

*Sławomir Kaprański (Warszawa, Polska)*

## ROMOWIE I HOLOKAUST ROLA DOŚWIADCZENIA ZAGŁADY W BUDOWANIU WSPÓŁCZESNEJ TOŻSAMOŚCI ROMSKIEJ

*Jak długo wędrujemy ścieżką sprawiedliwości, honoru i powinności, tak długo nikt i nic nie odwiedzie nas od naszego celu, gdyż jest z nami nasz stały i lojalny sprzymierzeniec: cierpienie. (Gheorghe Nicolescu, przywódca Stowarzyszenia Cyganów Rumunii, 1935)*

W 1971 r. pod Londynem pierwszy Światowy Kongres Romski przyjął romski hymn i flagę narodową, niebiesko-zieloną, z czerwonym kołem, zbliżonym kształtem to indyjskiej czakry<sup>1</sup>. Następny kongres, który odbył się w Genewie, wystosował petycję do krajów członkowskich ONZ, aby uznały one Romów za „odrębny naród i traktowały ich jako mniejszość narodową, posiadającą te same co inni prawa”<sup>2</sup>. Rezultatem tej petycji, złożonej do biura do spraw organizacji pozarządowych ONZ w Nowym Jorku, było przyznanie Międzynarodowej Unii Romów w 1979 r. statusu konsultanta przy Organizacji Narodów Zjednoczonych<sup>3</sup>.

---

1. Historia tej flagi rozpoczyna się w 1933 r., gdy jej pierwsza wersja, jeszcze bez koła, została zaakceptowana podczas konferencji *Zjednoczeni Cyganie Europy*, zorganizowanej w Bukareszcie przez Stowarzyszenie Cyganów Rumunii. Historia ta ukazuje ciągłość wysiłków na rzecz ustanowienia symboli narodowych i wczesne zrozumienie ich znaczenia przez Romów. (Zob. I. Hancock, *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991, s. 141, 145. Na temat symbolizmu koła i jego związku z indyjską czakrą zob. R. Firth, *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin LTD, London 1973, s. 349.

2. A. Bartosz, *The Gypsies. History and Culture*, Muzeum Etnograficzne, Tarnów 1993, s. 15.

3. Zob. I. Hancock, *op. cit.*, s. 146; G. Puxon, *Roma: Europe's Gypsies*, The Minority Rights Group: Report No. 14, 1987, s. 3.

Jest rzeczą interesującą, że w czasach, kiedy lękamy się powrotu agresywnych nacjonalizmów na europejską scenę polityczną, jednym z podstawowych zadań romskich elit w dziedzinie praw człowieka jest zdobycie uznania właśnie jako naród, co jest widoczne choćby w uwadze przykładowej do symboliki narodowej. Oczywiście nie jest to jedyny cel romskich organizacji. Inne, takie jak równe prawa obywatelskie, reprezentacja polityczna lub poprawa materialnych warunków życia, są może nawet bardziej istotne, gdyż dotyczą spraw związanych z trudną codziennością Romów. Jednakże w przypadku wszystkich tych kwestii możemy zadać pytanie o to, komu wspomniane prawa miałyby przysługiwać, kogo miałyby reprezentować romskie partie polityczne, czy wreszcie kto powinien być beneficjentem programów pomocowych. Innymi słowy, romskie elity zdają sobie sprawę z tego, że podstawowym prawem, o które należy walczyć, jest prawo do posiadania powszechnie akceptowanej i uznawanej autodefinicji jako grupy, która następnie winna się stać podmiotem walki o inne prawa. W sytuacji, gdy definicja w kategoriach narodowych jest postrzegana jako silniejsza i bardziej zasługująca na szacunek niż na przykład „mniejszość etniczna”, nie jest niczym dziwnym, że taka właśnie definicja jest wybierana przez romskie elity.

W istocie, jeśli przyjmiemy zaproponowaną przez Iana Hancocka definicję narodu jako autonomicznej (niekoniecznie w sensie politycznym) grupy etnicznej i jeśli zaakceptujemy jego opis nacjonalizmu jako „poczucia wspólnej tożsamości i związanego z nim działania grupy na rzecz jej wzmocnienia oraz w celu uzyskania akceptacji jako odrębnej od innych zbiorowości, połączonej wspólną kulturą, językiem, polityką, religią, lub też innymi więziami uznawanymi przez inne zbiorowości”, wówczas będziemy musieli przyznać, że idea narodu romskiego propagowana przez Międzynarodową Unię Romów spełnia te kryteria<sup>4</sup>.

Odwolując się do wyrażenia spopularyzowanego przez Nicolae Gheorghe możemy powiedzieć że Romowie stają się obecnie zarówno podmiotem jak i przedmiotem procesu etnogenezy: świadomego dążenia do osiągnięcia statusu nieterytorialnej grupy o charakterze etniczno-narodowym<sup>5</sup>.

---

4. I. Hancock, *op. cit.*, s. 133.

5. Dokładnie rzecz ujmując, Gheorghe twierdzi, że celem Romów jest osiągnięcie „akceptowanego statusu mniejszości etnicznej”. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę działalność Międzynarodowej Unii Romów i bezpośrednie odwołania do koncepcji narodu przez autorów zaangażowanych w romską działalność polityczną, takich jak Ian Hancock, wówczas będziemy musieli uznać, że stawką jest tutaj raczej osiągnięcie statusu „etniczno-narodowego”, niżli tylko „mniejszości etnicznej”; N. Gheorghe, *Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe*, „Social Research”, Vol. 58, No. 4, 1991, s. 831.

## 1. ETNOGENEZA ROMÓW

Można wyróżnić trzy grupy czynników oddziałujących na proces etnogenezy. Po pierwsze są to wysiłki romskich aktywistów na rzecz przeciwdziałania narzucanym Romom z zewnątrz definicji, negujących istnienie etnicznej lub kulturowej tożsamości romskiej. Po drugie, należy wspomnieć o załamaniu się komunistycznych strategii zmierzających do asymilacji Romów i usunięcia ich z pola widzenia jako osobnej grupy. Po trzecie wreszcie trzeba wymienić rozmaite tradycje romskiego nacjonalizmu, przeżywające obecnie odrodzenie.

### 1.1. Przeciw etykietom: w poszukiwaniu autodefinicji

Historię zewnętrznych definicji Romów, narzucanych im przez otoczenie, można przedstawić jako rozwój pojęciowy, przebiegający od „kasty” poprzez „rasę” aż do „problemu społecznego”. Jako kasta, Romowie byli określani jako grupa społeczna i umiejscowieni w systemie relacji z innymi grupami „jako oddzielna zbiorowość, która odziedziczyła narzuconą niską pozycję”<sup>6</sup>. Z biegiem czasu ten kastowy status został zdefiniowany na nowo w kategoriach teorii rasowych, między innymi w celu uzasadnienia niewolniczego statusu Romów w niektórych krajach. Jednakże definicja rasowa była ściśle powiązana z definicją w kategoriach społecznych: po pierwsze dlatego, że legitymizowała niski status społeczny Romów, po drugie zaś dlatego, że cechy rasowe, czy też związane z „etnicznością”, często były w niej wymieszane ze społecznymi. Na terytorium dzisiejszej Rumunii, gdzie Romowie byli niewolnikami aż do połowy XIX w., „słowa *tsigan* i *rob* (niewolnik) były prawnymi i kulturowymi synonimami. Z tego powodu narzucony z zewnątrz termin ‘cyganie’ oznaczał raczej gorszą tożsamość społeczną, niż grupę o odrębnej tożsamości etnicznej czy kulturowej”<sup>7</sup>.

Podobne pomieszanie cech społecznych i rasowych charakteryzowało ideologię nazistowską. Określała ona Romów z jednej strony w kategoriach rasowych, jako ludzi „obcej krwi”, z drugiej jednak jako „jednostki społeczne” czy „pasożytnicze”, a więc w kategoriach społecznych. Według dokumentów nazistowskiego Instytutu Badania Higieny Rasowej i Biologii Populacyjnej (*Rassenhygienische und bevölkerungsbiologische Forschungs-*

---

6. PER (Project on Ethnic Relations) Report: *The Romanies in Central and Eastern Europe: Illusions and Reality*. Princeton, 1992, s. 12.

7. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 834.

stelle), „Cyganie, podobnie jak Żydzi, byli traktowani jako rasa ponieważ posiadali ‘obca’ (*artfremdes*) krew”<sup>8</sup>. Z kolei jeszcze w 1950 r. ministerstwo spraw wewnętrznych jednego z niemieckich landów, posługując się innym aspektem nazistowskiej semantyki, zdecydowało, że „Cyganie byli prześladowani przez reżim narodowo-socjalistyczny nie z powodów rasowych, lecz ponieważ byli jednostkami społecznymi i byli notowani jako przestępcy”, w związku z czym nie należą im się odszkodowania<sup>9</sup>. Jak widać, niespójność w określaniu Romów przetrwała okres hitlerowski i okazała się praktycznie użyteczna w odmawianiu Romom odszkodowań za prześladowania, których doznali w Trzeciej Rzeszy<sup>10</sup>.

Z kolei w państwach komunistycznych, Romowie byli oficjalnie definiowani jako zbiorowość społeczna, nie zaś jako grupa etniczna, co było związane z asymilacyjną polityką władz. W Czechosłowacji na przykład „Romowie byli etykietowani jako grupa społeczna z ginącą tożsamością etniczną, bez własnej kultury i (...) mówiąca językiem graniczącym ze slangiem, a zatem nieposiadająca prawa do etnicznie odrębnej egzystencji”<sup>11</sup>. W Polsce sytuacja różniła się jedynie nieznacznie: według Andrzeja Mirgi, do r. 1989 „Romowie byli uznawani za ludzi o pochodzeniu cygańskim, Cyganie byli jednak traktowani raczej jako ‘kategoria etnograficzna’ nie zaś jako grupa etniczna”<sup>12</sup>.

Można wyróżnić dwie grupy czynników stojących za „społeczną” definicją Romów. Po pierwsze, definicja taka dostarcza rządowi wygodnego pretekstu, aby nie przyznawać Romom tych praw, które przysługują grupom etnicznym i nie brać na siebie odpowiedzialności spoczywającej na większości<sup>13</sup>. Po drugie, definicja w terminach społecznych mogła służyć legitymizowaniu antyromskiej polityki państwa. Romowie byli określani grupą społeczną nie dlatego, że eksperci rządowi sądzili, iż posiadają oni jakąś specyficzną „tożsamość społeczną”, lecz dlatego, że uznano ich za „problem społeczny”,

---

8. H. R. Huttenbach, *The Romani Porajmos. The Nazi Genocide of Gypsies in Germany and Eastern Europe* [w:] D. Crowe, J. Kolsti, *op. cit.*, s. 35.

9. I. Hancock, *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. Crowe, J. Kolsti, *op. cit.*, s. 20.

10. Dokładne analizy nazistowskich praktyk antyromskich, przedstawione np. przez Kenricka i Puxona czy Huttenbacha, wykazują, że Romowie byli traktowani jako „jednostki społeczne” czy „pasożyci”, ponieważ byli zdefiniowani jako „niższa rasa”. Zob. D. Kenrick, G. Puxon, *The Destiny of Europe's Gypsies*, Chatto-Heinemann for Sussex University Press, London 1972; Huttenbach, *op. cit.*

11. PER Report, *op. cit.*, s. 12.

12. *Ibidem*.

13. Stanowisko takie nie charakteryzowało bynajmniej jedynie rządów komunistycznych. Wystarczy przypomnieć kłopoty *Sinti* i Romów z uzyskaniem oficjalnego statusu mniejszości etnicznej w Niemczech.

za „patologię”, którą instytucje państwowe miały usunąć. Podejście takie sprawiło, że kulturowa i etniczna odrębność Romów była albo pomijana milczeniem, albo trywializowana w szeregu „cepeliowskich” przedsięwzięć artystycznych służących władzom za listek figowy, albo wreszcie przekształcana w oznakę dewiacji społecznej, która powinna zostać wyeliminowana<sup>14</sup>.

Rozwój pojęciowy „kasta – rasa – problem społeczny” wraz z antyromską polityką, którą odzwierciedlał i uzasadniał, sprawiły, że kwestia autodefinicji stała się jednym z najistotniejszych aspektów procesu romskiej etnogenezy. Wysiłki na rzecz stworzenia takiej autodefinicji, czy szerzej mówiąc: procesy budowania romskiej tożsamości, dokonują się we wrogim otoczeniu, na które składają się między innymi rozmaite tradycje etykietowania Romów i muszą przyjąć formę reakcji na te tradycje. Można się zatem spodziewać, że konflikty pomiędzy zewnętrznymi i wewnętrznymi definicjami Romów będą stanowiły istotny aspekt ich etnogenezy.

## 1.2. W nowej Europie Wschodniej

Drugi z czynników odpowiedzialnych za proces etnogenezy Romów związany jest z ekonomiczną i polityczną transformacją Europy Wschodniej. Upadek komunizmu położył kres programowym wysiłkom na rzecz zniszczenia tradycyjnej kultury romskiej, sposobów życia, zaplecza ekonomicznego i struktur społeczności romskich. Jednakże komunistyczne strategie przymusowej asymilacji okazały się w dużej mierze skuteczne: w wielu krajach Europy Wschodniej Romowie stopniowo tracili swoją odrębność etniczną, nie zyskując w zamian bynajmniej statusu akceptowanych członków społeczeństwa większościowego.

Upadek komunizmu miał niewątpliwie pozytywne następstwa w tym sensie, że umożliwił Romom samoorganizację i wyrażanie własnych interesów. Postkomunistyczne rządy były też bardziej skłonne uznać istnienie Romów jako odrębnej grupy. Ogólnie jednak rzecz biorąc, okres transformacji wpłynął na sytuację Romów w negatywny sposób. Po pierwsze, trudności okresu transformacyjnego i związana z nimi niepewność przyszłości, prowadziły do znanego efektu kozła ofiarnego, w roli którego Romowie byli w Europie Wschodniej obsadzani nader często. W początkowym okresie transformacji Romowie byli więc przedstawiani jako czarnorynkowi handlarze, bogacący się w nielegalny sposób i jednocześnie odpowiedzialni za braki w zaopatrzeniu. Później, z typowym dla zjawiska kozła ofiarnego brakiem logiki, Romowie stali się „ciężarem społecznym”, grupą, której ubó-

---

14. PER Report, *op. cit.*, s. 13.

stwo psuło dynamiczny obraz rozwijających się gospodarek, jakie postkomunistyczne rządy starały się prezentować „Zachodowi”<sup>15</sup>.

Po drugie, po upadku komunizmu w większym stopniu stały się możliwe otwarte przejawy antyromskiej wrogości i agresji, które do tej pory były hamowane przez aparat państwowy. Można to określić jako zjawisko decentralizacji przemocy. „W państwach komunistycznych przemoc skierowana przeciwko Romom była skutecznie ograniczana, o ile nie przyjmowała przydatnych władzom form. Jednakże od czasu upadku komunizmu zarówno otwarta dyskryminacja, jak i nacechowany przemocą rasizm nasiliły się. Przedtem to państwo dyktowało wzory zachowania, normy społeczne w taki sposób, by wzmocnić stabilność systemu. Obecnie słabe rządy uginają się pod naciskiem opinii publicznej, a gdy ta jest rasistowska, państwo nie może z tym wiele zrobić”<sup>16</sup>. Rosnąca fala rasizmu i nietolerancji w Europie Wschodniej w latach 90. może być wyjaśniana jako manifestacja tendencji, które zawsze były obecne, lecz które uprzednio były stłumione za pomocą środków politycznych i propagandowych. Z drugiej strony była ona związana ze specyficzną „wschodnioeuropejską” wersją nacjonalizmu, kładącą szczególny nacisk na ideę homogenicznego etnicznie państwa i koncepcję narodowości opartą na „obiektywnych” kryteriach, takich jak wspólna kultura, język, etniczność i religia<sup>17</sup>.

Waga tożsamości narodowych w Europie Wschodniej, całkiem zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę wieloletnie wysiłki reżimów komunistycznych, by je oficjalnie likwidować, a nieoficjalnie przejmować ich przejawy i symbolikę, wpływa na sytuację Romów w dwojaki sposób. Po pierwsze, pojęcie homogenicznej tożsamości narodowej może sprawić, że Romowie będą wykluczeni z narodu posługującego się taką koncepcją tożsamości, co w krajach Europy Wschodniej może również oznaczać obywatelstwo drugiej kategorii. Po drugie, istotna rola tożsamości narodowych w regionie sprawiła, że również dla romskich elit ważna stała się sprawa romskiej tożsamości, przy czym często przyjmowano, że w obliczu silnych ruchów o charakterze nacjonalistycznym tożsamość narodowa sprawia wrażenie najbezpieczniejszej i najbardziej godnej szacunku.

15. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 836–840.

16. PER Report, *op. cit.*, s. 14–15.

17. W. J. Mommsen, *The Varieties of the Nation State in Modern History. Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality* [w:] M. Mann (red.), *The Rise and Decline of the Nation State*, Blackwell – Cambridge – Mass 1990, s. 213–214.

### 1.3. Romski nacjonalizm

Według Thomasa Actona możemy mówić o trzech źródłach romskiego nacjonalizmu. Po pierwsze, może on być rozumiany jako orientacja wyrażająca z poczucia świadomości własnej odrębności etnicznej i dumy z tym związanej. Głównymi celami tego nurtu nacjonalizmu są 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). 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. Po trzecie, istnieje 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 danych strukturach władzy<sup>18</sup>.

Szczególnie ciekawa wydaje się tu być inspiracja syjonistyczna. W programach różnych organizacji romskich i wypowiedziach ich przywódców widoczna była inspiracja sukcesem syjonizmu<sup>19</sup>. Inspiracje te były jednak selektywne: w szczególności 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<sup>20</sup>. 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”<sup>21</sup>.

---

18. T. Acton, *Gypsy Politics and Social Change*, London, Routledge & Kegan Paul, Boston 1974.

19. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 141–142.

20. Przed II wojną światową Janusz Kwiek, jeden z przywódców żyjących w Polsce Kelderasy, wystosował podobno petycję do Mussoliniego, aby ten zgodził się na powstanie romskiego państwa (*Romanestanu*) na terenie Abisynii, ówczesnej włoskiej kolonii (obecnie Etiopia). W czasach bardziej współczesnych idee romskiego państwa propagował np. Ronald Lee, zainspirowany ruchem wyzwolenia Quebecu. Zob. T. Acton, *op. cit.*, s. 233–234.

21. *Ibidem*, s. 234.

Jak to zostało zaznaczone na początku, uznanie romskiej tożsamości narodowej jest jednym z najważniejszych zadań części romskich elit. Tym samym odwołania do intelektualnych i organizacyjnych tradycji własnego ruchu narodowego stanowią istotny element procesu etnogenezy, ożywiają 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 stanowisk negujących możliwość osiągnięcia przez Romów tożsamości narodowej i wywierających negatywny wpływ na działania do osiągnięcia takiej tożsamości. W następnej części chciałbym przedstawić przykłady takich działań, ukazując je jako teren ścierania się rozmaitych tradycji, prowadzących w rezultacie do upolitycznienia romskiej etnogenezy.

## 2. KONFLIKT TRADYCJI I UPOLITYCZNIENIE ETNOGENEZY

### 2.1. Wynajdowanie romskiej tradycji

Stosunek tradycji i tożsamości romskiej doskonale ilustruje dialektykę relacji pomiędzy tożsamością a historią, opisaną przez Davida Lowenthala<sup>22</sup>. Jego zdaniem, wspólna przeszłość jest niezbędnym elementem tożsamości tych, którzy tę przeszłość traktują za swoją, a odpowiedź na pytanie: „Kim jesteśmy?” musi w jakiś sposób odwoływać się do pytania: „Kim byliśmy?”. Z drugiej jednak strony, to właśnie teraźniejsza tożsamość grupy jest czymś, co czyni jej przeszłość realnym bytem: „żywa” przeszłość jest bowiem zawsze czyjaś przeszłością, przeszłością dla kogoś. Jest wizją historii przefiltrowaną przez pamięć zbiorową i w niej osadzoną, która okazała się użyteczna dla istniejącej w teraźniejszości tożsamości grupy. Taka żywa przeszłość, którą możemy określić mianem tradycji, jest szczególnie istotna dla grup, których tożsamość jest zagrożona. Jak pisze Lowenthal, „utożsamianie się z przeszłością własnego narodu często służy afirmacji własnej wartości i jest wykorzystywane przeciwko próbom podporządkowania lub na rzecz osiągnięcia suwerenności. Ludy podbite, pozbawione własnej

---

22. D. Lowenthal, *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 41–46, 199.



przeszłości, z reguły walczą o jej odzyskanie<sup>23</sup>. Jest to prawda nie tylko w przypadku podbitego narodu, lecz także grup zmarginalizowanych i ogólnie – wszystkich tych, którym odmawia się tożsamości, a więc niewątpliwie również w przypadku Romów.

Sytuacja staje się jednak bardziej skomplikowana wówczas, gdy nie istnieje jakaś oczywista tradycja, do której zagrożona tożsamość mogłaby się odwołać, lub też wtedy, gdy istnieje wiele konkurujących ze sobą tradycji. W takiej sytuacji należy tradycję „wynaleźć”. Jak pisze Eric Hobsbawm, o wynajdywaniu pamięci mówimy wówczas, gdy „historia stanowiąca podstawę ideologii narodu, państwa czy ruchu społecznego nie została przechowana w pamięci ludzkiej, lecz została wybrana, opisana, zilustrowana, spopularyzowana i zinstytucjonalizowana przez ludzi zajmujących się nią profesjonalnie<sup>24</sup>.

Wprowadzone przez Hobsbawma pojęcie „wynajdywania tradycji” jest szczególnie użyteczne w przypadku Romów. Ich tożsamość powstawała w sferze kultury, nie zaś historii i stanowiła manifestację ponadczasowego systemu wartości określanego jako *Romanipen*, bycie Romem. Polegała ona na podtrzymywaniu stosunków pokrewieństwa, stylu życia i wzorów interakcji z nie-Romami. Podczas gdy narody europejskie definiowały się w odniesieniu do swoich historii, potrzeba historii była dla Romów czymś obcym i pojawiła się dopiero niedawno wraz z romskimi elitami dążącymi do wytworzenia poczucia wspólnoty narodowej w podzielonej i zróżnicowanej populacji Romów<sup>25</sup>.

Taka ahistoryczna tożsamość nie musi być słabsza od tożsamości opartych na zbiorowej pamięci historii grupy. Trwanie romskich tożsamości, pomimo wszystkich przeciwności, wrogiego otoczenia i rozmyślnych działań na rzecz ich zniszczenia, jest dobrze znanym faktem, potwierdzającym, że zdolna do życia tożsamość może być wytworzona i przekazywana w wymiarze pozahistorycznym<sup>26</sup>. Jednakże nie jest to ten rodzaj tożsamości, który łatwo by można przekształcić w tożsamość narodową. Ta ostatnia potrzebuje bowiem historycznej tradycji, której ta pierwsza nie zawiera. Działania na rzecz wzbudzenia romskiej tożsamości narodowej muszą więc z konieczności polegać na wynajdywaniu tradycji, w znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Hobsbawm.

---

23. *Ibidem*, s. 44.

24. E. Hobsbawm, *Introduction. Inventing Traditions* [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 13.

25. A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 31–32.

26. A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge, Massachusetts 1993, s. 44; I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 137.

Jeśli do procesu wynajdywania tradycji zastosujemy model przedstawiony przez Jamesa Fentressa i Chrisa Wickhama w kontekście budowania pamięci narodowej, wówczas będziemy mogli wyróżnić trzy jego stadia: (1) wytworzenie tradycji przez elity; (2) stworzenie „dyskursu retorycznego”, związanego z daną tradycją i skierowanego przeciwko tak wewnętrznym jak i zewnętrznym przeciwnikom; (3) wprowadzenie tradycji do pamięci zbiorowej poprzez stworzenie dyskursów popularnych, wpływających na strukturę narodowej świadomości historycznej<sup>27</sup>. W następnej części chciałbym zaprezentować różne tradycje, które mogą być wynalezione w przypadku Romów oraz ocenić ich skuteczność jako dyskursów retorycznych i popularnych.

## 2.2. Która tradycja, jaka tożsamość?

### 2.2.1. Lud z Indii

Istnieje kusząca możliwość wytworzenia romskiej tradycji historycznej poprzez odwołanie się do indyjskiego pochodzenia Romów. W istocie, według dominującego w nauce stanowiska, przodkowie Romów wywodzą się z Indii, choć to, kim byli przed ich opuszczeniem, gdzie żyli, oraz kiedy i dlaczego opuścili Indie, pozostaje domeną naukowych polemik. Niektórzy romscy intelektualisci, chcąc podkreślić ciągłość tradycji indyjskiej, odwołują się do argumentów biologicznych, mających dowodzić, że Romowie stanowią odrębną grupę rasową pochodzącą z rejonu Pendżabu<sup>28</sup>. Powszechnie przyjmuje się, że o ciągłości takiej może świadczyć również używany przez wiele grup romskich język (*romani* lub *rromanes*), wywodzący się z sanskrytu i mający wiele cech wspólnych z językiem hindi. Ian Hancock powołuje się też w tym kontekście na brytyjskie rozstrzygnięcia prawne, stwierdzające, że Romowie nie stracili swojej odrębnej tożsamości żyjąc w społeczeństwach europejskich. A jeśli przybywając do Europy mieli tożsamość w jakimś sensie „indyjską”, to mają ją do tej pory<sup>29</sup>.

Ten rodzaj dyskursu może stanowić narzędzie polemiczne, służące do zwalczania poglądów odmawiających Romom odrębnej tożsamości i zwracających uwagę na rozproszenie Romów, ich wewnętrzne zróżnicowanie, rozmycie poczucia wspólnego pochodzenia i brak obiektywnych kryteriów

---

27. J. Fentress, C. Wickham, *Social Memory*, Blackwell – Oxford – Cambridge 1992, s. 129.

28. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 135.

29. *Ibidem*.

przynależności etnicznej. Jego siłę stanowi też długość tradycji historycznej, „starożytne pochodzenie”, które można w nim przypisać Romom. Dyskurs ten ma jednak szereg wad, które przeważają nad polemicznymi korzyściami wynikającymi z jego stosowania. Po pierwsze, odwołanie się do kategorii rasy, wbrew intencjom Iana Hancocka, zbliża omawiany dyskurs do niektórych definicji w kategoriach rasowych, narzucanych Romom z zewnątrz i będących elementem antyromskich prześladowań. Poza tym, jak zauważył Benedict Anderson, dyskurs rasowy odwołuje się do ahistorycznej perspektywy i mówi o rzeczywistości znajdującej się poza historią. Prezentuje on życie społeczne jako szereg manifestacji odwiecznych wzorów, podczas gdy zwolennicy nowoczesnych nacjonalizmów „myślą w kategoriach konieczności historycznych”<sup>30</sup>.

Po drugie, „tradycja indyjska” nie nadaje się za bardzo do występowania w roli „dyskursu popularnego”. Jak zauważa Angus Fraser, w czasie stuleci następujących po opuszczeniu Indii tożsamość przodków współczesnych Romów była kształtowana przez cały szereg rozmaitych czynników, w rezultacie czego przejęli oni ogromną ilość elementów kulturowych niezwiązanych w żaden sposób z Indiami. W ten sposób stopniowo przestawali być „ludem z Indii” i tracili świadomość swoich indyjskich korzeni. To nie-Romowie odkryli je wiele lat po tym, jak zapomnieli o nich sami Romowie, i poddali je intensywnym badaniom. Indyjskie korzenie współczesnych Romów są zatem elementem rozmaitych dyskursów naukowych, nie są zaś elementem świadomości Romów (za wyjątkiem wykształconych elit), którzy nie odwołują się do nich dokonując aktów samookreślenia<sup>31</sup>.

Potencjalnie tradycja ta może być użyteczna w budowaniu romskiej historii i wytwarzaniu za jej pomocą tożsamości o charakterze narodowym. Może też być ona źródłem dumy z posiadania tak odległych początków i związków z indyjskimi tradycjami kulturowymi. Pomoc indyjskiego rządu i władz lokalnych oraz obecność ich delegacji na romskich kongresach może służyć jako oznaka międzynarodowego uznania i mieć duże znaczenie praktyczne. Wśród romskich nacjonalistów istnieje poczucie, że, jak to ujął Ian Hancock, „byliśmy jednym ludem gdy przyszliśmy do Europy i musimy się stać nim z powrotem, tym bardziej, że dezintegracja spójnej niegdyś grupy nie była wynikiem spontanicznych procesów wewnętrznych, lecz została spowodowana przez oddziaływanie wrogiego, zewnętrznego otoczenia”<sup>32</sup>. Abstrahując jednak od trafności takiej rekonstrukcji własnej historii

30. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991, wyd. II, s. 149.

31. A. Fraser, *op. cit.*, s. 44.

32. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 139.

(a są przeciwko niej wysuwane poważne zarzuty) istnieje też spora grupa romskich aktywistów, dla której „tradycja indyjska” jest mało użyteczna w procesie budowania romskiej tożsamości, po pierwsze dlatego, że nie funkcjonuje ona jako element świadomości szerokich grup Romów, a po drugie dlatego, że dostarcza niespodziewanego argumentu rozpowszechnionym w Europie postawom antyromskim. Skoro bowiem Romowie „są z Indii”, to znaczy że nie są „stąd”, tu nie jest ich miejsce. Stąd też często podkreślane jest przez romskich działaczy politycznych, że Romowie są „ludem europejskim”, który w pełni ukształtował się w Europie i należy do europejskiego kontekstu kulturowego i politycznego.

### 2.2.2. Lud prześladowany

Nie ulega wątpliwości, że historia Romów jest w ogromnym stopniu historią prześladowań, marginalizacji i dyskryminacji. Nie jest to zresztą historia odległa i bez reszty minioną, o czym przekonuje polityka przymusowej sterylizacji romskich kobiet i odbieranie dzieci romskim rodzinom, będące częścią „rozwiązania kwestii cygańskiej” przez władze komunistycznej Czechosłowacji, raporty z całej Europy dotyczące aktów przemocy wobec Romów, czy publiczne oświadczenia polityków, które stanowią jawną zachętę do takich aktów<sup>33</sup>.

Dokumentacja tej historii jest jednym z najważniejszych zadań romskich aktywistów<sup>34</sup> i stanowi kluczowy element dyskursu Romów jako grupy prześladowanej. Faktyczne podstawy tego dyskursu są trudne do podważenia przez oponentów a jednocześnie łatwe do zaakceptowania przez bardzo różne grupy Romów. Pozwala on na stworzenie narracji historycznej, opisującej wydarzenia w chronologiczny sposób i przyczynia się tym samym do rozwoju świadomości historycznej. Podkreślając ciągłość prześladowań, dyskurs ten przyczynia się do wyjaśnienia obecnej sytuacji Romów jako rezultatu długiej historii, która jest odpowiedzialna za to, że zbiorowości romskie stanowią „niewykształcone, bezrobotne grupy, żyjące w ogromnej biedzie, poddane segregacji, pogardzane przez grupy większościowe, będące ofiarami najgorszych uprzedzeń i nienawiści oraz nieposiadające odpowiedniej siły oraz organizacji niezbędnej do obrony przed przemocą”<sup>35</sup>.

33. I. Hancock, *Gypsy History in Germany...*

34. Zob. I. Hancock, *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma Publishers, Inc. Ann Arbor 1987.

35. PER Report..., s. 3.



Dzień Pamięci o Zagładzie Romów.  
Uroczystości na terenie byłego Familienzeuenerlager w Birkenau, Oświęcim, Polska  
(fot. A. Bartosz, 2004, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tamowie)

Tradycja taka może być jednak niebezpieczna. Można się bowiem zgodzić z Jennifer Hirsch, która twierdzi, że „o ile status ofiary może być skuteczny gdy chodzi o domaganie się czegoś od społeczeństwa i pozyskiwania środków od państwa poprzez manipulowanie poczuciem winy i odpowiedzialności społecznej, o tyle istnieje realne niebezpieczeństwo, że grupa prześladowana może w ten status uwierzyć i zinternalizować go jako niezmienny element jej życia”<sup>36</sup>. Poza tym, historia jako pasmo ciągłych cierpień, pomimo niezwykle silnego ładunku emocjonalnego, który może przyczynić się do jednoczenia różnych grup romskich, jest mimo wszystko historią zewnętrzną, której właściwym podmiotem są nie Romowie, lecz ich prześladowcy. Niemniej jednak dyskurs odwołujący się do takiej historii może być użyteczny w procesie budowania tożsamości, o ile zostanie uzupełniony o inne jeszcze argumenty, które będą równoważyły jego negatywne elementy.

---

36. *Ibid.*, s. 20.

### 2.2.3. Od grupy etnicznej do „ponadnarodowego narodu”

Ten rodzaj dyskursu jest składnikiem tradycji romskiego nacjonalizmu i jest związany z wysiłkami na rzecz pielęgnowania romskiej kultury, języka, sposobu życia i tradycyjnych form aktywności ekonomicznej. Wzmacnia romską solidarność międzygrupową i przeciwstawia się tendencjom asymilacyjnym. Jednakże jego zwolennicy muszą brać pod uwagę, że kultura romska jest bardzo zróżnicowana, co sprawia, że wszelkie wysiłki na rzecz budowania ponadgrupowych tożsamości są utrudnione. Poważnym problemem dla zwolenników tej tradycji są również występujące wśród części Romów tendencje do identyfikowania się ze społeczeństwem większościowym lub innymi niż romska mniejszościami<sup>37</sup>.

Również współczesny kontekst polityczny występujący w Europie Wschodniej sprawia, że transnarodowa tożsamość oparta na odrębności etnicznej może być postrzegana negatywnie jako konkurencyjna alternatywa dla dominującej wizji tożsamości narodowej, związanej z koncepcją narodów etnicznie jednolitych, identyfikujących się w kategoriach wspólnej kultury i pochodzenia<sup>38</sup>. A zatem tradycja etniczno-narodowa Romów musi być wytworzana w taki sposób, aby była z jednej strony akceptowalna dla wschodnioeuropejskich nacjonalizmów, z drugiej zaś, aby była akceptowalna jako wspólna identyfikacja dla wielu różniących się między sobą grup Romów. Taka kombinacja czynników prowadzi do upolitycznienia romskiej etnogenezy.

### 2.3. Upolitycznienie etnogenezy

Nicolae Gheorghe, zwracając uwagę na bardziej polityczny niż kulturowy charakter romskiej etnogenezy podkreśla, że etniczność nie powinna być traktowana w przypadku Romów jako zmienna niezależna. Jest ona według niego w dużej mierze konsekwencją działań o charakterze politycznym, podjętych w celu zwiększenia bezpieczeństwa Romów i zapewnienia uznania ich praw. Nie oznacza to oczywiście porzucenia idei tożsamości etnicznej lecz raczej inne rozłożenie akcentów: położenie większego nacisku na polityczną organizację Romów i ich uczestnictwo w życiu politycznym, a także uznanie sfery politycznej za przestrzeń, w której różne grupy etniczne i narodowe mogą ze sobą współpracować w celu rozwiązania swoich problemów. Współpraca ta powinna się zdaniem Gheorghe opierać na założeniu, że różnice istniejące między współdziałającymi w przestrzeni poli-

---

37. *Ibid.*, s. 19.

38. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 843.

tycznej grupami nie mogą się stać zagadnieniem dominującym i organizującym komunikację między nimi. W tym sensie, mówiąc słowami Gheorghe, „kultura przesuwa się w sferę polityki”<sup>39</sup>.

Upolitycznienie etnogenezy oznacza nacisk na skierowaną na zewnątrz działalność romskich organizacji. To właśnie te organizacje, nie zaś istniejące tożsamości etniczne, stają się w tym ujęciu podstawą romskiej emancypacji<sup>40</sup>. Muszą one jednak stawić czoła stanowiskom krytycznie oceniającym romski potencjał polityczny, występującym tak wśród samych Romów jak i poza ich środowiskiem. Tak więc z jednej strony niektórzy, bardziej tradycyjnie nastawieni Romowie, traktują romską działalność polityczną jako nieistotną lub nawet sprzeczną z zasadami romskości, gdyż wymaga ona ścisłych kontaktów z nieromskim światem i stosowania jego metod w rozwiązywaniu spraw romskich. Z drugiej strony, romski ruch polityczny narażony jest na krytykę ze strony tych przedstawicieli społeczeństw większościowych, którzy traktują Romów jako „problem społeczny”, który powinien być „rozwiązany” poprzez asymilację lub za pomocą środków administracyjnych.

Również niektórzy uczeni zajmujący się Romami krytykują romski nacjonalizm polityczny. Ian Hancock cytuje na przykład byłego redaktora „Journal of the Gypsy Lore Society”, Briana Vessey-Fitzgeralda, dla którego romski nacjonalizm był „romantycznym głupstwem”, a także Dorę Yates, honorowego sekretarza tej organizacji, która uważała że koncepcja romskiego ruchu politycznego jest równie realistyczna jak baśniowe opowieści. Z kolei Werner Cohn, w książce, która została opublikowana dwa lata po pierwszym Światowym Kongresie Romskim, twierdzi, że „Cyganie nie mają przywódców, organizacji i ruchu narodowego” oraz że nie jest mu znany żaden potwierdzony przypadek autentycznego zaangażowania „Cyganów” w działalność o charakterze politycznym<sup>41</sup>.

Głosy takie można częściowo wyjaśnić jako manifestację nostalgicznej wizji Romów jako pozostających z dala od nowoczesnych ruchów politycznych i ideologii. Czasami wspierają one etnograficzno-folklorystyczny obraz Roma w dobrej wierze: wyrażając troskę o to, że tradycyjna romska kultura może ulec zniszczeniu w toku procesów modernizacyjnych stanowiących warunek istnienia romskich ruchów politycznych. Jednakże opinie te wyrażają zarazem brak zrozumienia dla aspiracji znacznej części romskich elit i ignorują procesy, które już od jakiegoś czasu zmieniają tradycyjne wzory romskiego życia.

---

39. *Ibid.*, s. 842.

40. D. Kenrick i G. Puxon, *op. cit.*, s. 210–214; N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 842–844.

41. I. Hancock, *The Pariah Syndrome...*, s. 127.

Taki nostalgiczny portret Romów powstał w rezultacie projekcji romantycznych, antymodernizacyjnych idei, w których Romowie pełnili często rolę personifikacji tęsknoty za życiem wolnym od „cywilizacyjnego zepsucia”. W takim kontekście, jak zauważa Ian Hancock, polityczna działalność Romów podważała rozpowszechnione wyobrażenie „Cygana” jako beztrudnego wędrowca. „Gdy nie-Cyganie przesiadają się z wozu konnego do samochodu, określa się to jako postęp, gdy Cyganie robią to samo, jest to rozczarowanie”<sup>42</sup>.

Krytyka upolitycznienia romskiej etnogenezy stanowi wyraz przeświadczenia, że romska tożsamość etniczna jest zasadniczo anty-nowoczesna i nie może służyć jako podstawa dla nowoczesnych identyfikacji narodowych. Aby podważyć ten pogląd i tym samym uprawomocnić romski proces narodotwórczy można zwrócić się do wewnętrznej tradycji romskich ruchów nacjonalistycznych. Jest to jednak tradycja względnie nowa, która może okazać się niewystarczająca do zbliżenia na jej gruncie bardzo różnych grup romskich. Nie wydaje się też by miała ona wystarczającą siłę aby stać się symbolem romskiej tożsamości i uprawomocnić emancypację Romów w oczach nieromskiego świata. A zatem romska tradycja narodowa musi zostać uzupełniona o inną, posiadającą brakujące jej elementy.

Wydaje się, że taką tradycją może być wizja Romów jako ludu prześladowanego: długa i ciągła historia cierpienia, które w mniejszym lub większym stopniu było udziałem wszystkich grup Romów i która związana jest z opozycją świata romskiego i nieromskiego, wokół której zawsze wytwarzały się romskie tożsamości. Tradycja ta ma również ogromny ładunek emocjonalny i jest w stanie uprawomocnić emancypację Romów w kategoriach moralnych jako kompensację za prześladowania w przeszłości i obronę przed nimi na przyszłość.

Z kolei związek z tradycją nacjonalistyczną może zniwelować znaczenie słabszych punktów tradycji prześladowanych: syndrom mentalności ofiary i zależność od zewnętrznego, nieromskiego układu odniesienia. Mogą one być zrównoważone przez nacisk na romski opór i umiejętność przetrwania a także przez własną perspektywę historyczną romskich ruchów politycznych. A zatem kombinacja politycznego nacjonalizmu z tradycją prześladowanych może stworzyć skuteczny dyskurs retoryczny i jednocześnie może być szeroko akceptowanym dyskursem popularnym. Kombinacja taka może też stanowić rozwiązanie „dylematu Lowenthala”: tradycja prześladowanych stwarza wspólnie dzieloną przeszłość, w której może się zakorzenić romska tożsamość narodowa, zaś nosiciel tej tożsamości, zorganizowany politycznie ruch romski, nadaje tej przeszłości status elementu oficjalnej historii grupy.

---

42. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 138.



Jednakże, aby synteza tradycji narodowej i tradycji prześladowań mogła się stać częścią romskiej pamięci zbiorowej potrzebny jest jeszcze jeden krok. Pamięć, jak słusznie zauważają Fentress i Wickham, jest nie tylko reprezentacją przeszłości. Jest także działaniem komunikacyjnym, polegającym na mówieniu o wspomnieniach i odtwarzaniu przeszłości poprzez jej upamiętnienie<sup>43</sup>. To właśnie ów aktywny aspekt pamięci sprawia, że wynaleziona tradycja przekształca się w dyskurs popularny i zmienia indywidualne wspomnienia w pamięć zbiorową. W ostatniej części artykułu chciałbym przedstawić, w jaki sposób ów dyskurs staje się częścią romskiej pamięci za pomocą praktyk wspomnieniowych dotyczących zagłady Romów w czasie II wojny światowej.

### 3. ROMOWIE I HOLOKAUST

#### 3.1. Użyteczność tragicznej przeszłości

W ostatnich kilkunastu latach daje się zauważyć rosnące zainteresowanie Romów dotyczącymi ich wydarzeniami z czasów II wojny światowej, co wyraża się na przykład w coraz częstszych wizytach grup romskich z całego świata w Muzeum Auschwitz-Birkenau, zwłaszcza z okazji obchodów rocznicy wymordowania więźniów tzw. obozu cygańskiego (*Zigeunerlager*). Trzeci Światowy Kongres Romów w 1981 r. poświęcony był niemal wyłącznie losowi Romów w czasie wojny, a od lat 90. pojawia się coraz więcej publikacji poświęconych zagładzie Romów.

Publikacje te są istotne nie tylko z czysto akademickiego punktu widzenia (jako że sytuacja Romów w czasie II wojny światowej była przez długi czas raczej zaniedbanym obszarem badawczym), lecz także dlatego, że część z nich<sup>44</sup> pisana jest przez romskich aktywistów lub sympatyków i współpracowników romskich organizacji, z intencją naszkicowania konturów romskiej pamięci zbiorowej w taki sposób, aby stała się ona istotnym elementem świadomości historycznej wśród Romów. W tym sensie zagłada Romów w czasie II wojny światowej stanowi kluczowy moment ich historii, dzieląc ją na okres „przed” i „po” zagładzie, i nadaje tej historii znaczenie pasma ciągłych prześladowań, które znalazły

43. J. Fentress i C. Wickham, *op. cit.*, s. x.

44. Zob. cytowane prace Kenricka i Puxona, Hancocka, Huttenbacha, a także G. Tyrnauer, *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*, Montreal Institute for Genocide Studies, Montreal 1991.



Blok 13. na terenie obozu Auschwitz.

Mieści się w nim wystawa poświęcona zagładzie Romów  
(fot. A. Bartosz, 2004, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

swą kulminację w czasie wojny i wywierają wpływ na romską historię również obecnie<sup>45</sup>.

Jednakże, jeśli pamięć jako intelektualna reprezentacja przeszłości ma mieć znaczenie praktyczne, musi być uzupełniona pamięcią będącą aktywnym aktem wspominania: działaniem symbolicznie odtwarzającym przeszłość. Dlatego coraz częstsza obecność Romów w Muzeum Obozu Auschwitz stanowi nie tylko przejaw dążenia romskich aktywistów do zajęcia przez Romów należnego im miejsca w historii Holokaustu i w symbolice Auschwitz, lecz także działanie upamiętniające, które pozwala jego uczestnikom włączyć indywidualne wspomnienia w pamięć grupową i wytworzyć tradycję historyczną, do której Romowie mogliby się odwoływać. Działanie takie może się tym samym przyczynić do integracji różnych grup romskich i być może do wytworzenia jakiejś formy tożsamości ponadgrupowej.

---

45. Idea ta jest wyraźnie widoczna w tytule cytowanego tekstu Hancocka: *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond*.

Pierwsza ze wspomnianych powyżej funkcji, przekształcenie pamięci indywidualnych w pamięć zbiorową, jest szczególnie istotna ze względu na brak rozbudowanego publicznego dyskursu śmierci w tradycyjnej kulturze romskiej. Jak pisał Andrzej Mirga i Lech Mróz, osoba zmarła zostaje w tej kulturze wykluczona ze świata żywych nie tylko fizycznie, lecz także w sposób symboliczny: jej imię jest rzadko wspominane poza okolicznościami o charakterze rytualnym, a jej życie rzadko staje się przedmiotem publicznego upamiętnienia. Ta cecha tradycyjnej kultury sprawia, że również mówienie o zamordowanych w czasie II wojny światowej może być czasami postrzegane jako coś niestosownego<sup>46</sup>. Stwarza ona również istotny problem dla budowania tożsamości opartej na tradycji historycznej. Tym samym nie można interpretować rosnącej popularności romskich wizyt w miejscu, w którym dokonała się zagłada sporej części Romów, w kategoriach zwyczajnego kulturowego lub tradycji rodzinnej. Jest to raczej oznaka zmiany tradycyjnego wzoru kulturowego, wywołana między innymi działaniami na rzecz wytworzenia nowej, etniczno-narodowej tożsamości romskiej, która podkreśla wagę powszechnie akceptowanej tradycji historycznej. Symboliczne ponowne przeżywanie wydarzeń historycznych w miejscu, w którym się one dokonały, pomagają wytworzyć taką tradycję na poziomie działań społecznych, tak jak wysiłki romskich intelektualistów wytwarzają ją na poziomie historii pisanej. A zatem uroczystości upamiętniające na terenie Auschwitz, a także w innych miejscach stanowią punkt, w którym spotykają się oba procesy: uogólnienie pamięci indywidualnych i przekształcenie wynalezionej tradycji w dyskurs popularny.

Wzajemna zależność tych procesów ilustruje dwojaką naturę przeszłości, która staje się elementem nowej romskiej tradycji. Z jednej strony, z indywidualnego punktu widzenia, jest to często przeszłość tragiczna, niedająca się łatwo przyswoić w kategoriach intelektualnych czy emocjonalnych. Z drugiej strony, istnienie romskiej tożsamości narodowej sprawia, że przeszłość ta staje się użyteczna gdyż nadaje znaczenie owej tożsamości jako najistotniejszy epizod romskiej historii i usprawiedliwia działania na rzecz uznania tej tożsamości przez innych. Jeśli zgodzimy się z Charlesem Maierem, że „aczkolwiek pamięć leży u podstaw tożsamości, to ani historia nie może być zredukowana do pamięci, ani też tożsamość nie może być przedstawiana wyłącznie w kategoriach historii”<sup>47</sup>, to zauważymy, że przypadek tożsamości romskiej spełnia założenie leżące u podstaw jego twierdzenia.

46. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 31. Nie oznacza to oczywiście zapomnienia, jak to przekonująco wykazał w innej pracy Lech Mróz (Zob. L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapomnianiem. Cyganie-Romowie a holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” t. XLIX/2, 2000).

47. C. S. Maier, *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, London 1988, s. 149.

Jest to tożsamość oparta na spontanicznych indywidualnych formach pamięci, które jednakże nie sumują się w zbiorową pamięć historyczną grupy. Ta ostatnia powstaje w wyniku procesów „wynajdywania tradycji” oraz towarzyszących im zbiorowych działań upamiętniających. Z drugiej strony, romska tożsamość ponadgrupowa jest reprezentowana przez romskich aktywistów w kategoriach polityczno-narodowych i choć jest oparta na historii i pamięci, to nie może być do nich zredukowana.

### 3.2. Konkurencja ofiar?

Widok żydowskich i romskich grup, krzyżujących swe ścieżki w muzeum Auschwitz-Birkenau prowokuje do zadania pytania o podobieństwa między wysiłkami na rzecz uczynienia z pamięci romskiej zagłady czynnika budującego nowoczesną romską tożsamość a współczesnymi postawami Żydów, zwłaszcza amerykańskich, wobec miejsc, w których dokonał się Holokaust. Jack Kugelmass opisuje Żydów odwiedzających miejsca zagłady w Polsce jako uczestników „świeckiego rytuału, który potwierdza, kim są jako Żydzi”<sup>48</sup>. Według Kugelmassa, rosnąca asymilacja i sekularyzacja amerykańskich Żydów wytwarza potrzebę poszukiwania nowych znaków grupowej tożsamości i odrębności. Odwołując się do koncepcji symbolicznej etniczności Herberta Gansa, Kugelmass pisze, że pamięć Holokaustu odpowiada „potrzebie zagrożenia,” wyrastającej z kryzysu religijności, wzrostu liczby małżeństw mieszanych i braku otwartego antysemityzmu, które to czynniki sprawiają, że granice między Żydami a nie-Żydami zostały znacznie osłabione<sup>49</sup>. Inną funkcją rytualnego przeżywania Holokaustu jest dla Żydów symboliczne odwrócenie rzeczywistości: „Przywołując Holokaust w udratyzowany sposób, to znaczy udając się do miejsc, w których się on wydarzył i odtwarzając symbolicznie rzeczywistość czasu Zagłady, Żydzi amerykańscy nie tylko przywołują „duchy plemienia” utożsamiając się z ich męczeństwem, ale też czynią przeszłość czymś obecnym w teraźniejszości. A dokonując tego, symbolicznie odwracają rzeczywistość: przemieniają się z grupy postrzeganej obecnie jako uprzywilejowana (w przypadku amerykańskim) lub agresywna (w przypadku izraelskim) w grupę nieposiadającą żadnych przywilejów, jaką w istocie rzeczy kiedyś byli”<sup>50</sup>.

48. J. Kugelmass, *The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for American Jewish Tourists* [w:] J. Kugelmass (red.), *Going Home*, „YIVO Annual”, vol. 21, Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, Evanston, Illinois 1993, s. 419.

49. *Ibid.*, s. 424.

50. *Ibid.*, s. 428.

Można powiedzieć, że podobieństwa pomiędzy Żydami a Romami są uderzające: w obu przypadkach zagrożona (choć w różny sposób) tożsamość poszukuje wsparcia w działaniach, które ożywiają pamięć, jednoczą ludzi wokół kluczowych wartości ich historii i wytwarzają uprawomocnienie dla ich obecnej bądź postulowanej sytuacji. Jeśli weźmiemy pod uwagę zmianę postrzegania statusu ofiary, wywołaną przez historyczną debatę na temat Holokaustu, możemy oczekiwać, że również Romowie mogą chcieć utożsamiać się z losem Żydów, przedstawiać się jako ofiary tych samych prześladowań i uczestniczyć w symbolicznych korzyściach, jakie taka tożsamość może przynieść<sup>51</sup>.

Podobieństwa sytuacji Żydów i Romów, nie tylko w kontekście Holokaustu, przyciągnęły uwagę historyków. Angus Fraser porównuje na przykład diasporyczny charakter obu grup, podkreślając ogólne podobieństwo, lecz koncentrując się raczej na różnicach, jako że Romowie stanowili „diasporę bez kasty kapłańskiej, uznanego statusu dla swojego języka, tekstów zawierających wierzenia i reguły moralne, oraz oficjalnych strażników tradycji etnicznej”<sup>52</sup>. Biorąc te różnice pod uwagę, Fraser stwierdza, że przetrwanie tożsamości rromskiej należy traktować jako unikalne zjawisko historyczne. Z kolei Ian Hancock przedstawia postawy antyromskie w Europie jako element „obrony chrześcijaństwa”, w ramach której Romowie byli postrzegani jako „zewnątrzne zagrożenie”, razem z Mongolami, Tatarami, Seldżukami i Maurami<sup>53</sup>. Status zagrożenia chrześcijaństwa i nienawiść motywowana religijnie mogą być uznane za elementy w bardzo podobny sposób kształtujące sytuację Żydów i Romów. Wreszcie Gabrielle Tyrnauer w taki oto sposób przedstawia podobieństwa pozycji społecznej Romów i Żydów w Europie: „Na długo przedtem, zanim Żydzi i Romowie znaleźli wspólne przeznaczenie w Auschwitz, ich drogi spotykały się w Europie. Obie grupy były postrzegane jako outsiderzy: obcy i pośrednicy, którzy roznosili wiadomości a także dostarczali dóbr i usług, na które istniało zapotrzebowanie wśród osiadłych społeczności. Byli wykończonymi wędrowcami, którzy posługiwali się ostro zarysowanym rozróżnieniem pomiędzy ‘my’ a ‘oni’, na co ludy osiadłe odpowiadały z ochotą, a czasami z okrucieństwem, podobnym rozróżnieniem. Gdy

---

51. Nagrody związane z byciem „jak Żydzi” nie muszą być tylko natury symbolicznej. Ian Hancock opisuje przypadek rromskiego muzyka w Niemczech, który zmienił nazwisko na Rosenberg: „z cygańskim nazwiskiem miesiącami był bezrobotny, z nowym żydowskim nazwiskiem szybko znalazł pracę. ‘Niemieckie sumienie jest bardzo selektywne’, komentował ze śmiechem” (I. Hancock, *The Pariah Syndrome...*, s. 78).

52. A. Fraser, *op. cit.*, s. 44.

53. I. Hancock, *The European Roots...*, s. 135.

pojawiły się problemy, tak Żydzi, jak i Cyganie byli pod ręką jako wygodne kozły ofiarne<sup>54</sup>.

Jednakże prezentowanie podobieństw między obiema grupami, jeśli idzie o status społeczny czy historię, nie budzi szczególnych kontrowersji między Żydami a Romami. Tym, co taką kontrowersję budzi, są próby przedstawiania jako podobnego lub identycznego losu Żydów i Romów w czasie Holokaustu. To właśnie „wspólne przeznaczenie w Auschwitz”, by użyć cytowanych już słów Tyrnauer, prowokuje dyskusje i rozbudza emocje.

Romscy działacze i sympatyzujący z ich aspiracjami intelektualiści, podkreślając wspólny los obu grup, odwołują się przede wszystkim do tej samej rasistowskiej ideologii leżącej u podstaw ich prześladowań. Kenrick i Puxon, analizując zebrane przez nich dokumenty nazistowskie i prace nazistowskich „antropologów rasowych”, dochodzą do wniosku, że nie było szczególnych różnic pomiędzy rasistowską definicją Romów i Żydów. Jak to ujął jeden z cytowanych przez nich autorów, „w Europie tylko Żydzi i Cyganie mają obcą krew<sup>55</sup>. Inny nazistowski autor podzielił populację europejską na następujące kategorie: Niemcy i podobne rasy (*stammesgleich*), rasy obce (*stammesfremd*), Żydzi i Cyganie, kolorowi<sup>56</sup>. Z kolei Henry Huttenbach przedstawił inną nazistowską hierarchię ras, w której na szczycie znajdowali się Niemcy, następnie „ludy warte oszczędzenia” (*lebenswertes*), np. Skandynawowie, „ludy niewarte oszczędzenia” (*lebensunwertes*), np. Słowianie, którzy zostali określani jako „podludzie” (*Untermenschen*), Cyganie, oraz Żydzi, postrzegani jako „anty-rasa znajdująca się poza obszarem człowieczeństwa, której eksterminacja stała się świętą sprawą partii i państwa<sup>57</sup>. W tym przypadku Żydzi zostali wyselekcjonowani jako najważniejszy cel rasistowskiej polityki hitlerizmu, Romowie jednakże byli następnymi, zajmując w nazistowskim schemacie miejsce pomiędzy „podludźmi” i „anty-ludźmi”.

Czasami podkreśla się, że zorganizowane, metodyczne kroki prowadzące do eksterminacji, podjęto w przypadku Romów wcześniej niż w przypadku Żydów<sup>58</sup>, a także, że rasistowska definicja Romów była bardziej surowa niż definicja Żydów. Według Kenricka i Puxona, „jeśli dwoje z szesnastu prapradziadków jakiegóż osoby było Cyganami, wówczas była ona sklasyfikowana jako częściowo Cygan i później, w 1943 r., mogła być wysłana

54. G. Tyrnauer, *op. cit.*, s. ix.

55. D. Kenrick, G. Puxon, *op. cit.*, s. 59.

56. *Ibid.*, s. 63.

57. H. R. Huttenbach, *op. cit.*, s. 32.

58. I. Hancock, *Uniqueness, Gypsies and Jews* [w:] Y. Bauer i in. (red.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, T. II: *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon Press, Oxford 1989, s. 2021; por. też I. Hancock, *Gypsy History in Germany...*

do Auschwitz (...). Osoba z jednym żydowskim dziadkiem (czterema prapradziadkami) nie była zasadniczo poddana nazistowskiemu prawodawstwu antyżydowskiemu<sup>59</sup>. Tego rodzaju interpretacja doprowadziła Hancocka do wniosku, że „gdyby kryteria klasyfikowania, kto jest Żydem były zastosowane również do Cyganów, wówczas około 20 000 spośród nich uniknęłoby śmierci”<sup>60</sup>.

Innym argumentem podnoszonym przez zwolenników utożsamiania sytuacji Żydów i Romów jest to, że droga do zagłady była w przypadku obu grup taka sama. „Zaczynała się ona od definicji grupy, skonstruowanej przez ideologów i ‘naukowców od spraw rasowych’, a następnie prowadziła do identyfikacji jednostek spełniających tę definicję, a wreszcie do ich społecznej a następnie fizycznej izolacji. W rezultacie tych procesów tak Żydzi jak i Cyganie zostali umiejscowieni poza prawem i pozbawieni ochrony ze strony państwa”<sup>61</sup>. Również kolejne kroki, które następowały po etapie definicji, identyfikacji i izolacji, były w przypadku Romów identyczne jak te, jakie według Raula Hilberga podejmowano przeciwko Żydom: wywłaszczenie, koncentracja i wreszcie zniszczenie<sup>62</sup>.

Podnoszony jest wreszcie argument, że odsetek romskich ofiar był podobny do tego, który charakteryzował ofiary żydowskie. Ian Hancock cytuje szacunki Simona Wiesenthala, według których „Cyganie byli mordowani w podobnych proporcjach jak Żydzi, w krajach okupowanych przez nazistów zginęło ich około 80 procent” i konkluduje, że ogólny odsetek romskich ofiar może być nawet większy od żydowskich<sup>63</sup>.

Reakcja środowisk żydowskich na tego rodzaju argumenty jest różna: od pełnej akceptacji Romów jako ofiar Holokaustu, jak w przypadku stanowiska Wiesenthala, do przekonania, że Holokaust był wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju i dotyczył wyłącznie Żydów. Na przykład według Roberta Wistricha zagłada Żydów „jest nieporównywalna do nazistowskich prześladowań innych grup, niezależnie od tego, czy chodziło o Rosjan, Serbów, Czechów, Sinty, Romów, homoseksualistów czy przeciwników politycznych”<sup>64</sup>. Ta druga opinia wydaje się dominować: jak pisze Ralph Slovenko, „żydowscy historycy, edukatorzy i politycy nie ustają w podkreślaniu róż-

---

59. D. Kenrick, G. Puxon, *op. cit.*, s. 67.

60. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2021.

61. G. Tyrnauer, *op. cit.*, s. xv.

62. R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews. Revised and definitive edition*, Holmes & Meier, New York, London 1985, s. 53–54.

63. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2020, 2024.

64. R. Wistrich, *Antisemitismus in 20. Jahrhundert. Ein Überblick* [w:] P. Bettelheim, S. Prohinig, R. Streibel (red.), *Antisemitismus in Osteuropa. Aspekte einer historischen Kontinuität*, Picus Verlag, Wien 1992, s. 21.

nicy pomiędzy zagładą Żydów w Europie a wszystkimi innymi masowymi mordami”<sup>65</sup>.

Przekonanie, że Holocaust był wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju i dotyczył wyłącznie Żydów, wywołuje z kolei negatywne reakcje romskich intelektualistów, zwłaszcza gdy stanowi podstawę do odmawiania Romom prawa do uczestnictwa w międzynarodowych instytucjach i działaniach związanych z upamiętnianiem Holocaustu. „Chciałbym wiedzieć – pisze Ian Hancock – dlaczego przyjęcie tylko **jednego** reprezentanta Romów w Holocaust Memorial Council zajęło ponad siedem lat, jeśli procent naszych strat był taki sam, o ile nie większy niż strat żydowskich; chciałbym wiedzieć dlaczego nie byliśmy zapraszani do uczestnictwa w dorocznym Dniu Pamięci; chciałbym wreszcie wiedzieć, dlaczego tragedia Żydów była ‘jedyna w swoim rodzaju’, podczas gdy romskie ofiary doświadczyły tego samego losu, z tych samych powodów”<sup>66</sup>.

W tym miejscu nie zamierzam analizować problemu wyjątkowości Holocaustu, ani też stosowalności tego terminu do opisu tragedii Romów. Nie jest to bowiem problem, który może być rozwiązany środkami socjologii. Można jednak stwierdzić, że budując swą tożsamość na historii Holocaustu, Romowie będą musieli konkurować z już ustanowioną, silną tradycją jednej z form tożsamości żydowskiej i będą musieli w związku z tym rozwijać tę formę swojej tożsamości w dużej mierze jako dyskurs polemiczny<sup>67</sup>.

### 3.3 Polityka pamięci

Prawne i polityczne wysiłki, aby być uznanym za naród, muszą być wsparte działaniami na poziomie społecznym i kulturowym. Z jednej strony będą one legitymizowały te wysiłki, z drugiej zaś będą kładły podwaliny tożsamości narodowej. Jeśli przyjmujemy wizję narodu jako „wspólnoty wy-

---

65. R. Slovenko, *On Jewish-Polish Relations*, „The Journal of Psychiatry & Law”, Winter issue 1987, s. 665.

66. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2024.

67. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że istnieje szereg przykładów owocnej współpracy środowisk romskich i żydowskich w dziedzinie badania Holocaustu i przezwycięzania jego następstw. Warunki możliwego kompromisu szkicuje na przykład nieco egzaltowana wypowiedź Harry’ego Cargas: „Wszystkie tragedie mają jedyne w swoim rodzaju wymiary. Uznanie jednych z nich nie musi oznaczać trywializacji innych. Niektórzy Żydzi muszą to zrozumieć. Romowie zaś nie powinni się czuć urażeni, że ból żydowski przyciągnął więcej uwagi niż ich własne cierpienie. Romowie powinni być wdzięczni, że w ten sposób Lud Księgi toruje drogę Ludowi Chwili tak, aby jego opowieść – romska opowieść – została zapamiętana” (H. J. Cargas, *Reflections of a Post-Auschwitz Christian*, Wayne State University Press, Detroit 1989, s. 88–89).





Obozowisko cygańskie podczas muzealnego Taboru Pamięci Romów, Bielcza, Polska  
(fot. A. Bartosz, 2007, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

obrażonej”<sup>68</sup>, musimy też przyjąć, że jednym z najistotniejszych elementów procesu „wyobrażania” jest konstrukcja powszechnie podzielanej tradycji. Słowo „konstrukcja” nie oznacza tu oczywiście fałszowania historii. Oznacza ono standaryzację symbolicznych znaczeń przeszłych wydarzeń historycznych i przedstawienie ich ciągu jako reprezentacji szczególnej logiki, która uformowała przeszłość grupy, wywiera wpływ na jej terażniejszość i będzie kształtować jej przyszłość.

Ta skonstruowana wizja historii, która w pewnym sensie jest historią jako taką, pełni rozmaite funkcje. Przede wszystkim jest ona czynnikiem unifikującym (a czasem nawet wytwarzającym) pamięć zbiorową grupy, a tym samym wzmacniającym tożsamość grupową. Poza tym przedstawia ona grupę jako posiadającą historię, która jest jej zbiorowym doświadczeniem i żyje w jej zbiorowej pamięci. Tym samym odróżnia ona daną grupę od rozmaitych „ludów bez historii”. Aby historia grupy mogła pełnić owe funkcje musi być konstruowana wokół wydarzeń o wielkiej wadze, posiadających uniwersalne znaczenie. Podstawową hipotezą tego artykułu jest przekonanie, że w przypadku romskiego procesu narodotwórczego takim

---

68. B. Anderson, *op. cit.*

wydarzeniem jest zagłada Romów zamierzona przez nazistów i częściowo zrealizowana w czasie II wojny światowej. Przedstawianie nazistowskiego planu zagłady jako wymierzonego we wszystkich Romów za to, że byli Romami, pozwala na wytworzenie ponadgrupowej tożsamości współczesnych Romów jako potomków tych, którzy byli skazani na unicestwienie.

Aczkolwiek istnieje wiele podobieństw pomiędzy sposobem, w jaki Żydzi postrzegają Holokaust i sposobem postrzegania przez romskie elity tragedii Romów, to jednak funkcje tych percepcji różnią się dość istotnie. Romowie nie potrzebują podkreślać swojej odrębności poprzez odwołanie do czasu zagłady: są wystarczająco odrębni pomimo przymusowej asymilacji w przeszłości i współczesnych tendencji asymilacyjnych wśród niektórych grup romskich. Tym, czego potrzebują jest raczej podkreślenie **szczególnego charakteru** tej odrębności (jako odrębnego narodu) i prawa do bycia odrębną grupą w ten właśnie sposób.

Po drugie, Romowie nie potrzebują dokonywać symbolicznego odwrócenia rzeczywistości: oni są nadal dyskryminowani i prześladowani realnie, tak jak byli ich przodkowie. Tym, czego potrzebują, jest symboliczne powiązanie zagłady Romów w czasie II wojny światowej ze współczesnymi prześladowaniami, aby te ostatnie zostały objęte takim moralnym potępieniem, jak to, które dotyczy nazistowskich zbrodni. Innymi słowy, konstruowanie historii jest w przypadku Romów zorientowane ku przyszłości i ma pragmatyczne, polityczne znaczenie. Tradycja, wbrew temu co pisał Eric Hobsbawm<sup>69</sup>, nie musi zatem być przeciwieństwem pragmatyzmu. Dla Romów wynaleziona tradycja pełni istotne praktyczne funkcje w procesie budowania tożsamości.

Rozpocząłem ten artykuł od podkreślenia znaczenia symboliki narodowej. Romowie nie są w tym przypadku wyjątkiem. Jak pisze Raymond Firth, „nowa flaga narodowa jest potężnym symbolem, skondensowanym ośrodkiem uczuć związanych z niezależnością nowoutworzonej jednostki politycznej”<sup>70</sup>. Tożsamość Romów jako jednostki politycznej została wytworzona. Ta szczególna jednostka polityczna nie posiada jednak ani jednego kawałka ziemi, nad którym mogłaby powiewać jej flaga. Wydaje się, że w takim przypadku romska flaga będzie związana z terenem symbolicznym: z przestrzenią wynalezionej tradycji. Tradycja ta jest obecnie wytwarzana i jest to proces napotykający silną opozycję. Poszukiwanie historycznych fundamentów romskiej tożsamości oznacza więc konflikt z innymi tradycjami. Jest to jednak konflikt, w którym konstytuować się będzie romska podmiotowość polityczna.

---

69. E. Hobsbawm, *op. cit.*, s. 4.

70. R. Firth, *op. cit.*, s. 347.

## LITERATURA:

- ACTON, T., *Gypsy Politics and Social Change*, London, Routledge & Kegan Paul, Boston 1974.
- ANDERSON, B., *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991.
- BARTOSZ, A., *The Gypsies. History and Culture*, Muzeum Etnograficzne, Tarnów 1993.
- CARGAS, H. J., *Reflections of a Post-Auschwitz Christian*, Wayne State University Press, Detroit 1989.
- FENTRESS, J., WICKHAM, C., *Social Memory*, Blackwell – Oxford – Cambridge 1992.
- FIRTH, R., *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin LTD, London 1973.
- FRASER, A., *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge, Massachusetts 1993.
- GHEORGHE, N., *Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe*, „Social Research”, Vol. 58, No. 4, 1991.
- HANCOCK, I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- HANCOCK, I., *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- HANCOCK, I., *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma Publishers, Inc. Ann Arbor 1987.
- HANCOCK, I., *Uniqueness, Gypsies and Jews* [w:] BAUER, Y. i in. (red.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda, T. II: The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon Press, Oxford 1989, s. 2021.
- HILBERG, R., *The Destruction of the European Jews. Revised and definitive edition*, Holmes & Meier, New York, London 1985.
- HOBBSAWM, E., *Introduction. Inventing Traditions* [w:] E. HOBBSAWM, T. RANGER (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- HUTTENBACH, H. R., *The Romani Porajmos. The Nazi Genocide of Gypsies in Germany and Eastern Europe* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- KENRICK, D., PUXON, G., *The Destiny of Europe's Gypsies*, Chatto-Heinemann for Sussex University Press, London 1972
- KUGELMASS, J., *The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for American Jewish Tourists* [w:] Kugelmass, J. (red.), *Going Home*, „YIVO Annual”, vol. 21,

- Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, Evanston, Illinois 1993.
- LOWENTHAL, D., *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- MAIER, C. S., *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, London 1988.
- MIRGA, A., MRÓZ, L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- MOMMSEN, W. J., *The Varieties of the Nation State in Modern History. Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality* [w:] MANN, M. (red.), *The Rise and Decline of the Nation State*, Blackwell – Cambridge – Mass 1990.
- MRÓZ, L., *Niepamięć nie jest zapomnianiem. Cyganie-Romowie a holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” t. XLIX/2, 2000.
- PER (Project on Ethnic Relations) Report: *The Romanies in Central and Eastern Europe: Illusions and Reality*. Princeton, 1992.
- PUXON, G., *Roma: Europe's Gypsies*, The Minority Rights Group: Report No. 14, 1987.
- SLOVENKO, R., *On Jewish-Polish Relations*, „The Journal of Psychiatry & Law”, Winter issue 1987.
- TYRNAUER, G., *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*, Montreal Institute for Genocide Studies, Montreal 1991.
- WISTRICH, R., *Antisemitismus in 20. Jahrhundert. Ein Überblick* [w:] BETTELHEIM, P., PROHINIG, S., STREIBEL, R. (red.), *Antisemitismus in Osteuropa. Aspekte einer historischen Kontinuität*, Picus Verlag, Wien 1992.

Slawomir Kapralski

***O RROMA THAJ O SAMUDARIPEN:  
SO ANEL E SAMUDARIMASQËRI EKSPERIËNCA KAJ TE  
VAZDINËL E AKANUTUNI INDENTITËTA RROMANI***

De kana peravdilās o Komunizmo, nesave Rroma andar-e elita thaj o politikano miškopen dhude pen jagales and-e ākcia kaj te ovel pinzardo o statuto e Rromenqëro sar etno-nacionālo (selikani) grūpa bi teritoriaqëro. Jekh but vasno aspëkto anda kaja evolūcia si e formācia neve identetaqëri, savi šaj te ovel operatīvo and-o akanutno sundal thaj šaj te phāndel khetane vervëra rromane grūpe. Gasavi identitëta musaj te ovel relativ zorali kaj te šaj kerel taraz e nakhlutne tradicienqe, vi rromane vi gažikane, save zumaven te khančaren e Rromenqëri specifiko selikani identitëta thaj te thoven lupunz and-e formācia gasave identitetaqëri.

Kaj te den čekat gasave dikhimatenqe thaj te čačaren e Rromenqëro procëso e naciaqëre vazdimasqëro, šaj te iranas e jakha karing e andrutni tradicia e rromane «nacionalistone» miškomāta, save sikaven sās e Rromen sar viktīme e historiaqëre thaj javëre naciēnqëre. Gasavi somkerdi tradicia si la bari zor te gudlōl e manušenqe and-e emōcia thaj šaj te pherel lenqëri godī, so e Rromenqëri emancipācia si morālo mamujtaraz vaš-e nakhlutne ratvale persekūcie thaj brakhipen lenqe mamuj neve dukhavamāta.

Šaj phenas so o jačho gasave tradiciaqëro arakhlōl and-o seripen e Samudarimasqëro so sās and-o Dūjto Sundalutno Maripen. Kerav jekh analiza jekh a jekh pal-o thana kaj sikavdōl kava seripen e Samudarimasqëro thaj dikhav o baredër simbōlo and-o than e mudarimasqëre logoresqëro and-o Auschwitz Birkenau, savo čačimasθe kerdilās nahārga but vasno than vaš-e rromane seravne ceremōnie. Agore zumavav te sikavav so si pozitivō aj so si negativō and-o labāripen e Samudarimasqëre diskursosqëro sār faktōro e identitetaqëre formaciaqëro: jekhe rigaθe si «retōriko diskūrso» savo argumentisarel e Rromenqëro hakaj te oven pinzarde vi jone sar viktīme e Samudarimasqëre thaj javëre rigaθe si «populāro diskūrso» savo zanavel e Evropaqëri histōria maškar Rromenθe.

Slawomir Kapralski

***ROMA AND THE HOLOCAUST: THE EXPERIENCE  
OF ANNIHILATION IN CONSTRUCTING  
MODERN ROMANI IDENTITY***

Since the fall of Communism, some of the Romani elites and activists have become engaged in a conscious attempt to achieve the accepted status of a non-territorial, ethnic-national group. One of the most important aspects of this process is the development of an identity that could function in the contemporary world and unite different groups of Roma. Such an identity must also be powerful enough to

counteract the influence of traditions, both internal and external, denying the Roma a distinct national identity and hindering attempts directed towards the formation of such an identity.

To counteract such views, and to legitimize the Roma nation-building process, one may turn to the indigenous tradition of Roma nationalist movements accompanied by the tradition of the Roma as a persecuted people. Such a synthesized tradition has enormous emotional appeal and can present the emancipation of the Roma as moral compensation for, and political protection against the perpetuation of persecution.

I would argue that the cornerstone of such a tradition can be found in the memory of the persecution of the Roma during the Second World War. I review attempts to generalize such a memory in the narrative of the Holocaust, and symbolize it through the site of the Auschwitz-Birkenau death camp that indeed becomes recently an important place of Romani commemorative ceremonies. In the end I am trying to indicate advantages and disadvantages of the Holocaust discourse as identity-building factor, pointing out its role as a “rhetorical discourse” that defends Romani right to be identified as victims of the Holocaust and as a “popular discourse” that popularizes common history among Roma.

