

Sławomir Kaprański



Naród romski

Idea narodu i problem pamięci historycznej
w romskim ruchu politycznym

Przedmowa

Niniejsza publikacja prof. Sławomira Kaprańskiego stanowi opracowanie jednego z najbardziej złożonych i niedocenianych fenomenów współczesnej Europy – romskiego ruchu politycznego i kształtowania się romskiej idei narodowej. W czasie, gdy Europa zмага się z wyzwaniami wielokulturowości, migracji i redefinicji pojęcia narodowości, badanie historii i ewolucji politycznej samoorganizacji Romów nabiera szczególnego znaczenia. Autor podejmuje się ambitnego zadania dekonstrukcji utrwalonych w europejskiej świadomości stereotypów przedstawiających Romów jako "element antynarodowy" – lud bez historii, bez pamięci, bez aspiracji państwowotwórczych. Kaprański przekonująco dowodzi, że ta wizja, choć głęboko zakorzeniona w europejskiej tradycji intelektualnej – od Edmunda Husserla po współczesne dyskursy akademickie – jest nie tylko błędna, ale i szkodliwa dla zrozumienia rzeczywistej natury romskiej tożsamości politycznej. Przedstawiona praca wypełnia istotną lukę w polskiej i europejskiej historiografii. Po raz pierwszy w tak kompleksowy sposób zostaje ukazana długa historia romskiej samoorganizacji – od bizantyjskich feudum acinganorum z XIV wieku, przez instytucje "starszych nad Cyganami" w dawnej Rzeczypospolitej, po współczesne międzynarodowe organizacje romskie. Ta wielowiekowa tradycja polityczna, dotąd pomijana lub marginalizowana w badaniach naukowych, zostaje w końcu należycie udokumentowana i przeanalizowana. Autor prezentuje nowatorskie podejście metodologiczne, łącząc analizę historyczną z badaniami nad pamięcią społeczną i teorią nacjonalizmu. Szczególnie cenna jest jego konceptualizacja "transnarodowego nacjonalizmu" romskiego, która pozwala zrozumieć, jak współczesne ruchy romskie funkcjonują w epoce globalizacji i deterytorializacji tradycyjnych form państwowości. W kontekście współczesnych debat o prawach mniejszości, polityce integracyjnej Unii Europejskiej wobec Romów oraz rosnących napięć społecznych związanych z antyromskimi nastrojami, niniejsza publikacja oferuje niezbędną perspektywę historyczną. Pokazuje, że romskie dążenia do uznania i reprezentacji politycznej nie są zjawiskiem nowym, lecz mają głębokie korzenie historyczne i stanowią naturalną odpowiedź na wielowiekowe procesy marginalizacji i wykluczenia. Praca ta ma znaczenie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Z jednej strony wzbogaca debatę naukową o naturze nacjonalizmu, tożsamości etnicznej i pamięci społecznej w epoce

ponowoczesnej. Z drugiej strony dostarcza niezbędnych narzędzi analitycznych dla polityków, działaczy społecznych i edukatorów zaangażowanych w walkę z dyskryminacją i promocję dialogu międzykulturowego. Autor nie ukrywa złożoności i kontrowersyjności poruszanej problematyki. Romska idea narodowa pozostaje zjawiskiem wewnętrźnie zróżnicowanym, a różne społeczności romskie mają często odmienne wizje swojej przyszłości politycznej. Profesor Kaprański uczciwie przedstawia te dylematy, nie próbując narzucać jednoznacznych interpretacji tam, gdzie rzeczywistość jest wieloznaczna.

Niniejsza publikacja otwiera nowe perspektywy badawcze i stanowi zaproszenie do dalszych badań nad romskim ruchem politycznym. Szczególnie istotne wydają się możliwości rozwoju badań porównawczych nad różnymi modelami politycznej reprezentacji mniejszości w Europie oraz analiza wpływu nowych mediów i globalizacji na kształtowanie się współczesnych tożsamości diasporycznych. Mamy nadzieję, że ta pionierska praca przyczyni się do lepszego zrozumienia jednej z najważniejszych, choć często pomijanych, składowych współczesnego europejskiego krajobrazu politycznego i kulturowego. Marek Isztok

1. „Element antynarodowy” – o stereotypie Romów.

We wstępie do pracy Andrzeja Mirgi i Andrzeja Mroza *Cyganie. Odmienność i nietolerancja* (1994) Józef Tischner pisał o „graniczącym z cudem” fenomenie romskiego trwania w historii pomimo tego, że Romowie są ludem bez terytorium, bez pamięci historycznej, bez państwa i prawa, ludem, którego podstawową więzią jest więź rodowa. Są więc Romowie jak najdalsi od idei narodowej, w odróżnieniu na przykład od Polaków: „My, Polacy, by przetrwać, przekształcaliśmy rody w ludy, a ludy w naród, aby w końcu zbudować państwo – abstrakcyjny gwarant przetrwania na tym świecie. Oni nie. I choć im także o przetrwanie szło, pozostawali bez świadomości narodowej, bez własnej ojczyzny, bez państwa”¹.

Można powiedzieć, że Romowie nie mają szczęścia do filozofów. W latach 30. Edmund Husserl, jeden z najwybitniejszych filozofów w historii, myśliciel, którego Tischner niezwykle szanował, odmówił Romom uczestnictwa w europejskiej wspólnocie wartości, wykluczając ich tym samym z europejskiego kręgu kulturowego. W wykładzie z 1935 r., a więc w czasie, gdy sam już doświadczał wykluczenia przez nazistowskie władze, zadał on następujące pytanie: „jak można scharakteryzować duchową postać Europy? Nie idzie nam więc o Europę w sensie geograficznym, Europę na mapie – tak, jakby terytorialny zakres mieszkających tu razem ludzi określał granice europejskiego człowieczeństwa.

¹ J. Tischner, Tolerancja czy wzajemność? W: A. Mirga, L. Mróz, *Romowie. Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 10.

W sensie duchowym do Europy należą oczywiście dominia angielskie, Stany Zjednoczone itd., ale nie Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczęcy się po całej Europie”². W ten sposób wielki filozof symbolicznie wykluczył Romów z europejskiego kręgu kulturowego jako niebędących na poziomie europejskiego życia duchowego i aktywności twórczej. W wypowiedzi tej widzimy ślady mentalności kolonialnej: Romowie nie należą do Europy jako formacji duchowej, a jedynie fizycznie przebywają na terenie Europy, prowadząc „nieeuropejski” wędrowny tryb życia i przypominając tym samym reprezentantów egzotycznych, pozaeuropejskich ludów pokazywanych na jarmarkach w charakterze ciekawostki.

Jak więc widzimy nawet umysły wybitne nie są wolne od właściwych swoim czasom stereotypów, nawet gdy mają one w sobie niebezpieczny potencjał wykluczający. Stereotypy te jednak zakorzenione są głęboko w europejskiej tkance kulturowej. Tak bardzo, że do niedawna posługiwaliśmy się nimi bezrefleksyjnie, traktując je jako same przez się zrozumiałe elementy naszej naturalnej percepcji świata, manifestującej się w potocznej wiedzy na jego temat. Jednakże Tischner, w odróżnieniu od Husserla, darzył Romów wyraźną sympatią. Uważał, że wkraczają oni „w nowy okres swego rozwoju”, w którym ich świadomość własnej tożsamości dojrzewa, staje się bardziej refleksyjna i przejawia w tworzonej w interakcji z innymi ludami kulturze, która „pokonuje czas”³. I choć autor deklaruje, że „kultura ludu cygańskiego kryje w sobie takie wartości, przed którymi trzeba ugiąć kolano”⁴, to trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy tu w gruncie rzeczy do czynienia z paternalistyczną postawą obywatela państwa narodowego („My, Polacy”) w stosunku do „ludu cygańskiego”, który dopiero dojrzewa i na dyskusję jego tożsamości w kategoriach narodowych jeszcze nie zasługuje (i może nigdy nie będzie zasługiwał).

Warto tu na marginesie zwrócić uwagę na fakt, że typowa postawa wobec Romów w społeczeństwach większościowych przypomina specyficzną dla epoki nowoczesnej postawę wobec Żydów, którą Artur Sandauer w latach 80. XX wieku określił jako „allosemityzm”⁵. Autor ten twierdził, że u podstaw zarówno antysemityzmu jak i

² E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 16.

³ Tischner, op. cit., s. 10.

⁴ Ibid., s. 11.

⁵ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Czytelnik, Warszawa 1982.

filosemityzmu leży tendencja do przypisywania Żydom jakichś cech szczególnych, przysługujących wszystkim ludziom określanym jako Żydzi i zdecydowanie odróżniających ich od innych. Cechy te mogły być podstawą antyżydowskich uprzedzeń, mogły też być traktowane jako obiekt admiracji. W obu przypadkach Żydzi nie są po prostu „normalnymi” ludźmi – otacza ich jakaś mistyczna aura odmienności, powodująca tak nienawiść jak i fascynację.

Do koncepcji tej odwołał się niemal dwie dekady później Zygmunt Bauman, nieco ją modyfikując. Jego zdaniem, tym, co manifestowało się w nowoczesnym wizerunku Żyda, był nie tyle lęk przed odmiennością, ile przed ambiwalencją ucieleśnianą przez Żydów, którzy w kategoriach nowoczesnej mentalności nie dawali się jednoznacznie przypisać do określonej kategorii, zamazując tym samym granice poszczególnych sfer rzeczywistości i podważając uporządkowany charakter świata społecznego. Paradoksalnie, czyniąc to Żydzi byli zarazem ucieleśnieniem nowoczesności: „W mobilnym świecie Żydzi byli najbardziej mobilni ze wszystkich. W świecie przekraczania granic przekroczyli większość z nich, w świecie, w którym rozpuszczały się solidne formy zmienili wszystko, łącznie z sobą w bezkształtną plazmę, w której mogła się narodzić dowolna forma, tylko po to, by ponownie się rozpuścić. Jako paradygmatyczni mieszkańcy getta Żydzi byli chodzącym przypomnieniem wciąż świeżych i żywych wspomnień stabilnego, przejrzystego społeczeństwa kastowego, lecz jako pierwsi, którzy zostali uwolnieni od specjalnych praw i ustaw, byli chodzącym alarmem, ostrzegającym społeczeństwo przed nadejściem dziwnego nowego świata wolnego dla wszystkich”⁶.

Widać tu wyraźnie, że mentalność nowoczesna była w istocie fałszywą świadomością epoki nowoczesnej. Radykalna, modernizacyjna transformacja tradycyjnego społeczeństwa i zerwanie ciągłości historycznej spowodowały tak istotny lęk egzystencjalny, że tak myślenie potoczne jak i teoria społeczna epoki nowoczesnej zaczęły gorączkowo poszukiwać w niej jakichś stałych struktur, z podejrzliwością i niechęcią traktując wszystko to, co się w nich nie mieściło. Nie mieścili się w nich Żydzi, których w nowej, zmodernizowanej rzeczywistości nie można już było przypisać do jakiegoś określonego miejsca w przestrzeni społecznej.

⁶ Z. Bauman, *Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern*. W: B. Cheyette, L. Marcus (red.) *Modernity, Culture and "the Jew"*. Polity Press, Cambridge 1998, s.150.

Lęk większości, związany z nową pozycją społeczną Żydów uzewnętrznił się szczególnie wyraźnie w trakcie „sprawy Dreyfusa” we Francji, która w początku XX w. ujawniła istnienie opozycji wobec nowoczesności wewnątrz nowoczesnego społeczeństwa, przyjmującą postać specyficznego, nowoczesnego antysemityzmu. Żydzi byli w jego ramach postrzegani jako ucieleśnienie Rewolucji Francuskiej z jej postulatami wolności, równości i braterstwa, które według antysemitów zostały przez nich instrumentalnie wykorzystane w celu podporządkowania sobie „prawdziwego”, cokolwiek by to miało znaczyć, narodu francuskiego⁷. Było to zjawisko ogólnoeuropejskie: „We Francji, jak wszędzie w dziewiętnastowiecznej Europie, antysemityzm był często związany z lękowymi reakcjami na modernizację we wszystkich jej uznanych za szkodliwe przejawach, takimi jak kapitalizm, państwo nowoczesne, urbanizacja, transformacja rodziny i roli kobiety w społeczeństwie, sekularyzacja (‘dechrystianizacja’), zmiany demograficzne itd.”⁸

Nowa, nowoczesna przestrzeń społeczna, pozbawiona barier, w której każdy, włączając w to Żydów, mógł się swobodnie poruszać, nie była akceptowana przez wszystkich: powodowała lęki związane z przerwaniem ciągłości życia społecznego, chaosem teraźniejszości i niepewnością jutra. Nowoczesny antysemityzm był manifestacją społecznego lęku przestrzeni – obawy przed nową, otwartą formą życia społecznego, w której zasadniczo każdy mógł zostać kimkolwiek bądź. Według Zygmunta Baumana antysemityzm nie jest (wbrew temu, co się wydaje) skoncentrowany na jakichś rzekomo specyficznych dla Żydów negatywnych cechach, lecz raczej wyraża lęk związany z tym, że Żydzi przekraczają granice między różnymi kategoriami i mogą być kimkolwiek bądź. Dlatego antysemityzm słuszniej byłoby zdaniem Baumana nazywać „proteofobią” – lękiem przed zmiennością i możliwością stania się kimkolwiek bądź⁹.

Co z tej dygresji na temat stosunku do Żydów w epoce nowoczesnej wynika dla Romów – innej diasporycznej grupy, żyjącej jako mniejszość w ramach istniejących państw narodowych i spotykającej się z niechęcią większości? Już z powyższego określenia

⁷ N. Sznajder, *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order. Hannah Arendt and the Jewish Condition*. Polity Press, Cambridge 2011, s. 20.

⁸ C. A. Goldberg, *The Jews, the Revolution, and the Old Regime in French Anti-Semitism and Durkheim's Sociology*, „Sociological Theory” 2011, Vol. 29, No. 4, s. 250-251.

⁹ Bauman, op. cit. s. 148.

widać, że grupy te sporo łączy. Trzeba też jednak powiedzieć, że były między nimi również istotne różnice. Niemniej jednak z punktu widzenia nowoczesności jako formacji społeczno-kulturowej tak Żydzi jak i Romowie byli ważnymi punktami odniesienia, często obsadzonymi w roli kosztów ofiarnych obarczanych winą za deficyty nowoczesności. Obie grupy były postrzegane jako ambiwalentne i niedające się jednoznacznie zaklasyfikować, co sprawia, że można chyba na wzór allosemityzmu ukuć neologizm „allocyganizm”. Obie grupy były też poddawane przez nowoczesne państwa rozmaitym strategiom dyscyplinującym, zmierzającym – przynajmniej do czasu rozpowszechnienia się mentalności rasistowskiej – do ich asymilacji, przy czym asymilacja ta nie łagodziła wcale niechęci wobec nich. Wręcz przeciwnie, asymilacja Żydów i Romów dodawała jedynie nowy wymiar do ich postrzeganej ambiwalencji. Później zaś, gdy rozpowszechnił się rasizm, posłużył on jako argument przeciwko asymilacji: jeśli bowiem Żydzi czy Romowie są zdeterminowani przez swoje cechy biologiczne, to nie zmieni tego żadna asymilacja – zawsze pozostaną tym, kim są.

Nowoczesne formy sprawowania władzy wymagają „lokalizacji” poddanych: takiego usytuowania ich w przestrzeni, które ułatwiłoby ich kontrolę. Dlatego nowoczesna władza starała się ograniczać niekontrolowane formy mobilności, określając je jako nomadyzm lub włóczęgostwo, które mają rzekomo być oznaką niemożności przystosowania się do reguł nowoczesnego społeczeństwa. Jak pisał Michel Foucault, jednym z podstawowych zadań dyscypliny jest sytuowanie, lokalizacja – jest to z istoty swej „technika antynomadyczna”¹⁰. Powstanie nowoczesnych państw narodowych jeszcze bardziej przyczyniło się do nasilenia tego procesu poprzez ściślejszą kontrolę granic państwowych oraz monopol na przyznawanie obywatelstwa i prawa pobytu.

Intensywna walka rozmaitych władz z „romskim nomadyzmem”, czy to rzeczywistym, czy też jedynie przypisywanym Romom, jest dobrym przykładem jednoczesnego stosowania wobec Romów strategii modernizacyjnej i kolonialnej. Instytucje nowoczesnej władzy kontrolując swe populacje i starając się zdusić niekontrolowane formy mobilności, kategoryzowały definiowanych przez siebie „nomadów”, „wędrowców” lub włóczęgów razem z „niecywilizowanymi” ludami pozaeuropejskimi, czy też „prymitywnymi”,

¹⁰ M. Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York 1995, s. 218.

„prehistorycznymi” społecznościami zbieracko-łowieckimi (czego echem była np. cytowana wyżej wypowiedź Husserla), a nomadyzm był przez nie traktowany jako oznaka cywilizacyjnej niższości. Jest zdumiewające, jak bardzo rozprzestrzenił się stereotyp „wędrującego Cygana”, pomimo tego, że wędrowny tryb życia zawsze był udziałem niewielkiej części Romów¹¹, a jego istniejące formy były raczej zbliżone do „nomadyzmu usługowego” komiwojażerów niż do ekspresji głębokich wzorów kulturowych.

Za politykę wobec Romów i Żydów odpowiedzialne było państwo, które w erze nowoczesnej przyjęło postać „państwa narodowego” – politycznej reprezentacji narodu. Tym samym ambiwalencja Żydów i Romów stała się „aktem antypaństwowym”: obie grupy uznano za potencjalnie niełojalne wobec państwa i wrogie samej idei państwowości (jako że nie dysponowały własną), zawsze gotowe sprzymierzyć się z wrogami narodu. Jeśli o Żydów chodzi, tego typu percepcja była podstawą nowoczesnego, politycznego antysemityzmu. Według jednego z jego twórców, Edouarda Drumonta, „Żyd stanowił przeciwny biegun ruchów nacjonalistycznych: to w odniesieniu do Żyda, przeciwko Żydowi nacjonalista definiował swoją francuską czy niemiecką tożsamość, będąc dumnym z przynależności do swej wspólnoty i dobrze znając przeciwnika, który zagraża jej jedności i życiu”¹². To samo można w pewnym zakresie, powiedzieć o stosunku nacjonalizmu do Romów: wprowadzić do arsenału nacjonalizmu nie należała idea światowej konspiracji romskiej skierowanej przeciwko jakiemuś państwu (jak miało to miejsce w przypadku percepcji Żydów), ale szkodliwość rzekomo antyspołecznych Romów dla państwa w ogóle była powszechnie akceptowaną nacjonalistyczną kliszą. Obie kategorie uznawane były za antypaństwowe.

Wyrażało się to w przypadku Romów między innymi w definiowaniu ich w opozycji do wszystkiego, co (zdaniem nacjonalistów) reprezentowało państwo narodowe, stąd przekonanie, że Romowie i idea narodowa to sprawy totalnie sobie obce, szerzej, że Romowie i uporządkowana organizacja życia społecznego to przeciwieństwa.

¹¹ A. Liebich, *Roma Nation? Competing Narratives of Nationhood*. “Nationalism and Ethnic Politics” 2007, Vol. 13, No. 5, s. 552.

¹² M. Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, Paris 1990, s. 137, cyt za: D. Carroll, *French Literary Fascism. Nationalism, Anti-Semitism, and the Ideology of Culture*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 171.

Opozycja ta organizuje antyromski stereotyp, rozpowszechniony w europejskiej kulturze głównego nurtu od początku epoki nowoczesnej, którego głównym elementem jest przekonanie, że Romowie tworzą „lud bez historii”, który żyje w „wiecznym teraz”, a tym samym należy bardziej do porządku natury niż społeczeństwa. Pogląd ten umocnił się w XIX wieku wraz z rozwojem kolonializmu i jego rasistowskich legitymizacji, umożliwiając umieszczenie „Cyganów” na tym samym poziomie co inne rzekomo niehistoryczne ludy należące do świata skolonizowanego przez Europę i potraktowanie ich jako „rasy”¹³. Powstające w tym samym czasie interpretacje romskiej tożsamości dzieliły ów pogląd, przypisując Romów do świata natury, charakteryzującego się całkowicie odmienną naturą czasu niż historyczny świat nie-Romów¹⁴. Takie wyobcowanie temporalne było odpowiedzialne za obraz Romów jako radykalnie innych, gdyż żyjących w „innym czasie”³⁰, reprezentującym w europejskiej teraźniejszości jakieś wcześniejsze „stadia rozwojowe”¹⁵. Romowie padli więc ofiarą „różnicującego pozbawiania historii”¹⁶, które często stawało się udziałem ludów podbitych i zdominowanych¹⁷ i które sprawiło, że ich własna historia została uciszona, a związki łączące ją z historią społeczeństw większościowych — wymazane¹⁸.

Katie Trumpener słusznie moim zdaniem uważa, że opozycja: Romowie – cywilizowany świat reprezentowany przez państwo narodowe jest szczególnym przypadkiem wizji świata, którą możemy znaleźć w retoryce nacjonalizmu i modelu legitymizacji kulturowej, który logika ta ustanawia. Wizja ta oparta jest na następujących podziałach: domena etnografii i domena historii, spektakl i narracja, „bezczasowe ‘naturalne’ kultury, zamknięte w sobie i zmieniające się jedynie wtedy, gdy doświadczają rozpadu i narody – nosiciele kultury i narracji, poruszające się w celowy sposób przez historię w kierunku geograficznej i etnicznej samorealizacji”¹⁹. Zgodnie z tą wizją Romowie należą do „domeny etnografii” gdyż nie są aktorami procesu historycznego i trwają w niezmiennej

¹³ M.P. Fitzpatrick, *Purge the Empire: Mass Expulsions in Germany 1871–1914*, Oxford 2015, s. 179.

¹⁴ W. Wippermann, *„Wie die Zigeuner”. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*, Berlin 1997, s. 113.

¹⁵ J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 1983.

¹⁶ Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge 1992.

¹⁷ M.R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995.

¹⁸ E.R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley-Los Angeles 1982.

¹⁹ K. Trumpener, The Time of the Gypsies: A "People without History" in the Narratives of the West, *Critical Inquiry* 1992, Vol. 18, No. 4, s. 884.

postaci kulturowej, opartej na rytuale, a nie na słowie pisanym. Są więc zbędnym anachronizmem w epoce państw narodowych: „W epoce ukształtowanej przez retorykę nacjonalistyczną ludy, które nie roszczą sobie prawa do posiadania ziemi i tradycji pisanej, które nie roszczą sobie lub nie mogą sobie rościć prawa do posiadania historii, są relegowane do natury bez prawa głosu w procesie politycznym i są reprezentowane jedynie poprzez szklane gabloty dioram, dehumanizujące legendy fotografii, i skansenowe widoki”²⁰.

Dlaczego jednak wykluczenie Romów z nowoczesnej cywilizacji łączy się z taką koncentracją irracjonalnej nienawiści, manifestującej się w okrutnych „praktykach dyscyplinujących”, którym Romowie byli poddani w toku swoich historii? Dlaczego starano się ze wszystkich sił usunąć (przez asymilację lub eksterminację) lud postrzegany jako przeżytek i obiektywnie całkowicie niegroźny dla istnienia świata państw narodowych? Dlaczego stosunek do Romów był tak emocjonalnie naładowany? Aby podjąć próbę odpowiedzi na te pytania musimy wrócić na chwilę do pojęcia „różnicującego pozbawiania historii” autorstwa Zygmunta Baumana. Pojęcie to pojawia się w kontekście jego rozważań o egzystencjalnych uwarunkowaniach konstrukcji życia zbiorowego. Tworzymy zbiorowości po to, by móc zakorzenić nasze indywidualne życie w ich „długim trwaniu” i osiągnąć tym samym ten rodzaj nieśmiertelności, który jest człowiekowi dostępny. Aby zaś przekonać się o tym, czy nasza zbiorowość będzie miała przed sobą długą przyszłość należy przyrzeć się jej przeszłości. Jeśli jest ona – w porównaniu do innych grup – długa i pełna sukcesów, to istnieje szansa, że taka będzie też jej (i nasza) przyszłość. Dlatego zbiorowości ludzkie starają się zawłaszczyć historię dla siebie i jednocześnie odmawiają jej innym²¹. Taką zbiorowością jest właśnie naród, który – jak pisał Benedict Anderson – w epoce nowoczesnej przejmuje funkcje wspólnoty religijnej i stanowi „świecką transformację śmiertelności w ciągłość i przypadkowości w znaczenie”²². Z kolei Aleida Assmann, odwołując się do pracy Alexandra Thiele²³, pisze że nowoczesny naród jest „zarówno produktem, jak i przewyżczeniem modernizacji, a tym

²⁰ Ibidem.

²¹ Bauman, *Mortality...*, s. 55.

²² B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991, s. 11.

²³ A. Thiele, *Der gefräßige Leviathan. Entstehung, Ausbreitung und Zukunft des modernen Staates*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

samym ponownym zaczarowaniem odczarowanego świata, które umożliwia zatomizowanym jednostkom zbiorową transcendencję w społeczeństwie. Na wyższym poziomie kolektywnego uwspólnotowienia naród otwiera przed jednostką świecką nieśmiertelność w grupie”²⁴.

Nacjonalizm jest więc fałszywą świadomością nieciągłej z natury nowoczesności, pełniącą przy tym quasi-religijną funkcję neutralizowania egzystencjalnego lęku. Taka interpretacja pozwala zrozumieć, dlaczego stosunek nacjonalistów do grup mniejszościowych, które zakłócają nacjonalistyczny ideał pokrywania się granic politycznych i kulturowych²⁵, ma w gruncie rzeczy charakter religijny – ich wykluczenie, likwidacja przez asymilację lub wręcz eksterminacja jest elementem walki o narodową nieśmiertelność. Myślenie o historii jest więc w erze nacjonalizmów naładowane eschatologią a grupy takie jak Romowie czy Żydzi są traktowani jako ucieleśnienie zła, co jest tożsame z podważaniem porządku świata ustalonego przez nacjonalizm.

Dlatego właśnie myśl o narodzie romskim wydaje się nawet światłym umysłem co najwyżej romantyczną mrzonką – w wizji świata stworzonej przez nacjonalizm dla Romów nie ma po prostu miejsca, dlatego intencją nacjonalistycznej polityki jest usunięcie Romów (w rozmaity sposób) ze świata, któremu wizja ta odpowiada lub który wytwarza i przedstawianie Romów jako niekompatybilnych ze światem porządku, organizacji społecznej, państwa narodowego.

2. Romska organizacja polityczna – od czasów najdawniejszych.

Rezultatem zarysowanego powyżej stereotypu było niedostrzeganie lub przemilczanie faktu, że Romowie, od początków swego istnienia jako odrębnej grupy wytwarzali formy samoorganizacji, często w interakcji z istniejącymi systemami władzy. Tymczasem, jak pisze Ilona Klímová-Alexander, korzenie romskiej organizacji społecznej i romskich instytucji politycznych sięgają czasów Bizancjum, przy czym nie chodzi tu o tradycyjne

²⁴ A. Assmann, *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*. München: C.H.Beck, 2020, s. 37.

²⁵ E. Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1992, s. 55.

przywództwo rodów czy romskich grup wędrownych. Najwcześniejszy odnotowany przykład romskiej administracji pochodzi z XIV wieku, z Cesarstwa Bizantyjskiego, kiedy to w latach 1370-1373 romska kolonia na wyspie Korfu została przekształcona w romskie lenno – *feudum acinganorum* – które funkcjonowało do XIX wieku, a więc przez 500 lat²⁶.

Romskim lennem na wyspie Korfu zarządzali wprawdzie nieromscy baronowie, niemniej jednak stwarzało ono przestrzeń oddziaływań, w której Romowie mogli negocjować swój status i rolę społeczną w zorganizowany sposób, poza strukturami tradycyjnego romskiego przywództwa o charakterze rodowym czy klanowym. Natomiast źródła XV-wieczne mówią o istnieniu w rejonie należącego do Wenecji miasta Nauplion zorganizowanej romskiej grupy militarnej, określanej za pomocą bizantyjskiego terminu *drunga*, której dowódca – *drungarios* – był Romem. Tacy dowódcy wojskowi otrzymywali rozmaite przywileje zarówno od rządu weneckiego jak i od indywidualnych szlachciców, w zamian za obronę przed najazdami. W tym przypadku możemy więc mówić już mówić o samoorganizacji Romów w celu kontaktów z zewnętrznym, nieromskim światem²⁷.

Przypadek pośredni reprezentuje instytucja „starszych nad Cyganami”, zwanych także „królami cygańskimi” istniejąca w Polsce od połowy XVII do końca XVIII w. Jak pokazują kwerendy historyczne Lecha Mroza dwie pierwsze osoby, mianowane na ten urząd przez Władysława IV i Jana Kazimierza, a więc niejaki Jan (?) Janczy i Matiasz Karolowicz, byli Romami. Później stanowisko to zajmowali pośledniejsi i zubożali przedstawiciele stanu szlacheckiego, otrzymując je często za zasługi wojenne. Wprawdzie główną funkcją tego urzędu było sprawowanie kontroli nad społecznościami romskimi i pobieranie od nich podatków, to jednak w niektórych przywilejach wydawanych przez polskich królów owym „starszym” czy „rządcom” pojawia się wątek obowiązku obrony Romów przez niesprawiedliwościami, jak na przykład w przywileju wydanym przez Augusta II Jakubowi Trzczańskiemu, szlachcicowi powołanemu na „urząd królestwa cygańskiego”. Czytamy w nim: „(...) oznajmujemy tym listem przywilejem naszym (...) aby naród cygański (...) w dobrym rządzie i należytej grozie mógł być utrzymany, tudzież aby w krzywdach i

²⁶ I. Klímová-Alexander, Development and institutionalisation of Romani representation and administration. Part 1, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 2004, Vol. 32, No. 3, s. 603.

²⁷ Ibid., s. 604-605.

sprawach swoich słuszną miał obronę i protekcją (...)"²⁸. Poza tym po śmierci ostatniego z mianowanych przez monarchę „starszych”, Jakuba Znamierowskiego, znane były przypadki obierania sobie podobnych przywódców przez samych Romów²⁹.

Można więc sądzić, że zjawisko nieromskich „królów cygańskich”, nie będące przy tym czymś ograniczonym do terytorium dawnej Rzeczypospolitej, lecz istniejące w królestwie Węgier (skąd prawdopodobnie przywędrowało do Polski) i w zadnieprzańskiej Ukrainie (gdzie z kolei widoczne były prawdopodobnie polskie wpływy)³⁰, w jakiś sposób służyło interesom dawnych Romów i było częścią ich organizacji społecznej, choć niewątpliwie mniej ważną niż wewnętrzna struktura przywództwa klanów i grup wędrownych. Sądzę więc, że Lev Tcherenkov i Stéphane Laederich nie mają racji, gdy określają tego typu formy przywództwa jako nieautentyczne i z gruntu „nieromskie”, zaliczając do nich również późniejsze, w tym XX-wieczne próby budowanie ponadklanowego czy wręcz ogólnoromskiego przywództwa przez niektóre ambitne jednostki, a nawet tworzenie zaczątków romskich organizacji³¹. Wydaje się, że romantyczna idealizacja Romów jako niezmiennej, egalitarnej federacji klanów nie pozwoliła autorom, z których jeden jest zresztą „tradycyjnym Romem”, dostrzec że „romskość” jest dynamicznym zjawiskiem, przyjmującym rozmaite i zmienne formy w ciągłych relacjach z nieromskim światem, a próby zadekretowania niektórych z tych form jako „autentycznych” są skazane na niepowodzenie.

Skoro mowa o wysiłkach na rzecz tworzenia nowych romskich instytucji będących zarazem formą sprawowania władzy i organizowania relacji ze światem zewnętrznym, to trzeba tu wspomnieć o kełderaskich „królach cygańskich” w Polsce okresu międzywojennego. Po I wojnie światowej Polska stała się areną walki o władzę między różnymi klanami i osobistościami z grupy Kełderaszy. Walka ta toczyła się publicznie a walczący ze sobą pretendenci często poszukiwali poparcia nieromskich instytucji i dziennikarzy. W jej trakcie Kełderasze ponownie wynaleźli pojęcie „królów cygańskich” lub też być może reaktywowali pewną tradycję, o której dowiedzieli się po przybyciu na

²⁸ Cytuję za: L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII w.* Warszawa: Wydawnictwo DiG 2—1, s. 206.

²⁹ Ibid., s. 216.

³⁰ Ibid., s. 219.

³¹ L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Rroma. Vol.1: History, Language, and Groups.* Basel: Schwabe Verlag, 2004, s. 338-341.

ziemie polskie. Kełderasze zastosowali pojęcie „króla” aby uprawomocnić roszczenia niektórych przywódców klanów do zwierzchności nad innymi i związanych z tym przywilejów, takich jak nakładanie podatków i kontrybucji, a w walkach między sobą uciekali się nawet do tak nieromskich zachowań, jak donoszenie na policję. Instytucja „króla Cyganów” cieszyła się sporym zainteresowaniem dziennikarzy, a ceremonia koronacji Janusza Kwieka, która odbyła się w 1936 r na stadionie sportowym w Warszawie z udziałem władz państwowych i korpusu dyplomatycznego, zgromadziła bardzo wielu widzów³².

Według tak Ficowskiego, jak i piszącego długo po nim Andrzeja Mirgi³³ trudno mówić o kełderaskich „królach” jako o poważnych reprezentantach romskich interesów w relacjach z władzami. Obaj ci autorzy zdają się widzieć w tym zjawisku co najwyżej chęć zdominowania środowisk romskich i osiągnięcia osobistych korzyści. Inne stanowisko zajmuje Alicja Anna Gontarek, według której interakcje Kełderaszy z elitami politycznymi i instytucjami II Rzeczypospolitej doprowadziły do „krystalizacji postulatów przedstawicielstwa cygańskiego, które, reprezentując różne ośrodki, poprzez rządową i prorządową prasę mogło zabierać głos w najważniejszych dla ludności cygańskiej sprawach, osiągając jednocześnie wiele korzyści dla rodziny i klanu Kwieków”³⁴.

Wracając do czasów wcześniejszych: podobny do polskiego system istniał również w Imperium Osmańskim. W okresie od XV do XIX w. władze powoływały poborców romskich podatków, przy czym mogły to być osoby rekrutujące się ze społeczności romskich, choć zazwyczaj nie byli to tradycyjni przywódcy. System poboru podatków funkcjonował bardzo dobrze i w pewien sposób, poprzez poddanie władzy fiskalnej, integrował rozmaite społeczności imperium W zamian, jak pisze Klímová-Alexander, romscy poborcy podatków i ich społeczności otrzymywały pewne prawa przysługujące samorządom i względną niezależność prawną³⁵. System romskich poborców podatków

³² Zob. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach* (3 wydanie). Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1985; P. Lipiński, Ostatni król Cyganów. *Dialog-Pheniben* Nr 11, lipiec-sierpień-wrzesień 2013, s. 110.

³³ A. Mirga, Proces kształtowania się podmiotowości politycznej. W: P. Madajczyk (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce: Państwo i społeczeństwo a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944-1989)*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 1998.

³⁴ A. A. Gontarek, Klan Kwieków jako przedstawicielstwo cygańskie a obóz sanacyjny w latach 1926-1935 w świetle sanacyjnych i prorządowych dzienników informacyjnych. *Sprawy Narodowościowe. Seria nowa*, 2017, Nr 49, <https://doi.org/10.11649/sn.1307>, s. 1.

³⁵ Klímová-Alexander, Development and institutionalization..., Part 1, s. 605-606.

funkcjonował również w przypadku romskich grup militarnych, służących jako siły pomocnicze armii osmańskiej i zorganizowanych w formie tzw. sandżaku, pod dowództwem nie-Roma. Oprócz tego Romowie byli w Imperium Osmańskim zorganizowani w gildie – segmenty wyróżnione ze względu na podział pracy i specjalizujące się określonych profesjach, zwane *esnaf*³⁶. Romowie osiadli w miastach tworzyli swe własne, etniczne dzielnice, określane terminem *mahala*, na czele których stał mianowany przez władze romski zarządca - *Muhtar*³⁷.

Można więc powiedzieć, że w Imperium Osmańskim, a także, jak pisze dalej Klímová-Alexander, na Węgrzech, w Mołdawii, Wołoszczyźnie i Transylwanii, organizacja społeczności romskich stanowiła układ dwóch systemów przywództwa: tradycyjnego, wewnątrzromskiego i narzuconego z zewnątrz, stworzonego na potrzeby władz imperialnych, które współistniały ze sobą. Cytowana powyżej autorka uważa, że ten drugi system, choć będący elementem kontroli oraz sprawowania władzy nad Romami mógł zostać z czasem uznany przez niektóre grupy za własny. Grupy te mogły dostosować do niego swe wewnętrzne struktury władzy, co pokazuje, że Romowie, wbrew co bardziej tradycyjnym Romom i romologom, nie są odizolowaną od innych społecznością żyjącą wyłącznie według własnych, przedwiecznych reguł, lecz zmieniają się w toku interakcji ze światem zewnętrznym, broniąc się przed jego agresją, lecz jednocześnie wiele od niego biorąc³⁸.

Z kolei grupy romskie, które w XV w. zaczęły napływać do Europy zachodniej często samorzutnie dostosowywały swoją organizację do otoczenia poprzez ustanowienie instytucji ponadklanowego przywódcy, co – jak twierdzi Klímová-Alexander – było w gruncie rzeczy przekładem wewnętrznych romskich struktur władzy na kategorie zrozumiałe dla nieromskiego otoczenia, a to z kolei zapewniało uznanie romskich przywódców za odpowiednik europejskiej arystokracji i prowadziło do akceptacji autonomii romskich społeczności³⁹.

³⁶ E. Marushiakova, V. Popov, *Instead of Conclusion: Shakir Pashov - Life and Work*. W: S. M. Pashov, *History of the Gypsies in Bulgaria and Europe: Roma*. Red. E. Marushiakova, V. Popov, L. Kovacheva. Paderborn: Brill Schöningh 2023, s. 197.

³⁷ Ibid., s. 194.

³⁸ Klímová-Alexander, *Development and institutionalization...*, Part 1, s. 607.

³⁹ Ibidem.

Przedstawione powyżej formy romskiej (samo)organizacji funkcjonowały mniej więcej do połowy XIX w., kiedy to rozpoczął się proces zmian. Biegł on zasadniczo w kierunku uzyskiwania większej podmiotowości przez społeczności romskie, gdyż większość organizacji i instytucji wtedy wytworzonych była wytworem romskich podmiotów mających na celu reprezentację i administrowanie społeczności romskich. Niektóre z nich, jak pisze Klímová-Alexander, funkcjonowały jednakże pod patronatem (i kontrolą) nieromskich władz, inne z takimi władzami w różny sposób współpracowały, nieliczne zaś były niezależne. Innym aspektem procesu zmian był wzrost zasięgu działania romskich organizacji. Dawniej działały one lokalnie lub co najwyżej na skalę regionu, od połowy XIX w. natomiast pojawiają się dążenia do podejmowania działań na obszarze całego kraju lub nawet w skali międzynarodowej⁴⁰

Jednym z pierwszych przejawów takiego procesu było tworzenie w Imperium Osmańskim w początkach XIX w. romskich korporacji zawodowych (gildii), których działalność wychodziła poza sprawy związane z handlem i rzemiosłem. Tworzyły one całą sferę romskiego życia, obejmującą specjalne święta i własnych patronów³ religijnych, a także działalność na rzecz podniesienia jakości romskiego życia i podwyższenia ich statusu. W tym ostatnim aspekcie odznaczył się na przykład działający w dzisiejszej Macedonii romski fryzjer Ilja Naumchev, który zdaniem Klímovej-Alexander był pierwszym udokumentowanym przykładem nowoczesnego romskiego przywódcy – nie zakorzenionego w romskich tradycyjnych instytucjach i nie narzuconego przez władze⁴¹.

W oparciu o nigdy nie potwierdzone doniesienia prasowe z epoki, niektórzy romscy działacze (np. Ian Hancock i Grattan Puxon) szukali korzeni międzynarodowego ruchu romskiego w romskim „parlamencie” ustanowionym podobno w Niemczech pod koniec XIX w. czy też w „międzynarodowym romskim kongresie”, który miał się podobno odbyć na Węgrzech w tym samym czasie. Nie znaleziono jednak na to żadnych dowodów. Istnieją natomiast dowody działalności nowej kategorii romskich przywódców, takich jak Bonnefois we Francji czy George Lazzy Smith w Anglii. Ten ostatni aktywnie protestował

⁴⁰ I. Klímová-Alexander, *The Development and Institutionalization of Romani Representation and Administration. Part 2: Beginnings of Modern Institutionalization (Nineteenth Century—World War II)*. *Nationalities Papers* 2005, Vol. 33, No. 2, s. 155.

⁴¹ *Ibid.*, s. 158.

przeciw próbom wprowadzenia antyromskich ustaw, składając w tym celu oświadczenie w Izbie Gmin i korespondując z członkiem Izby Lordów⁴².

Jednakże najistotniejsze zmiany miały miejsce w Europie wschodniej. Jednym z pierwszych przykładów romskiej walki o swoje prawa było spotkanie romskich delegatów w miejscowości Lajtaszentmiklós w maju 1850 r. Postanowili oni skierować do cesarza Franciszka Józefa petycję, w której domagali się równych praw językowych dla użytkowników języka romskiego. Spotkanie miało miejsce w dwa lata po powstańczym zrywie Węgrów walczących nieskutecznie o niepodległość przeciwko dynastii Habsburgów. W węgierskim ruchu narodowowyzwoleńczym pewną rolę odgrywali romscy muzycy, od dawna stanowiący coś w rodzaju romskiej arystokracji, ludzie często wykształceni i posiadający rozwiniętą sieć kontaktów w nieromskim świecie. Być może właśnie dzięki nim pewne wzory walki o wyznaczniki narodowej kultury, takie jak język, stały się elementem świadomości węgierskich Romów⁴³.

Podobne początki miał też proces politycznej aktywizacji Romów bułgarskich. Wystąpili oni przeciwko zmianom prawa wyborczego, które pozbawiły prawa głosu Romów nie będących chrześcijanami (a więc w bułgarskim przypadku – Romów wyznających islam) i nie posiadających stałego miejsca zamieszkania (a więc wędrownych). W proteście przeciwko zmianom romscy przywódcy zorganizowali w 1901 r. konferencję w miejscowości Vidin, na której podjęli decyzję o rozpoczęciu walki o prawa wyborcze. W konsekwencji, romscy przywódcy protestu, Ramadan Ali, pełniący funkcję *muhtara* romskiej mahali w Sofii i jego zastępca Ali Bilyalov, przy współpracy nieromskiego prawnika Marko Markova naszkicowali petycję do Zgromadzenia Narodowego Bułgarii, w której domagali się równych praw dla Romów. Ponieważ nie otrzymali żadnej odpowiedzi zwołali 19 grudnia 1905 Bułgarski Kongres Romski, który ponowił petycję. Ona również nie doczekała się odpowiedzi i chociaż Zgromadzenie Narodowe w końcu (1922) uchwaliło prawo wyborcze bez żadnych ograniczeń dla Romów, to nie można powiedzieć, że akcja Ramadan Alego zakończyła się sukcesem jeśli chodzi o jej deklarowany cel. Natomiast dzięki jego działalności ruch romski w Bułgarii skonsolidował się, wzrosła

⁴² Ibid., s. 159-160.

⁴³ Zob. Z. Bodnárová, M. A. Baló, Historical reconstruction and media representation of the earliest known demand for Romani linguistic rights. *Journal of Historical Sociolinguistics* 2025, Vol. 11, No 1.

aktywność obywatelska Romów i umiejętność wykorzystywania różnych metod protestu, co przyczyniło się do instytucjonalizacji działań na rzecz emancypacji i integracji bułgarskich Romów⁴⁴.

Dowodem takiej instytucjonalizacji była romska organizacja powstała w miejscowości Vidin i której działania opisane zostały w wydanej przez nią w formie broszury „Statucie Narodu Egipskiego w mieście Vidin” z 1910 r. Nazwa organizacji może wskazywać związek rozbudzonych aspiracji romskich z tradycyjnym sposobem, w jaki byli określani jeszcze w Imperium Osmańskim, tj. jako „Kipti”, czyli „Egipcjanie”. Marushiakova i Popov podkreślają, że „Statut” jest świadectwem dążenia do reprezentacji Romów w sposób ponadlokalny – jako bytu zbiorowego o charakterze etnicznym i podkreślają podobieństwo dążeń zarysowanych w „Statucie” do agendy ruchów narodowych w Europie środkowej i południowo-wschodniej, jak również, to, że w podobny sposób „Statut” wykorzystywał środki symboliczne i wizualne, stanowiąc przejaw „nowego, etno-narodowego symbolizmu”⁴⁵.

3 Ruch romski po I wojnie światowej.

Można powiedzieć, że w początkach XX w. rozpoczął się proces przekształcania tradycyjnych form sprawowania władzy, związany z jednej strony z coraz większą kontrolą romskiego życia przez nieromskie otoczenie, z drugiej zaś z rozpoczynającym się procesem modernizacji tradycyjnych społeczności romskich. Zaczęły wtedy powstawać w Europie pierwsze organizacje romskie, wzorowane na organizacjach i ruchach politycznych innych mniejszości. Funkcjonowały one pomiędzy światem romskim a nieromskim otoczeniem, próbując reprezentować interesy Romów i budować ich siłę polityczną. Nieco inny charakter miały pierwsze romskie organizacje w ZSRR – znajdowały się one pod kontrolą władz państwowych i częściowo realizowały program komunistycznej asymilacji Romów. Niemniej jednak przyczyniały się też do poprawy sytuacji życiowej społeczności romskiej, edukacji i ochrony języka romskiego. Procesowi

⁴⁴ Klímová-Alexander, The Development and Institutionalization of Romani Representation and Administration. Part 2..., s. 161.

⁴⁵ Marushiakova, Popov, Instead of Conclusion..., s. 198.

temu kres położyła II wojna światowa i popełnione na Romach ludobójstwo, a w ZSRR – również stalinowskie represje i zmiana polityki wobec mniejszości.

Należy zwrócić uwagę na szczególną rolę I wojny światowej, w której Romowie brali szeroki udział ze względu na powszechny pobór do armii walczących krajów. Dla wielu z nich było to pierwsze tak bliskie doświadczenie kontaktu z nieromskim światem i jego instytucjami. Nowy ład, jaki zapanował w Europie po I wojnie światowej, stanowił również cezurę w życiu Romów. Procesy związane z upadkiem imperiów i zastąpieniem ich państwami narodowymi, a także powstanie komunistycznego ZSRR, zmieniły warunki romskiego życia. Nowe państwa, będące często peryferiami dawnych imperiów, wkraczały na drogę przyspieszonej modernizacji, co dla Romów oznaczało zwiększoną kontrolę ze strony władz, ograniczanie mobilności (do czego przyczyniała się też nowa geografia polityczna) i eliminowanie nisz ekonomicznych, zapewniających im dotychczas możliwość przeżycia, ale też otwierało przed nimi nowe formy samoorganizacji i ekspresji interesów.

Na procesy te nakładał się też nacjonalizm o charakterze etnicznym, promujący jako ideał homogeniczne państwo, w którym polityczno-terytorialne granice danej zbiorowości pokrywają się z jej granicami etniczno-kulturowymi⁴⁶. W myśl tego ideału istnienie grup, których członkowie określają się inaczej niż większość społeczna, jest oznaką niedoskonałości świata. Świadczy ono bowiem o tym, że państwowo-narodowe strategie ujednolicające nie działają poprawnie. Mniejszości stanowią zatem zawsze problem dla nacjonalistycznej wizji świata, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby nieliczne, niegroźne i lojalne wobec dominującej struktury politycznej⁴⁷.

Jednocześnie rosnąca popularność doktryn o charakterze rasistowskim, doszukujących się ukrytych przyczyn specyficznych społecznych i kulturowych cech określonych grup w rzekomo odrębnej, biologicznej konstytucji ich członków, sprawiła że zmniejszył się nacisk na politykę asymilacji, która zaczęła być uważana za nieskuteczną z zasady: skoro tożsamość Romów jest ugruntowana biologicznie, to nie można jej zmienić.

⁴⁶ E. Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell 1983, s. 1.

⁴⁷ A. Appadurai (2006), *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press, 2006.

Kryzys ekonomiczny lat 1929-1933 przyniósł gwałtowny wzrost bezrobocia, obciążenie systemu pomocy społecznej i wzrost konkurencji w tych obszarach ekonomii, z którymi tradycyjnie związani byli Romowie. Prowadziło to do wzrostu napięć społecznych, w których wykorzystywano stereotypy etniczno-narodowe, coraz częściej wspierane poglądami o charakterze rasistowskim.

Odrodzenie narodowe w Europie środkowowschodniej zainspirowało jednak niektórych romskich przywódców, którzy zaczęli tworzyć organizacje, często wykorzystując jako wzór istniejące już instytucje nieromskiego świata. Jednym z pierwszych takich przywódców był Shakir Pashov, żołnierz I wojny światowej, o którym L. Kovacheva pisze, iż „obudził poczucie romskiej tożsamości wśród bułgarskich Romów i wzmocnił ich poczucie przynależności do romskiej wspólnoty etnicznej”, która jednocześnie „starła się znaleźć swoje miejsce wśród innych grup etnicznych składających się na bułgarskie społeczeństwo”⁴⁸. Właśnie w trakcie działań wojennych Pashov zaczął rozwijać swoje idee: wspominał, że wraz ze swoimi towarzyszami broni – innymi romskimi żołnierzami dyskutowali o „potrzebie zorganizowania romskiej mniejszości”⁴⁹.

Idea poczęta w okopach Wielkiej Wojny zmaterializowała się w 1919 r., kiedy to w Sofii powstała romska organizacja pod nazwą „Powszechna Muzułmańska Edukacyjna i Kulturalna Organizacja Wzajemnej Pomocy ‘Istikbal – Przyszłość’”, której sekretarzem został Pashov, wówczas mający 21 lat. Jego młody wiek wyjaśnia, dlaczego nie mógł zostać przywódcą organizacji. Zgodnie z romską tradycją stanowisko takie powinien pełnić człowiek starszy – został nim Yusein Mehmedov. „W ten sposób – komentują Marushiakova i Popov – „ustanowiony został specyficzny dualizm organizacji: honorowy przewodniczący zwracał się głównie do swojej [romskiej – SK] społeczności w sprawach dotyczących jej wewnętrznych problemów, podczas gdy młody i wykształcony sekretarz brał na siebie kontakty zewnętrzne, współpracując...z instytucjami państwowymi i miejskimi”⁵⁰.

⁴⁸ L. Kovacheva, Shakir Pashov – The Apostle of the Roma in Bulgaria (1898–1981). W: S. M. Pashov, *History of the Gypsies in Bulgaria and Europe: Roma*. Red. E. Marushiakova, V. Popov, L. Kovacheva. Paderborn: Brill Schöningh 2023, s. 165.

⁴⁹ Marushiakova, Popov, *Instead of Conclusion...*, s. 192.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 193.

Był to kompromis jeśli weźmiemy pod uwagę aspiracje młodych Romów. Marushiakova i Popov twierdzą, że „romski ruch obywatelski po I wojnie światowej był dziełem młodsze­go pokolenia, które chciało zastąpić dawnych muchtarów...przez nowe, obywatelskie komitety...i poszukiwało nowych sposobów reprezentowania własnej społeczności wobec władz miejskich i centralnego rządu”⁵¹. Działania te korespon­dowały z rosnącymi ambicjami romskich społeczności by osiągnąć równą innym grupom pozycję społeczną., a ambicje te rozwinęły się między innymi dzięki udziałowi bułgarskich Romów w wojnach bałkańskich w latach 1912-1913, a następnie w I wojnie światowej, dzięki któremu wzmocnieniu uległo poczucie, że stanowią część bułgarskiego społeczeństwa obywatelskiego⁵².

Organizacja „Istikbal” przestała istnieć w 1923 r w następstwie wojskowego zamachu stanu w Bułgarii, lecz 6 lat później Pashov ponownie powołał ją do życia jako wspólną ramę działania rozmaitych stowarzyszeń, które do niej przystąpiły: kulturalnych, edukacyjnych i sportowych. Inną organizacją, powstałą z inicjatywy Pashova w 1931 r., była „Muzułmańska Narodowa Organizacja Oświatowo-Kulturalna”, która wydawała gazetę „Terbie” (Wychowanie). Rozwój ruchu romskiego w Bułgarii doprowadził do momentu, w którym pojawiła się idea stworzenia organizacji skupiającej wszystkich Romów żyjących w Bułgarii. Ideę tę przedstawiono na konferencji w 1932 r., jednakże nowy rząd bułgarski, który powstał w 1934 r. w wyniku kolejnego zamachu stanu zawiesił obowiązywanie bułgarskiej konstytucji i zakazał działalności wszystkich organizacji mniejszości⁵³. Shakir Pashov kontynuował działalność organizacyjną po II wojnie światowej, tym razem jako komunista. Wówczas zrealizował swe marzenie tworząc „Ekhi­pe”, ogólnobułgarską organizację romską i szereg romskich instytucji kulturalnych. Jednakże zmiana polityki partii komunistycznej pod koniec lat 40-tych spowodowała, że Pashov został pozbawiony godności i zesłany do obozu dla przeciwników ustroju.

Podobnie przedstawiały się kolejne międzywojennej działalności romskiej w innych krajach regionu. Romowie z wielkim entuzjazmem tworzyli nowe struktury organizacyjne, w takich krajach jak Rumunia, Jugosławia, Węgry, Czechosłowacja, czy Grecja. Jednakże

⁵¹ Ibid., s. 200.

⁵² Ibid., s. 201-202.

⁵³ E. Marushiakova, V. Popov, Commencement of Roma Civic Emancipation, *Studies in Arts and Humanities* 2017, Vol. 3, No. 2, s. 141.

ich wysiłki nie mogły przynieść pełnego sukcesu ze względu na brak doświadczenia działaczy, problemy finansowe, utrzymujące się antyromskie przesady i brak zrozumienia ze strony struktur państwowych, które pragnęły Romów kontrolować, a nie z nimi współpracować. Nowe pokolenie romskich działaczy zdobyło jednak doświadczenie w pracy organizacyjnej. Niestety, ich wysiłki przerwała II wojna światowa, a po jej zakończeniu nowy ustrój kontrolowanych przez ZSRR krajów Europy Wschodniej stworzył całkowicie nowe warunki funkcjonowania dla społeczności romskich.

4. Ruch romski w ZSRR 1918-1940.

Komunizm/socjalizm w wersji marksistowskiej oparty był na ideologii, która obiecywała rozwiązanie wszystkich problemów politycznych, ekonomicznych i społecznych. Jego optyka pomijała jednak kwestie etniczno-narodowe. Klasycy marksizmu byli głęboko przekonani, że podziały o charakterze narodowym należą w gruncie rzeczy do sfery fałszywej świadomości, instrumentalnie wykorzystywanej przez klasy panujące. W myśl ideologii marksistowskiej jedynym istotnym czynnikiem dzielącym ludzi był stosunek do środków produkcji, zaś podziały o charakterze etnicznym maskują ten podstawowy, ekonomicznie uwarunkowany antagonizm międzyludzki. W konsekwencji marksści wierzyli, że wraz z postępem rewolucji proletariackiej podziały i konflikty o charakterze narodowo-etnicznym będą stopniowo zanikać, a wraz z utworzeniem społeczeństwa bezklasowego – komunistycznego ideału – przestaną odgrywać jakąkolwiek rolę. W wierze tej można upatrywać korzeni negatywnego stosunku marksistowskiej ortodoksji do ruchów narodowych.

Praktyka ZSRR a później innych państw pozostających po jego wpływie pokazała jednak dobitnie, że również i w tym aspekcie doktryna marksistowska była błędna. Zdawali sobie z tego sprawę komunistyczni przywódcy, którzy szybko porzucili ideologiczne formuły i ustosunkowywali się do kwestii narodowej w sposób, który był dla nich najkorzystniejszy z punktu widzenia bieżącej pragmatyki politycznej. Prowadziło to do bardzo zróżnicowanej polityki w stosunku do grup etnicznych, obejmującej tak wysiłki na rzecz stworzenia dogodnych warunków życia dla rozmaitych społeczności, definiujących się w

kategoriach etnicznych lub narodowych, jak i symbiozę marksizmu i nacjonalizmu, zmierzającą do homogenizacji państwa i eliminacji wszelkich wewnętrznych podziałów o charakterze innym niż narzucony przez władze.

Z punktu widzenia ideologicznych założeń systemu komunistycznego Romowie stanowili problem. Z jednej strony, jako grupa marginalizowana ekonomicznie i prześladowana w dawnym społeczeństwie, byli oni idealnym przykładem „uciśnionych mas”, w imieniu których komuniści mieli toczyć swoją walkę, i które legitymizowały istnienie komunistycznej władzy. Jednak z drugiej strony Romowie ze swoim stylem życia i tradycyjną kulturą stanowili przeszkodę na drodze do stworzenia doskonale jednolitego komunistycznego społeczeństwa. Stąd też podstawowym celem stała się asymilacja, która miała przekształcić Romów w produktywnych obywateli socjalistycznej ojczyzny, zachowujących pewne elementy tradycyjnej kultury, przekształcone jednakże w folklorystyczny spektakl⁵⁴.

Romowie rosyjscy byli pierwszymi, którym dane było doświadczyć nowego ustroju. Spotkanie z nim jest oceniane ambiwalentnie przez romskich działaczy i intelektualistów: o ile przed 1991 przeważała opinia (wspierana, trzeba przyznać, przez komunistyczne władze), że wprowadzenie ustroju komunistycznego oznaczało uznanie Romów – po raz pierwszy w historii – za pełnoprawnych obywateli, to po 1991 do głosu doszły opinie, zgodnie z którymi rewolucja październikowa oznaczała dramatyczne przerwanie ewolucyjnego procesu poprawy sytuacji Romów, który w wyraźnym stopniu zaznaczył się już przed rewolucją⁵⁵.

Niewątpliwie pierwsza dekada porewolucyjnych dziejów Rosji oznaczała dla Romów, podobnie jak i dla innych mniejszości etniczno-narodowych, nabycie całego szeregu praw i możliwości w zakresie kultury, edukacji i literatury, za które jednakże trzeba było zapłacić oznakami lojalności wobec komunistycznych władz. Władze ZSRR zaczęły wprowadzać w życie programy osiedlenia i tzw. „produktywizacji” Romów czego wyrazem był np. dekret z 1926 „O środkach urzeczywistnienia przejścia koczujących Cyganów do pracowniczego i osiadłego trybu życia”, a także dekret z 1928 „O przydziale

⁵⁴ Z. Barany, *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press, 20002, s. 114.

⁵⁵ N. Bessonov, Kiszyniowcy. Studium historii i zwyczajów. „Studia Romologica” 2008, nr 1.

ziemi Cyganom przechodzącym do pracowniczego i osiadłego stylu życia”. W poszczególnych republikach wydzielono w tym celu ziemię, którą przekazywano Romom, przede wszystkim tym, którzy już byli osiedleni w wioskach. Powstawały wówczas również pierwsze kołchozy romskie, jak np. Chutor Krikunowo koło Rostowa, założony w 1925, który dostarczał koni Armii Czerwonej⁵⁶.

Procesy sendentaryzacji i podejmowanie pracy na roli znalazły się w centrum uwagi nowych romskich organizacji, sponsorowanych przez władze komunistyczne. Trzeba tu wymienić utworzony w 1925 „Wszechrosyjski Związek Cyganów”, którego działalność została wsparta oficjalnym uznaniem istnienia narodowości cygańskiej (1925) i stworzeniem alfabetu dla języka romskiego (w cyrylicy), w którym publikowano pierwsze pisma romskie: „Romani Zoria” (od 1927) i „Nevo Drom” (od 1930)⁵⁷. Periodyki te odgrywały istotną rolę w przeciwdziałaniu tzw. „denacjonalizacji językowej”, którą były zaniepokojone romskie elity. Według danych spisu z 1926 tylko 64,2% Romów deklaroowało język romski jako swój język ojczysty, wobec średniej 87,1% dla przedstawicieli innych narodowości wchodzących w skład ZSRR. W związku z tym otwarto szereg romskich szkół z programami nauczania w romani, których celem było głównie zwalczanie analfabetyzmu. Edukacja i publikacje w języku romskim były jednak używane do celów politycznych i z punktu widzenia władz ich głównym zadaniem było popularyzowanie światopoglądu komunistycznego. Artykuły publikowane w „Nevo Drom” dotyczyły na przykład planu pięcioletniego, zasad pracy w spółdzielniach produkcyjnych, czy porad jak zostać ateistą. Treści ideologiczne były też obecne w podręcznikach dla dzieci romskich.

Romscy aktywiści starali się też aby romska muzyka znalazła dla siebie miejsce w repertuarze scen państwowych, co zaowocowało między innymi powstaniem zespołów cygańskich występujących na scenie Państwowego Teatru Oddziału Etnograficznego Muzeum Rosyjskiego w Leningradzie (1929). Ich sukces zaowocował petycją o stworzenie teatru romskiego, który ostatecznie powstał w 1931 jako Cygański Teatr „Romen”. Oficjalne zadania teatru odzwierciedlały ambiwalentną sytuację romskich elit: miał on z jednej strony służyć zachowaniu narodowej, romskiej kultury, z drugiej zaś – pomagać w

⁵⁶ D. M. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin's Press, 1996.

⁵⁷ Ibid., s. 176.

procesie asymilacji, sedentaryzacji i edukacji ludzi prowadzących wędrowny tryb życia, a także podnieść standard życia Romów poprzez szerzenie świadomości politycznej i informacji o szansach tworzonych dla nich przez nowy ustrój. W tym celu artyści teatru wykonywali „zadania pedagogiczne”, odwiedzając z podręcznikami i lekarstwami obozowiska wędrownych Romów, i występując przy ogniskach. Podróże te pozwalały także na rekrutację nowych artystów teatru. Ponieważ byli oni często niepiśmienni organizowano dla nich w Moskwie specjalne klasy szkolne⁵⁸.

Konsolidacja władzy przez Stalina, kolektywizacja, stłumienie buntów chłopskich i czystka w szeregach partyjnych przyczyniły się do zmiany nastawienia państwa wobec Romów. Jednym z elementów nowej polityki był kres wspierania kultur narodowych i pewnej wersji sowieckiej wielokulturowości, związanej z koncepcją tzw. „korenizacji”, a więc docierania z ideologią komunistyczną do różnych grup etniczno-narodowych, z wykorzystywaniem ich kultury. W połowie lat 1930-tych zastępuje ją polityka asymilacji, stająca się zresztą później w praktyce kulturową rusyfikacją. W związku z tymi zmianami zamknięto romskie szkoły językowe i od 1937 zaprzestano publikowania w romani. Przetrwał natomiast teatr „Romen”.

Okres ten oznaczał również wzrost nacisków na osiedlanie i dalszą kolektywizację. Dla wielu Romów, którzy się naciskom tym nie podporządkowali, oznaczało to zesłanie do obozu lub śmierć. Na przykład w czasie wielkiego głodu na Ukrainie wiele grup romskich szukało szans przetrwania w wielkich miastach, gdzie ich członkowie padali ofiarą obław na osoby nie posiadające wymaganych przez władze dokumentów podróжных i meldunku. W 1937 zdarzało się, że trybunały rewolucyjne skazywały kobiety na 10 lat łagru za zajmowanie się wróżeniem. Jednocześnie, w ramach walki z „odchyleniem nacjonalistycznym”, władze rozwiązywały niektóre romskie kotchozy, przenosząc ich członków do innych, wielonarodowościowych, gdzie mieli się oni lepiej integrować z radzieckim społeczeństwem⁵⁹.

⁵⁸ A. Lemon, *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory. From Puszkín to Postsocialism*. London: Duke University Press, 2000.

⁵⁹ Zob. E. Marushiakova, V. Popov, *Stalin vs Gypsies. Roma and Political Repressions in the USSR*. Paderborn: Brill Schöningh 2024.

5. Walka o rekompensaty i początki ruchu romskiego w Niemczech.

Dojście do władzy Hitlera i intensyfikacja prześladowań Sinti i Romów oznaczały przerwanie spontanicznego procesu integracji społecznej, który dokonywał się w Niemczech wbrew negatywnym stereotypom, regulacjom prawnym i praktykom policyjnym⁶⁰. II wojna światowa położyła z kolei kres romskiej mobilizacji w krajach, które dostały się pod niemiecką okupację⁶¹. W Niemczech organizacje Sinti i Romów zaczęły powstawać dopiero po wojnie, w bezpośrednim związku z walką o odszkodowania za nazistowskie prześladowania. Okazało się bowiem, że kwestia samoorganizacji Sinti (lub raczej jej braku) w dużej mierze wywarła wpływ na początkowy brak powodzenia ich walki o rekompensaty. Pierwsze struktury systemu kompensacyjnego były obsadzone przez lepiej zorganizowanych Żydów i więźniów politycznych, a Sinti nie mieli w nich swoich przedstawicieli ani kontaktów.

Znaczna część społeczeństwa niemieckiego pozostawała po wojnie pod wpływem nazistowskiej ideologii, która uzasadniała prześladowania Romów i Sinti ich rzekomą aspołecznością i przedstawiała je jako walkę z przestępczością, jako coś, na co Sinti i Romowie zasłużyli swym postępowaniem⁶². Przekonanie to charakteryzowało również istniejące organizacje ocalałych, które nie traktowały Romów i Sinti w taki sam sposób jak Żydów i więźniów politycznych, często odcinając się od nich, by osoby przez nie reprezentowane nie były kojarzone z „aspołecznymi kryminalistami”⁶³. W szczególności w społeczeństwie niemieckim nie istniała powszechna świadomość tego, że Romowie i Sinti byli prześladowani z powodów rasowych⁶⁴.

Brak romskich organizacji, a także uprzedzenia istniejących organizacji ofiar narodowego socjalizmu, stanowiły więc główne czynniki pogłębiające marginalizację romskich ofiar i utrudniające im uzyskanie odszkodowań. Sinti zdawali sobie z tego sprawę i próbowali

⁶⁰ W. Wippermann, *„Auserwählte Opfer”? Shoah und Porrajmos im Vergleich. Eine Kontroverse*. Berlin: Frank & Timme, 2005, s. 73.

⁶¹ Klímová-Alexander, *The Development and Institutionalization...Part 2*, s. 187.

⁶² G. Margalit (1999), *The Representation of the Nazi Persecution of the Gypsies in German Discourse after 1945. German History* 1999, Vol. 17, No. 2, s. 222.

⁶³ J. von dem Knesebeck, *The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany*. Hatfield: University of Hertfordshire Press 2011, s. 79.

⁶⁴ Ibid., s. 90.

takie organizacje tworzyć. Można tu wspomnieć na przykład „*Komitee Deutscher Zigeuner*”, założony w Monachium w 1946. Organizacja ta domagała się uznania prześladowań Romów i Sinti za prześladowania rasowe oraz traktowania romskich ocalałych w taki sam sposób, jak więźniów politycznych. Jednakże była ona efemerydą i przestała istnieć w przeciągu roku wskutek braku wsparcia i wewnętrznych konfliktów⁶⁵. Równie szybko przestała istnieć założona w połowie lat 1950-tych przez braci Oskara i Vincenza Rose organizacja pod nazwą „Związek i Grupę Interesu Rasowo Prześladowanych Obywateli Niemieckich Wiary Nieżydowskiej” (*Verband und Interessengemeinschaft rassisch Verfolgter nichtjüdischen Glaubens deutscher Staatsbürger*), której celem była walka o rekompensaty.

Dopiero w latach 1970-tych Romani Rose i Vincenz Rose założyli „*Verband deutscher Sinti*”⁶⁶ (Związek Niemieckich Sinti), który okazał się być organizacją trwałą i – zmieniając nazwy – stał się po pewnym czasie główną instytucją walczącą o uznanie niemieckich Sinti i Romów za ofiary narodowego socjalizmu. Od początku lat 1980-tych przyjęła ona swoją obecną nazwę „*Zentralrat deutscher Sinti und Roma*” (Centralna Rada Niemieckich Sinti i Romów). Wbrew nazwie nie reprezentuje ona żyjących w Niemczech Romów, którzy nie zasiadają w jej zarządzie⁶⁷.

Organizacja ta działała już w innym kontekście historycznym, którego istotną cechą była zmiana pokoleniowa. Z jednej strony pojawili się nowi romscy liderzy, wolni od strachu pokolenia ocalałych i pasywności związanej z brakiem wiary w instytucje państwowe. Z drugiej strony w społeczeństwie większościowym pojawiło się pokolenie wolne od nazistowskich narracji, a tym samym bardziej skłonne do postrzegania Sinti i Romów w kategoriach prześladowań o charakterze rasowym⁶⁸.

Jedną z pierwszych inicjatyw nowej organizacji niemieckich Sinti było upamiętnienie zagłady Sinti i Romów w Auschwitz-Birkenau. Z jej inicjatywy w 1973 powstał na terenie dawnego „cygańskiego obozu rodzinnego” w Birkenau pomnik upamiętniający zagładę

⁶⁵ Ibid., s. 97.

⁶⁶ W literaturze występują również inne nazwy tej organizacji: „*Verband des Sinti Deutschlands*” i „*Deutscher Sinti Verband*”.

⁶⁷ G. Margalit, Y. Matras, *Gypsies in Germany – German Gypsies? Identity and Politics of Sinti and Roma in Germany*. W: R. Stauber, R. Vago (red.), *The Roma. A Minority in Europe. Historical, Political and Social Perspectives*. Budapest: CEU Press, 2007, s. 112.

⁶⁸ Knesebeck, op. cit., s. 97.

więźniów, przy którym później zaczęły się odbywać spotkania odwiedzających obóz i uroczystości upamiętniające. Pierwsze oficjalne obchody o charakterze międzynarodowym, upamiętniające los Romów w Auschwitz, odbyły się w 1993 z okazji rocznicy przybycia pierwszego transportu więźniów, zaś rok później Romowie z całego świata zebrali się w Birkenau by upamiętnić 50 rocznicę zagłady podobozu cygańskiego. W 1995 przedstawiciele romscy uczestniczyli w obchodach 50 rocznicy wyzwolenia obozu. Liczny udział romskich przywódców w obchodach rocznicowych w latach 1993-1995 zaowocował wzrostem zainteresowania kwestią romskiej zagłady w kręgach akademickich i wśród instytucji zajmujących się upamiętnieniem Holokaustu. W 2001 otwarto w Bloku 13 na terenie obozu Auschwitz stałą wystawę poświęconą zagładzie Romów, stworzoną przez organizację Romani Rosego przy udziale Muzeum Auschwitz-Birkenau i innych organizacji romskich z całej Europy.

Dla opinii publicznej w Niemczech większe znaczenie miały jednak akcje organizowane przez *Zentralrat* na terenie dawnych obozów koncentracyjnych w Niemczech. W 1979 w byłym obozie koncentracyjnym Bergen-Belsen odbyła się międzynarodowa uroczystość upamiętniająca romskie ofiary zagłady, mająca również charakter polityczny: jej celem było między innymi zwrócenie uwagi na kontynuację prześladowań Sinti i Romów w RFN. W uroczystości uczestniczyli romscy przedstawiciele z Francji, Anglii, Szwajcarii, krajów skandynawskich, Belgii, Holandii, Jugostawii, Grecji i Włoch. Był to też pierwszy przypadek uhonorowania romskich ofiar III Rzeszy przez delegata władz niemieckich, a rangi uroczystości dodawała obecność Simone Weil, przewodniczącej Rady Europy a w przeszłości również więźniarki Bergen-Belsen⁶⁹.

4 kwietnia 1980 na terenie obozu koncentracyjnego Dachau rozpoczął się strajk głodowy, w którym uczestniczyła grupa kilkunastu niemieckich Sinti. Główne postulaty strajkujących dotyczyły oficjalnego uznania przez władze zbrodni popełnionych na Sinti i Romach przez nazistów, wypłacenia stosownych odszkodowań, stworzenia centrum kulturalnego Sinti w Dachau, likwidacji specjalnych wydziałów policyjnych zajmujących się „wędrowcami” (pod inną nazwą kontynuujących działalność dawnych „wydziałów

⁶⁹ G. Tyrnauer, „Mastering the Past”: Germans and Gypsies. W: F. Chalk, K. Jonassohn (red.), *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*. New Haven: Yale University Press, 1990, s. 369-370.

cygańskich”), a także zniszczenia danych na temat Sinti i Romów zgromadzonych przez nazistowskich badaczy i administrację. Protestujący nie osiągnęli wprawdzie bezpośrednio swoich celów, jednakże niemieccy Sinti odnieśli dzięki temu strajkowi wielkie korzyści jeśli idzie o konsolidację ruchu politycznego i upublicznienie swoich problemów.

Bardzo symptomatyczna dla aspiracji niemieckich Sinti była zorganizowana przez nich w 1981 okupacja archiwum Uniwersytetu w Tybindze. W archiwum tym znajdowało się ponad 20 tys. teczek z danymi zebranymi w czasach nazistowskich przez kierowany przez Roberta Rittera Instytut Badań nad Higieną Rasową i Biologią Populacyjną. Zawierały one takie dane, jak odciski palców, fotografie, genealogie, informacje medyczne oraz dotyczące losów danej osoby w III Rzeszy. Romskie ofiary prześladowań nie miały dostępu do tej dokumentacji i nie mogły się nią posługiwać w walce o odszkodowania, co uległo zmianie dopiero w wyniku wspomnianej akcji protestacyjnej.

W 2012 Romani Rose i Zentralrat zakończyli sukcesem 20-letnią kampanię na rzecz stworzenia w Berlinie pomnika upamiętniającego los Sinti i Romów. Pomnik ten, zaprojektowany przez izraelskiego rzeźbiarza Dani Karavana, znany jest jako *„Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas”* (Pomnik Europejskich Sinti i Romów Zamordowanych w Czasie Narodowego Socjalizmu). Ten ciekawie zaprojektowany i robiący wielkie wrażenie pomnik jest obecnie ważnym miejscem obchodów upamiętniających, a jego umiejscowienie w pobliżu budynku niemieckiego parlamentu koresponduje z wizją historii niemieckich Sinti propagowaną przez Zentralrat – jako integralnej części historii Niemiec.

Proces powstawania organizacji niemieckich Sinti był więc związany z mobilizacją tej grupy odnośnie kwestii odszkodowań, a także oznaczał powstanie oddolnego ruchu społecznego, związanego z określoną polityką autoidentyfikacji. Początkowo Sinti prowadzili indywidualną walkę o odszkodowania, starając się zainteresować swoim losem istniejące organizacje ocalałych i włączyć się do ich działań. Później, wzorując się na instytucjach założonych przez inne grupy prześladowane przez nazistów, zaczęli zakładać własne stowarzyszenia. Zaczynały one od reprezentowania partykularnych interesów poszczególnych rodzin, by później rozszerzyć swoją działalność na całą społeczność Sinti, wpierw w określonym regionie, później zaś w skali całego kraju.

Jednocześnie zwiększał się zakres ich działalności: od walki o odszkodowania do szerszych kwestii praw człowieka i sprawiedliwości społecznej⁷⁰.

Przechodząc do reprezentowania całej zbiorowości, Centralna Rada Niemieckich Sinti i Romów przyjęła nową perspektywę, konstruując romską tożsamość jako tożsamość ofiar. Oznaczało to odwrót od tendencji asymilacyjnych, widocznych w latach 1950-tych i 1960-tych, kiedy to Romowie i Sinti starali się podkreślać swoją niemieckość, co było zresztą wymogiem w staraniach o odszkodowania, a także odreagowaniem nazistowskiej segregacji i wykluczenia Romów z niemieckości. Tymczasem sukces Centralnej Rady polegał między innymi na tym, że podkreślała ona w swych działaniach etniczną odrębność Romów i Sinti, z powodu której byli oni prześladowani w III Rzeszy⁷¹. Wskutek tych działań niemieccy Sinti zaczęli się określać jako członkowie grupy posiadającej w teraźniejszości określoną i odrębną od innych tożsamość, ukształtowaną m.in. wskutek doznanych przez nich w przeszłości nazistowskich prześladowań.

Jednakże integracyjna autodefinicja Sinti jako części narodu niemieckiego dalej odgrywa istotną rolę, nie tylko na poziomie określeń indywidualnych, ale też w działaniach politycznych Centralnej Rady i w wystąpieniach jej przewodniczącego, co prowadzi do swoistej ambiwalencji tożsamości niemieckich Sinti⁷². Można powiedzieć, że tożsamość Sinti jest ambiwalentna: z jednej strony Centralna Rada podkreśla niemieckość Sinti, ich niemiecki patriotyzm, uczestnictwo w niemieckiej kulturze, a nawet służbę w Wehrmachcie w III Rzeszy. Z drugiej jednak strony, gdy narracja tożsamościowa dotyczy specyficznie nazistowskich prześladowań, wówczas pojawia się w niej kwestia wykluczenia Sinti ze społeczeństwa niemieckiego, a także wątki solidarności z Romami, z którymi Sinti dzielili ten sam los⁷³.

Organizacje zrzeszające Romów również brały udział w walce o odszkodowania i uznanie swoich członków za ofiary III Rzeszy, by wspomnieć tylko pierwszą organizację niemieckich Romów, założony w 1960 przez Waltera Straussa i Wilhelma Weissa „Zentral

⁷⁰ I. Klímová-Alexander, The Development and Institutionalization of Romani Representation and Administration. Part 3a: From National Organizations to International Umbrellas (1945–1970)—Romani Mobilization at the National Level. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 2006, Vol. 34, No. 5, s. 610-611.

⁷¹ Knesebeck, op. cit., s. 184.

⁷² Ibid., s. 238-239.

⁷³ Ibid., s. 113-114.

Komitee der Zigeuner” (Centralny Komitet Cyganów), czy założoną w 1975 przez Rudko Kawczynskiego, romskiego imigranta z Polski, „*Rom und Cinti Union*” (Unię Romów i Sinti). Jednakże organizacje czysto romskie z oczywistych powodów w mniejszym stopniu podkreślały niemieckość swoich członków, w większym zaś – ideę jedności wszystkich Romów (w politycznym sensie tego słowa), niezależnie od kraju, w jakim zamieszkują. O ile więc Centralna Rada Niemieckich Sinti dążyła do uznania Romów za niemiecką grupę etniczną, o takim samym statusie, jak zamieszkali „od zawsze” na terenie Niemiec Serbowie Łużyccy i Duńczycy, o tyle Rudko Kawczynski działał na rzecz wszystkich Romów w Europie, postrzeganych przez niego jako „nieterytorialny naród europejski”⁷⁴.

6. Międzynarodowy ruch romski.

Poza Niemcami, zwłaszcza we Francji i Wielkiej Brytanii, początki samoorganizowania się Romów związane były z zagadnieniami praktycznymi: walką z ustawodawstwem antynomadycznym i utrudnianiem mobilności⁷⁵. Jednakże nawet bardzo praktyczna działalność Romów w poszczególnych krajach miała często wymiar międzynarodowy i posiadała wymiar symboliczny. Na przykład żyjący we Francji rumuński Rom Ionel Rotaru (znany także jako Vaida Voevod) założył międzynarodową organizację, wspieraną między innymi przez rozsianych po świecie licznych członków rodu Kwieków, w ramach której rozwijał ideę „cygańskiego państwa” i drukował specjalne romskie paszporty, ale też upominał się o odszkodowania wojenne, zniesienie antyromskich regulacji prawnych, poprawę sytuacji edukacyjnej romskich dzieci i rozwój literatury w języku romani. Organizacja Rotaru została zdelegalizowana w 1965 przez władze francuskie, zaniepokojone romskimi roszczeniami w kwestii odszkodowań za zbrodnie wojenne, które mogły zaszkodzić próbom nawiązania dobrych stosunków z Republiką Federalną Niemiec⁷⁶.

⁷⁴ Ibid., s. 239.

⁷⁵ H. van Baar, Enacting memory and the hard labor of identity formation. W: A. McGarry, J. Jasper (red.), *The Identity Dilemma: Collective Identity and Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, 2015, s. 162-163.

⁷⁶ I. Hancock, *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002, s. 119.

W Wielkiej Brytanii od 1966 działał *Gypsy Council*, który wielokrotnie zmieniał nazwy i przekształcał się później w inne organizacje, broniące brytyjskich Cyganów i Wędrowców przed nadgorliwością policji i niekorzystnymi rozwiązaniami prawnymi, dotyczącymi na przykład użytkowania dróg i miejsc postojowych. We Francji w 1965 (po zdelegalizowaniu organizacji Rotaru) powstał Międzynarodowy Komitet Cyganów, pod przewodnictwem Vanko Roudy. Komitet zrzeszał organizacje romskie z różnych krajów, wydawał czasopismo i nawiązał współpracę z szeregiem organizacji międzynarodowych, w tym z Radą Europy i UNESCO⁷⁷. Właśnie ta organizacja, we współpracy z brytyjskim *Gypsy Council*, zorganizowała w kwietniu 1971 w Orpington, miasteczku położonym w granicach Wielkiego Londynu, spotkanie aktywistów romskich i wspierających ich nie-Romów z różnych krajów, znane później jako „I Światowy Kongres Romów”.

Można powiedzieć, że kongres ten zapoczątkował tworzenie instytucjonalnych ram międzynarodowego ruchu romskiego, których ucieleśnieniem było założenie w 1977 Międzynarodowej Unii Romskiej (*International Romani Union*, w skrócie IRU)⁷⁸. Warto też podkreślić, że kongres stanowił jedną z pierwszych okazji do spotkania aktywistów romskich ze wschodu i zachodu Europy, dzięki uczestnictwu dość licznej (i aktywnej w czasie kongresu) grupy działaczy z Czechosłowacji i Jugosławii. Podczas kongresu uczestnicy przyjęli romskie symbole narodowe: hymn i flagę: niebiesko-zieloną, z czerwonym kołem w kształcie indyjskiej czakry o 16 promieniach. Historia tej flagi, zdaniem E. Davidovej, rozpoczyna się w 1933, gdy jej pierwsza wersja, jeszcze bez koła, została zaakceptowana podczas zorganizowanej w Bukareszcie konferencji „Zjednoczeni Cyganie Europy”. W 1969 Międzynarodowy Komitet Cyganów przedstawił Radzie Europy flagę o podobnej formie. Historia ta mogłaby wskazywać na pewną ciągłość wysiłków na rzecz ustanowienia symboli narodowych i wczesne zrozumienie ich znaczenia przez Romów⁷⁹.

⁷⁷ E. Davidová, O początkach międzynarodowego ruchu romskiego (na 40-lecie Światowego Kongresu Romów - 1971). „*Studia Romologica*” 2011, nr 4, s. 186.

⁷⁸ T. Acton, I. Klimová (2001), *The International Romani Union: An East European Answer to West European Questions? Shift in the Focus of World Romani Congresses 1971-2000*. W: Will Guy (red.) *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2001, s. 158-160.

⁷⁹ Davidová, op. cit., s. 189.

Uczestnicy Kongresu obradowali w czterech komisjach, z których jedna zajmowała się kwestią odszkodowań za prześladowania jakich Romowie doznali w czasie II wojny światowej⁸⁰. Kongres potępił używanie w stosunku do Romów zewnętrznych etykiet, takich jak Cyganie, *Zigeuner* czy *Gitanos*, co spowodowało później zmianę nazwy głównego organizatora, Międzynarodowego Komitetu Cyganów, na Międzynarodowy Komitet Romów.

Następny kongres, zorganizowany w Genewie w kwietniu 1978, odbył się bez szerokiego udziału Romów z państw komunistycznych, którzy w większości nie zostali wypuszczeni z ich krajów przez władze. Podkreślono podczas niego związki łączące Romów z Indianami i potępiono politykę asymilacji Romów prowadzoną przez władze komunistyczne. Tuż przed Kongresem i po jego zakończeniu działacze romscy zintensyfikowali wysiłki na rzecz uznania IRU na forum międzynarodowym, co zaowocowało przyjęciem jej do sekcji organizacji pozarządowych przy ONZ jako członka obserwatora⁸¹.

Trzeci Światowy Kongres Romów odbył się w maju 1981, niedługo po proteście niemieckich Sinti w Dachau. Obradował on w Niemczech, w Getyndze, i był to pierwszy (oraz jedyny) kongres, w którym licznie uczestniczyli niemieccy Sinti⁸². Jednakże Sinti zbyt cenili swą odrębność, by ściślej identyfikować się z ruchem reprezentowanym przez IRU. Z nieufnością traktowali też rozmaite koncepcje „pan-romskiej jedności”, preferując identyfikację mniejszościową w ramach społeczeństwa niemieckiego. Z tych oraz innych powodów, m.in. związanych z postrzeganiem IRU jako instytucji reprezentującej głównie wschodnioeuropejskich Romów, Sinti pozostali na zewnątrz międzynarodowego romskiego ruchu politycznego⁸³.

Głównym problemem kongresu w Getyndze była kwestia odszkodowań za nazistowskie prześladowania. Zwrócono uwagę na ciężką sytuację ocalałych z zagłady Sinti i Romów a także podjęto kolejne kroki na rzecz zmiany stanowiska rządu niemieckiego, które jednak okazały się nieskuteczne. Jeśli chodzi o negocjacje z rządem niemieckim skuteczniejsza

⁸⁰ Pozostałymi komisjami były: socjalna, edukacyjna i kulturalna.

⁸¹ Davidová, op. cit., s. 191.

⁸² Tyrnauer, op. cit., s. 373.

⁸³ Y. Matras (1998), *The Development of the Romani Civil Rights Movement in Germany 1945-1996*. W: S. Tebutt (red.) *Sinti and Roma. Gypsies in German-Speaking Society and Literature*. Oxford: Berghahn Books, 1998.

okazała się organizacja zrzeszająca niemieckich Sinti. W kwestii odszkodowań IRU odniosła pewien sukces niemalże dwie dekady później, gdy objęła nadzór nad częścią funduszy restytucyjnych, pochodzących z pieniędzy ofiar Holocaustu zdeponowanych w szwajcarskich bankach⁸⁴ Sukces pozwolił na chwilowe ożywienie tej organizacji.

Upadek komunizmu został początkowo powitany przez Romów, a zwłaszcza romskich aktywistów, z prawdziwym entuzjazmem. Bardzo symptomatyczny był pod tym względem 4 Światowy Kongres Romski, który odbył się w Jadwisinie k. Serocka pod Warszawą w kwietniu 1990. Dość powiedzieć, że przybyło na niego najwięcej delegacji w całych dziejach światowych kongresów. Jednakże początkowy optymizm romskich działaczy, widoczny w czasie obrad 4 Kongresu, zaczął stopniowo zanikać wraz z postępami prowadzonej w duchu neoliberalnym postkomunistycznej transformacji ekonomicznej, wzrostem bezrobocia, frustracją zmarginalizowanych grup społecznych i związaną z nią agresją, wyładowywaną często na członkach mniejszości etnicznych i narodowych.

W Europie zachodniej upadek komunizmu oznaczał „europeizację” problematyki romskiej, uczynienie z niej kwestii bezpieczeństwa (w związku z obawami przed otwarciem granic Europy wschodniej) i przedmiotu neoliberalnego zarządzania. Wtedy też zaczęła powstawać sieć instytucji europejskich i organizacji pozarządowych zajmujących się problematyką romską, w tym międzynarodowych organizacji i ruchów romskich.

Otwarcie granic sprawiło, że romscy aktywiści z Europy wschodniej w coraz większym stopniu brali udział w działalności romskich organizacji międzynarodowych, zwłaszcza IRU, której prezydentem w latach 2004-2013 był polski Rom Stanisław Stankiewicz. Międzynarodowy ruch romski został w dużej mierze ukształtowany właśnie przez działaczy z Europy wschodniej, dla których kwestia uznania romskiej tożsamości była zawsze czymś ważnym – na przykład w ich relacjach z władzami komunistycznymi, a także dlatego, że w Europie wschodniej zawsze istotna była rola tożsamości narodowych.

Proces romskiej mobilizacji oznaczał początki nowej świadomości więzi historycznych i kulturowych, łączących Romów. W konsekwencji, romski ruch polityczny stanął w obliczu konieczności „wymyślenia” Romów na nowo jako zbiorowego podmiotu i jako

⁸⁴ Acton i Klimová, op. cit., s. 163.

bazy dla grup i instytucji, które zadeklarowały reprezentowanie romskich interesów. Proces ten, przez niektórych romskich aktywistów określany jako „etnogeneza”, obejmował wysiłki na rzecz poprawy położenia społecznego Romów i poprawy ich samooceny oraz prestiżu społecznego poprzez zmianę percepcji ich tożsamości. U podstaw tego procesu leżą wysiłki romskich aktywistów na rzecz przeciwdziałania narzucanym Romom z zewnątrz definicjom, negującym istnienie etnicznej lub kulturowej tożsamości romskiej. Tym, co łączy wspomniane formy działalności romskich elit, jest poszukiwanie elementów wspólnych wszystkim społecznościom romskim, lub przynajmniej takich, które mogłyby zostać przez ich większość zaakceptowane.

Od tak rozumianej etnogenezy odcinają się jednak inni romscy działacze, którzy uważają, że od polityki tożsamości ważniejsze są kwestie praktyczne, dotyczące materialnych warunków życia Romów i ich bezpieczeństwa. Jeszcze inne podejście zaproponował romski intelektualista i działacz Nicolae Gheorghe, który wyróżnił dwa opozycyjne wobec siebie paradygmaty romskiej mobilizacji. Pierwszy z nich, etniczno-narodowy, kładzie nacisk na uznanie Romów za europejską diasporę, której przysługują prawa mniejszości narodowej gwarantowane przez europejskie instytucje. Drugi, obywatelski, koncentruje się na prawach Romów jako obywateli poszczególnych krajów, gwarantowanych przez ich rządy.

Początki międzynarodowego ruchu romskiego związane były z pierwszym ze wspomnianych paradygmatów. Jak twierdzi Gheorghe, romscy działacze lat 1970-tych i 80-tych byli zainspirowani romantycznym nacjonalizmem, uważając że Romowie stanowią odrębną grupę, z własną, specyficzną kulturą, która musi jednakże wywalczyć uznanie tego faktu przez ogół, przekształcając się tym samym w naród. W latach 1990-tych do głosu doszedł drugi paradygmat, widoczny w działaniu nowych organizacji, zainteresowanych bardziej konkretnymi, praktycznymi problemami w takich sferach jak infrastruktura, kwestie mieszkaniowe i edukacja. Jednakże paradygmat narodowy był ciągle istotny dla romskich działaczy, co zdaniem Gheorghego manifestowało się w Deklaracji Narodu Romskiego z 2000 r. i w powszechnej akceptacji symboliki narodowej w szerokich kręgach aktywistów o skądinąd różnych orientacjach. Paradygmat ten odszedł jednak od dawnego, romantycznego języka i radykalnych propozycji w rodzaju

prawa do samostanowienia, kładąc nacisk na poszukiwanie kompromisu z rządami poszczególnych krajów członkowskich Unii Europejskiej.

Wspomniana Deklaracja Narodu Romskiego, przyjęta na Kongresie w Pradze w 2000 r. głosi co następuje: „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”⁸⁵. 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.

Gheorghemu, którego poglądy miały szeroki rezonans w środowiskach romskich aktywistów, bliska była idea Romów jako narodu politycznego, w myśl której Romowie są przede wszystkim obywatelami, funkcjonującymi jednocześnie w dwóch prawnych i instytucjonalnych układach odniesienia: lokalnym (państwo zamieszkania) i europejskim. Wydaje się, że Gheorghe chciał widzieć Romów przede wszystkim jako obywateli zamieszkanych przez nich krajów, z wszystkimi należnymi im prawami i obowiązkami, a jednocześnie uczestniczących w romskiej wspólnotocie kulturowej, przyjmującej jednak różne formy w przypadku poszczególnych zbiorowości⁸⁶.

W ostatnich latach romski ruch polityczny zdaje się przeżywać kryzys. Związany on jest z niepowodzeniami „programów integracyjnych” administrowanych przez Unię Europejską i rządy poszczególnych krajów, w ramach których rozwijały się romskie organizacje. W

⁸⁵ Warto zwrócić uwagę na język tego dokumentu, nawiązujący z jednej strony do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, z drugiej zaś – do słynnego przemówienia Martina Luthera Kinga. IRU (International Romani Union). 2001. Declaration of a Roma Nation. <http://www.hartford-hwp.com/archives/60/132.html> (dostęp 15.06.2025).

⁸⁶ Zob. N. Gheorghe, T. Acton, Citizens of the World and Nowhere. W: W. Guy (red.) *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press 2001; N. Gheorghe, The Social Construction of Romani Identity. W: T. Acton (red.) *Gypsy Politics and Traveller Identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press 1997.

dalszym ciągu brak jest romskich przedstawicieli w polityce głównego nurtu, a nie wiadomo za bardzo, kogo reprezentują i co chcą osiągnąć istniejące organizacje romskie. Podzielona Międzynarodowa Unia Romska straciła na znaczeniu, zaś European Roma and Travellers Forum zostało zmarginalizowane i nie stanowi już głównego romskiego partnera dla instytucji europejskich. Te ostatnie, przy wsparciu George'a Sorosa i jego sieci fundacji otwartego społeczeństwa zdają się ostatnio pokładać nadzieje w współfinansowanym przez nie Europejskim Romskim Instytucie Sztuki i Kultury (ERIAC), który powstał w 2017 i ma swoją siedzibę w Berlinie. Wraz z nim do głosu doszło młodsze pokolenie romskich działaczy, bardzo dobrze wykształcone i przygotowane do działalności w wymiarze międzynarodowym, co może dobrze wróżyć na przyszłość. Jednocześnie program ERIAC budzi zastrzeżenia wielu komentatorów, którzy odnoszą wrażenie, że stanowi on krok wstecz jeśli chodzi o polityczną reprezentację europejskich Romów i ogranicza się do działania w obszarze sztuki, uciekając od istotnych problemów ekonomicznych i politycznych.

7. Romska idea narodowa.

Kiedy przyjrzymy się problematyce pierwszych kongresów romskich możemy zauważyć, że – choć były one często organizowane z konkretnych powodów o charakterze interwencyjnym – to obrady często dotyczyły (oprócz kwestii samoorganizacji) zagadnień bardzo ogólnych: symboliki narodowej, romskiej historii i kultury o charakterze „wysokim”, tzn. opartej o literacki język pisany. Niektórzy autorzy uważają, że mamy tu do czynienia z procesem przekształcania się ruchu politycznego „zachodnioeuropejskich” Romów w ruch o charakterze narodowym, inspirowany poglądami odgrywających w nim coraz większą rolę Romów z Europy Wschodniej⁸⁷. W konsekwencji, romski ruch polityczny stanął w obliczu konieczności „wymyślenia” Romów na nowo jako zbiorowego podmiotu i jako „bazy” dla grup i instytucji, które

⁸⁷ Zob. Acton i Klímová, op. cit.

zadeklarowały reprezentowanie romskich interesów. W procesie tym wielką rolę odegrała retoryka narodowa, nawet jeśli przyjmowała bardzo zróżnicowane formy⁸⁸.

Możemy jednak zadać pytanie, czy autodefinicja w kategoriach narodowych jest w ogóle użyteczna w przypadku Romów, a jeśli tak, to o jakim narodzie możemy mówić, gdy analizujemy aspiracje romskiego ruchu. Przyjrzyjmy się typowej, XIX-wiecznej definicji narodu autorstwa Francisa Liebera, według której „(...) ‘naród’ (..) oznacza (..) liczną i jednolitą populację (..) stale zamieszkującą i dbającą o spójne terytorium posiadające wyraźny zarys geograficzny i swą własną nazwę, której członkowie mówią swym własnym językiem, mają swą własną literaturę i wspólne instytucje, które wyraźnie odróżniają ich od innych podobnych grup, posiadają własny rząd (...) i odczuwają organiczną jedność oraz są świadomi wspólnego losu”⁸⁹. Widać wyraźnie, że Romowie raczej nie spełniają kryteriów. Nawet jeśli uznamy, że 10-15 milionów ludzi stanowi „liczną populację”, to na pewno nie jest to populacja „homogeniczna”. Romowie żyją w diasporze, a więc nie „zamieszkują stale i nie kultywują spójnego terytorium (...) posiadającego własną nazwę”. Ponadto sam termin „Romowie”, postulowany przez romskich aktywistów jako ogólne pojęcie, które ma jednoczyć różne grupy ludzi nazywanych Cyganami i unikać przy tym negatywnych konotacji związanych z tym ostatnim określeniem, nie jest akceptowany jako etnonim przez wiele grup i podgrup, które składają się na tę zróżnicowaną zbiorowość. Romowie mają swój język, występujący w różnych dialektach, i wprawdzie porozumienie między ludźmi, którzy ich używają, jest możliwe (choć czasami ograniczone), to jednak użytkownicy poszczególnych dialektów pozytywnie wartościują ich odrębność. Co więcej, istnieją grupy, które niewątpliwie należą do kategorii „Romów”, ale nie posługują się językiem romani, np. wskutek przymusowej polityki asymilacyjnej, której poddani byli ich przodkowie, lub z innych przyczyn, o charakterze lingwistycznym. Kultura romska była przez większą część swojej historii przekazywana ustnie i do niedawna nie wytworzyła literatury w języku romani. Romowie nie mają swojego „jednolitego rządu”, w dużej mierze nie czują „organicznej więzi ze sobą” i z reguły, z wyjątkiem działaczy i intelektualistów, nie są „świadomi wspólnego losu”.

⁸⁸ A. Mirga, N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Princeton: Project on Ethnic Relations, 1997, s. 18.

⁸⁹ F. Lieber, *Fragments of Political Science on Nationalism and Internationalism*. New York: Charles Scribner & Co., 1868, s. 7-8, zob. też L. L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*. Chicago—London: St. James Press, 1990, s. 234.

Właśnie z powodu tych problemów niektórzy autorzy uważają, że pojęcie narodu powszechnie używane w tradycji europejskiej od czasów pokoju westfalskiego „nie stosuje się do przypadku Romów”⁹⁰.

Jednakże sytuacja obecna radykalnie różni się od czasów, w których Lieber zestawiał swoją listę cech charakteryzujących naród. Współcześnie mówimy o „deterytorializacji” tożsamości, „delokalizacji kultur”, i oderwaniu stosunków społecznych od przestrzeni fizycznej, a wszystkie te zjawiska podważają klasyczne pojęcie państwa narodowego. Okazuje się, że więzi narodowe nie muszą rozwijać się na terytorium określonego państwa⁹¹, które coraz częściej zastępowane jest przez skomplikowane sieci wielowymiarowych, płynnych interakcji między „diasporycznymi aktorami”, rozgrywających się w rozmaitych transnarodowych kontekstach.

Współcześnie mówimy o „rozejściu się narodu i państwa”, co oznacza, że politycznie świadoma grupa etniczna może być uznana za naród jeśli rości sobie prawo do posiadania państwowości, nawet jeśli roszczenie to nie zakłada pełnej autonomii i niepodległości⁹². Współcześnie dokonujemy też problematyzacji pojęcia wspólnej kultury i pamięci, podkreślając, że tożsamości (w tym także etniczne) „mogą być (...) pozbawione solidnej zawartości kulturowej”⁹³ i że tak w przypadku etniczności, jak i tożsamości narodowej „roszczenia do [wspólnoty] pochodzenia i kultury (...) mogą być równie dobrze sprawą fikcji i mitu, jak i faktem”⁹⁴. Takie zmitologizowane i fikcyjne wspólnotowe narracje tożsamości często przestaniają konfliktową naturę pamięci grupy i niespójności jej kultury.

Oznacza to, że w nowych okolicznościach pojęcie narodu romskiego nie wygląda tak nierealnie, jak w ramach XIX-wiecznego paradygmatu nacjonalistycznego.

⁹⁰ A. McGarry, Ethnic Group Identity and the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation. *Nationalities Papers*, 2008, Vol. 36, No 3, s. 454.

⁹¹ P. Kennedy, V. Roudometof, Transnationalism in a Global Age. W: P. Kennedy, V. Roudometof (red.) *Communities across Borders. New Immigrants and Transnational Cultures*. London: Routledge, 2002, s. 11.

⁹² G. Delanty, P. O'Mahony, *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation*. London: SAGE, 2002, s. 169.

⁹³ T. K. Fitzgerald, Media, Ethnicity and Identity. W: P. Scannell, P. Schlesinger, C. Sparks (red.) *Culture and Power. A Media, Culture, and Society Reader*. London: Sage, 1992, s. 116.

⁹⁴ S. Fenton, S. May, Ethnicity, Nation and „Race”: Connections and Disjunctures. W: S. Fenton, S. May (red.) *Ethnonational Identities*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2002, s. 2.

Bezpaństwowe ludy, które nie mają ojczyzny i homogenicznej kultury, mogą obecnie tworzyć się jako narody o wiele łatwiej, gdyż terytorium, państwowość i homogeniczność kulturowa nie są już traktowane jako warunki konieczne istnienia narodu. Mogą one domagać się uznania i wsparcia dla ich projektów tożsamościowych w globalnej sieci instytucji ponadnarodowych. Według Manuela Castellsa o takiej narodowej „tożsamości-projekcie” możemy mówić wtedy gdy aktorzy społeczni, z pomocą dostępnego materiału kulturowego, konstruują nową, narodową tożsamość, która pozwala im ponownie zdefiniować ich pozycję społeczną⁹⁵.

Pojęcie tożsamości-projektu dobrze koresponduje z procesem, który obserwujemy wśród Romów, nazywanym przez jednego z jego czołowych aktorów, Nicolae Gheorghego, etnogenezą. Jest to proces zbliżony do procesu narodotwórczego, mający jednak szerszy zakres celów. Etnogeneza Romów obejmuje wysiłki na rzecz poprawy położenia społecznego Romów i poprawy ich samooceny oraz prestiżu społecznego poprzez zmianę percepcji ich tożsamości⁹⁶. Jednocześnie jest to też projekt rozwoju tożsamości kulturowej, tak „aby przekształcić stygmatyzowaną tożsamość w coś nowego – aby przejść od Cyganów do Romów”⁹⁷. Innymi słowy możemy powiedzieć, że romska etnogeneza jest dążeniem do osiągnięcia uznanego statusu nieterytorialnej grupy o charakterze etniczno-narodowym⁹⁸. U podstaw tego procesu leżą wysiłki romskich aktywistów na rzecz przeciwdziałania narzucanym Romom z zewnątrz definicjom, negującym istnienie etnicznej lub kulturowej tożsamości romskiej. Po drugie, proces ten jest reakcją na załamanie się komunistycznych strategii zmierzających do asymilacji Romów i usunięcia ich z pola widzenia jako osobnej grupy. Po trzecie wreszcie, proces ten oparty jest na aktywizacji rozmaitych tradycji romskiego nacjonalizmu i aktywnej działalności na rzecz stworzenia nowych projektów tożsamościowych.

Dążenie takie wydaje się być bardziej realistyczne w czasach, gdy „wiele grup o charakterze plemiennym lub etnicznym, nie posiadających ojczyzny i/lub niepodległej państwowości, których członkowie bywają rozproszeni i żyją w rozmaitych krajach, razem

⁹⁵ M. Castells, *The Information Age. Economy, Society and Culture*. T. 2: *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell, 1997, s. 8.

⁹⁶ N. Gheorghe, *The Social Construction of Romani Identity*. W: T. Acton (red.) *Gypsy Politics and Traveller Identity*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 1997, s. 157-158.

⁹⁷ Ibid., s. 159.

⁹⁸ N. Gheorghe, *Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe*. *Social Research*, 1991, Vol. 58, No. 4, s. 831.

zaczynają posługiwać się globalną areną jako kluczowym środkiem pozyskiwania poparcia w całym świecie, a jednocześnie podtrzymują konkretne więzi kulturowe i pokrewieństwa, budowane w oparciu o prymordialne tożsamości, w krajach, w których żyją”⁹⁹. Pierwsza część tego cytatu ilustruje bardzo dobrze działania romskich przywódców, którzy działają w skali międzynarodowej na rzecz uznania Romów przez instytucje transnarodowe. Jaki pisał Gheorghe, „możemy budować dynamikę etniczną i nowy wizerunek poprzez odniesienie do i interakcje z instytucjami istniejącymi obok lub ponad narodami”¹⁰⁰. Jednocześnie Romowie podtrzymują „konkretne więzi kulturowe i pokrewieństwa”. Natura ich tożsamości nie jest jednak prymordialna: według Gheorghego romskie tożsamości są wytwarzane w dynamice romskiego ruchu etniczno-narodowego oraz w interakcjach ze światem instytucji ponadnarodowych.

8. Źródła romskiego nacjonalizmu.

Według Thomasa Actona¹⁰¹ możemy mówić o trzech źródłach romskiego nacjonalizmu. Po pierwsze, może on być rozumiany jako orientacja wyrastająca z poczucia świadomości własnej odrębności etnicznej i dumy z tym związanej. Głównymi celami tego nurtu nacjonalizmu jest zachowanie tradycyjnego stylu życia (tam, gdzie to możliwe) oraz podkreślanie roli języka romani (na przykład poprzez publikacje w tym języku i naciski na stosowanie go w nauczaniu). W ujęciu Actona możliwa jest zatem synteza pewnych przynajmniej elementów tradycyjnych romskich tożsamości z romskim projektem narodowym. Po drugie, źródłem romskiej refleksji nad tożsamością narodową była chrześcijańska działalność misyjna, związana z Międzynarodową Ewangelicką Misją Cygańską, zwłaszcza podkreślane przez nią idee ludzkiej równości, roli wykształcenia i konieczności przekraczania wewnętrznych granic etnicznych. Ta inspiracja jest kontynuowana współcześnie głównie przez działający z sukcesem wśród Romów Kościół Zielonoświątkowy. Jego działalność, rozwijająca się od Hiszpanii po Bułgarię, może być też istotnym czynnikiem jednoczącym różne społeczności romskie. Po trzecie, istnieje

⁹⁹ Kennedy, Roudometof, op. cit., s. 16.

¹⁰⁰ Gheorghe, *The Social Construction...*, s. 161.

¹⁰¹ T. Acton, *Gypsy Politics and Social Change*, London: Routledge 1974, s. 233-234.

szereg tradycji intelektualnych i politycznych, o bardzo różnym, charakterze, które w różnych okresach wywierały wpływ na romskich działaczy. Można tu wspomnieć klasyczny dziewiętnastowieczny nacjonalizm z jego koncepcją państwa narodowego i samookreślenia się narodów, wyrastające z niego idee syjonizmu, a także fanonizm i ruch Black Power, które dokonywały redefinicji koncepcji samostanowienia i proponowały wizję autonomii w zastanych strukturach władzy.

Szczególnie ciekawa wydają się tu być inspiracje syjonistyczne, bardzo wyraźnie występujące w programach i wypowiedziach przywódców różnych organizacji romskich, na przykład Międzynarodowego Komitetu Cyganów, organizatora I Światowego Kongresu Romów¹⁰². Inspiracje te były jednak selektywne: za wyjątkiem wspomnianego tu już Ionela Rotaru, który uważał, że istnienie geograficznej ojczyzny Romów, Romanestanu, ma szczególne znaczenie jako „terytorium, które służyłoby jako schronienie w przypadku prześladowań”¹⁰³, idea niezależnego państwa, kluczowa dla syjonistów, nie została podjęta przez działaczy romskich, aczkolwiek pojawiała się ona w historii Romów i była broniona przez niektórych radykałów. Stanowisko „oficjalne”, reprezentowane przez Światowy Kongres Romski, mówi jednak, że „powinniśmy tworzyć Romanestan w naszych sercach”, co pozwala liderom romskim na „zachowanie emocjonalnych skojarzeń związanych z ideą ‘Romanestanu’ (...) a jednocześnie uniknąć zarzutu chęci stworzenia drugiego Izraela”¹⁰⁴.

Odwołania do intelektualnych i organizacyjnych tradycji własnego ruchu narodowego stanowią istotny element procesu etnogenezy, ożywiając i stymulując wiele romskich inicjatyw. Można jednakże wątpić w to, że same te tradycje wystarczą aby wzbudzić poczucie tożsamości etniczno-narodowej wśród szerokich rzesz Romów. Istniejące między romskimi grupami różnice, a także ograniczona liczba i wpływy elit, hamują proces etnogenezy, co sprawia, że wypracowanie jednej „zunifikowanej” romskiej tożsamości jest zadaniem niezwykle trudnym. Trzeba też w tym kontekście wspomnieć o wrogości otoczenia, w którym żyją i działają Romowie, a także o istnieniu rozmaitych

¹⁰² I. Hancock, *The East European Roots of Romani Nationalism*. W: D. Crowe, J. Kolsti (red.) *The Gypsies of Eastern Europe*. Armonk, New York, London: M.E.Sharpe, Inc, 1991, s. 141-142.

¹⁰³ Ibid., s. 144.

¹⁰⁴ Acton, *Gypsy Politics...*, s. 234.

stanowisk negujących możliwość osiągnięcia przez Romów tożsamości narodowej i wywierających negatywny wpływ na działania na rzecz osiągnięcia takiej tożsamości.

Obu powyższych problemów dotyczy uwaga Thomasa Actona, według którego istotną część romskiego nacjonalizmu stanowiła krytyka istniejących stanowisk w kwestii „bycia Romem” i walka o „prawo do samostanowienia”. Romski nacjonalizm narodził się jako krytyka rasistowskich w gruncie rzeczy przekonań na temat tego, kim są Romowie, rozpowszechnionych również w kręgach intelektualnych. Tym samym przypomina on ruch antykolonialny z jego walką przeciwko ideologii europejskiego imperializmu. Właśnie w procesie takiej krytyki wyłaniała się konieczność „budowy narodu”: „zjednoczenia różnych grup cygańskich z różnych krajów za pomocą wspólnej romskiej tożsamości opartej na kulturze”¹⁰⁵. Na ile tożsamość ta będzie wspólna jest kwestią dyskusyjną, niewątpliwie jednak będzie ona budowana w płaszczyźnie transnarodowej i ze szczególnym odniesieniem do problematyki pamięci, zwłaszcza pamięci wydarzeń, które w rzeczywisty lub symboliczny sposób dotknęły wszystkie niemal grupy romskie.

9. Tożsamości romskie: transnarodowy nacjonalizm.

Współcześnie Romów można scharakteryzować jako transnarodową społeczność, a raczej zbiór takich społeczności, „zorganizowanych przez jednostki lub grupy osadzone w różnych społeczeństwach narodowych, które mają pewne wspólne odniesienia – narodowe, etniczne, religijne, językowe – i definiują swoje wspólne interesy ponad granicami”¹⁰⁶. „Wspólne odniesienie”, o którym mowa w definicji, jest jednak jednym z najbardziej problematycznych zagadnień – jest to problem romskich tożsamości, problem natury owego „wspólnego odniesienia”. O tożsamości romskiej i jej wspólnym odniesieniu można mówić w dwóch głównych wymiarach. W pierwszym z nich skupiamy się przede wszystkim na atrybucie lub atrybutach, które czynią Romów odrębną grupą; w

¹⁰⁵ T. Acton, *Authenticity, Expertise, Scholarship and Politics: Conflicting Goals in Romani Studies*. London: University of Greenwich, Inaugural Lecture Series, 1998, s. 6.

¹⁰⁶ R. Kastoryano, *Transnational Nationalism: Redefining Nation and Territory*. W: S. Benhabib, I. Shapiro, D. Petranović (red.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 159.

drugiej badamy przede wszystkim rzeczywiste praktyki społeczne, zorientowane na takie atrybuty i wytwarzające sposób, w jaki członkowie danej grupy romskiej nadają sens swojej zbiorowej egzystencji.

Bardziej tradycyjnie zorientowana nauka traktowała cechy kulturowe przypisywane Romom jako trwałą „esencję” romskości i zakładała, że Romowie mają silną tożsamość etniczno-kulturową opartą na wspólnym pochodzeniu, języku, zwyczajach lub obyczajach, poczuciu solidarności i szacunku dla wewnętrznych hierarchii, stylu życia, a nawet wyglądu zewnętrznego. Atrybuty te są, według esencjalizmu, reprodukowane w codziennym życiu społeczności romskich (ich praktykach) w taki sposób, że można mówić o tożsamości romskiej jako o zjawisku stałym, niezmiennym w czasie.

Z biegiem czasu esencjalistyczny punkt widzenia został zakwestionowany przez „konstruktywistów” lub „relacjonistów”, którzy twierdzili, że (1) nie ma jednej tożsamości romskiej; (2) tożsamości romskie mają raczej charakter społeczny niż kulturowy; (3) są one wytworem stosunków między Romami a środowiskiem nieromskim, jak również celowych działań romskiego ruchu politycznego. Wim Willems, czołowy przedstawiciel tego podejścia, twierdzi, że „Cyganie” to zbiorcze określenie różnych grup, których jedność została wprowadzona z zewnątrz przez prześladowania i etykietowanie, a od wewnątrz przez romskie grupy interesów. „To, co wiemy o (...) historii Cyganów – pisze Willems – zobowiązuje do ostrożności przy rozważaniu tezy, że stanowią oni jeden naród. Chcę przez to powiedzieć, że nie każdy, do kogo przyklejono etykietkę ‘Cygana’ (...) prowadzi wędrowny tryb życia, mówi po romsku (...), wyróżnia się cechami cielesnymi od innych osób w swoim otoczeniu, jest świadomy tego, że podlega surowym, specyficznym dla danej grupy obyczajom lub ma świadomość wspólnych korzeni. Nie oznacza to jednak, że Cyganie nie istnieją. Historia prześladowań osób i grup tak oznaczonych (...) jest już sama w sobie wystarczająca do ustalenia realności ich istnienia poza zaprzeczeniem. Grupy interesów (...) świadczą również o poczuciu, że istnieje potrzeba grupowej autoprezentacji w kategoriach etnicznych. Chodzi jedynie o to, że prawdopodobnie nie zawsze było to prawdą i wydaje się, że idea, iż wszystkie etniczne

grupy cygańskie należą do jednego narodu, raczej zaciemnia niż wyjaśnia ich złożoną historię”¹⁰⁷.

Dla konstruktywistów Romowie nie mają ani tożsamości etnicznej, ani historycznej. Pierwszy punkt jest radykalnie różny od tego, który wysuwa klasyczny esencjalizm, drugi jest zaskakująco podobny. Michael Stewart twierdzi na przykład, że romska „tożsamość jest konstruowana i nieustannie przekształcana w teraźniejszości w relacji ze znaczącymi innymi, a nie czymś odziedziczonym z przeszłości”¹⁰⁸. W jego ujęciu tożsamość nie opiera się ani na „micie wspólnego pochodzenia”, ani na „marzeniu o przyszłym spotkaniu”, ale powinna być rozumiana jako „własne miejsce”, w którym Romowie mogą czuć się jak w domu: „przestrzeń społeczna skomponowana zgodnie z ich własną etyką odnoszenia się do siebie”¹⁰⁹. „Bycie Romem” jest tu przedstawione jako mechanizm obronny przed wrogim otoczeniem, a ponieważ ta wrogość jest mniej więcej stała, tożsamość romska również jest stabilna: dla Romów liczy się teraźniejszość.

Jeśli jednak podążymy za podejściem Willemsa, musimy przyznać, że „bycie Romem” jest częściowo definiowane przez grupy interesu w ruchu romskim, a definicje te (1) często przybierają formę etniczno-kulturową; (2) wymagają jakiejś formy podstawowej jedności romskiej pomimo empirycznych różnic między poszczególnymi społecznościami; (3) są często przedstawiane w sposób „procesualny”, z odniesieniem do historii. Pierwszy aspekt samookreślenia Romów oznacza, że musimy ponownie przemyśleć pojęcie etniczności i zamiast traktować je jako zmienną niezależną, powinniśmy raczej myśleć o niej jako o korelacji działań politycznych podjętych w celu zabezpieczenia istnienia Romów i zapewnienia im uznania. Działania te mają również na celu przynajmniej częściowe zjednoczenie zróżnicowanych społeczności romskich i wyposażenie ich w retorykę i symbolikę takiej projektowanej jedności¹¹⁰.

Historyczny wymiar tożsamości, podkreślany przez romskich aktywistów, stanowi główną różnicę między ich podejściem a podejściem zarówno esencjalistów, jak i

¹⁰⁷ W. Willems, *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London and Portland: Frank Cass Publisher, 1997, s. 6-7.

¹⁰⁸ M. Stewart 1997, 28.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ D. Mayall, *Gypsy Identities 1500—2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*. London and New York: Routledge, 2004, s. 207.

konstruktywistów. Zakłada on możliwość skonstruowania pewnej własnej wizji życia prowadzącego do teraźniejszości, to znaczy historii własnej grupy, ukształtowanej w akcie samookreślenia¹¹¹. Zakłada ona również projekt zorientowany na przyszłość i wizję pożądanego kształtu społeczności romskich, a więc w przedstawionej wyżej terminologii Castella – „tożsamość – projekt”.

Różne wersje tożsamości - projektu stały się ostatnio częścią romskiego nacjonalizmu transnarodowego, który, ogólnie rzecz biorąc, może być rozumiany jako „nacjonalizm, który jest wyrażany i rozwijany poza granicami jednego państwa i jego terytorium, i który (...) tworzy nowe przejawy przynależności i zaangażowania politycznego, które odzwierciedla nacjonalizację wspólnotowych sentymentów (...)”¹¹². Jest to wymiar tożsamości, w którym pamięć odgrywa ogromną rolę. Dzięki pamięci możemy, by użyć wyrażenia Davida McCrone'a, „przywoływać przyszłość, którą możemy sobie wyobrazić poprzez przeszłość”¹¹³.

Tożsamość, rozumiana jako łącznik między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością grupy, jest związana z pamięcią w specyficzny sposób, który można określić jako wzajemna determinacja: „podstawowe znaczenie każdej tożsamości indywidualnej lub grupowej”, pisze John R. Gillis, „jest podtrzymywane przez pamięć, a to, co jest pamiętane, jest definiowane przez przyjętą tożsamość”¹¹⁴. Podążając za tradycją Maurice'a Halbwachsa przefiltrowaną przez konceptualne propozycje Jana Assmanna¹¹⁵, będę rozumiał pamięć społeczną lub zbiorową jako prawdopodobieństwo, że jednostki należące do danej grupy będą pamiętać/zapominać w podobny sposób wydarzenia składające się na historię grupy. Prawdopodobieństwo to zależy od istniejących ram pamięci i struktur komunikacji, które zwiększają szansę na podobieństwo pamięci/zapominania i odgrywają zasadniczą rolę w tworzeniu dwóch głównych form pamięci zbiorowej: kulturowej i komunikacyjnej.

¹¹¹ Zob. J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage, 1994, 117.

¹¹² Kastoryano, op. cit., s. 160.

¹¹³ D. McCrone, *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge, 1998, s. 52.

¹¹⁴ J. R. Gillis, *Memory and Identity: The History of a Relationship*. W: J. R. Gillis (red.) *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press. 1994, s. 3.

¹¹⁵ M. Halbwachs, *On Collective Memory*. L. A. Coser (red.). Chicago: The University of Chicago Press, 1992; J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Ramy pamięci to zasoby, zinstytucjonalizowane i współdzielone przez członków danej grupy, które zawierają idee, obrazy i odczucia dotyczące przeszłości¹¹⁶. To one są w głównej mierze odpowiedzialne za tworzenie pamięci kulturowej grupy: „sposobu, w jaki grupa lub społeczeństwo może zagwarantować ciągłość swojej kultury i tożsamości przez kilka pokoleń”¹¹⁷. Struktury komunikacji decydują o tym, które aspekty przeszłości grupy są ważne dla jej członków i na których z nich skupiają się w swoich interakcjach. Innymi słowy – które ramy pamięci są aktywowane w aktach komunikacji. W strukturach komunikacji wyłaniają się rozmaite relacje władzy i pamięci, które decydują o tym, co jest pamiętane (lub zapomniane), przez kogo i w jakim celu¹¹⁸. Oznacza to, że pamięć społeczna w swoim aspekcie komunikacyjnym reprezentuje różne punkty widzenia w odniesieniu do przeszłości, a akty komunikacji są negocjacjami między nimi, które umożliwiają komunikującym się jednostkom zwracanie się do siebie ponad różnicami¹¹⁹. Ten negocjowany charakter pamięci społecznej jest szczególnie ważny dla grup takich jak Romowie, które ze względu na rozproszenie doświadczeń i zainteresowań nie tworzą jednolitej „wspólnoty pamięci”. Jak widać, romscy aktywiści stoją przed podwójnym zadaniem jednoczesnego konstruowania swojej tożsamości-projektu i odpowiadającej jej wspólnoty pamięci.

Kampania na rzecz tożsamości i jej uznania podtrzymuje, selekcjonuje i konstruuje pamięć marginalizowanych grup. Wielokulturowość we współczesnych społeczeństwach demokratycznych oznacza, między innymi, „ideę, że różne grupy znajdujące się w niekorzystnej sytuacji w społeczeństwie mają równie ważne poglądy na historię, jak poglądy charakterystyczne dla kultury większości”¹²⁰. W konsekwencji pamięć staje się nośnikiem tożsamości: „większość grup etnicznych i mniejszości dąży

¹¹⁶ I. Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1994.

¹¹⁷ A. Kitzmann, C. Mithander, J. Sundholm, Introduction. W: A. Kitzmann, C. Mithander, J. Sundholm (red.) *Memory Work. The Theory and Practice of Memory*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, s. 17.

¹¹⁸ Gillis, op. cit., s. 3.

¹¹⁹ R. Sennett, *Disturbing Memories*. W: P. Fara, K. Patterson (red.) *Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹²⁰ Kitzmann, Mithander, Sundholm, op. cit., s. 16.

dzisiaj do odtworzenia swojej przeszłości i kultury pamięci, a tym samym swojej tożsamości etnicznej”¹²¹.

Takie procesy są możliwe we współczesnym społeczeństwie, ponieważ proces globalizacji radykalnie przekształca świat narodów odziedziczony po klasycznej nowoczesności i ma dwie ważne konsekwencje dotyczące współczesnego statusu tożsamości narodowych: (1) rozdzielenie narodu i państwa oraz (2) rozdzielenie obywatelstwa i narodowości. Pierwszy proces oznacza „oddzielenie politycznego projektu państwa od kulturowego projektu narodowości”, co otwiera możliwości dla nowych narodów i nowych idei narodowości, które mogą się teraz rozwijać w „wysoce złożonej, zazębiającej się sieci relacji, która rozciąga się na poziomie krajowym, subnarodowym i ponadnarodowym”¹²². Drugi proces oznacza rosnące znaczenie polityki transnarodowej, w której „obywatelstwo nie jest już definiowane wyłącznie przez narodowość” oraz rosnącą rolę transnarodowych aktorów i procesów, w wyniku których „uczestnictwo we wspólnocie politycznej nie odbywa się już wyłącznie na poziomie narodowym”¹²³.

10. Oddzielenie narodu od państwa: ponadnarodowe perspektywy romskiej idei narodowej.

Dla grup takich jak Romowie nowa konstelacja współczesnej państwowości oznacza, że roszczenia ich elit do uznania za pewien rodzaj narodu, które sięgają początków XX wieku i są mniej lub bardziej systematycznie prezentowane od lat siedemdziesiątych tegoż wieku, nie wyglądają tak nierealistycznie, jak w ramach XIX-wiecznego paradygmatu nacjonalistycznego. Brak terytorium, brak państwa lub przynajmniej wybieralnej reprezentacji, która byłaby powszechnie i wewnętrznie uznawana, brak wspólnej kultury, która wiązałaby się z poczuciem wspólnej przeszłości i historycznego przeznaczenia i która służyłaby jako zestaw kryteriów włączenia i wykluczenia – to przeszkody, z jakimi

¹²¹ Ibidem.

¹²² Delanty, O'Mahony, op. cit., s. 170.

¹²³ Ibid., s. 174-175.

borykają się romscy aktywiści w swoich próbach wyobrażenia sobie swojego ludu w kategoriach narodu¹²⁴. To właśnie ze względu na te czynniki pojęcie narodu, tak jak jest ono rozumiane w Europie od czasów Pokoju Westfalskiego nie ma zastosowania w przypadku Romów¹²⁵.

Dziś jednak bezpaństwowcy, którzy nie mają ojczyzny i jednorodnej kultury, mogą łatwiej konstruować siebie jako odrębne zbiorowości, ponieważ terytorium, państwowość i jednorodność kulturowa nie są już uważane za niezbędne warunki wstępne narodowości. Poza tym mogą ubiegać się o uznanie i wsparcie dla swoich projektów tożsamościowych w globalnej sieci instytucji ponadnarodowych, ich działania są wspierane przez nowe środki komunikacji, migracje międzynarodowe i rekonfigurację więzi między krajami zamieszkania migrantów a krajami pochodzenia¹²⁶.

Proces ten dotyczy różnych grup Romów, które według Gabriela Sheffera są obecnie podobne do innych „rodzących się diaspor”¹²⁷. Ogólnie rzecz biorąc, proces globalizacji i transnacionalizacji sprawia, że dzisiejsi Romowie są postrzegani jako mniej „inni” niż ci z przeszłości. Rzecz w tym, że w dużej mierze pozostają oni takie same w świecie, w którym wiele innych kolektywnych podmiotów, w tym tych, którzy kiedyś służyli jako wzorzec idei narodowości, musi na nowo zdefiniować swoją tożsamość, w miarę jak ulegają dekompozycji i deterytorializacji. Dla Romów dekompozycja i deterytorializacja niektórych części ich tożsamości zawsze były częścią ich historii. Poza tym w przeszłości Romowie mieli trudności z utrzymywaniem kontaktów ponad granicami i nie mieli większego poczucia przynależności do większej ponadnarodowej jednostki. Teraz sytuacja się zmieniła, w dużej mierze za sprawą nowych elit: „niedawno wyłonił się pewien aktywny rdzeń ‘narodu’ cygańskiego, który można uznać za załączek globalnej diaspory”¹²⁸. Według jednego z członków takiej elity, Romowie są „ludźmi ponadnarodowymi” lub mniejszością europejską i „mogą budować dynamikę etniczną i nowy wizerunek poprzez odniesienie do i w interakcji z instytucjami nienarodowymi lub

¹²⁴ B. Rorke, *No Longer and Not Yet: Between Exclusion and Emancipation*. W: V. Nicolae, H. Slavik (red.) *Roma Diplomacy*. New York: International Debate Education Association, 2007.

¹²⁵ A. McGarry, *Ethnic Group Identity and the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation*. *Nationalities Papers* 2008, Vol. 36, No 3, s. 454.

¹²⁶ Kastoryano, op. cit., s. 160.

¹²⁷ G. Scheffer, *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 139.

¹²⁸ Ibid., s. 140.

ponadnarodowymi”¹²⁹. Romowie mogą więc służyć jako dowód na to, że oderwanie narodu od terytorium jest możliwe: „definiują się jako grupa, której świadomość narodowa ukształtowała się przy braku terytorium i która dziś rości sobie prawo do nieterytorialnego samostanowienia i uznania w systemie międzynarodowym (...) Nazywają siebie narodem bez państwa i bez terytorium. Ich roszczenia pokrywają się z postulatami imigrantów i uchodźców politycznych, odnosząc się do praw człowieka, walki z rasizmem i dyskryminacją oraz integracji (...) w kraju imigracji”¹³⁰.

Trzeba jednak zaznaczyć, że wbrew deklaracjom wyrażonym m.in. przez Sheffera i Kastoryano, Romowie wciąż borykają się z problemami związanymi z ich poczuciem przynależności, a nawet elity romskie są podzielone w kwestii samookreślenia w kategoriach narodowych, nie mówiąc już o „zwykłych” Romach¹³¹. Wynika to w dużej mierze z faktu, że, jak zauważa Manuel Castells, naród nie jest zwykłym manipulowaniem mitami przez elity, ale opiera się na wspólnych doświadczeniach, historiach, projektach i narracjach”¹³². Innymi słowy, ponadnarodowy projekt romskich elit musi być wspierany przez już istniejące więzi lub te, które muszą być zbudowane z wcześniej istniejących elementów, aby stać się realną i mniej lub bardziej powszechnie akceptowaną tożsamością dla romskiej diaspory.

To „poczucie przynależności” czy też „tożsamość wspólnotowa” jest jednak pewną odmianą starego kodu narodowego, który w okolicznościach stworzonych przez proces globalizacji otworzył się na nowe możliwości¹³³. Romskie elity mogą więc korzystać z szerszego spektrum wzorców kulturowych, które ponadto nie muszą być bardzo głęboko zakorzenione w tradycyjnych praktykach społeczności romskich i są obecnie bardziej otwarte na przekształcenia. Sytuacja ta potwierdza jedynie ogólną diagnozę naszych czasów, w której sproblematyzowaliśmy koncepcję wspólnej kultury i pamięci, aby zamiast tego podkreślić, że tożsamości (w tym etniczne) mogą nie być silnie zakorzenione w kulturze i że zarówno w przypadku etniczności, jak i tożsamości

¹²⁹ Gheorghe, *The Social Construction...*, s. 161.

¹³⁰ Kastoryano, op. cit., s. 167.

¹³¹ 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*. Halle: Orientwissenschaftliche Hefte, 2004.

¹³² Castells, op. cit., s. 29.

¹³³ Delanty, O'Mahony, op. cit., s. 171.

narodowej można mówić raczej o społecznym procesie ich tworzenia niż o mechanicznej reprodukcji.

Można zatem powiedzieć, że transnarodowy status tożsamości romskich jest niejednoznaczny: z jednej strony proces globalizacji prowadzi do dekompozycji współczesnych narodów i ich „cech obiektywnych”, co daje szansę na rekonstrukcję wcześniej tłumionych tożsamości etnicznych lub lokalnych w ramach transnarodowych. Aby jednak odnieść sukces, taka rekonstrukcja musi opierać się na istniejących elementach tożsamości grup diasporycznych, aby korespondować (Schöpflin 1997) z ich kulturową, religijną lub polityczną treścią¹³⁴.

11. Oddzielenie obywatelstwa od narodowości: w poszukiwaniu poczucia przynależności.

Według Delanty'ego i O'Mahony'ego „zglobalizowane obywatelstwo” może być rozumiane jako uczestnictwo we wspólnocie politycznej, która koncentruje się na kwestiach określanych jako globalnie ważne¹³⁵. Jednym z takich zagadnień, choć nie wymienionym jako przykład przez wspomnianych autorów, jest moim zdaniem zglobalizowana pamięć o Holokauście jako globalnym, transformującym wydarzeniu, które zmieniło świat i nasze postrzeganie samych siebie, być może jedynym, które rezonuje w globalnej sieci współczesnych wspólnot pamięci.

Przykładem takiej idei obywatelstwa rozumianego jako uczestnictwo w zglobalizowanej, opartej na Holokauście wspólnocie pamięci może być emocjonalny apel Diany Pinto wygłoszony kiedyś na konferencji poświęconej stosunkom polsko-żydowskim. Zdaniem Pinto, w kontekście powrotu nietolerancji i ksenofobii w Europie, Auschwitz powinien nabrać nowego, bardziej europejskiego znaczenia. Zwłaszcza kraje Europy Wschodniej, aspirujące do włączenia do struktur europejskich, powinny jej zdaniem uczynić z tego miejsca centrum refleksji nad różnorodnością, pluralizmem i wielokulturowością, której

¹³⁴ Zob. G. Schöpflin, *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*. W: G. Hosking, G. Schöpflin (red.) *Myths and Nationhood*. London: Hurst & Company, 1997.

¹³⁵ Delanty, O'Mahony, op. cit., s. 175.

wcieleniem byli niegdyś Żydzi. Europa tolerancji powinna wyłonić się ponownie wokół tego symbolu, a nie w związku z komentarzami do paragrafów traktatu z Maastricht¹³⁶.

Andrea Tyndall w swoim eseju opublikowanym w roku, w którym pierwsze kraje Europy Wschodniej przystąpiły do Unii Europejskiej, wyraziła podobne twierdzenie, tym razem jednak skierowane do instytucji europejskich. Według niej Unia Europejska, stojąc w obliczu trudności z uzyskaniem konsensusu politycznego, zwróci się ku przeszłości jako do „skutecznego symbolu unii”, który może tworzyć „Obywateli Europy”. Na zakończenie zadała sobie pytanie, czy też, być może, wyraziła nadzieję: „Czy Holocaust może w przyszłości posłużyć do połączenia wartości europejskich z systemami wartości innych narodów zachodnich?”¹³⁷.

Kwestia ta jest ciągle szeroko dyskutowana¹³⁸, a takie debaty wskazują na „globalizację dyskursu Holocaustu”¹³⁹, co oznacza, że Holocaust staje się uniwersalnym wzorcem dla każdej traumy historycznej, mającym zastosowanie do różnych przypadków ludobójstwa, choć z drugiej strony pewne grupy uznają to za wprowadzanie hierarchii ofiar i generalnie środek służący przestłanianiu innych niż Holocaust traum¹⁴⁰. Niektórzy romscy aktywiści czerpią korzyści z globalizacji dyskursu o Holocaustie, wykorzystując go jako nadrzędną narrację panromskiej tożsamości, domagając się uznania dla cierpienia Romów w przeszłości i delegitymizacji obecnych aktów przemocy wobec Romów jako kontynuacji nazistowskich prześladowań. W ten sposób „[g]rupy romskie mobilizują pamięć jako strategię wpisywania historii Romów w europejskie krajobrazy pamięci i domagania się miejsca w narodowych i europejskich historiach i wspomnieniach”¹⁴¹. Niektórzy inni romscy intelektualiści i grupy nie czują się jednak

¹³⁶ D. Pinto, Pięćdziesiąt lat po Zagładzie: konieczność budowania nowej pamięci polsko-żydowskiej. W: *Pamięć żydowska, pamięć polska*. Kraków: Instytut Francuski w Krakowie and C&D International Editors, 1996, s. 176.

¹³⁷ A. Tyndall, Memory, Authenticity and Replication of the Shoah in Museums. Defensive Tools of the Nation. W: R. Lentin (red.) *Re-presenting the Shoah for the Twenty-First Century*. New York—Oxford: Berghahn Books, 2004, 121.

¹³⁸ Zob. np. M. Pakier, B. Stråth, A European Memory? W: M. Pakier, B. Stråth (red.) *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*. New York and Oxford: Berghahn, 2010.

¹³⁹ A. Huyssen, Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture* 2000, Vol. 12, No. 1.

¹⁴⁰ Zob. np. S. Kaprański, The Holocaust: commemorated but not remembered? Post-colonial and post-traumatic perspectives on the reception of the Holocaust memory discourse in Poland. *Journal of Historical Sociology*. 2017, Vol. 31, No. 1.

¹⁴¹ H. van Baar, *The European Roma. Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2011, s. 272.

komfortowo z uczestnictwem w zglobalizowanym dyskursie o Holokauście, który ich zdaniem może fałszywie przedstawiać cierpienie Romów, mianowicie w kodzie kulturowym dostosowanym do kogoś innego¹⁴².

Niemniej jednak odniesienia do cierpienia Romów w czasie II wojny światowej możemy znaleźć w kilku ważnych deklaracjach tożsamości wydanych przez międzynarodowe organizacje romskie. Ich liderzy są świadomi, że tożsamość jest kwestią upodmiotowienia, podczas gdy przeszłość jest zasobem produkcji i legitymizacji konstruktów tożsamości. Ten, kto kontroluje przeszłość (kontrolując dostęp do środków produkcji historii, cenzurując przedstawienia przeszłości i wybierając takie ramy pamięci, które zwiększają prawdopodobieństwo, że pewne wspomnienia pojawią się i przetrwają), kontroluje tożsamość. Nie oznacza to, że grupy pozbawione praw obywatelskich i ubezwłasnowolnione w ogóle nie mają tożsamości. Ich tożsamość była jednak często represjonowana, ich nosiciele – uciskani, a ich historie nie były uznawane za należące do „Historii” przez duże „H”¹⁴³. Dlatego ich walka o upodmiotowienie musi przybrać formę wyrwania swojej przeszłości z rąk tych, którzy kontrolują historyczne dyskursy.

Oficjalne stanowisko International Romani Union (IRU), zrekonstruowanego przez dwóch romskich aktywistów, Anrzeja Mirgę i Nicolae Gheorghego, głosi – podobnie jak we wspomnianej Deklaracji Narodu Romskiego z 2000 r. – że Romowie „są prawowitą częścią europejskiej kultury i społeczeństwa a (...) ze względu na swoją wyjątkową historię i problemy, z którymi się borykają, zasługują na specjalne traktowanie w ramach struktur europejskich. IRU opowiada się za uznaniem Romów za naród i jest zaangażowana w budowanie jedności wokół jego symbolu, ujednoliconego języka romskiego. IRU domaga się stworzenia specjalnego statusu dla Romów i Sinti jako mniejszości nieterytorialnej (wielopaństwowej lub ponadnarodowej) w Europie, w celu ochrony narodu, który doświadczył holokaustu podczas II wojny światowej oraz przemocy, pogromów i ludobójstwa w obecnej epoce”¹⁴⁴.

¹⁴² Ibid., s. 300-301.

¹⁴³ V. Achim, *The Roma in Romanian History*. Budapest and New York: CEU Press, 2004, s. 1.

¹⁴⁴ A. Mirga, N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Princeton: Project on Ethnic Relations, 1997, s. 22.

Mamy tu wyraźne odniesienie do „wyjątkowej historii” Romów, a także głębokie przekonanie, że historia ta jest integralną częścią historii Europy. Trzeba podkreślić, że w wizji historii Romów prezentowanej przez IRU, a także w wielu innych perspektywach romskich aktywistów, fakt, że przodkowie dzisiejszych Romów wywodzą się z Indii, nie jest w ogóle wspominany lub szczególnie akcentowany. „Dziedzictwo indyjskie” może być atrakcyjne we wskazywaniu na korzenie dzisiejszych Romów w starożytnej cywilizacji, ale po pierwsze nie odgrywa znaczącej roli w sposobie, w jaki wielu Romów definiuje samych siebie, po drugie stanowi tylko jeden nurt współczesnych kultur romskich, a po trzecie może być potencjalnie niebezpieczne jako rodzaj „dyskursywnego wykluczenia” z europejskiego kontekstu społecznego i politycznego, w którym żyją współcześni Romowie¹⁴⁵.

W swojej własnej prezentacji romskiej tożsamości transnarodowej Mirga i Gheorghe stwierdzają, że „romskie elity polityczne nigdy nie miały skłonności do domagania się własnego terytorium i państwa. Aby legitymizować swoje roszczenia, wysuwali inne elementy koncepcji narodu – wspólne korzenie Romów, ich wspólne doświadczenia i perspektywy historyczne oraz wspólnotę kultury, języka i pozycji społecznej. Doświadczenie Porrajmos – romskiego holokaustu podczas II wojny światowej – odegrało ważną rolę w zapewnieniu romskiej diasporze poczucia przynależności narodowej”¹⁴⁶.

Stwierdzenie o braku zainteresowania terytorium i państwem nie jest do końca prawdziwe. Romskie elity wysuwały takie roszczenia, pytając tylko, jak poważne one były. „Poczucie przynależności” zostało przez Mirgę i Gheorghego skonceptualizowane wokół klasycznych cech narodu – kulturowych i społecznych, z odniesieniem do przeszłości („doświadczenia”) i przyszłości („perspektywy”) Romów. „Romski holokaust” (pisany małą literą by nie drażnić tych, dla których Holokaust jest wyłącznie żydowski) został wymieniony jako jedyne wydarzenie, które wpłynęło na romską „diasporyczną narodowość”. Należy zauważyć, że autorzy użyli terminu „Porrajmos”, który jest

¹⁴⁵ K. Simhandl, *Beyond Boundaries? Comparing the Construction of the Political Categories “Gypsies” and “Roma” Before and After EU Enlargement*. W: N. Sigona, N. Trehan (red.) *Romani Politics in Contemporary Europe. Poverty, Ethnic Mobilization and the Neoliberal Order*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2009.

¹⁴⁶ Mirga, Gheorghe, op. cit., s. 18.

neologizmem wprowadzonym przez innego romskiego aktywistę, Iana Hancocka,¹⁴⁷ i odrzuconym przez wielu romskich intelektualistów jako mający konotacje seksualne, co jest niewłaściwe w tym kontekście¹⁴⁸. Koncepcja ta wskazuje jednak na rosnącą potrzebę romskich intelektualistów posiadania własnej wizji historii, ram pamięci, które byłyby przez nich kontrolowane i wyrażane w ich własnym języku, tak aby romskie doświadczenie historyczne było niezależne od historiografii innych¹⁴⁹.

Badacze są podzieleni co do tego, czy deklaracje polityczne, takie jak Deklaracja Narodu Romskiego, czy też prace romskich intelektualistów, na przykład Iana Hancocka, mają realny wpływ na romską tożsamość lub wspólnoty pamięci. Roni Stauber i Raphael Vago twierdzą na przykład, że Holokaust Romów jest już głównym elementem tożsamości narodowej Romów i centralnym punktem ich pamięci historycznej: „Romskie poszukiwanie tożsamości (...) z jednej strony oznacza asertywne stanowisko wobec wyjątkowości ich ludu, a z drugiej strony nacisk na jego cierpienie (...) – wyrażane poprzez upamiętnienie męczeństwa ‘romskiego Holokaustu’ (...), głównej osi pamięci”¹⁵⁰.

Elena Marushiakova i Vesselin Popov (2006) są innego zdania. Twierdzą oni, że choć pojęcie romskiego Holokaustu jest już częścią europejskiego dyskursu publicznego, to w świecie romskim jest ono domeną elit, o ograniczonym wpływie na masy. Elity budujące pamięć o Holokauście to jednocześnie te, które dążą do stworzenia narodu romskiego, a głoszona przez nich wizja historii legitymizuje zarówno ich pozycję jako elity, jak i programy polityczne. „Zwyczajni” Romowie są, według Marushiakovej i Popov, obojętni na wspieraną przez elity „historię narodową” opartą na pamięci o romskim Holokauście, z reguły nie identyfikują się z nią i poszukują raczej konkretnych historii własnych podgrup¹⁵¹. Stauber i Vago są zbyt optymistyczni, jeśli chodzi o status wspomnień o Holokauście jako głównego czynnika tożsamości romskiej. Marushiakova i Popov nie

¹⁴⁷ I. Hancock, Responses to Porrajmos: The Romani Holocaust. W: A. S. Rosenbaum (red.) *Is the Holocaust Unique?* Boulder and Oxford: The Westview Press, 1996.

¹⁴⁸ Zob. np. Tcherenkov, Laederich, op. cit.

¹⁴⁹ Rozbudowaną wizję romskich dziejów, podzielonych na okresy nazwane w języku romani, można znaleźć w: I. Hancock, *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.

¹⁵⁰ R. Stauber, R. Vago, The Politics of Memory. Jews and Roma Commemorate their Persecution. W: R. Stauber, R. Vago (red.) *The Roma. A Minority in Europe. Historical, Political and Social Perspectives*. Budapest and New York: CEU Press, 2007, s. 130.

¹⁵¹ Marushiakova, Popov, The Roma – a Nation without a state...

doceniają znaczenia takich wspomnień i są na ogół mniej przekonani co do szans powodzenia romskiej idei narodowej. Pierwsza para badaczy wyolbrzymia jedność Romów jako już osiągnięty rezultat procesu politycznego. Druga para – wręcz przeciwnie – wyolbrzymia rozdrobnienie różnych grup romskich.

Sugerowałbym, że Stauber i Vago mają rację, jeśli chodzi o ramy pamięci konstruowane przez romskich intelektualistów i aktywistów. Dzięki ich działalności pamięci o ludobójstwie Romów w istocie rzeczy nadano status kulturowej pamięci transnarodowej diaspory romskiej, która może służyć, przynajmniej potencjalnie, jako wspólny układ odniesienia dla różnych konstrukcji romskiej tożsamości, w których Romowie mogą być konceptualizowani jako lud, którego istnienie było zagrożone w czasach Zagłady. Z kolei Marushiakova i Popow mają rację, jeśli chodzi o pamięć komunikacyjną: trzeba powiedzieć, że nie wszystkie grupy romskie są w równym stopniu zainteresowane aktywizacją związanych z Holokaustem segmentów „panromskiej” pamięci kulturowej w swoich codziennych praktykach komunikacyjnych. Wiele środowisk nie skupia się szczególnie na tym aspekcie swojej przeszłości, nie upamiętnia go wprost, a jeśli takie upamiętnienia są organizowane, to są to wydarzenia elitarne o ograniczonym wpływie na popularne dyskursy.

Można tu wspomnieć o dwóch czynnikach. Po pierwsze, sukces pamięci o Holokauście jako elementu składowego transnarodowej tożsamości Romów zależy w dużej mierze od istnienia kategorii pośredniej, która łączyłaby pamięć kulturową i komunikacyjną. Według Wulfa Kansteinera, pamięć zbiorowa może być konceptualizowana „jako wynik interakcji między trzema rodzajami czynników historycznych: tradycjami intelektualnymi i kulturowymi, które tworzą ramy wszystkich naszych reprezentacji przeszłości, producentami pamięci, którzy wybiórczo przyjmują i manipulują tymi tradycjami, oraz konsumentami pamięci, którzy używają, ignorują lub przekształcają takie artefakty zgodnie z własnymi interesami”¹⁵².

Ramy już istnieją (choć wciąż są bardziej intelektualne niż kulturowe) i zostały skonstruowane przy pomocy zglobalizowanego dyskursu Holokaustu. Grupa producentów

12. pamięci – ponadnarodowych romskich przywódców i intelektualistów – została już

¹⁵² W. Kansteiner, Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, 2002, No. 41, s. 180.

ukonstytuowana i aktywnie propaguje pamięć o ludobójstwie Romów, wspierając ich program polityczny, społeczny i gospodarczy. Konsumenci pamięci, którzy początkowo w dużej mierze ignorowali wysiłki producentów pamięci, stopniowo zmieniają swoje nastawienie. Stało się to możliwe dzięki powstałej w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX w. grupie romskich aktywistów średniego szczebla, której członkowie pełnią rolę „sprzedawców pamięci”, przekładając idee producentów pamięci na koncepcje i działania znane zwykłym obywatelom. To dzięki tej grupie aktywistów, której istnienie musi uzupełniać model Kansteinera, pamięć o Holokauście zaczęła rezonować w lokalnych społecznościach pamięci romskiej.

Drugim czynnikiem, który przyczynia się do przekształcenia pamięci kulturowej w pamięć komunikacyjną, jest szeroka ponadnarodowa sieć praktyk upamiętniających, w których na nowo reprezentowana jest bolesna przeszłość. Sieć ta funkcjonuje na kilku poziomach, począwszy od prostej komunikacji transgranicznej między różnymi grupami romskimi, które wzajemnie importują doświadczenia i podejścia do przeszłości. Ilustracją takiego procesu może być przykład współpracy między niemieckimi i polskimi organizacjami romskimi, która doprowadziła do kampanii na rzecz zwiększenia widoczności cierpienia Romów w skali międzynarodowej. Przykładem tego rodzaju ponadnarodowej współpracy mogą być coroczne obchody upamiętniające mord Romów w Auschwitz, organizowane wspólnie przez Zentralrat Deutscher Sinti und Roma i Stowarzyszenie Romów w Polsce.

Drugi poziom transnacionalizacji pamięci romskiej polega na coraz bardziej intensywnym kontakcie Romów z globalnym dyskursem Holokaustu i odpowiednio rosnącym zainteresowaniu Romów obecnością w ponadnarodowych miejscach pamięci związanych z Holokaustem. Można tu wspomnieć o intelektualnych wysiłkach romskich aktywistów zmierzających do uznania Romów za prawowite ofiary Holokaustu, a także o ich praktycznych rezultatach, jak na przykład kampania przywódców romskich na rzecz reprezentacji w Muzeum Pamięci Holokaustu w Stanach Zjednoczonych, rozwój „sekcji romskiej” Muzeum Auschwitz-Birkenau oraz budowy berlińskiego Pomnika Pomordowanych Sinti i Romów jako części pejzażu pamięci nowego Berlina.

Trzeci poziom transnarodowej pamięci romskiej kształtuje się dzięki współpracy Romów i nie-Romów, która wytwarza różne formy hybrydycznych, wymyślonych lub

uwierzytelnionych tradycji. Przykładem może być Romski Tabor Pamięci, coroczny rytuał upamiętniający Romów z południowej Polski, opracowany przez lokalnych przywódców romskich i nieromskich kuratorów miejscowego Muzeum, w którym prócz Romów z południowej Polski i zza granicy uczestniczą nieromscy uczeni, działacze organizacji pozarządowych, dziennikarze i edukatorzy¹⁵³. Takie pamiątkowe rytuały nadają romskiej historii formę formy. Jak twierdzi bardziej ogólnie Trouillot, takie rytuały „pomagają tworzyć, modyfikować lub sankcjonować publiczne znaczenia przypisywane wydarzeniom historycznym uznanym za godne masowego świętowania”¹⁵⁴.

Na koniec należy w tym miejscu wspomnieć o międzynarodowej sieci romskich organizacji pozarządowych jako ramie dla praktyk upamiętniających, czego przykładem może być zaangażowanie Punktu Kontaktowego OBWE ds. Romów i Sinti w upamiętnienie ludobójstwa Romów i jego naciski na rząd polski, wspierane przez ONZ, aby oficjalnie ogłosił Narodowy Dzień Pamięci o losie Romów podczas II wojny światowej. Dzień ten został ostatecznie proklamowany w 2011 r. przez polski parlament, co zresztą zostało przedstawione jako jedno z działań w ramach polskiej prezydencji w UE. Nadaje to dodatkowy ponadnarodowy wymiar romskim praktykom upamiętniającym.

Można zatem wnioskować, że transnacionalizacja pamięci romskiej prowadzi do transformacji romskich kultur pamięci. Romowie są lepiej wykształceni i zorganizowani, i rośnie wśród nich świadomość, że walka o poprawę ich życia będzie się toczyć w dużej mierze na terytorium nieromskim i przy użyciu metod charakterystycznych dla świata nieromskiego. W konsekwencji możemy obserwować proces organizacji politycznej Romów, którego ważną częścią jest budowa nowej tożsamości zbiorowej o charakterze ponadnarodowym, przekraczającej dotychczasowe podziały między grupami romskimi i odwołującej się m.in. do koncepcji wspólnoty losu oraz do mniej lub bardziej klarownych wizji romskiej historii. W ramach tego procesu można zaobserwować rosnące zainteresowanie Romów ich przeszłością, co wiąże się z różnymi aktami upamiętniania i stopniowym procesem integracji wspomnień kulturowych i komunikacyjnych.

¹⁵³ Zob. S. Kaprański, *Rituals of Memory in Constructing Eastern European Roma Identity*. W: N. Saul, S. Tebbutt (red.) *The Role of the Romanies. Images and Self-Images of Romanies/"Gypsies" in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

¹⁵⁴ M. R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995, s. 116.

12 Perspektywy romskiej pamięci transnarodowej.

Brak dostępu do produkcji historii (w sensie „tworzenia historii” i „pisanie historii”) oznacza społeczne zniewolenie i kulturowe wywłaszczenie. W kategoriach tożsamości oznacza to, że „ludzie bez historii (...) to ludzie, którym uniemożliwiono identyfikację dla innych”¹⁵⁵, co wiąże się z „cynicznym odrzuceniem konstrukcji przeszłości innych ludzi (...)”¹⁵⁶ (Friedman 1994: 144). Rozumieją to przywódcy romscy i w ciągu ostatnich lat stworzyli szereg dyskursów i praktyk mających na celu komunikowanie romskiej tożsamości, aby zyskać uznanie i zrozumienie dla Romów i ich historii.

Komunikacja jest być może kluczowym pojęciem dla współczesnego rozumienia społeczeństwa, władzy i tożsamości. W „westfalskim” świecie państw narodowych, charakteryzującym się dążeniem do wewnętrznej homogenizacji swoich jednostek, komunikacja rozumiana jako zdolność do zwracania się do siebie ponad granicą różnic jest koniecznym warunkiem wstępnym przynależności narodowej. Post-westfalski, transnarodowy świat radykalnie zmienia znaczenie i kluczowe cechy komunikacji. Według Nancy Fraser, w transnarodowym świecie partnerzy komunikacji tworzą „zbiór rozproszonych rozmówców, którzy nie stanowią demosu”. Dzisiejsza komunikacja „rozciga się na rozległe obszary globu, w ponadnarodowej wspólnocie ryzyka”, która nie charakteryzuje się ani silną solidarnością, ani wyraźną tożsamością. Współczesne akty komunikacji odbywają się w dużej mierze w „zdeterytoralizowanej cyberprzestrzeni”, wykorzystują „splot rozłącznych i nakładających się na siebie kultur wizualnych”, a ich adresat jest „amorficzną mieszanką publicznych i prywatnych sił ponadnarodowych, której nie da się łatwo zidentyfikować ani pociągnąć do odpowiedzialności”¹⁵⁷.

Świat transnarodowy jest światem kulturowej heterogeniczności, która – według Friedmana – jest możliwa dzięki zanikowi mechanizmów władzy, które dawniej

¹⁵⁵ Friedman, op. cit., s. 117.

¹⁵⁶ Ibid., s. 144.

¹⁵⁷ N. Fraser, Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a PostWestphalian World. W: S. Benhabib, I. Shapiro, D. Petranović (red.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 60.

utrzymywały polityczną hegemonię. W rezultacie wielość tożsamości kulturowych „wyraża się w mnożeniu historii”¹⁵⁸. Dla Friedmana oznacza to, że dominująca niegdyś zachodnia modernistyczna narracja tożsamości i historii nie kontroluje już ani nie represjonuje „alternatywnych, etnicznych i subnarodowych tożsamości” wraz z ich reprezentacjami przeszłości. Świat pozbawiony politycznej hegemonii jest światem pozbawionym homogeniczności, światem, w którym różne represjonowane dotychczas formy pamięci mogą znaleźć swe miejsce¹⁵⁹.

Dla Romów proces transnacionalizacji ma dwie konsekwencje, które są ze sobą sprzeczne. Gorzkim paradoksem jest to, że kiedy transformacja stosunków władzy pozwoliła Romom na ekspresję swoich narodowych aspiracji i kiedy wykształciły się elity, które wiedzą, jak to zrobić, idea narodowości wyblakła i nawet przedrostek "trans" nie jest w stanie uczynić jej bardziej atrakcyjną. Teraz, kiedy Romowie są w stanie rozwijać ponadnarodowe więzi i struktury organizacyjne, może się okazać, że pozostają one nieskuteczne, a romska historia i pamięć, należycie spisana i starannie zinstytucjonalizowana, znika wśród milionów innych historii i wspomnień, topiąc się w wielokulturowej obojętności.

Częścią problemu jest to, że według niektórych krytyków romski ruch polityczny jest niewystarczająco ponadnarodowy i odwołuje się do nieadekwatnej, staromodnej idei narodowej, kopiując XIX-wieczny nacjonalizm w jego najgorszej, wschodnioeuropejskiej wersji, zamiast badać możliwości, jakie oferuje proces globalizacji¹⁶⁰. Na kosmopolitycznym, wolnym rynku tożsamości, tożsamość głoszona przez romski ruch polityczny, oparta na autorytatywnej, „oficjalnej” i jednorodnej wersji romskiej historii, niekoniecznie musi być atrakcyjna, nawet dla tych, którzy potencjalnie należą do jej „grupy docelowej”.

Wśród tych krytyków można znaleźć młodsze pokolenie romskich intelektualistów, którzy pod wpływem niektórych postmodernistycznych koncepcji tożsamości oskarżają

¹⁵⁸ Friedman, op. cit., s. 142.

¹⁵⁹ Ibid., s. 117.

¹⁶⁰ Zob. W. Guy, *Late Arrivals at the Nationalist Games: Romani Mobilisation in the Czech Lands and Slovakia*. W: S. Fenton, S. May (red.) *Ethnonational Identities*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002; 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*. Istanbul: Swedish Research Institute, 2006.

przywódców politycznych o narzucanie wielości grup romskich jednego i gotowego konstruktu tożsamościowego, podczas gdy woleliby oni raczej uniknąć mocnej i wiążącej identyfikacji i zamiast tego korzystać z faktu, że we współczesnym świecie jednostka ma możliwość wybierania (i porzucania) tożsamości według własnego uznania. Mowa tu o takich autorach, jak Brian Belton (socjolog), Damien Le Bas (pisarz, teolog), czy Gregor Dufunia Kwiek (etnograf i pracownik socjalny), którzy w swoich pracach podkreślają, że Romowie są takimi samymi ludźmi jak inni i mają prawo wybierać swoje tożsamości w drodze indywidualnych decyzji. Mogą być tym, kim chcą, i wcale nie muszą słuchać nieromskich uczonych piszących o tym, kim są „prawdziwi Romowie”, ani romskich działaczy, którzy chcą ich zjednoczyć wokół wspólnych wartości.

Nowe pokolenie romskich intelektualistów optuje za tożsamościami hybrydycznymi, przyjmowanymi na pewien okres, „aż do odwołania” i odchodzi od konieczności określania się w kategoriach zbiorowych. Ta grupa intelektualistów jest wspierana przez nowe trendy w refleksji nad tożsamością rozwijane na uniwersytetach, według których samo mówienie o tożsamości jest przemocą symboliczną i próbą homogenizacji, należy więc z pojęcia tożsamości zbiorowej zrezygnować. Według Briana Beltona to właśnie taki sceptycyzm stanowi istotę romskiej tożsamości, która jest dla niego „wędrówką” - a więc odmową zatrzymania się w jednym miejscu i przyjęcia jakiejś stałej identyfikacji, z reguły narzuconej przez kogoś innego. Wypowiedź ta stanowi wyraz pewnej interesującej tendencji, polegającej na podkreślaniu związku pomiędzy ponowoczesnym pojmowaniem tożsamości a tradycyjnymi autoidentyfikacjami Romów, które według Beltona są właśnie pluralistyczne, zmienne i kontekstowe. Wbrew nieromskim stereotypom Romowie nie są zafiksowani na jakimś elemencie swojej kultury, pochodzeniu czy projekcie na przyszłość: „istotą” romskości jest brak takiej „istoty” i konceptualizowanie własnej tożsamości w kategoriach płynnego, zmiennego oraz kontekstowo uwarunkowanego układu znaczeń¹⁶¹.

Badania z zakresu pamięci społecznej wskazują jednak, że homogenizacja instytucjonalna (np. poprzez wprowadzenie wspólnej reprezentacji czy wizji historii) nie oznacza homogenizacji kulturowej wszystkich grup, które w jakimś stopniu uczestniczą

¹⁶¹ B. Belton, *Knowing Gypsies*. W: D. Le Bas, T. Acton (red.) *All Change! Romani Studies through Romani eyes*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2010, s. 44

w zinstytucjonalizowanych reprezentacjach przeszłości i w rytuałach upamiętniających. Kulturowe reprezentacje przeszłości (rytuały pamięci, muzea, cmentarze, pomniki itp.) mogą nadal być częściowo skuteczne „w dostarczaniu wielu ludziom poczucia wspólnej tożsamości, bez względu na to, jak bardzo są rozproszeni według klasy, regionu, płci, religii lub rasy”¹⁶² (Gillis 1994: 14).

Ponadto, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomniany wyżej proces synchronizacji pamięci kulturowej i społecznej, możemy być w stanie stwierdzić, że Romowie prawdopodobnie pozostaną siecią bardzo zróżnicowanych grup, których tożsamość będzie rozdrobniona ze względu na różnice geograficzne, ekonomiczne, zawodowe, językowe, religijne, czy te związane z różną naturą więzi klanowych i rodzinnych¹⁶³ ale mimo to będą w pewnym stopniu doświadczali procesu unifikacji politycznej. Przyszłe tożsamości Romów będą prawdopodobnie tworzyć dynamiczne kontinuum między globalną narracją historyczną a lokalnymi społecznościami pamięci. W rezultacie, Romowie mogą być zjednoczeni w upamiętnieniu, ale podzieleni jeśli chodzi o pamięć, co, można powiedzieć, jest dość typową sytuacją dla społeczności ponadnarodowych.

¹⁶² Gillis, op. cit., s. 14.

¹⁶³ McGarry, op. cit., s.450.



Dr hab. Sławomir Kaprański

prof. UKEN, socjolog, studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie również obronił doktorat i rozpoczął pracę naukową. Później przez wiele lat związany był z Central European University w Pradze, Warszawie i Budapeszcie. Wykładał także w Centre for Social Studies, prowadzonym w Warszawie przez Lancaster University i IFiS PAN, Szkole Wyższej Psychologii Społecznej i Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Obecnie jest profesorem Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, gdzie kieruje Katedrą Socjologii Kultury i Zmian Społecznych w Instytucie Socjologii. Jako stypendysta przebywał na Uniwersytecie Bielefeld, University of Chicago, w Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Max Planck Institute for Social Anthropology i w wiedeńskim Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Był Senior EURIAS Fellow w Swedish Collegium for Advanced Study na Uniwersytecie w Uppsali i Senior Research Fellow w Vienna Wiesenthal Institute for Holocaust Studies. W swojej pracy badawczej zajmuje się teorią kultury, problematyką pamięci i tożsamości zbiorowych, historyczną socjologią antysemityzmu i Holokaustu, a także romskimi społecznościami Europy. Jest, między innymi, autorem pierwszej w Polsce monografii poświęconej romskiej pamięci zagłady – „Naród z popiołów” (2012), a także autorem, współautorem lub redaktorem 9 innych książek i ok. 150 artykułów i rozdziałów w publikacjach polskich i zagranicznych.