

TOŻSAMOŚĆ ROMÓW: ETNICZNA, SPOŁECZNA CZY NARODOWA?

1. ELITY, MASY I POŚREDNICY

Artykuł ten stanowi głos w dyskusji na temat tego, czym jest tożsamość Romska (lub romskie tożsamości, jeśli uznamy, że jest ich wiele). Najbardziej zaś interesuje mnie problem pewnego szczególnego projektu romskiej tożsamości, sformułowanego w kategoriach narodowych, odwołującego się do romskiej historii, teraźniejszości i przyszłości. Projekt ten pojawiał się w enuncjacjach rozmaitych intelektualistów i działaczy politycznych w latach 90. ubiegłego wieku¹, a za jego kulminację uznać można *Deklarację Narodu Romskiego*, wydaną przez International Romani Union w 2000 r.². W oparciu o badania, prowadzone przez koordynowany przeze mnie zespół w latach 1996–97, chciałbym dokonać rekonstrukcji stanu umysłów pewnej istotnej grupy, dzięki istnieniu której projekt ten stał się możliwy, jako coś więcej niż koncepcja teoretyczna.

Grupa ta to romscy działacze średniego szczebla, pracownicy lokalnych romskich mediów i osoby niebędące formalnie członkami romskich organizacji, jednakże uczestniczące w organizowanych przez nie wydarzeniach i pozostające pod wpływem głoszonych przez nie idei. Grupa ta jest niezwykle istotna z tego powodu, że jej członkowie pełnią rolę pośredników między romskimi intelektualistami z poziomu międzynarodowego, a tzw. szerokimi masami. Ewentualny sukces idei i programów, wypracowanych przez tych pierwszych, rozumiany jako znalezienie przez nie zrozumienia

¹ Zob. np. A. Mirga i N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997.

² IRU (International Romani Union). 2001, *Declaration of a Roma Nation*, <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html> [dostęp: 23.09.2012 r.]. Tekst *Deklaracji* można również znaleźć [w:] T. Acton i I. Klimová, *The International Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Shift in the Focus of World Romani Congresses 1971-2000* [w:] W. Guy (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.

i odzewu wśród tych drugich, możliwy jest dzięki pracy owych pośredników, od których zależy, czy i w jakiej postaci idee romskich elit dotrą do lokalnych romskich społeczności.

W latach 1996–97 przeprowadzono 73 wywiady z takimi osobami³, w 11 krajach Europy Wschodniej (Białoruś, Bułgaria, Chorwacja, Czechy, Jugosławia, Litwa, Polska, Rosja, Rumunia, Słowacja, Węgry)⁴. Wśród badanych było 45 mężczyzn i 28 kobiet, co odzwierciedla „męską dominację” w świecie romskich organizacji⁵. Najmłodszy z respondentów miał w czasie badań 17 lat, najstarszy – 72, najwięcej zaś (21 osób) należało do kategorii wiekowej 36–45 lat. Byli to więc ludzie dojrzały i uformowani, w pełni zawodowej aktywności. Ze względu na specyfikę badanej grupy, należące do niej osoby były statystycznie lepiej wykształcone niż przeciętni Romowie: 25 respondentów (nieco ponad 34%) ukończyło szkołę średnią, a 16 (niemal 22%) – studia wyższe⁶.

22 respondentów można określić jako „ludzi organizacji” – praca dla romskich organizacji pozarządowych była dla nich podstawowym źródłem utrzymania, 11 respondentów było zatrudnionych w romskich mediach, a 4 pracowało jednocześnie w mediach i strukturach organizacyjnych. Można więc powiedzieć, że połowa naszych respondentów, 37 osób, to ludzie „zawodowo” związani z romskim ruchem politycznym, choć niezajmujący w nim czołowych pozycji. Z kolei 36 osób to tzw. „zwykli” Romowie, pozostający jednak w orbicie działań romskich organizacji i wskazywani przez działaczy jako najbardziej aktywni spośród ich „elektoratu”. Z tej grupy 7 osób można zakwalifikować jako znajdujące się „pomiędzy” organizacjami a „zwykłymi” Romami. Oznacza to, że albo pełniły funkcje w organizacji romskiej, ale nie było to ich główne źródło zarobkowania (np. fryzjer w ma-

³ Wywiady te zostały przeprowadzone w latach 1996–1997 w ramach realizowanego przez Central European University projektu *Violence and Memory*, którego byłem koordynatorem.

⁴ Tematyka wywiadów dotyczyła rozmaitych aspektów sytuacji Romów w Europie Wschodniej i były one częściowo ustrukturyzowane. Z jednym wyjątkiem wywiady były prowadzone w oficjalnym języku danego kraju, a przeprowadzali je, uprzednio przeszkoleni, ówcześni studenci Central European University. Respondenci byli dobierani w ten sposób, że najpierw nawiązano kontakt z organizacjami romskimi, operującymi na danym terenie i przeprowadzono wywiady z ich „rzecznikami” – z reguły osobami zajmującymi w nich pozycje kierownicze, które następnie kierowały nas do ludzi mediów i „zwykłych” Romów, związanych z daną organizacją, ci wreszcie kierowali nas do swoich znajomych o podobnych charakterystykach.

⁵ Warto jednak podkreślić względnie dużą rolę kobiet w romskich organizacjach – z reguły młodych lub w średnim wieku, dość dobrze wykształconych i bardzo kompetentnych, choć często zajmujących niższe stanowiska.

⁶ Brak wykształcenia deklarowało 9 osób, a 11 – wykształcenie podstawowe. 12 osób nie chciało udzielić odpowiedzi na to pytanie lub udzielało odpowiedzi wymijających.

łym miasteczku rumuńskim, który jednocześnie pełnił funkcję przewodniczącego sekcji Partii Romskiej na swoim terenie), albo też angażowały się od czasu do czasu w uczestnictwo w określonych projektach organizacyjnych, nie uczestnicząc stale w pracach organizacyjnych.

2. PROBLEM ROMSKIEJ TOŻSAMOŚCI

Romska tożsamość to złożony twór, na który składają się:

1. Wierność podstawowym wartościom kultury grupy i ich realizacja w codziennych działaniach jednostek (aspekt substancjalny).
2. Relacje z członkami innych grup i z nie-Romami, w których kluczową rolę odgrywa granica społeczno-kulturowa, oddzielająca Romów od nie-Romów i sprawiająca, że interakcje z członkami grupy różnią się ilościowo i jakościowo od interakcji z tymi, którzy do grupy nie należą (aspekt relacyjny).
3. Poczucie kontynuacji w czasie pomimo transformacji, jakim podlegają konkretne postaci życia grupy, obejmujące również projekty grupowej przyszłości (aspekt procesualny).

W literaturze romologicznej mamy na ogół do czynienia ze zwalczającymi się stanowiskami, z których każde absolutyzuje jeden ze wspomnianych powyżej aspektów romskich tożsamości. W przeszłości dominowało w literaturze stanowisko, zgodnie z którym Romowie mają silną tożsamość o charakterze kulturowym (etnicznym), opartą na posiadaniu pewnych cech, należących do rdzenia romskiej kultury i stanowiących jej istotę lub esencję. Owa „esencja” – dzięki której stanowiska tego rodzaju określa się współcześnie mianem „esencjalizmu” – stanowić miała historycznie niezmienny kulturowy kod romskości, określane czasami jako *romanipen*, *romipen*, czy *romanija*, aktywowany w całości i najlepiej bez żadnych zewnętrznych założeń w codziennym życiu Romów. Innymi słowy romska tożsamość to, w tym ujęciu, całkowita zgodność kulturowej „esencji” ze społeczną „egzystencją”. Treść owego kodu kulturowego to synteza wspólnoty pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych, wyrażających się w języku, wizji świata (podzielonego na sferę „czystą” i „skalaną”), egalitarnej koncepcji romskiego braterstwa, różnicującej koncepcji starszeństwa i specyficznym sposobie życia; synteza broniona przed światem zewnętrznym za pomocą szeregu norm i strategii działania, od zakazu komunikowania obcym treści romskiej kultury po nakaz endogamii⁷.

⁷ Współcześnie trudno znaleźć czysto esencjalistyczne stanowiska w kwestii romskiej

Podejście esencjalistyczne (substancjalne) zostało poddane zmasowanej krytyce przez nawiązujących do Fredrika Bartha⁸ „konstrukcjonistów”, wedle których romskie tożsamości (bo trzeba tu ich zdaniem używać liczby mnogiej) są wytworem relacji, łączących Romów i nie-Romów, nie zaś emanacją kulturowych „esencji” czy „rdzeni”. Romowie definiowani są przez nich jako grupa społeczna, organizująca swe życie w opozycji do wrogiego otoczenia. Takie „relacyjne” pojmowanie romskich tożsamości właściwe jest bardzo szerokiemu spektrum dociekań romologicznych: od dyskusyjnych koncepcji, według których Romowie są miejską podklasą społeczną, poprzez działalność rycerzy praw człowieka, pracowicie wypełniających tabelki, obrazujące przyrost liczby ataków na Romów i walczących z „antycyganizmem”, aż po poważne próby naszkicowania romskiego uniwersum społecznego⁹, czy też ukazania związku pomiędzy kulturą a pozycją społeczną grupy¹⁰.

Wizje romskiej tożsamości, podkreślające aspekt procesualny, pojawiają się najczęściej w pracach romskich działaczy i intelektualistów, związanych z romskim ruchem politycznym. Zgodnie z tym podejściem, to, czym Romowie są tu i teraz, zależy od tego, kim byli w przeszłości ich przodkowie i jaki los stał się ich udziałem. Zgodnie ze znaną definicją Anthony Giddensa¹¹ tożsamość romska byłaby w tym rozumieniu wytworzeniem poczucia ciągłości istnienia tej grupy w czasie, opierającym się na powiązaniu przeszłości z antycypowaną przyszłością. Najważniejszym czynnikiem, który przyczynił się do wyeksponowania procesualnego aspektu tożsamości, był rozwój romskich organizacji i dokonujące się w ich ramach próby romskiego samookreślenia w kategoriach narodowych. Wymagają one bowiem, jak każdy dyskurs tego rodzaju, uprawomocnienia historycznego: jak pisał D. McCrone, „by stać się narodem (...) należy wytworzyć wizję przyszłości wyobrażalnej w kategoriach przeszłości”¹².

tożsamości. Do pewnego stopnia esencjalistyczna jest „perspektywa lingwistyczna”, przyjmująca, że język jest obiektywną podstawą romskiej tożsamości. Zob. np. Y. Matras, *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity* [w:] N. Saul, S. Tebbutt (red.), *The Role of the Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool 2004.

⁸ A zwłaszcza do jego tezy, że to nie kulturowa treść tożsamości danej grupy wyznacza granicę między nią a innymi grupami, lecz przeciwnie – to granica międzygrupowa determinuje treści kulturowe. Por. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co, Boston 1969.

⁹ Zob. np. M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.

¹⁰ Zob. np. D. Mayall, *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London and New York 2004.

¹¹ A. Giddens, *Living in a Post-Traditional Society* [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 52.

¹² D. McCrone, *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London 1998, s. 52.

Jedną z prób samookreślenia, wykorzystującego procesualny aspekt tożsamości, była *Deklaracja Narodu Romskiego*, wydana przez Międzynarodową Unię Romską w 2000 r. Czytamy w niej: „My, Naród, którego ponad pół miliona członków zostało wymordowanych w zapomnianym Holokauście, Naród, składający się z jednostek zbyt często dyskryminowanych, marginalizowanych i będących ofiarami nietolerancji i prześladowań, mamy marzenie i jesteśmy zaangażowani w jego realizację. Jesteśmy Narodem, mamy wspólną tradycję, tę samą kulturę, takie samo pochodzenie, ten sam język; jesteśmy Narodem”¹³. Deklaracja podkreśla, że „transnarodowy” naród romski nie domaga się posiadania własnego państwa i to „historyczne zrzeczenie się poszukiwania państwowości” jest traktowane jako romski wkład we współczesną historię świata, charakteryzującą się malejącą rolą państw narodowych i rosnącym znaczeniem podmiotów ponadnarodowych oraz nowych form reprezentacji, opartych o instytucje ponadnarodowe.

Innymi słowy, kultura, historia, położenie społeczne (obejmujące zarówno sytuację ekonomiczną, jak i dyskryminację Romów) oraz idea polityczna są głównymi czynnikami, do których odwołują się autorzy *Deklaracji*. Ich koncepcja potwierdza głoszoną przeze mnie w różnych miejscach tezę¹⁴, zgodnie z którą najbardziej owocne w badaniach romskiej tożsamości jest podejście syntetyczne, które nie absolutyzuje żadnego z jej wymienionych aspektów, lecz traktuje romskie tożsamości jako rozmaite konfiguracje elementów kulturowych, politycznych i społecznych, których proporcja uzależniona jest każdorazowo od konkretnych okoliczności. Romska tożsamość, rozumiana ogólnie, jest więc przestrzenią, w której mogą ze sobą współistnieć grupy, określające się poprzez idiom kulturowy, które reprodukują w czasie, grupy budujące swój szczególny charakter w opozycji do nieromskiego świata i – w pewnej mierze – wobec innych grup romskich, a wreszcie grupy, które budują wizję swej przyszłości w kategoriach rozmaicie pojmowanego narodu. Co więcej, w ramach jednej i tej samej grupy można spotkać elementy wszystkich trzech orientacji tożsamościowych, a jedna i ta sama grupa może zmieniać orientację zależnie od okoliczności.

Trzeba też wspomnieć o nowym kierunku myślenia o tożsamości, który pojawił się wśród intelektualistów romskich młodszego pokolenia (Gregor

¹³ IRU, *op. cit.* Warto zwrócić uwagę na język tego dokumentu, nawiązujący z jednej strony do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, z drugiej zaś – do słynnego przemówienia Martina Luthera Kinga.

¹⁴ Np. S. Kapralski, *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne”, 2011, nr 3; S. Kapralski, *Kierunki przekształceń tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie* [w:] T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

Dufunia Kwiek, Damian Le Bas i Brian Belton)¹⁵. Podkreślają oni swoją niezgodę na zadekretowanie romskiej tożsamości w jakimś jednym określonym kształcie (niezależnie od tego, czy „dekretującym” jest nieromski badacz czy romski aktywista). Ich zdaniem „prawdziwa” romska tożsamość polega właśnie na odrzucaniu takich gotowych schematów i indywidualnym podejściu, zależnym od kontekstu i potrzeb jednostki. W tym sensie najnowsza generacja romskich intelektualistów zbliża się do ponowoczesnej koncepcji tożsamości jako „kostiumu”, dobieranego w zależności od okazji i używanego tak długo, jak długo jest to danej jednostce potrzebne. Tożsamość jest w tym ujęciu wiązką rozmaitych, częściowych identyfikacji, z których żadna nie rości sobie prawa do długotrwałego zdominowania innych.

Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że rozwijające procesualny aspekt tożsamości koncepcje narodu romskiego, autorstwa romskich działaczy politycznych, są obecnie atakowane przez nową generację romskich intelektualistów, jako nieprzystające do dzisiejszego świata „globalnych przepływów” kulturowych i „zdelokalizowanych tożsamości”¹⁶. W pewnym sensie romscy aktywiści doświadczają obecnie gorzkiego paradoksu: w „dawnym” (tzn. „nowoczesnym”) świecie solidnych państw narodowych idea narodu romskiego mogła być potraktowana co najwyżej jako fantazja, dziś natomiast, kiedy może być ona poważnie formułowana, staje się dla niektórych wykształconych Romów czymś „niemodnym”, nieprzystającym do współczesnych sposobów postrzegania tożsamości. Na współczesnym, kosmopolitycznym, wolnym rynku tożsamości sztywna, ekskluzywna i silna romska idea narodowa niekoniecznie musi przyciągnąć potencjalnych konsumentów, nawet tych, którzy należą do grupy docelowej, do której jest ona adresowana.

3. ROMSKA TOŻSAMOŚĆ W OCZACH BADANYCH

W trakcie wywiadów nasi rozmówcy mieli kilkakrotnie okazję do wypowiedzi na temat tego, czym jest dla nich bycie Romem, a także do zadeklarowania swych indywidualnych tożsamości. Pytaliśmy też o to bezpośrednio. W odpowiedzi na bezpośrednie pytanie o autoidentyfikację, respondenci

¹⁵ Zob. G. Dufunia Kwiek, *Afterword: Rom, Roma, Romani, Kale, Gypsies, Travellers, and Sinti...pick a name and stick with it, already!*; D. Le Bas, *The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity*; B. Belton, *Knowing Gypsies*. Wszystkie teksty w: D. Le Bas, T. Acton (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.

¹⁶ Por. S. Kaprański, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Scholar, Warszawa 2010.

często rozpoczynali od ogólnych określeń typu: „Jestem istotą ludzką”, „Jestem kobietą/mężczyzną”, lub od określania się poprzez wykonywany zawód, by dopiero następnie zadeklarować (lub nie) swoją romskość. Często było to spowodowane potrzebą zyskania czasu i zastanowienia się nad pytaniem, którego większość naszych rozmówców nie zadawała sobie na co dzień. W kilku wypadkach było to jednak odzwierciedleniem istniejących hierarchii tożsamości, współlistnienia ze sobą kilku tożsamości, jednakowo ważnych dla respondenta, przekonania o bezsensowności określania się w kategoriach przynależności do grupy lub braku jasno określonej tożsamości. W niektórych przypadkach ten rodzaj autoidentyfikacji można zinterpretować jako strategię budowania tożsamości obronnej, w której „bycie takim, jak inni” oznacza prawo do równego traktowania. Jak mówił nasz rumuński rozmówca, Rom to taki sam człowiek, jak każdy inny:

Jeśli po prostu wykreślisz literę „R” ze słowa „Rom”, to będziesz miał to, o co chodzi – „om”¹⁷ znaczy „człowiek”. To samo znaczenie słowo to ma w języku romskim: „rom” to „człowiek”. Wszyscy jesteśmy ludźmi¹⁸.

Dwudziestu pięciu respondentów podało tożsamość romską/cygańską jako jedyną lub umieściło ją na pierwszym miejscu w hierarchii autoidentyfikacji. 6 osób w tej grupie dodało, że są dumni z tego, że są Romami/Cyganami lub że bycie Romem/Cyganem sprawia im wielką satysfakcję.

Jeśli chodzi o identyfikację w kategoriach „Rom” lub „Cygan”, to w trakcie wywiadu część respondentów używała tych pojęć zamiennie, część natomiast konsekwentnie opowiadała się za jednym lub drugim. Można powiedzieć, że 12 respondentów z grupy, dla której romskość/cygańskość była najważniejszym lub jedynym elementem autodefinicji, wołało się określać jako „Romowie”, podczas gdy 9 – jako „Cyganie”. 4 osoby (w tym 3 z Rumunii) identyfikowały się zaś jako członkowie określonej romskiej/cygańskiej grupy (*Ursari*, *Lautari*, *Florari*, *Romungre*). Trzeba jednak zaznaczyć, że czasami respondenci, uważający się za Romów, nie mają nic przeciwko używaniu słowa „Cygan”, pod warunkiem jednak, że pada ono z ust innego Roma – kiedy używa go nie-Rom, może być ono potraktowane jako obraźliwe. Jednakże dla innych rozróżnienie takie nie jest specjalnie istotne: mówiąc po romsku, określają się jako Romowie, zaś „Cygan” jest akceptowanym przez nich słowem, występującym w kontaktach z nie-Romami, jak na przykład w poniższej wypowiedzi Roma/Cygana ze Słowacji:

¹⁷ Po rumuńsku, w którym to języku był przeprowadzany wywiad, *om* znaczy 'człowiek'.

¹⁸ Bukareszt, 10.09.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Stefan.

Nie jestem Romem, jestem Cyganem. Nie ma znaczenia, czy mówią na nas Cyganie czy Romowie. To żadna różnica. Wszyscy jesteśmy Cyganami, nie Romami. (...) Powiedziałem, że jestem Cyganem, ponieważ nikt, to znaczy biali, nikt nie powie mi: „Jesteś Romem”. Każdy powie: „Cygan”. To powszechne. Samo przez się zrozumiałe na Słowacji. (...) Romowie... oni tylko nazwali się inaczej – Rom. W naszym języku mówimy: „Me som Rom”. Jeśli przetłumaczyć to na słowacki, to znaczy: „Jestem Cyganem”¹⁹.

Do respondentów, określających się w pierwszym rzędzie jako Romowie/Cyganie, należałoby również zaliczyć tych, którzy definiowali się przede wszystkim jako „romscy aktywiści” (8 osób), choć trzeba tu stwierdzić, że taka wypowiedź nie zawsze świadczy o istnieniu głębszej osobistej identyfikacji z romsnością. Niektórzy romscy aktywiści pochodzą bowiem z częściowo zasymilowanych rodzin i zdarzało im się do romskości dopiero „dochodzić”, na przykład poprzez pracę dla środowiska romskiego.

Częstym zjawiskiem wśród respondentów była podwójna autoidentyfikacja: z romsnością i z krajem zamieszkania, charakteryzująca 21 respondentów²⁰ i przyjmująca bardzo różną postać: od tendencji asymilacyjnych, w których romsność podporządkowana jest tożsamości większościowej, poprzez różne warianty równowagi obu tożsamości, aż do podkreślania romskości na pierwszym miejscu, przy jednoczesnym zaznaczeniu istotnej roli drugiej, „większościowej” lub „obywatelskiej” identyfikacji. Tendencję drugą, polegającą na „szukaniu równowagi” między różnymi rodzajami tożsamości, można zilustrować wypowiedziami, w których respondenci określają się np. jako „bułgarski Cygan” lub „Rosjanin narodowości romskiej”. Trzecia tendencja dochodzi do głosu w takiej na przykład wypowiedzi:

Mam podwójną tożsamość. Ale moja dusza jest romska, czuję, że bliżej mi do Romów. Dorastałam w małej cygańskiej społeczności i nawet dzisiaj szukam tam schronienia: jestem z nimi kiedy tylko mogę i żyję z nimi. Dzielę z nimi radość, kiedy jest radość, i łzy, kiedy jest płacz. Nie żałuję, że urodziłam się Romką. Nie sądzę, że ludzie z jasnymi włosami, niebieskimi oczami i białą skórą (...) są lepsi ode mnie²¹.

Niezależnie od tego, czy respondent określał się przede wszystkim jako Rom/Cygan, czy też posiadał podwójną/wielopoziomową tożsamość (zrów-

¹⁹ Koszyce, 15.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

²⁰ Niektóre z tych osób należą również do grupy 25 badanych, podających tożsamość romską jako najważniejszą w hierarchii autoidentyfikacji.

²¹ Budapeszt, 01.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

noważoną, z przewagą elementów romskich, bądź wreszcie z przewagą elementów nieromskich), miał też okazję wypowiedzieć się na temat tego, kim są dla niego Romowie. Rozkład tych wypowiedzi potwierdza w ogólnym zarysie przedstawioną tu syntetyczną koncepcję romskiej tożsamości. Mamy więc grupę wypowiedzi, w których Romowie definiowani są „substancjalnie” – poprzez trwałe cechy kulturowe, funkcjonujące również na poziomie psychologicznym jako „mentalne” cechy Romów. Druga grupa wypowiedzi określa Romów „relacyjnie”, odwołując się przede wszystkim do społecznych warunków ich życia i relacji łączących ich z nie-Romami. Wreszcie trzecia grupa wypowiedzi to te, które określają Romów jako naród i odwołują się do romskiej historii. Należy jednak podkreślić, że – znowu: zgodnie z prezentowanym tu modelem – w wywiadzie prowadzonym z jedną i tą samą osobą można było znaleźć elementy, należące do wszystkich trzech sposobów definiowania Romów, a granice pomiędzy poszczególnymi typami definicji były dość płynne.

Po drugie, w niektórych wypowiedziach dały się zauważyć tendencje do odrzucania „solidnych” definicji romskości, zbudowanych za pomocą konkretnych elementów kulturowych, społecznych czy politycznych, a także niechęć do jakichkolwiek kolektywnych utożsamień, co stanowić może ilustrację „postmodernistycznego” podejścia do zagadnienia tożsamości.

Po trzecie wreszcie, trudno jest wykryć w prowadzonych wywiadach jakąś prawidłowość, jeśli chodzi o związek autoidentyfikacji respondenta z prezentowaną przez niego wizją romskiej tożsamości. Konkretnie, nawet osoby nieidentyfikujące się w pierwszym rzędzie jako Romowie, mogły przedstawiać substancjalne i „esencjalizujące” koncepcje Romów jako nosicieli charakterystycznych i trwałych cech kulturowych, lub – z drugiej strony – widzieć Romów jako naród o długiej historii. Z kolei osoby przedstawiające się jako Romowie/Cyganie i będące dumne z takiej autoidentyfikacji, mogły prezentować Romów głównie jako dyskryminowaną grupę społeczną, żyjącą w opłakanych warunkach.

W wypowiedziach pierwszego rodzaju, respondenci posługiwali się czasem określeniem „grupa etniczna”, podkreślając na przykład pochodzenie etniczne – romskie korzenie rodziców, a także posługiwanie się językiem romskim, posiadanie związanej z językiem kultury, szczególnych tradycji, zwyczajów i obyczajów. Choć z drugiej strony, jak mówił nasz bułgarski rozmówca, „oczywiście można być Romem, nie dzieląc tych obyczajów, nawet nie znając języka – jest wielu Romów, którzy nie znają *romani*, ale są Romami”²². Nieco inaczej odnosił się do tej kwestii nasz rozmówca z Polski,

²² Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

który skłonny był uznać za Romów jedynie tych, którzy tradycję realizują, a dodatkowo powiązani są z innymi Romami szczególnymi więzami:

Być Romem, to być romskiej krwi i mieć szacunek dla tradycji. Tradycja jest bardzo ważna, bo ktoś może być romskiej krwi, ale może porzucić naszą społeczność, tradycję i kulturę. (...) Romowie są braćmi i siostrami dla innych Romów²³.

Wątek szczególnej więzi łączącej Romów podkreślił też inny polski Rom, uważający Romów za narodowość, rozumianą przy tym w bardzo esencjalistyczny sposób, jako coś obiektywnie danego i niedającego się zmienić w drodze indywidualnych wyborów:

W Niemczech i na Węgrzech spotykałem ludzi mojej narodowości i czułem, że są mi bliscy. W Polsce i za granicą czuję bliskość z innymi Romami. To właśnie znaczy być Romem. Nie ukrywamy naszej narodowości. Kiedy spotykamy innych Romów, przedstawiamy się sobie i ściskamy sobie ręce. To normalne. (...) Nigdy nie ukrywam swojej narodowości. Narodowość jest czymś, czego nie można zmienić. Urodziłem się Romem i umrę jako Rom²⁴.

Tradycyjne zwyczaje i obyczaje, składające się na substancję romskiej tożsamości, mają charakter obligujący i przysługuje im status praw, regulujących romskie życie. Tak uważała na przykład respondentka z Litwy, mówiąc, że być Cyganem to być takim samym człowiekiem jak inni i jeszcze posiadać system praw, określany przez nią jako *zakon*²⁵. Białoruski Cygan wywodzi ów *zakon* z tradycji indyjskiej, traktuje go jako konstytutywny element romskiego narodu – bo właśnie za naród Romów uważa – i podkreśla rolę sankcji, stosowanych w przypadku odstępstw od zwyczajowych reguł:

To jest naród (...), który ma swoje obyczaje, tradycje i prawa, trudne do zrozumienia dla nie-Romów. Te prawa są podobne do indyjskich, bo Romowie pochodzą z Indii. One dotyczą [w odrębny sposób] mężczyzn i kobiet. Mamy swoje własne sądy i one mogą ukarać ustnie lub wyrzucić ze społeczności. Taki człowiek nie może wtedy wejść do nikogo do domu, nikt z nim nie będzie rozmawiał²⁶.

²³ Tarnów, 04.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łeszyk.

²⁴ Tarnów, 10.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łeszyk.

²⁵ Ukmerge, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Leonicakasa. [Jest to zresztą pospolite wśród Romów określenie na kodeks cygański – *przyp. red.*]

²⁶ Kołodyszcze k. Mińska, 01.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez N. Manulik.

Jednocześnie respondent ten przyznawał, że naród romski to bardzo luźne pojęcie. Jak mówił, Romowie są bardzo zróżnicowani – „wśród Romów jest wiele narodów” i niektóre z nich znacznie różnią się od innych, jeśli chodzi o obecność zwyczajowych reguł, ich rodzaj i charakter sankcji. Reguły te obejmują szerokie spektrum zachowań: od zasad dotyczących ubierania się i stosowania kosmetyków w przypadku kobiet, po regułę okazywania szacunku innym w kontaktach społecznych, a kończąc na objęciu szczególnym zakazem zabójstwa innego Roma, które, w nieco wyidealizowanej wypowiedzi jednego z Rosjan, jest dla Romów czymś „zupełnie nienaturalnym”.

W wypowiedziach części naszych rozmówców pojawia się obraz świata, podzielonego na dwie ściśle odseparowane sfery: „naszą” – romską i „nie naszą”, zdominowaną przez nie-Romów. W ramach własnej, romskiej sfery, funkcjonuje specyficznie romski autostereotyp, różnicujący się w zależności od poziomu, na którym dokonuje się identyfikacja:

Po pierwsze, to jest specyficzny typ antropologiczny i znajomość języka. Ale nie odgrywają one tak znaczącej roli, jak rodzaj zajęcia i przynależność do określonej mikro-grupy. Rom nie istnieje poza kontekstem rodziny. (...) Kiedy dwóch Romów się spotyka, pierwsze pytanie będzie: „Jesteś Romem?” Drugie – „z jakiej jesteś grupy?” A dalej – „z jakiego rodu?” (...) – jest wiele poziomów identyfikacji. Romowie uważają, że są nosicielami pozytywnych cech. Idealizują swoją grupę etniczną i rodzinę. (...) Do tego dochodzi szczególny system wartości. W systemie tym na pierwszym miejscu są sprawy rodziny i kwestie [właściwych dla Romów – *przyp. aut.*] zajęć²⁷.

Szacunek dla rodziny rozciąga się również na jej zmarłych członków. Według respondentki z Rosji, można tu mówić niemal o „wspólnocie żywych i umarłych”, przy czym ci ostatni – inaczej niż to przedstawia szereg studiów etnograficznych²⁸ – są dla naszej rozmówczyni w pozytywny sposób obecni w pamięci żyjących. Jej zdaniem, być Romem, to:

przede wszystkim szanować rodzinę. Pamiętać o najbliższych, nawet kiedy umrą. Romowie naprawdę wierzą, że ich zmarli pamiętają o nich i pomagają im. Kiedy Romowie się zbierają i piją, zawsze pamiętają, żeby wypić za tych, którzy opuścili ten świat²⁹.

²⁷ Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

²⁸ Np. P. Gay y Blasco, „*We don't know our descent*”: how the Gitanos of Jarana manage the past, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2001, nr 7(4); P. Williams, *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

²⁹ Moskwa, 19.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

Dla niektórych respondentów bycie Romem to przede wszystkim określony styl życia, związany z typowymi dla Romów sposobami zarobkowania, w którym przejawiają się właściwe Romom zdolności:

Romowie są urodzonymi handlarzami, ludźmi interesu. Mogą zrobić milion z niczego. I nigdy o nic nie proszą. Romowie to bardzo utalentowani ludzie. (...) Romowie zawsze wybierają szczególny styl życia. Nigdy nie pójdą pracować w fabryce (ogólnie rzecz biorąc – są wyjątki). W Rosji oni zaczęli pierestrojkę 15 lat wcześniej niż reszta kraju. Łatwo się adaptują³⁰.

Podjęmowanie pewnych profesji i unikanie innych jest przy tym traktowane jako manifestacja reguł i zakazów kulturowych, np. dotyczących kontaktu z substancjami uznawanymi w tradycyjnej romskiej kulturze za nieczyste:

Romowie mają dość ściśle sprecyzowane przekonanie o tym, jakie zajęcia są dla nich odpowiednie, a jakie nie. Zwłaszcza w przeszłości to było całkiem jasne. Na przykład lekarz to nie jest właściwe zajęcie dla Roma. Handel i rzemiosło były zawsze przez nich najbardziej szanowane³¹.

Podkreślanie szczególnych zdolności, charakteryzujących Romów, jest przykładem określania romskiej tożsamości w kategoriach „psychologicznych”. Jest to w gruncie rzeczy pewien wariant substancjalnej, etniczno-kulturowej definicji tożsamości, ujmujący kulturową substancję romskości jako zestaw cech, zakodowanych w indywidualnej psychice każdego Roma. Jak to ujął jeden z respondentów, „w naszych duszach mamy własne bariery”, mając na myśli zakazy kulturowe, które stały się treścią indywidualnych przekonań³².

Zakazy te odgraniczają Romów od świata większości, dając im specyficzną przestrzeń życia społecznego, w której mogą się czuć niezależni od zewnętrznych przymusów, żyjąc wprawdzie wśród obcych, ale zgodnie ze swoimi własnymi prawami. Jednakże wolność, jako cecha charakteryzująca Romów, może wchodzić w konflikt z innymi wartościami, składającymi się na „romsłość” (np. z pokrewieństwem czy tradycją). Nasz węgierski rozmówca, w zgoła postmodernistycznym duchu, utożsamiał na przykład wolność z brakiem poczucia zakorzenienia:

Być Romem (...) oznacza mniej więcej tyle, co być wolnym i nie posiadać korzeni; być wolnym i pozbawionym ciężaru takich rzeczy jak terytorium, pokre-

³⁰ St. Petersburg, 17.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

³¹ Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

³² St. Petersburg, 15.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

wieństwo, tradycja. W pewnym sensie bycie Romem oznacza bycie wolnym człowiekiem³³.

Wypowiedź ta mogłaby posłużyć jako charakterystyka pewnej grupy naszych respondentów, których stosunek do tożsamości romskiej jest dość złożony. Romska tożsamość nie jest dla nich jakimś konkretnie określonym stanem, lecz raczej skomplikowanym procesem angażowania się (w pewne jej aspekty) i dystansowania (od innych). Bardzo ciekawie mówił o tym młody węgierski Rom (nawiasem mówiąc specjalista od technik informatycznych):

Dla mnie to [bycie Romem – *przyp. aut.*] tak naprawdę nic nie znaczy, lub może oznacza takie rzeczy, które nie są istotne – głównie sprawy emocjonalne. Czuję w sobie jakiś rodzaj witalności, jeśli można tak powiedzieć, który jest typowy dla Cyganów, ale jest czymś obcym w życiu, które teraz prowadzę. Moje życie jest inne niż życie cygańskich wspólnot, nie zajmuję się cygańskimi sprawami, nie ma we mnie cygańskiej przeszłości ani cygańskich oczekiwań na przyszłość³⁴.

Autor tej wypowiedzi w bardzo niewielkim stopniu utożsamia się z romskością, a i to tylko z pewnym jej aspektem („witalność”), który poza tym nie przystaje do jego obecnego życia. Interesujące jest natomiast to, że swój dystans do romskiej tożsamości respondent przedstawia w kategoriach czasowych: jako wyjście poza specyficznie romską sekwencję: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość. Można powiedzieć, że respondent ten, odnosząc się do romskiej tożsamości, myśli o niej w sposób procesualny. Bycie Romem byłoby zatem dla niego „wspólnotą losu”, manifestującą się w uczestnictwie w romskich „wspólnotach pamięci” i „wspólnotach oczekiwań”³⁵.

Należy jednak zaznaczyć, że również ci rozmówcy, którzy prezentowali „substancjalne” ujęcie „etniczno-kulturowe”, posługiwali się czasem dla określenia „Romów” pojęciem „narodu”, nadając mu znaczenie zbliżone do tego, jakie występuje w teoriach prymordialistycznych, lub utożsamiając go z tym, co Florian Znaniecki nazywał „kulturą narodową”, podkreślając szczególnie fakt budowania wspólnoty wokół określonych wartości kulturowych i zgodność czynności indywidualnych z wzorami kulturowymi³⁶.

³³ Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

³⁴ Szombathely, 21.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

³⁵ Mimo to jednak respondent ten znajduje się w „sferze oddziaływań” romskiej organizacji i od czasu do czasu uczestniczy w organizowanych przez nią wydarzeniach. Jego sytuacja jest przykładem tego, jak bardzo zróżnicowane mogą być konkretne przypadki „bycia Romem” i jak trudno znaleźć dla nich jedną wspólną formułę (o ile w ogóle jest to możliwe).

³⁶ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa

Drugim sposobem prezentacji romskiej tożsamości, który w wypowiedziach respondentów pojawiał się niemal tak często jak koncepcja „etniczno-kulturowa”, było „relacyjne” pojmowanie Romów jako dyskryminowanej i zmarginalizowanej grupy społecznej. Taka autodefinicja pojawiła się w 18 wywiadach (choć trzeba zaznaczyć, że w niektórych z nich współwystępowała z innymi określeniami romskiej tożsamości).

Wypowiedzi stwierdzające, że być Romem to być dyskryminowanym, pojawiają się szczególnie często w wywiadach z Romami rumuńskimi i bułgarskimi. Ci pierwsi zwracają czasem uwagę na historyczne uwarunkowania takiego postrzegania Romów, będących w Rumunii „potomkami niewolników” i dziedziczącymi w ten sposób stygmat grupy usytuowanej na samym dole hierarchii społecznej. Inni rozmówcy sięgają do historii po to, by wskazać argumenty w walce o zmianę statusu Romów, tak jak w wypowiedzi romskiej działaczki ze Słowacji, widzącej szansę na poprawę sytuacji Romów w integracji społecznej, przy jednoczesnym zachowaniu odrębności:

Być Romem jest bardzo trudno, to rodzaj obciążenia. Myślę, że (...) trzeba się integrować, pokazać, że możemy żyć tak samo, jak inni. A nawet lepiej. I mieć własne zasady. (...) Słowacja też jest naszą ojczyzną, żyjemy tu od kilkuset lat. Tak samo jak Słowacy. Moja rodzina na przykład żyje tu 500 lat. W archiwum są dokumenty³⁷.

Respondenci często zwracali uwagę na ekonomiczne aspekty niskiej pozycji społecznej Romów. Stygmatyzacja Romów przez większość społeczną sprawia, że mają oni „trudniejszą pozycję startową” i bardzo trudno im osiągnąć awans społeczny, nawet – jak zwracał uwagę nasz rozmówca z Jugosławii – w przypadku osób wykształconych:

Być Romem to być ostatnim z ostatnich. (...) Romowie są najbiedniejszym i członkami, tak bogatych, jak i biednych społeczeństw. Ale jeszcze bardziej interesujące jest pytanie, co to znaczy być romskim intelektualistą. To znaczy być trzy razy lepszym od innych, żeby zostać uznanym za przeciętnego³⁸.

Nasi rozmówcy podkreślali przy tym polityczny wymiar dyskryminacji (polegający na odmawianiu Romom pewnych podstawowych praw obywatelskich), a także zwracali uwagę na zjawisko, które można określić socjolo-

1990, s. 22. Nie oznacza to oczywiście, że Romowie bezdyskusyjnie spełniają kryteria stawiane przez Znanieckiego „społeczeństwu o kulturze narodowej” (tak nie jest).

³⁷ Prešov, 15.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

³⁸ Belgrad, 27.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

gicznie jako spójność procesów stygmatyzacji i marginalizacji ekonomicznej, utrzymującą się przez całe życie jednostki.

Innym aspektem społecznej sytuacji Romów jest bycie postrzeganym jako ktoś obcy, nienależący do wspólnoty społecznej, zdominowanej przez grupę większościową. Właśnie owo „bycie postrzeganym” jako obcy stanowi dla naszych rozmówców, obok „obiektywnej” sytuacji ekonomicznej, czynnik konstytuujący „romskość” jako formę życia społecznego, wpływający również na położenie ekonomiczne i możliwości polityczne Romów. Bułgarska respondentka podkreślała w związku z tym niechęć większości do uznania, że obecność Romów w społeczeństwie to „dar różnorodności” oraz do akceptacji „niewiarygodnie starożytnej romskiej kultury”:

Niestety, niewielu ludzi w moim własnym kraju postrzega mnie tak, jak się sama widzę. Od samego początku odczuwamy negatywne postawy nie-Romów i jesteśmy przedstawiani jako obcy przybysze, jak chwasty w ogrodzie³⁹.

Niektórzy rozmówcy, jak na przykład czeska dziennikarka romska, zwracali w związku z tym uwagę na brak doświadczenia różnorodności kulturowej, charakteryzujący społeczność Europy Wschodniej:

Myślę, że sytuacja w Czechach jest inna, w porównaniu do krajów, w których żyje więcej mniejszości. Tutaj ludzie nie są przyzwyczajeni do spotkań z inną kulturą i to pogarsza sytuację Romów. Tak, że gdy jesteś Romem, to ludzie patrzą na ciebie jak na kogoś innego i dziwnego⁴⁰.

Pewna część naszych rozmówców widzi przyczyny takiego stanu rzeczy w rasistowskich postawach większości społecznej, które powodują niechęć Romów do deklarowania własnej tożsamości:

Poważnym problemem romskiej tożsamości etnicznej jest to, że niektórzy Romowie identyfikują się jako Bułgarzy, inni jako Turcy, a tak naprawdę jest to próba dostania się do grup etnicznych o większym prestiżu. Próbuja oni, w większości przypadków nieskutecznie, ukryć swe prawdziwe pochodzenie etniczne. Oczywiście mają do tego prawo – każdy ma prawo do autoidentyfikacji – ale sam fakt, że starają się uciec z własnej grupy etnicznej mówi za siebie i pokazuje skalę negatywnych postaw wobec Romów⁴¹.

³⁹ Sofia, 02.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

⁴⁰ Praga, 25.01.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

⁴¹ Sofia, 08.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

Wielu respondentów traktowało taką sytuację jako wyzwanie dla romskich działaczy, na których ciąży, ich zdaniem, odpowiedzialność za pokazywanie większości społecznej pozytywnych stron Romów. Niektórzy jednak podkreślali, że klucz do poprawy sytuacji Romów leży nie w zmianie ich percepcji przez społeczeństwo, ale w zmianie nastawienia samych Romów, jak w wypowiedzi jednej ze słowackich działaczek, która stara się „wpoić Romom pewne standardy, tak żeby nie byli dyskryminowani, bo czasami to jest ich wina”⁴², albo – jak mówił z kolei aktywista węgierski – w „wyjściu z zacofania”, czemu służyć ma polityczne zjednoczenie różnych ugrupowań romskich⁴³.

Postulaty politycznej jedności wiązały się często w wypowiedziach naszych respondentów z trzecią narracją romskiej tożsamości – z postrzeganiem romskości w kategoriach narodowych. Trzeba jednak zaznaczyć, że – jak widzieliśmy – autodefinicja w kategoriach narodowych pojawiała się (choć być może bez głębszej refleksji) również u respondentów, odwołujących się do innych wyznaczników romskiej tożsamości. Dla respondenta z Bułgarii

Cygan jest Cyganem w ten sam sposób jak Bułgar jest Bułgarem, Rosjanin – Rosjaninem itd. To po prostu jest narodowość, ze swoją kulturą, obyczajami i tradycjami, ze swoim ludem, jego dziedzictwem, talentami, z tym wszystkim, co jest w nas i dookoła nas. To znaczy być Cyganem⁴⁴.

W podobny sposób wypowiadał się Rom z Polski, dodatkowo podkreślając starożytność romskiej tradycji. Jego zdaniem Romowie „to jedna z najstarszych narodowości na świecie, która przetrwała tysiąc lat, podtrzymując swoją kulturę, tradycję i język w nienaruszonym stanie”⁴⁵. Inni byli jednak mniej skłonni do podkreślania romskiej odrębności narodowej i starożytności romskiej kultury. Dla respondenta z Rosji „Romowie to taki sam naród jak każdy inny, tylko mówimy innym językiem. Z wyjątkiem języka, jesteśmy tacy sami jak Rosjanie”⁴⁶, zaś według działacza z Chorwacji „romska kultura ciągle znajduje się na początku drogi. Romowie się asymilują a romski język idzie w zapomnienie”⁴⁷. Według tego respondenta „ratowanie romskiego

⁴² Prešov, 14.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

⁴³ Budapeszt, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

⁴⁴ Osikovitsa, 9.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Koleva.

⁴⁵ Tarnów, 4.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez I. Łesyk.

⁴⁶ Pudost k. St. Petersburga, 1.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradową.

⁴⁷ Virovitica, 3.01.1997 r. Wywiad przeprowadzony przez L. Ivosevic. Trzeba dodać, że, mówiąc o romskiej kulturze, respondent ten miał na myśli „wysoką” kulturę narodową, a nie tradycje i obyczaje poszczególnych grup.

bytu narodowego” jest najważniejszym zadaniem, stojącym przed romskimi działaczami, ważniejszym nawet od rozwiązania problemów ekonomicznych społeczności romskich. Na przeszkodzie stoi, jego zdaniem, nieokreślony charakter narodu romskiego jako wspólnoty międzynarodowej, brak ujednoliconego języka, ustabilizowanych, dobrze zorganizowanych stowarzyszeń, a także fakt, że historia Romów ciągle jest niewystarczająco znana.

Kwestia znajomości historii, czy w ogóle myślenia w kategoriach historii narodowej, została w interesujący sposób przedstawiona przez romską działaczkę ze Słowacji:

Bycie Romem i bycie członkiem każdego innego narodu czy narodowości, oznacza przynależność do grupy, która ma odmienną kulturę, tradycje, inną historię. Nie musisz tego wszystkiego znać. Większość Romów z pewnością nie zna swojej historii. To jest coś, co cię po prostu trzyma: albo muzyka, albo rodzina i jej tradycje, albo solidarność, która występuje oczywiście i w nieromskich rodzinach, ale szczególnie charakteryzuje nasze, romskie rodziny⁴⁸.

Respondentka ta słusznie zauważa, że historyczne koleje losów danej społeczności wytwarzają układ odniesienia dla „poczucia przynależności”, w którym „podręcznikowa” znajomość historii wcale nie musi odgrywać najważniejszej roli. Może się ono manifestować w zjawiskach więzi psychicznej, solidarności społecznej, instytucjach czy kulturze. Historyczne istnienie grupy nie musi zatem oznaczać, że jej członkowie bez przerwy dyskutują o historii (a nawet można odnieść wrażenie, że najczęściej o historii dyskutują te grupy, których poczucie historycznego istnienia jest niepewne). Historyczność może się manifestować w rozmaity sposób, często za pomocą zjawisk, które ich uczestnicy skłonni są traktować ahistorycznie, jak na przykład wartości kulturowe.

W przypadku naszych respondentów zainteresowanie historią jest dość duże. Respondenci często odwoływali się do indyjskich korzeni współczesnych Romów, zwracając jednak uwagę, że ich rola w życiu dzisiejszych społeczności romskich jest zróżnicowana: według rumuńskiego Roma „niektórzy zachowali pradawne zwyczaje, inni nie”⁴⁹. Jednakże w wypowiedzi pewnego działacza kulturalnego ze Słowacji mogliśmy zaobserwować wręcz utożsamienie się z praprzodkami współczesnych Romów:

Nazywają nas Cyganami. Co to znaczy? To błędna nazwa nadana przez inne narody. Kiedy opuściliśmy [*sic!* – *przyp. aut.*] Indie w XI w., to przeszliśmy

⁴⁸ Bratysława, 30.07.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Buncakovą.

⁴⁹ Konstanca, 8.05.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Stefan.

przez Grecję i tam pewien mnich nazwał nas tak, jak inny wędrowny lud: Atsinganos. Naród ten w owym czasie już nie istniał, ale on myślał, że jesteśmy właśnie tym narodem. Dlatego nazwał nas Atsinganos. Ale my od początku między sobą nazywaliśmy się „Romowie”⁵⁰.

W innych wypowiedziach dominowały bliższe odniesienia historyczne, zazwyczaj stosowane po to, aby wyjaśniać pewne aspekty współczesnej sytuacji Romów. Węgierski Rom, wątpiący w ciągłość romskiej tradycji i kultury, odwoływał się na przykład do czasów cesarzowej Marii Teresy, mówiąc że trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy być dzisiaj Romem, zwłaszcza

gdy straci się język, którym mówili przodkowie, a my straciliśmy wiele rzeczy – mam tu na myśli Romungros, Cyganów-muzyków. Ponieważ gdy Maria Teresa zabroniła używania języka [romskiego – przyp. aut.] i wydała prawo, zgodnie z którym cygańskie dzieci miały być oddane do węgierskich rodzin, rozpoczęła proces asymilacji, który trwa do dzisiaj. Ci ludzie stracili bardzo wiele. Myślę, że bardzo niewielu z nas udało się zachować tradycję i żyć tak, jak Cyganie żyli dawno temu.⁵¹

Z kolei działaczka z Czech znajdowała podobieństwa między współczesną sytuacją Romów a ich życiem w okresie międzywojennym, za czasów prezydenta Masaryka (dekonstruując przy okazji czeski mit „najbardziej zaawansowanej demokracji” Europy Środkowej):

Sytuacja się pogarsza. Romowie są dyskryminowani, jeśli chodzi o dostęp do miejsc publicznych – restauracji, teatrów itd. Skinheadzi najpierw wydają antyromskie publikacje, później zaczynają fizycznie atakować Romów, a w trzecim etapie będą atakować wszystkich tych, którzy się różnią od większości. Do czego to doprowadzi? W końcu Romowie nie będą mieli wstępu do środków transportu i do sklepów. Wracamy do sytuacji sprzed II wojny światowej, do czasów Masaryka. Dziadek opowiadał, że wtedy żyli w swojej osadzie i mogli przebywać w [sąsiednim] mieście tylko w pewnych godzinach. (...) Czy ta sytuacja nie przypomina tego, co się dzieje dzisiaj?⁵²

Najbardziej zróżnicowane zastosowanie historii dla zrozumienia sytuacji Romów zaprezentowała romska dziennikarka z Czech. Jej zdaniem bycie Romem ma wymiar historyczny. W różnym czasie oznacza różne rzeczy:

⁵⁰ Koszyce, 16.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

⁵¹ Budapeszt, 14.04.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

⁵² Česka Lipa, 3.02.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

Przed rewolucją oznaczało to głównie szukanie korzeni kultury, wiersze, literaturę. Rewolucja to było bardzo silne przeżycie dla wszystkich, ale zwłaszcza dla Romów. Wszyscy demonstrowali i ludzie krzyczeli „Romowie z nami!” – nie wiedzieliśmy, co się z tego wyłoni. A po rewolucji też zaczęliśmy brać udział w polityce, ponieważ przed rewolucją mogliśmy się zajmować jedynie sprawami kultury. Tak, że po rewolucji każdy Rom czuł potrzebę dyskusowania problemów swojego narodu. A teraz znowu jest inaczej⁵³.

Wielu respondentów, posługujących się narracją narodową, zwraca uwagę na poważne problemy, jakie stoją przed romskim ruchem politycznym, który odwołuje się do wizji narodu romskiego. Jednym z nich jest na przykład fakt, że naród romski byłby „narodem bez ojczyzny”, choć trzeba przyznać, że sprawę tę wyraźnie poruszył tylko jeden respondent. Innym problemem jest – często podkreślane – zróżnicowanie społeczności romskich, które mają wprawdzie poczucie wspólnej nadrzędnej tożsamości, ale nie jest ono tak silne, jak u innych grup:

Tak naprawdę to nie ma takiego narodu – Romowie. W samej Rosji jest kilka grup romskich, które mówią różnymi językami. Ale jest coś w rodzaju wspólnej świadomości – poczucia przynależności do nadrzędnej grupy. Romska samoświadomość przypomina mi Żydów pod wieloma względami. Ale u Żydów jest wspólna religia, podczas gdy podstawy świadomości Romów są społeczne i etniczne⁵⁴.

Taka sytuacja stawia romskich aktywistów przed trudnym wyborem właściwej strategii działania. Ich stanowiska są dość rozbieżne: od postulatów pomocy Romom w głębszej integracji ze społeczeństwem większościowym, aż do wizji romskiego państwa, która wprawdzie pojawiła się tylko w jednym wywiadzie (w dodatku opisana jako „szalony pomysł”), ale za to została zaprezentowana z żelazną logiką:

My, Romowie, wiemy bardzo mało o sobie nawzajem. (...) Oprócz faktu, że Romom jest się trudno komunikować między sobą z powodu różnorodności używanych przez nich dialektów, nie było wśród nich silnej tendencji do nawiązywania kontaktów i jednoczenia się. Dlatego mam szalony pomysł, którego nie zrealizuję ja ani nawet moje dzieci, ale pewnie jakieś przyszłe pokolenie – o ile Romowie mają przetrwać. To jest pomysł romskiego państwa. Nie jest ważne, czy ono będzie w Europie czy gdzie indziej. Jest faktem, że mamy do czynienia z szybkim

⁵³ Praga, 25.01.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

⁵⁴ Moskwa, 20.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

wzrostem populacji romskiej i że Romowie wszędzie na świecie doświadczają mniej więcej tych samych problemów. (...) Wspólne problemy, jakich doświadczają, wytworzą ideę zjednoczenia w ich własnym państwie. (...) Jeśli Romowie chcą rozwiązać swoje problemy, muszą rozwinąć świadomość narodową. Każde rozwiązanie politycznych i społecznych problemów narodu romskiego wymaga istnienia [romskiego – *przyp. aut.*] państwa. A zatem Romowie będą musieli je mieć, o ile zjawisko państwa będzie dalej istniało. Panuje opinia, że Romowie są kosmopolityczni i odrzucają ideę państwa, podczas gdy inni tworzą mniej lub bardziej silne społeczności dzięki pomocy państwa. Ja to nazywam politycznym ludobójstwem narodu romskiego. Romowie byli masowo mordowani w czasie II wojny światowej, ponieważ nie mieli państwa, które by ich chroniło. Łatwo jest zniszczyć coś, czego nikt nie potrzebuje i nikt nie chroni⁵⁵.

Te bardzo ciekawe poglądy nie są bynajmniej czymś powszechnym wśród naszych rozmówców. Można powiedzieć, że są one wyjątkowe. Niemniej jednak sam fakt, że znalazł się ktoś, kto je głosi, pozwala je zaliczyć do szeroko rozumianego zasobu dyskursywnego romskiej narracji narodowej.

Jednocześnie wśród naszych respondentów dają się zaobserwować ślady ponowoczesnego sposobu ujmowania problemu tożsamości, zwłaszcza tam, gdzie badani wydają się nie mieć nic przeciwko ambiwalencji, wielopłaszczyznowości, czy niepewności, odnośnie do tego, kim właściwie są, w sensie przynależności do grupy. Romska idea narodowa, o ile będzie formułowana w klasycznym dla nacjonalizmu, dziewiętnastowiecznym homogenizującym dyskursie, może nie znaleźć uznania np. w oczach respondenta z Białorusi (skądinąd uznającego Romów za „narodowość”): „Ludziom się wydaje, że Rom to Rom. To nieprawda. Każdy Rom ma swoją własną narodowość [w sensie przynależności do różnych grup romskich – *przyp. aut.*]”⁵⁶.

Respondenci odwoływali się do rozmaitych wymiarów wewnętrznego zróżnicowania społeczności romskich: antropologicznego i kastowego, społecznego, częściowo narzuconego przez większość i związanego ze stopniem adaptacji danej społeczności romskiej, czy wreszcie religijnego. W związku z tym nie wierzyli oni zbyt w szanse powodzenia projektów, opartych na idei panromskiej jedności:

Nasze Centrum Kultury Romów skupia Romów prawosławnych. Teoretycznie moglibyśmy mówić o stworzeniu takiego centrum dla Romów z całego świata, ale trudno to sobie wyobrazić. Gdzie ono by się znajdowało?

⁵⁵ Novi Sad, 28.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

⁵⁶ Kołodyszcze k. Mińska, 1.12.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez N. Manulik.

Kto zasiadałby we władzach? Gdyby to było możliwe, to, ja nie wiem, byłby pokój na świecie⁵⁷.

Na przeszkodzie takim projektom stoi też opisywane już zjawisko wielopoziomowej identyfikacji Romów, które wprawdzie nie wyklucza posiadania przez nich specyficznie romskiej tożsamości, ale w jego świetle można traktować ją jako jedną z wielu opcji, stojących do wyboru i z trudem poddających się hierarchizującym tendencjom klasycznego dyskursu narodowego. Widać to na przykład w poniższej wypowiedzi:

Przed wszystkim jestem kobietą (...) i... nigdy nie miałam poczucia ani chęci należenia do jakiejś narodowości. Czy jestem kosmopolitką? Może tak – nie muszę na co dzień podkreślać mojej narodowości. Ale są rzeczy, dzięki którym czujesz wyraźnie gdzie należysz. To poczucie więzi rodzinnych, solidarności, romska muzyka, która jest odmienna od innych. To pewna kultura i odmienny sposób odczuwania tego, kim jestem. (...) Mogłabym więc powtórzyć, że jestem kobietą, istotą ludzką, Europejką, coś jeszcze..., nie wiem co jeszcze. Ale oczywiście czuję w sobie tę „romskość”⁵⁸.

Kilkoro spośród naszych rozmówców wypowiadało się przeciwko odgórnemu budowaniu romskiej tożsamości z powodu niebezpieczeństw, do jakich prowadzić może podkreślanie różnic między rozmaitymi grupami: „Nie rozumiem dlaczego robi się te wszystkie różnice”, powiedziała nam sprzątaczką z Pragi, „ponieważ to się zaczęło od Hitlera, to musi ciągle być”⁵⁹. Wtórowała jej wykształcona pracownica społeczna: „Romowie też są istotami ludzkimi, nie ma różnicy, może kulturowa, historyczna, ale wydaje mi się, że to nie ma znaczenia kim jesteśmy”⁶⁰.

Dla tych i innych respondentów, doświadczenie własnej romskości jest ambiwalentne i nie przejawiają oni specjalnej ochoty do zlikwidowania tej ambiwalencji i jednoznacznego określenia się w kategoriach jakiejś tożsamości zbiorowej. Uważają, że istnieje wiele różnych wariantów romskości i pluralizm ten jest rzeczą dobrą. Zauważają też, że granice pomiędzy poszczególnymi dyskursami tożsamościowymi są płynne i że mogą one tworzyć czasami interesujące, hybrydyczne syntezy. Widać to szczególnie wyraźnie w poniższej wypowiedzi, cytowanego tu już romskiego informatyka, która dobrze ilustruje elementy perspektywy postmodernistycznej:

⁵⁷ Jw.

⁵⁸ Bratysława, 30.07.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez A. Buncakovą.

⁵⁹ Praga, 6.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez K. Suranską.

⁶⁰ Praga, 12.06.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez K. Suranską.

Może (...) Cyganie są ludem, który przybył z Indii i od tego czasu ciągle migrują albo próbują się integrować. (...) Cygańskość może więc oznaczać rodzaj bezdomności, ale dziś nawet to nie jest już prawdą. Cygańskość jest inna w każdym człowieku i ma bardzo plastyczną postać. Zawiera ona w sobie dwoistość: dawniej [Cyganie] głównie próbowali się asymilować, i taka tendencja jest ciągle obecna gdyż (...) nawet dziś bycie Cyganem oznacza na Węgrzech tylko kłopoty. Z drugiej strony, odkąd system się zmienił, widać tendencję do zachowania odmienności, wzmocnienia tożsamości etnicznej itd. Te dwie tendencje wytwarzają bardzo dziwne rzeczy gdy się wymieszają⁶¹.

Jak widać, romska tożsamość jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym i stopniowalnym, może też występować na różnych poziomach autoidentyfikacji jednostki. Przedstawiona analiza wywiadów potwierdza, jak sędzę, prezentowaną tu syntetyczną koncepcję tożsamości, zgodnie z którą substancjalne, relacyjne i procesualne koncepcje tożsamości nie wykluczają się, każda z nich dotyczy bowiem jakiegoś jednego aspektu, który może współwystępować z innymi. W koncepcji tej jest również miejsce dla dającej się zauważyć w części wypowiedzi, ponowoczesnej zgoła, niechęci do jednoznacznej identyfikacji i dla akceptacji rozmycia granic tożsamościowych.

ZAKOŃCZENIE

W artykule tym proponuję kompromisowe rozwiązanie, w którym romska tożsamość stanowiłaby płynną konfigurację „substancji kulturowej”, „stosunków społecznych” i koncepcji „politycznych”, opartych m.in. na określonej wizji romskiej historii, zaś „Romowie” mogliby być postrzegani jako konglomerat grup, charakteryzujących się „rodzinnym podobieństwem”, które wprawdzie istnieje, lecz nie należy go absolutyzować, doszukując się za wszelką cenę jedności tam, gdzie jej nie ma. Tak rozumiana tożsamość jest zmienna, a jej transformacje zależą w dużej mierze od zmieniających się relacji między Romami a nieromskim światem. Doświadczenie historyczne Romów podpowiada im bowiem, że różnice tożsamościowe stają się często celem strategii politycznych, zmierzających do marginalizacji, wykluczenia, a w ostateczności – eliminacji tych, którzy zostają uznani za ich „nosicieli”. Romski sposób budowania tożsamości charakteryzuje więc napięcie między poczuciem odrębności i – często – dumy z „bycia Romem” a poczuciem zagrożenia, jakie odrębność taka może powodować w świecie nieprzyjazylnym Romom.

⁶¹ Szombathely, 21.08.1996 r. Wywiad przeprowadzony przez Z. Daczó.

Stan świadomości romskich działaczy średniego szczebla, który starałem się tu zrekonstruować, wykorzystując przeprowadzone z nimi wywiady, pozwala zrozumieć ewolucję romskiego ruchu politycznego w latach 90. ubiegłego wieku, w szczególności pojawienie się koncepcji romskiego narodu, wykorzystującej tradycyjne, etniczno-kulturowe wyznaczniki tożsamości, apelującej do społeczno-ekonomicznej sytuacji Romów, a wreszcie szkicującej wizję romskiej przyszłości, zbudowaną w oparciu o określoną koncepcję przeszłości. Koncepcja ta nie była bynajmniej produktem wyalienowanych romskich intelektualistów, bez szans na znalezienie odzewu w lokalnych społecznościach romskich⁶². Korespondowała ona bowiem z wizją świata osób, których działalność stanowi pomost między ideami działaczy szczebla międzynarodowego a „zwykłymi” Romami.

W rezultacie niektóre elementy (pan)romskiej tożsamości narodowej stały się elementem romskich działań na szczeblu lokalnym – zwłaszcza jeśli chodzi o działalność edukacyjną, upamiętniającą i artystyczną – i posłużyły jako zasób, wykorzystywany dla poprawy percepcji danych grup w nieromskim otoczeniu lub legitymizacji ich postulatów społeczno-ekonomicznych.

Z drugiej jednak strony wypowiedzi naszych respondentów pozwalają również zrozumieć, dlaczego romska idea narodowa nie poczyniła w ostatniej dekadzie jakiegoś spektakularnego postępu. Wizja świata badanych Romów nie jest jednorodna i w jej ramach występuje szereg różnych stanowisk, opierających się politycznej homogenizacji. Nie są oni przekonani co do możliwości zjednoczenia Romów za pomocą jednej narracji tożsamościowej i nie bardzo (z pewnymi wyjątkami) widzą potrzebę takiego zjednoczenia. Można powiedzieć, że swoimi poglądami na zagadnienie romskiej tożsamości antycypowali oni pojawienie się „postmodernistycznych” romskich intelektualistów, z ich niewiarą w sens budowania solidnych tożsamości, wzorowanych na klasycznej koncepcji narodu.

Wprawdzie wizja romskiej tożsamości (trans)narodowej, zaprezentowana w *Deklaracji narodu Romskiego*, zawiera rozmaite elementy „nieklasyczne” (np. oddzielenie idei narodowej od pojęcia państwa), to jednak są one wprowadzane dość niekonsekwentnie, jak słusznie zauważył w swojej krytyce romskiej idei narodowej Thomas Acton⁶³. Brakuje im także konkretyzacji w postaci projektu działalności, która by je realizowała. Rację mają

62 Zob. np. E. Marushiakova, V. Popov, *The Roma – a Nation without a state? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] B. Streck (red.), *Segmentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*, Orientwissenschaftliche Hefte, Halle 2004.

63 T. Acton, *Romani Politics, Scholarship, and the Discourse of Nation-Building* [w:] A. Marsh, E. Strand (red.), *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, Swedish Research Institute, Istanbul 2006.

też Marushiakova i Popov, według których koncepcja narodu romskiego nie jest intelektualnie dopracowana i często bywa traktowana jako środek, służący partykularnym interesom poszczególnych grup działaczy, chcących na przykład wzmocnić swoją pozycję we własnym kraju⁶⁴.

Trudno się z taką krytyką nie zgodzić. W gruncie rzeczy jednak sytuacja dzisiejszych romskich działaczy przypomina sytuację ich poprzedników w okresie rozkwitu nacjonalizmu: również oni musieli rozwijać pojęcie tożsamości narodowej w otoczeniu społeczno-kulturowym, charakteryzującym się współistnieniem wielu rozmaitych tożsamości. Możemy dodać, że jest to nawet trudniejsze dziś, gdy „rynek” jest nasycony tożsamościami wszelkich możliwych rodzajów, a tożsamość narodowa straciła wiele ze swojego niegdysiejszego uroku, nawet jeśli jej adwokaci starają się ją dostosować do nowych czasów, prezentując ideę narodu romskiego jako ruchu transnarodowego.

Z drugiej strony jednak warto tu wspomnieć słowa klasyka teorii narodu, F. Znanieckiego, według którego „we wszystkich zbadanych dotychczas przypadkach formowanie społeczeństwa o kulturze narodowej rozpoczyna się od stosunkowo małego jądra społecznego, którego wpływ stopniowo rozszerza się i w końcu obejmuje miliony ludzi. (...) Owo jądro tworzą niezależni, indywidualni przodownicy rozmaitych dziedzin działalności kulturowej, którzy stopniowo tworzą kulturę narodową syntetyzującą wielość tradycyjnych kultur regionalnych”⁶⁵. Środowiska romskie wytworzyły już taką grupę „przodowników”. Czy ich działania zakończą się sukcesem i – przede wszystkim – jakie to będą działania – pozostaje sprawą otwartą.

⁶⁴ E. Marushiakova, V. Popov, *op. cit.* Podobne wnioski wynikają z badań przeprowadzonych przez M. Głowacką-Grajper wśród liderów romskich organizacji z Litwy, Polski i Słowacji. Por. M. Głowacka-Grajper, *Idea narodowa w oczach liderów romskich z krajów Europy środkowo-wschodniej* [w:] E. Nowicka, B. Cieślińska (red.), *Wędrowcy i migranci. Pomiędzy marginalizacją a integracją*, NOMOS, Kraków 2005.

⁶⁵ F. Znaniecki, *op. cit.*, s. 44–45.

LITERATURA:

- ACTON T., *Romani Politics, Scholarship, and the Discourse of Nation-Building* [w:] A. MARSH, E. STRAND (red.), *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*, Swedish Research Institute, Istanbul 2006.
- ACTON T., KLIMOVÁ I., *The International Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Shift in the Focus of World Romani Congresses 1971-2000* [w:] W. GUY (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co, Boston 1969.
- BELTON B., *Knowing Gypsies* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- DUFUNIA KWIEK G., *Afterword: Rom, Roma, Romani, Kale, Gypsies, Travellers and Sinti...pick a name and stick with it, already!* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- GAY Y BLASCO P., „We don't know our descent”: how the Gitanos of Jarana manage the past, „The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2001, nr 7(4).
- GIDDENS A., *Living in a Post-Traditional Society* [w:] U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 52.
- GŁOWACKA-GRAJPER M., *Idea narodowa w oczach liderów romskich z krajów Europy środkowo-wschodniej* [w:] E. NOWICKA, B. CIEŚLIŃSKA (red.), *Wędrownicy i migranci. Pomiedzy marginalizacją a integracją*, NOMOS, Kraków 2005.
- IRU (International Romani Union), *Declaration of a Roma Nation*, <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html>, 2001.
- KAPRALSKI S., *Kierunki przekształceń tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie* [w:] T. PAŁECHNY, J. TALEWICZ-KWIATKOWSKA (red.) *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- KAPRALSKI S., *Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady*, „Studia Socjologiczne”, 2011, nr 3.
- KAPRALSKI S., *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] S. KAPRALSKI (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Scholar, Warszawa 2010.
- LE BAS D., *The possible implications of diasporic consciousness for Romani identity* [w:] D. LE BAS, T. ACTON (red.), *All Change! Romani Studies through Romani eyes*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2010.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Roma – a Nation without a state? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] B. STRECK (red.), *Seg-*

- mentation und Komplementarität. Organisatorische, ökonomische un kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*, Orientwissenschaftliche Hefte, Halle 2004.
- MATRAS Y., *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity* [w:] N. SAUL, S. TEBBUTT (red.), *The Role of the Romanies*, Liverpool University Press, Liverpool 2004.
- MAYALL D., *Gypsy Identities 1500—2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London and New York 2004.
- MCCRONE D., *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London 1998.
- MIRGA A., GHEORGHE N., *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997.
- STEWART M., *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.
- WILLIAMS P., *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- ZNANIECKI F., *Współczesne narody*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

Sławomir Kapralski

RROMANI IDENTITËTA : ETNÏTKO, SOCIÀLO JA SELÏTKO/THEMÏTKO?

O avtòro analizuil trin éhanda sàr šaj te dikhòl rromani identitëta: o etniko-kulturàlo dikhan, savo sàs o baredër and-o purane stùdie, o sociàlo dikhan savo putardes kušel i romologia aj laqëri tradicia, thaj agore o politiko dikhan, sàr vâzden les Roma aktivistà kana phenen so o Roma somkeren jekh nàcia (tela vervëra xalòvimàta aj interpretàcie), definuime katar jekh nakhlutnipe aj jekh anticipàcia e avindipnasqëri. Pal-e avtoresqëri godi, šaj te ovel jekh „durustitko” koncèpcia e rromane identitetaqëri, anda savàthe i palutni percèpcia (politiko) si jekh somkhuviye kulturalone, socialone aj politikone elementenqëro. Si i koncèpcia so šaj šunas e „maškàritkone” rromane aktivistënòar, jekh vasni katèrgoria, Roma save nakhaven o idëe e rromane elitaòar ži k-o rromane khera. Interviste kerdine and-o bb. 1990 sikavde na sadaj jekh but interesànto dikhiye and-i evolùcia e somžanipnasqëri bute rromane khetanimatenòe, tok vi sàr biandile neve dikhana pal-i rromani identitëta. Akala dikhana si and-i harmònia e neve rromane siklârdine generaciençar, sàr jone dikhen jagales i postmodèrno idëa e identitetaqëri, éhudindor tele sarkon unifòrmo aj zorârdi sàr barr rromani identifikàcia pala pumenòe.

Sławomir Kapralski

ROMA IDENTITY: ETHNIC, SOCIAL OR NATIONAL?

The autor discusses three main ways of thinking about Romani identity: the ethnic-cultural approach that dominated the older literature, the social perspective that openly criticized romological tradition, and the political vision held by Romani activists, according to whom Roma form a nation (understood in several different ways), defined by a reference to the past and an anticipation of the future. The author argues for a “conciliatory” conception of Romani identity, according to which the latter is a complex network of cultural, social, and political elements. This conception has been illustrated by the views of Romani mid-rank activists, a very important category that mediates the transfer of ideas from Romani elites to the grassroots. The interviews conducted in the 1990’s have provided not only an interesting insight into the evolution of the consciousness of various Romani communities, but also revealed the emerging new approach to Romani identity. This new approach corresponds with the views of the newer generation of Romani intellectuals who are fascinated by the postmodern idea of identity as a refusal of an unequivocal and long-lasting self-identification.