraniczają „tradycyjne prawo zwyczajowe od kodeksu skalań – *mageripen*”⁹⁹. Podobnie czyni J. Ficowski, który wyróżnia i oddziela: „zasady prawno-obyczajowe cygańszczyzny” od „tabu *mageripen*”¹⁰⁰. Dlaczego zatem ten „tradycyjny cygański ośrodek dyspozycyjny”, jak go nazwał M. Kamiński¹⁰¹ już dłużej (nawet w szczątkowej formie) nie funkcjonuje w opinii niektórych badaczy wśród członków społeczności Romów Karpackich? W mojej opinii jest to niebezpieczna tendencja odejścia od pierwotnego znaczenia terminu: „*mageripen*” i zastąpienia go okre-

⁹⁴ Joanna Talewicz – Kwiatkowska, *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 45. Autorka na potwierdzenie swojej wypowiedzi powołuje się na rozdz.: „Skalania i przysięgi oraz zwierzchnictwo Wielkiej Głowy” książki J. Ficowskiego, w którym – jak już wspominałem wcześniej – (dosłownie) nie występuje słowo: „*romanipen*”.

⁹⁵ Justyna Klima, Artur Paszko, *Romowie w warunkach przemian wolnorynkowych w Polsce*, [w:] Marcin Zawicki, Artur Paszko (red.), *Polityka wspierania romskiej mniejszości etnicznej na rynku pracy*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2010, s. 120.

⁹⁶ Anna Lubecka, *Tożsamość kulturowa...*, op. cit., s. 17.

⁹⁷ Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 197.

⁹⁸ Mirga, L., *Cyganie. Odmienność...*, op. cit., s. 139.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 133 – 134.

¹⁰⁰ Zob. rozdz.: „Skalania i przysięgi oraz zwierzchnictwo Wielkiej Głowy” [w:] Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 173–198.

¹⁰¹ Ignacy Marek Kamiński, *Sprzężenia akulturacyjne: Cyganie – Romowie*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2. 1978.

śleniem: „romanipen”, którego charakter wydaje się obejmować szerszy zakres zjawisk etnicznych i kulturowych. Synonimiczność obu terminów (w kontekście rozważań semantycznych) nie oznacza również, że są one równorzędne w zakresie sensownych podstaw działania (tzw. motywów). Wspomniana tendencja, w mojej ocenie, falsyfikuje społeczno-kulturową rzeczywistość grupy Bergitka Roma. Praktyka ta staje się stosunkowo dobrze widoczna w pracach naukowych, z reguły młodszego pokolenia badaczy (po 90. latach XX wieku).

Badania własne, przeprowadzone w latach 2015–2016 potwierdziły istnienie wybranych zjawisk, choć nie wszystkich, które (posługując się terminologią Polska Roma) można uznać za charakterystyczne dla rytualnego kodeksu skalań (mageripen). Wspomniane zasady Romowie z grupy Bergitka Roma określają jako: „romskie życie” lub „życie po romsku” – (rom. *Romano dživipen*). Oto lista wyodrębnionych zasad współcześnie respektowanych i/lub nieznanych wśród członków wspomnianej grupy romskiej, objętych wspomnianą procedurą badawczą.

1. Reguły związane z separacją elementów rytualnie czystych–nieczystych wchodzących w zakres przygotowywania posiłków i dbałości o higienę ciała (np. używanie oddzielnych ręczników do twarzy i dolnej części ciała, tabu seksualne)¹⁰².
2. Reguła zakazująca spożywania zwierząt zakazanych. Zakaz spożywania mięsa innych zwierząt niż mięso końskie jest surowo przestrzegany. Konię spożywają jednak niektóre rodziny, a nawet jednostki ukrywając ten fakt przed pozostałą rodziną¹⁰³.
3. Wykonywanie tzw. zawodów nieczystych (patrz: tab. 2)¹⁰⁴.
4. Nie odnotowano znajomości takich reguł jak: podżitko, czy terachitko megaripena (patrz: tab. 2). Znana jest natomiast zasada romskiej skromności (np. zasłanianie odkrytych części ciała: ud, ramion, dekoltu itd.)¹⁰⁵. Noszenie spodni przez młode kobiety romskie nie jest oznaką odrzucenia tradycji romskiej, a jedynie rozluźnienia wzorców odpowiedzialnych za regułę skromności, której źródło leży prawdopodobnie w trendach i wzorach „świata zewnętrznego”. Wiele młodych kobiet po przyjeździe do domu zamienia spodnie na spódnice z uwagi na szacunek wobec osób starszych. Zasada ta funkcjonuje również podczas oficjalnych spotkań rodzinnych.

¹⁰² Znane są autorowi liczne przypadki wyrzucania (czyt. unicestwiania) naczyń kuchennych, garnków, talerzy itd., które zostały zanieczyszczone wydzielinami ustrojowymi np. przez bawiące się dzieci na podwórkach w pobliżu domostw.

¹⁰³ Znany jest przypadek osoby, która ten fakt ukrywała przed braćmi i matką, którzy mieszkali w innej osadzie romskiej na Podkarpaciu.

¹⁰⁴ Rozpoznawana jest doniosłość tej reguły. Jest ona w niektórych przypadkach odrzucana lub tuszowana przed pozostałą rodziną. Powodem jest zazwyczaj niski status ekonomiczny niektórych rodzin. Praca w szaletach miejskich, czy sprzątanie ulic, zbieranie złomu itd., wydaje się być koniecznym wyborem, który warunkuje przetrwanie rodzin romskich.

¹⁰⁵ Jeszcze krótko zakończeniu II Wojny Światowej kobiety romskie z grupy Bergitka Roma nosiły pod spódnicami specjalne halki (rom. podžia).

Zjawisko noszenia spodni przez kobiety romskie można zaobserwować również w innych grupach romskich, choć nie jest ono powszechne i jest podyktowane względami praktycznymi.

5. Nie odnotowano znajomości zasady używania broni żelaznej¹⁰⁶.
6. Znane jest tabu związane z narodzinami dziecka. Nie posiada ono jednak tego samego charakteru, co w grupie Polska Roma. Jest ono związane z przestrzeganiem porządku męskich i żeńskich ról społecznych¹⁰⁷.

Wydaje się zatem, że treść i sens niektórych zasad w obu grupach romskich występuje w sposób paralelny. W obrębie grupy Bergitka Roma różnice w sposobie ich realizacji i przestrzegania mogą być związane z odmiennym miejscem zamieszkania (różnice mogą występować wśród rodzin mieszkających np. w Jurgowie i w Zabrze). Typologia oparta na stopniowości wydaje się zatem kluczowym narzędziem badawczym tej problematyki, opartym o dalsze badania terenowe.

7.3. HIPOTEZA

Brak w tej grupie określeń, czy też nazw własnych oznaczających poszczególne skalania (patrz tab. 2), może stwarzać wrażenie, że omawiane zasady czystości – nieczystości rytualnej nie są znane. Nie wszystkie zasady i reguły zawierające się w obszarze kodeksu mageripen (który rozumiany jest zgodnie z założeniami grupy Polska Roma) uległy „zapomnieniu” wśród społeczności Bergitka Roma. Nie wiadomo także, czy były one wcześniej znane. Takie założenie wydaje się być wątpliwe. Istnieje przypuszczenie, że grupa Bergitka Roma jako społeczność z dawna osiadła posiada odmienną strukturę społeczno-normatywną od tej, która znana jest u Polska Roma. Istotne wskazówki na ten temat można znaleźć w pracy: *The Gypsy Court in Eastern Europe*, w której autorzy E. Marushiakova i V. Popov sugerują, że na Bałkanach, Słowacji i w Czechach¹⁰⁸ tylko 5–10 procent tamtejszych populacji romskich posiada instytucję Romani Kris (ang. Romani Court)¹⁰⁹. W większości (choć nie zawsze) są to grupy romskie o korzeniach nomadycznych. Z kolei

¹⁰⁶ Używanie przemocy fizycznej jest jednak nadal częstym sposobem rozwiązywania konfliktów między Romami (tzw. załatwianie sprawy po romsku).

¹⁰⁷ Znane są przypadki, kiedy w grupie Bergitka Roma noworodki były dotykane przez ojca już następnego dnia po urodzeniu. Powszechnie jednak stosuje się tzw. okres ochronny.

¹⁰⁸ Grupa Bergitka Roma posiada pokrewieństwo dialektowe z Romami żyjącymi na Słowacji, w Czechach i na Ukrainie. Zob. Kamiński, *Sprzężenia akulturacyjne...*, op. cit., s. 37–38. A. Mirga uważa, że oprócz pokrewieństwa językowego istnieje również pokrewieństwo faktyczne (2,3 stopnia). Co pozwala sądzić, że wszystkie populacje ze wspomnianych krajów stanowią grupę endogamiczną o wspólnej świadomości etnicznej, Mirga, *Kategoria romanipen...*, op. cit., s. 203. A to również oznacza, że wiele Romów po stronie polskich Karpat posiada dalsze rodziny i sieć krewniaczą na Słowacji oraz w Czechach.

¹⁰⁹ Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *The Gypsy Court in Eastern Europe*, „Romani Studies” 17 (1), 2007, s. 71.

romskie grupy osiadłe nie znają tego rodzaju instytucji, co w pewien sposób tłumaczy sytuację braku znajomości instytucji Romani Kris i zwierzchnika cygańskiego w grupie Bergitka Roma. Przypuszczalnie wielowiekowa mobilność oraz związany z tym nomadyzm usługowy (ang. *service nomads*) wykształcił określone sposoby regulowania i oddzielania, w sposób symboliczny, porządku cygańskiego od niecygańskiego¹¹⁰. Były to jednocześnie sposoby odmienne od tych, które doświadczały grupy osiadłe. Hipoteza ta może przybliżyć w określonym kontekście sytuację występujących różnic u obu wspomnianych grup romskich.

8. ANTAGONIZM GRUPOWY W WYPOWIEDZIACH OSÓB BADANYCH

Każda z grup romskich uznaje własną społeczność za najprawdziwszą (ćaće Roma)¹¹¹. Jak mówi jeden z klasyków: „(...) konflikt z grupą zewnętrzną wzmacnia tożsamość grupy wewnętrznej¹¹². W ten sposób należy rozumieć międzygrupowe relacje pojawiające się między Romami i wpisany antagonizm międzygrupowy. Kwestię tę przybliży J. Ficowski, który pisze: „Żadnych kontaktów z wymienionymi szczepami nie utrzymuje grupa czwarta – polscy Cyganie wyżynni – Bergitka Roma. Ze względu na osiadły tryb życia i zanik takich cygańskich umiejętności, jak np. wróżba, taktowani są przez pozostałe grupowania wyjątkowo pogardliwie i nazywani „psojadami lub „Łabancami”¹¹³. Istniejący antagonizm między obiema grupami romskimi znajduje wyraz w materiale empirycznym. Oto dwie narracje osób badanych z grupy Polska Roma:

My kontaktów z nimi [z grupą Bergitka Roma – T.K.] nie trzymamy. My nie lubimy takich, sprzedają nas. Pradziady nasze trzymali zakon, to dlatego my mamy nie trzymać. Nauczyli nas, a my swoich dzieci. A taki jeden z drugim przyjdzie i on chce zniszczyć to wszystko, z jakiej racji. Od Boga dostaliśmy i mamy wierzyć w niego, żeby go nie sprzedawać. A jest bardzo dużo ludzi, co sprzedaje [w3: PR._m_55].

¹¹⁰ Zasady dotyczące rytualnej czystości-nieczystości na Bałkanach nie posiadają nazw własnych, czy też swoistych określeń. Funkcjonują one w szerszym kontekście społecznym, nie tylko wśród tamtejszych grup romskich, ale również u nieromskich populacji, nie będąc tym samym wyróżnikiem etnicznym określonej grupy społecznej. Zob. Elena Marushiakova, Vesselin Popov Roma culture: *Myths and realities*. Roma series (Hristo Kyuchukov and Ian Hancock, eds.). Volume 3. Munich: Lincom Academic Publishers, 2016, s. 44.

¹¹¹ Porównaj różnice interpretowania grupy własnej i grup obcych przez: *Roma, Romničels, Ludari i Travelers* [w:] Salo, *Gypsy Ethnicity...*, op. cit.

¹¹² William Graham Sumner, *Folkways and Mores*, Schocken Books, New York 1979, s. 12–13.

¹¹³ Zob. Ficowski, *Cyganie na polskich...*, op. cit., s. 159.

* * *

Słuchaj, słuchaj ja ci powiem teraz tak szczerze. Ich nazywali Łabance, jak sam wiesz. To byli Romowie najbiedniejsi z jednej strony. A z drugiej strony, to oni jakby wykluczeni byli z Romów. Mówili, że oni koty jedzą. Te Łabance wiesz (...) To są, jakby takie wyrzutki z Bergitka, jak on mówi Bergitka – to, są to takie jakby odrzutki. (...) No, i ty teraz jak ktoś zapyta: z jakich Romów pochodzisz? Ja odpowiem, oni się nie przyznają, chociaż on [chodzi o osobę badacza – T.K.] jest typowym oryginalnym Łabancem, ale on nie przyjdzie do Cyganów i nie powie: ja jestem Łabanc, bo się z niego wyśmieją, a potem wyrzucą! (...) Żyli między chamami. Oni mają taki gatunek, taki chamski! (...) Wydawają! Oni kapusie są, konfidenty są, no i takie inne są. Inne Romy nie są, aż tak poniżane jak Łabancy. Jeden wzgardzony gatunek to był Łabancy i Rumuny, ale Rumuny jeszcze nie tak, jak Łabancy [w9: PR._k_60].

A oto dwie kolejne narracje osób badanych, pochodzących z grupy Cyganów Górskich:

Kastą podobno najgorszą są tu nasi Cyganie. Polskie Romki o sobie mają wysokie mniemanie. Ich poważają – kasę mają po prostu. A my tutaj musimy z Gadziami dobrze żyć, żeby coś zarobić. Nas tu znają wszyscy. Ale, nie kradniemy, czasem tylko lubimy se wypić. Wiesz, jak jest – dziecka jeść wołają – to mnie wstyd nie jest, jak idę pomagać do sąsiadów – o tutaj. Tamte Cygany nie chcą z nami gadać, ale niech kurwa przyjedzie jeden z drugim, to bym mu pokazał, jak żyjemy tutaj [w3: BR._m_40].

* * *

Badacz: „Polska Roma zachowują swoją tradycję, to dobrze, czy źle?

Rozmówca 1: Jaką oni tradycję trzymają? Powiedz mi! Nie trzymają żadnych tradycji.

Rozmówca 2: Słuchaj, oni są Polscy, a my jesteśmy Górscy. My mamy swoją tradycję, a oni mają swoją tradycję

R1: Jaką oni mają tradycję? Żadnej tradycji nie mają. Wiesz, dlaczego, bo oni to wszystko robą na pokaz.

R2: Słuchaj, my z nimi nie pijemy. Tylko my razem pijemy – Amare Roma.

B. Ale jak by tutaj się znalazł ktoś z Polska Roma, to wypiłbyś z nim?

R2: Nie piłbym, bo jak oni się panoszą i mówią ty jesteś magerdo – to won!

R1: To jest tak: jakimi oni są Cyganami i jak oni szanują się, jak oni z jednego kieliszka nie piją? Tylko, każdy z nich ma swój kieliszek. To, kim oni są? Gadziowie tylko tak robią! A on powinien pić z jednego kieliszka. Bo, ty mnie znasz, ja ciebie znam. On jest moim bratem, Ty jesteś moim bratem, wypijemy z jednego kieliszka, nawet zjemy z jednego talerza. Bo, wiem jaki ty jesteś. Co innego, gdyby tu siedział



W osadzie rosmkiej, Szaflary, Małopolska, fot. Adam Bartosz, 2005

pedał lub cwel jakiś (...) Powiem ci tak szczerze. Oni [Polska Roma – T.K.] są zbyt zasadniczy. Czasami to są mądre zasady; np. u nich nie wolno podać dziewczynie ręki. Nie można podać papci. U nich to już jest mageripen. Ale jak jakaś kobieta będzie chora i trzeba będzie jej pomóc wstać, to nie pomożesz? To jakie oni mają serce? A jak ona nie wstanie, to ona ma zdychać na tej wersalce? To jakie oni serce mają?” [w15: BR_m_20] [w15: BR_m_58].

Przedstawione narracje w sposób jednoznaczny wskazują na nadal istniejące zjawisko niechęci, a nawet pogardy jednej grupy wobec drugiej. Na podstawie zebranego materiału badawczego grupy te określały siebie nawzajem jako „narkotniki” (Polska Roma) oraz jako „konfidenty” (Bergitka Roma). Zjawisko antagonizmu grupowego jak przekonuje Florian Znaniecki niewiele mówi na temat rzeczywistych motywów okazywanej niechęci. Jest to obszar związany z subiektywną percepcją, odczuciem, którego motywy można odnaleźć w zjawisku obcości, o którym – jak pisze wspomniany autor – nie decyduje to: „jacy ludzie są obcy w odniesieniu do oznaczonej jednostki lub gromady”, lecz to: „w jakich warunkach dani ludzie lub ludzie danej klasy są obcy w doświadczeniu oznaczonej jednostki lub gromady”¹¹⁴. Stawia to pytanie o wspomniane „warunki”, czy też

¹¹⁴ Zob. Florian Znaniecki, *Studium nad antagonizmem do obcych*, [w:] Ibidem, *Współczesne narody*, Wyd. PWN, Warszawa 1990, s. 292.

„źródła” owego antagonizmu, które wydaje się leżeć w wizerunku zbudowanym na bazie stereotypów.

8.1 STEREOTYPY I SPOŁECZNY DYSTANS PRZESTRZENNY

Literatura przedmiotu dysponuje wieloma opisami zarzutów o podłożu normatywnym, które stawiają członkowie grupy Polska Roma pod adresem grupy Bergitka Roma. Nie oznacza to bynajmniej, że nie istnieją ich odpowiedniki, które kierowane są w stronę przeciwną. W przeszłości kontakt personalny przedstawicieli obu grup należał do relatywnie rzadkich sytuacji. Dlatego też międzygrupowy antagonizm najprawdopodobniej opiera(ł) się na zjawisku wzajemnej stereotypizacji. Na ten temat opowiada osoba badana, która przynależy do grupy Bergitka Roma:

W połowie lat 70. pojechaliśmy do Burakowa. Jechaliśmy z Jurgowa do Warszawy. Na stacji odebrał nas jeden z badaczy (chodzi o prof. Lecha Mroza – przyp. T.K.) i zawiózł nas tam, gdzie obóz mieli Polscy Romowie. Byłam w szoku, jak zobaczyłam te namioty – były duże. Dzieci oczywiście były brudne, na wpół ubrane, prawie gołe. Romki w długich spódnicach. Lechu pierwszy podszedł i on od razu powiedział, że to my jesteśmy Góraska Roma. Rozłożyli potem koc i kazali na nim usiąść. Jedna z tamtych Cygarek nie pochodziła z Polskich Romów, ale wyszła za kogoś stamtąd. I dlatego ona lepiej trochę mówiła i potrafiłam ją zrozumieć. Inne kobiety nas obsiadły. Po chwili dali nam do jednej miski kluski – takie robione z kurczakiem i w trójkę jedliśmy z tej jednej miski. Jedna z tamtych kobiet wyszła za mąż – dziewczynka 13 lat. Ja byłam w szoku, bo u nas to jeszcze dzieci są w tym wieku, a ona już urodziła dziecko. Pozwolili nam obejrzeć namioty. A poduszki były tak duże, że ja myślałam, że to są pierzyny. Zjedliśmy i rozmawialiśmy. One też pytały. Cyganki paliły takie długie fajki. Jedna Cyganka chciała, żebym została jej synową. A ja bałam się, jak zareagować, nie znałam ich mentalności. Na sznurówadło były zawieszane kolczyki, pierścionki, które zawiesiła mi na szyi, ale ja to zdjęłam. Ja nie znam takiego życia. Ja mam inną mentalność, inaczej żyjemy. Ja nigdy bym się nie zgodziła na takie życie. Inna nasza kultura jest, mój ojciec inaczej mnie wychował. Później Lechu przyszedł i szybko nas zabrał do auta [w03: BR._k_63].

Nasuwa się przypuszczenie, że istniejący antagonizm między grupami może być przejawem powoływania procesu kontrtożsamości (*ang. counter – identity*). Obraz „obcego” – w tym ujęciu teoretycznym – stanowi negatywną (niekiedy skarykaturowaną) projekcję cech i wartości, które mieszczą się w autostereotypie danej grupy. Za Andrzejem Zajączkowskim należy powtórzyć:

(...) stereotypy – powiedzmy – chodzą parami. Nie może istnieć stereotyp obcego

bez stereotypu samego siebie, bez autostereotypu. Jednakże stereotyp obcego to w pewnym sensie odwrócona i skarykaturowana projekcja nas samych, wyrażających w autostereotypie ważne dla nas treści kulturowe¹¹⁵.

Pewne wątpliwości poznawcze rozwiewa ostatnia z prezentowanych wypowiedzi, należąca do osoby badanej z grupy Polska Roma:

Rozmówca: „(...) Im częściej się spotykasz z różnymi ludźmi, tym bardziej się otwierasz i tym mniej masz tych podziałów. My się często spotykamy z ludźmi, którzy pochodzą z różnych stron Polski i pochodzą z różnych grup i to powoduje, że poznajemy się wzajemnie. A są grupy Romów, które nie będą miały do czynienia z różnorodnością i dlatego nie poznają się wzajemnie. Te stereotypy, które „żyją” wśród wszystkich ludzi, są zakodowane i tak jest i koniec, i amen w pacierzu. Dlatego myślę, że mają mało do czynienia...

Badacz: **Inni Romowie w takiej sytuacji mogą ci zarzucić brak tradycji, brak szacunku dla romskich praw.**

R: Ale, to nic nie ma wspólnego ani z tradycją, ani z prawem. To tylko stereotyp jest. To nie jest tak, że ja z tobą – z Bergitką – nie mogę tam usiąść przy stole i wypić czy zjeść. To nie jest tak, nie – nie – nie! To tylko ja nie chcę. Jeżeli ktoś tak robi, to po prostu nie chcę. Zresztą, o czym ja tu gadam. To są dawne czasy, które gdzieś tam były, minęły. Były takie grupy, które to robiły, bo sytuacja je do tego zmuszała. Dawniej u Polska Roma wszyscy myśleli, że jak ktoś jest z Bergitki, to już na pewno je koty i psy. A to tak nie jest. Nikt mi nie zarzuci czegoś takiego, bo to nie te czasy, to po pierwsze, a po drugie to nigdy nie było zakazane. To był własny wybór, czy ja siadam i rozmawiam z kimś z Bergitki. To zwykła niechęć czyjaś. To nie jest zakazane i zapisane.

B: **Myślałem, że to raczej tradycja podpowiada...**

R: Nie, to nie jest żadna tradycja, absolutnie. To jest po prostu widzi-mi-się. Nie chcę mieć na przykład nic z nimi [z Bergitką – T.K.] do czynienia, bo oni np. coś takiego robili [czynności, które są rytualnie nieczyste – T.K.]. Ta niechęć jest z powodu stereotypów, pogłosek, które gdzieś tam docierały.

B: **Czy myślisz, że Bergitka Roma nie posiada obyczajowych tradycji**

R: Romanipen dla każdej grupy jest inny. Dla nas są takie zasady, a dla innej grupy będą inne priorytety ważne. To, co dla nas jest istotne, dla grupy Bergitka Roma jest mniej istotne – może w ten sposób. Dla każdego romanipen jest inny. To, co nam się podoba, to jest dla nas istotne. To, co u nas jest zakazane, u Bergitka Roma jest normalne” [w12: PR._k_58].

Prezentowane wypowiedzi wprowadzają nowy wątek w obszar naukowej refleksji. Motywy niechęci i pogardy wobec Bergitka Roma oraz negatywne opinie

¹¹⁵ Andrzej Zajączkowski, *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973, s. 287.

na temat konserwatyzmu Polska Roma nie muszą wynikać z rzeczywistego układu wrogich interakcji, ale z wyobrażonego modelu współzawodnictwa i rywalizacji międzygrupowej. W obu przypadkach podstawą wzajemnego antagonizmu jest sposób funkcjonowania negatywnego stereotypu na temat grupy przeciwnej (heterostereotypu). Istotne jest również spostrzeżenie, że kultura Cyganów górskich stanowi swoisty przypadek graniczny. Są oni postrzegani przez niektórych badaczy, jak również przez inne grupy romskie (w tym również przez Polska Roma) jako specyficzny przykład kulturowego odchylenia od typu idealnego, za który uchodzą wzory kultury Polska Roma.

ZAKOŃCZENIE

Użyte w artykule poszczególne ujęcia: tożsamości substancjalnej, procesualnej i relacyjnej w sposób wyraźny pokazują wielopłaszczyznową i hybrydową strukturę tożsamości romskiej. Jej przejawem jest kategoria romanipen, której idiomatyczną formę przejawiają obie grupy romskie: Polska Roma i Bergitka Roma. Pojęcie romanipen można rozumieć na trzech oddzielnych płaszczyznach. Na pierwszej płaszczyźnie – jako identyfikację etniczną, którą wyraża zbiór elementów, zakreślających ogólną postać granicy etnicznej i tym samym wpływających na wizję podziału świata, oddzielającego Romów od nie-Romów. Zakłada on istnienie zjawiska romanipen niezależnie od faktu występowania/niewystępowania kodeksu skałań – mageripen. Więż etniczna jest udziałem wszystkich grup, których łączy wspólna troska o dobro ludności cygańskiej/romskiej na całym świecie. Taki model mieści się, w przedstawionym powyżej ujęciu substancjalnym, które w określony sposób odnosi się do ujęcia procesualnego traktującego Romów w pozycji partnerów na arenie politycznych inicjatyw. Na płaszczyźnie drugiej – w sposób paralelny z istnieniem reguł mieszczących się w systemie skałań rytualnych. Ten rodzaj sytuacji powinien każdorazowo odnosić się do określonej grupy romskiej. Przy czym każdy z obszarów powinien posiadać własną siatkę znaczeń, aby uniknąć niebezpieczeństwa wprowadzania potencjalnych zagrożeń, związanych z mylnymi uogólnieniami w nauce. Sposób istnienia takiego modelu romanipen mieści się, w omówionym powyżej ujęciu relacyjnym tożsamości. Na płaszczyźnie trzeciej – jako specyficzne narzędzie kontroli społecznej, które (w szerokiej perspektywie poznawczej) ma podtrzymywać zjawisko koherencji (spoistości) kolektywnej. A także umożliwiać swobodną transmisję treści kulturowych w obrębie każdej z dwóch grup romskich w Polsce.

LITERATURA

- ADAMCZYK A., *Romowie jako naród bez ojczyzny*, „Przegląd Narodowościowy”, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Poznań z. 3, 2014.
- ANDERSON B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Wyd. Znak, Kraków 1997.
- ANDERSSON P., *Attitudes towards the minority variety Caló in the south of Spain: a sociolinguistic study*, Göteborgs Universitet, Göteborg 2015.
- BARTH F., *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] NOWICKA E., KEMPNY M., (red.), *Badanie kultury Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Wydawnictwo „Pogranicze”, Sejny 2005.
- BARTOSZ A., *Sądecki krajobraz z Cyganami* [w:] Katarzyna Ceklarz, Magdalena Kroch (red.), *Kultura ludowa Górali Sądeckich od Kamienicy, Łącka i Jazowska*, PTTK, Kraków 2016.
- BARTOSZ A., *Gdzież te wozy kolorowe?*, „Studia Romologica”, t. 2/2009, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2009.
- BAUMAN Z., *Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni*, [w:] MAMZER H. (red.), *W poszukiwaniu tożsamości, Humanistyczne poszukiwania interdyscyplinarne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.
- BOURDIEU P., PASSERON J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii nauczania*. Wyd. PWN, Warszawa 1990.
- CIANCIARA D., NOWICKA J., SITAREK M., *Pomoc społeczności romskiej w Polsce*, „Problemy Higieny i Epidemiologii”, t. 93, nr 1, 2012.
- DOROSZEWSKI W., *Słownik języka polskiego*, Wyd. PWN, Warszawa 1967.
- FIAŁKOWSKA K., GARAPICH P. M., MIRGA – WÓJTOWICZ E., *Między tradycją a zmianą – migracyjne ścieżki polskich Romów. Raport z badań*, Ośrodek Badań nad Migracjami UW, Warszawa 2019.
- FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- FICOWSKI J., *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953.
- GRZEGOREK J. N., *Gdzie kończy się tradycja władzy. Cygańskie prawa a romska rzeczywistość*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2007.
- GUY W., *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001.
- HALL S., *Introduction: Who needs identity?* [w:] HALL S., GAY P. du, (red.), *Questions of Cultural Ide-* – DUDA J., *Cyganie osiadli w opinii górali spiskich*, „Etnografia Polska XXII”, z. 2, 1978.
- KAMIŃSKI I. M., *Sprzężenia akulturacyjne: Cyganie – Romowie*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2. 1978.

- KANCELARIA SENATU. BIURO ANALIZ I DOKUMENTACJI, *Cyganie /Romowie w Polsce i w Europie: wybrane problemy historii i współczesności*, „Opracowania tematyczne OT – 603”, Czerwiec 2011.
- KAPRALSKI S., *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- KAPRALSKI S., *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne” 3(202), 2011.
- KAPRALSKI S., *The Genocide of Roma and Sinti. Their Political Movement from the Perspective of Social Trauma Theory*, „S:I.M.O.N. – Shoah: Intervention. Methods. Documentation.” Vol. 2, Nr 1, 2015.
- KLICH E., *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne”, t. XV, cz. II, Warszawa 1931.
- KLIMA J., PASZKO A., *Romowie w warunkach przemian wolnorynkowych w Polsce*, [w:] ZAWICKI M., PASZKO A. (red.), *Polityka wspierania romskiej mniejszości etnicznej na rynku pracy*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2010.
- KOŁACZEK M., *Etniczna mobilizacja Romów a Unia Europejska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- KOPAŃSKA J., *Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce*, [w:] GODLEWSKA-GOSKA M., KOPAŃSKA J., *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wyd. DiG, Warszawa 2011.
- KOWARSKA A.J., *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica” Nr 1, 2008.
- KOWARSKA A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Wyd. DiG, Warszawa 2005.
- KOWARSKA A. J., *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u Polskich Romów*, Wyd. Związek Romów Polskich, Szczecinek 2010.
- KROEBER Alfred L., KLUCHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vol. 47, Nr 1, Cambridge Massachusetts, U.S.A. Published by the MUSEUM, 1952.
- KRZYŻOWSKI Ł., *Kultura tradycyjna wobec wyzwań nowoczesności. Mobilizacja etniczna w oczach wykształconych liderów romskich*, Studia Humanistyczne AGH, t.4, 2006.
- KWADRANS Ł., *Edukacja Romów Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Wydawnictwo Fundacji Integracji Społecznej PROM, Wrocław-Wąbrzych 2008.
- KWIATKOWSKA J. T., *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- LEESON T. P., *Gypsy law*, „Public choice”, 155, 2013.
- LUBECKA A., *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Księg. Akademicka, Kraków 2005.
- MACHOWSKA M., *Papusza. Między biografią a legendą*, Wyd. Nomos, Kraków 2011.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Between exoticization and marginalization. Current problems of Gypsy studies*, BEHEMOTH-A Journal on Civilisation, 4 (1), 2011.

- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Roma culture: Myths and realities*. Roma series (Kyuchukov H., and Hancock H., eds.). Volume 3. Munich: Lincom Academic Publishers, 2016.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Gypsy Court in Eastern Europe*. Romani Studies 17 (1), 2007.
- 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*. Princeton: Project on Ethnic Relations, 1997.
- MIRGA A., *Kategoria „Romanipen” a granice etniczne Cyganów*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 21, 1987.
- MIRGA A., MRÓZ L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Wyd. PWN, Warszawa 1994.
- MIRGA J., *Słownik romsko-polski*, wyd. Romskie Stowarzyszenie Oświatowe Harangos, Tarnów 2009.
- MRÓZ L., *Wyróżnianie grupy własnej przez Cyganów w Polsce: swojskość, inność, obcość*, „Etnografia Polska”, t. 30 z. 1, 1986.
- MUCHA J., *Konflikt, symbioza, izolacja. Stosunki etniczne na polskim Podkarpaciu*, „Etnografia Polska”, t. XXXVI: z. 1, 1992.
- MUCHA J., *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Wyd. PWN, Warszawa 1986.
- MUCHA J., *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2005.
- NOWICKA E., *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*, „Lud”, t. 78, 1995.
- NOWICKA E., *Romowie i kontrola społeczna. Co zrobić z Romami?* [w:] Utrat-Milecki J., (red.), *Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności. Artykuły i szkice*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- NOWICKA E., *Romowie pierwsi Europejczycy*, [w:] NOWICKA E., CIEŚLIŃSKA B., (red.), *Wędrowcy i migranci. Pomiędzy marginalizacją a integracją*, Wyd. Nomos, Kraków 2005.
- OSSOWSKA M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1969.
- OSTROWSKI Ł., *Liminalność kary*, [w:] Utrat-Milecki J., (red.), *Prawo i ład społeczny. Integralnokulturowa analiza zagadnienia racjonalności. Artykuły i szkice*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- PROCHASKA A., *Przywileje dla cygańskiej starszyny w Polsce*, „Kwartalnik Historyczny”, r. 14: z. 3, 1900.
- RÓŻYCKA M., *Wzory kultury a edukacja dzieci romskich*, [w:] Piotr Borek (red.), *O Romach w Polsce i w Europie*, Collegium Columbinum, Kraków 2009.
- SALO M. T., *Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification*, „Ethnicity”, 6 (1), 1979.

- SMOLICZ J., *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. XXXI, nr 1, 1987.
- STEWART M., *The time of the Gypsies*, Westview Press, 2007.
- SUMNER W. G., *Folkways and Mores*, Schocken Books, New York 1979.
- SUTHERLAND A. H., *Gypsies: the hidden Americans*, Prospect Heights, Waveland Press, Inc., Illinois 1986.
- SZCZEPAŃSKI J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Wyd. PWN, Warszawa 1965.
- SZEWCZYK M., *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*, Wyd. Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2013.
- SZMATKA J., *Problem aksjomatyzacji teorii socjologicznych*, „Studia Socjologiczne”, no.1, 2011.
- SZTOMPKA P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wyd. ZNAK, Kraków 2007.
- WITKOWSKI M., *Polityka i antropologia. Praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*, Wyd. Nomos, Kraków 2016.
- WEYRAUCH O. W., (red.), *Gypsy law: Romani legal traditions and culture*, University of California Press, Berkeley 2001.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. PWN, Warszawa 2002.
- ZAJĄCZKOWSKI A., *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973.
- ZNANIECKI F., *Nauki o kulturze: narodziny i rozwój*, Wyd. PWN, Warszawa 1971.
- ZNANIECKI F., *Współczesne narody*, PWN, Warszawa 1990.

STRONY INTERNETOWE:

DECLARATION OF A ROMA NATION: <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html> [dostęp: 01.03.2020].

Tomasz Koper

ABOUT TWO TRATEGIES OF “BEING ROM” IN THE MODERN WORD

The article attempts to analyze and systematize the concept of “romanipen”. It also aims to demonstrate the differences and similarities in the way this phenomenon is interpreted by the two Poland’s Gypsy / Roma groups: Polska Roma and Bergitka Roma. The issues in this area were built based on existing theoretical positions contained in the Polish literature on the subject. In addition, the narratives from the collected empirical material were included in the scope of the presented considerations. In the content of this article (largely based on a synthetic approach) has been implemented) an interdisciplinary *approach* to the study of discourse – *Critical Sociology*. In the analysis, I have used Sławomir Kaprański’s concept of three areas of identity and the concept of the three division: Ours – Others – Strangers, described

by Lech Mroz. The article engages in discussion and reflection on the nature of romanipen – the phenomenon who's extensive (read: heterogeneous) structure should be systematized in social sciences.

Słowa kluczowe: romanipen, dyskurs, Polska Roma i Bergitka Roma, tożsamość, skalanie.

Keywords: romanipen, discourse, Polska Roma and Bergitka Roma, identity, pollution.