

Sławomir Kaprański*
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
Warszawa

Romowie i historia Metahistoryczne problemy historiografii grupy mniejszościowej

Podstawowy problem artykułu to pytanie o przyczyny względnego braku zainteresowania nowoczesną historią Romów/Cyganów. Według autora, przyczyn takich należy szukać, po pierwsze, w ekonomicznej i edukacyjnej sytuacji samych Romów, po drugie – w pewnych cechach tradycyjnej kultury romskiej, po trzecie – w nastawieniu społeczeństw, wśród których Romowie żyją. Badając ostatnie z wymienionych zagadnień, autor posłużył się perspektywą teorii postkolonialnej, opisując dzieje Romów jako „wymazane” i „uciszone” w procesie „różnicującego pozbawiania historii” i przedstawił społeczno-kulturowe mechanizmy tego zjawiska. W następnych częściach autor poddał refleksji skomplikowane związki między historią pisaną współcześnie przez samych Romów a mitologią narodową, a także przyczyny braku istnienia społecznych ram pamięci o zagładzie Romów w czasie II wojny światowej.

The Roma and History Metahistorical Problems of Writing the History of a Minority

The main question of the article is why, until very recently, there has been a relative lack of interest in the modern history of Roma/Gypsies among the historians and the Roma people themselves. According to the author, this situation is conditioned by three groups of factors: the economic and educational situation of Roma communities, certain characteristic features of the traditional Romani culture, and the attitudes of societies among which Roma live. Studying the last group of factors the author has employed the perspective of postcolonial theory, and approached the history of the Roma as “erased” and “muted” in the process of “differential deprivation of history”, to subsequently outline the social and cultural mechanisms of that process. In the following sections the author has commented on the complicated relation between history as written recently by Roma themselves and national mythology, as well as on the lack of the social frames of memory of the annihilation of Roma during World War II.

Key words: Roma/Gypsies, history, mythology, prejudices, the Holocaust.

1. Między historią, mitem a zapomnieniem

W pełnej uproszczeń, nieścisłości i negatywnych stereotypów rozprawce Tadeusza Czackiego z 1835 r., zatytułowanej *O Cyganach*, jedno przynajmniej zdanie zachowuje swą wagę po dziś dzień:

Pisano o Cyganach przez półtrzecia wieku to tylko, co oni o sobie samych twierdzili, co gmin o nich powtarzał, lub sędzia skazujący ich na katowanie rozgłaszał [Czacki 1992 [1835]: 43].

* e-mail: slawomir.kapranski@swps.edu.pl

Z górą półtora wieku później angielski historyk konstatuje, że praktycznie nie ma użytecznych materiałów źródłowych dotyczących pierwszej połowy dziejów Cyganów, później zaś,

których świadectw historycznych zaczyna przybywać, pochodzą one niezmiennie od obcych, którzy z dużym prawdopodobieństwem podzielali uprzedzenia swoich czasów, ich niewiedzę oraz niezrozumienie pewnych spraw [Fraser 2001: 19].

Jeśli zaś nawet świadectwa te pochodziły od samych Romów, to musimy wziąć pod uwagę, że oni sami często nie byli w stanie zaspokoić ciekawości nie-romskich badaczy lub też zaspokoić jej zwyczajnie dla swojego bezpieczeństwa nie chcieli. Pamiętajmy wszak, że idzie o lud „na katowanie skazywany”.

Romowie nie pozostawili zbyt wielu spisanych świadectw swojego losu. Do niedawna pozostawali poza systemem formalnej edukacji, nie przejawiali też zbyt dużego zainteresowania własną historią w takim sensie, w jakim historia funkcjonuje we współczesnym świecie. Wprawdzie podział taki był często niesłusznie absolutyzowany przez tradycyjną „cyganologię”, to jednak jest sporo prawdy w tym, że tzw. tradycyjna kultura romska, choć przybierała wiele odmiennych postaci, opierała się na podziale świata na sferę „naszą” – romską i „ich” świat – obcy i nieprzyjazny świat *gadziów* (nie-Romów). Ów zewnętrzny świat niezbędny był wprawdzie jako źródło materialnej egzystencji Romów, lecz społeczne i kulturowe romskie życie postrzegane było jako możliwe jedynie pod warunkiem ścisłego oddzielenia od siebie obu światów i ustanowienia zwyczajowych regulacji oraz przepisów rytualnych regulujących ich relacje i sposoby przemieszczania się między nimi [Mróz 2000: 107-108].

Jedną z konsekwencji kulturowej wizji „dwóch światów” jest to, że wydarzenia zachodzące w nieromskim świecie i uznane przez ten świat za ważne (tzn. takie, o których „pisze się historię”), nie muszą być tak samo postrzegane przez tradycyjnych Romów, nawet jeśli miały one dramatyczne nieraz konsekwencje dla ich życia. Miały bowiem swe źródło w „tamnym” świecie, nie stanowiły więc dla Romów części „ich” historii – historii ich własnego świata, zawartej w ustnym przekazie, odzwierciedlającej się w systemie wartości romskiej kultury, w sposobie organizacji romskich społeczności i w systemie reguł regulujących stosunki Romów z nie-Romami. Co więcej, ów zewnętrzny świat traktowany był jako „stała”, tzn. jako z istoty swej niezmienny zestaw antyromskich działań ludzi, po których „wiadomo, czego można się spodziewać”. Wychodząc z takiej przesłanki, tradycyjni Romowie traktowali różnice w natężeniu wrogości świata zewnętrznego jako zasadniczo nieistotne [Mróz 2000: 110-112].

W gruncie rzeczy jednak, wspomniana powyżej koncepcja „dwóch światów” charakteryzowała nie tylko tradycyjną kulturę romską, lecz również kulturę europejską, kulturę tych, którzy zajmowali się historią Romów. Andrzej Mirga i Lech

Mróz podkreślają w związku z tym, że Cyganie zostali do historii wprowadzeni według reguł, zgodnie z którymi historia pisana była w Europie, tzn. przez pryzmat terytorium, struktur państwowych i władzy, a więc kategorii, które we własnych dziejach Romów nie odgrywały znaczącej roli. Wspomniani autorzy słusznie twierdzą, że istniejące zapisy dziejów Cyganów są

historią odbitą w świadomości nie-Cyganów, w której sami Cyganie rzadko mówią własnym głosem. Jest pisana przez nie-Cyganów i rekonstruowana ze śladów pozostawionych przez nie-Cyganów [...]. Dlatego też Cyganie są bardziej przedmiotem [...] niż podmiotem tej historii [Mirga, Mróz 1994: 32].

Można zatem powiedzieć, że Romowie są klasycznym przykładem ludu „nie-widocznego” w historii i uprzedmiotowionego w narracji historycznej, zwłaszcza tej reprezentującej monocentryczny dyskurs większościowy, a zatem koncentrującej się na dziejach widzianych z punktu widzenia jakiegoś jednego ośrodka, najczęściej instytucji, kategorii społecznej lub grupy posiadającej władzę dekretoowania tego, co zostaje na kartach historii jako ważne. Zjawisko to jest współcześnie szeroko analizowane w łonie rozmaitych tradycji teoretycznych i za pomocą różnych konwencji pojęciowych. W teorii postkolonialnej popularne są np. pojęcia „uciszania” (*silencing*) i „wymazania” (*erasure*) przeszłości ludów skolonizowanych w ramach historii pisanej przez kolonizatorów [por. Trouillot 1995]. Z kolei w teoriach feministycznych często pojawia się pojęcie grup, którym odebrano głos (*muted groups*), czyli takich, które z rozmaitych powodów nie mogą się wyrazić poprzez społecznie dominujące struktury: język, kulturę symboliczną, systemy działania [por. Ardener 1975].

Viorel Achim, konstatując nieobecność Romów w historiografii rumuńskiej, skłonny jest upatrywać jej źródeł w marginalnej pozycji społecznej Romów. Jego zdaniem

przez długi czas traktowano historię jako opowieść o tych, którzy byli w centrum wydarzeń. Cyganie jednakże nigdy nie byli częścią ‘Historii przez duże H’ [...]. Ciągłe zajmowali i do dziś zajmują marginalną pozycję społeczną i nawet gdy historycy zajmujący się społeczną historią Rumunii zaczęli traktować masy jako awangardę dziejów, nie poświęcali zbyt wiele uwagi tym, którzy znajdowali się na marginesie społeczeństwa [Achim 2004:1].

Właśnie z powodu swej marginalizacji Cyganie, jak pisze A. Bartosz [2009: 302],

przedstawiani byli bądź jako ludzie dziwni i straszni, bądź też jako przestępcy, a w najlepszym razie jako ofiary.

Według Achima, drugą stroną romskiej niewidzialności jest to, że jako grupa zmarginalizowana nie mieli oni możliwości zaznaczenia swojego istnienia w sfe-

rze publicznej jako wyodrębniona grupa o określonej tożsamości, a tym samym nie byli jako taka grupa postrzegani i nie wzbudzali szczególnego zainteresowania otoczenia dla ich historii [2004: 1]¹. Andrzej Mirga [2005: 91] podkreśla w tym kontekście mechanizmy społecznej kontroli historii i jej nauczania:

Państwa czy mniejszości narodowe, za którymi stały ich państwa, dysponowały możliwościami uczenia własnej historii, a tym samym kształtowania pamięci historycznej. Romowie nigdy takiej szansy nie mieli; nie dysponowali własnym etnicznym szkolnictwem jak inne mniejszości narodowe, a w szkołach, do których ewentualnie uczęszczali, uczyli się historii dominującej społeczności, nie zaś własnej.

Nie znaczy to jednak, że Romowie nie dysponują pamięcią historyczną. Jest im jedynie trudniej ją wytworzyć i przejawia się ona w innych nieco formach, niż pamięć społeczności nie mających ograniczeń w dostępie do edukacji i innych – by użyć terminu Maurice Halbwachsa [1969], „społecznych ram pamięci”.

Jedną z przyczyn braku takich ram było wskazywane przez L. Mroza [2001: 8] nieistnienie (do niedawna) romskiej inteligencji i elity politycznej.

Ten brak elit – pisze z kolei Mirga [2005: 92] – w tym szczególnie historiografów, jest odczuwalny do dziś. Większość prac poświęconych eksterminacji Romów to dzieło historyków nie-Romów.

Również Adam Bartosz [2009] zwraca uwagę na brak romskiego systemu edukacji i zaplecza naukowego, a także na jednostkowość romskiej pamięci, opartej na ustnym przekazie i ograniczającej się zazwyczaj do historii własnej rodziny czy rodu. Jednakże Bartosz jest nieco bardziej sceptyczny w kwestii romskich elit, zwłaszcza politycznych. Zwraca bowiem uwagę, że ich przedstawiciele, nawet wykształceni, mają czasem zaskakująco niską wiedzę

na temat własnej historii i – co paradoksalne – na temat własnej kultury i języka [Bartosz 2009: 299].

Dzieje się tak – zdaniem Bartosza – między innymi z powodu braku refleksji i analitycznego podejścia do własnej kultury (przyjmowanej jako oczywistość), a także dlatego, że gdy Romowie chcą się czegoś o swojej kulturze i historii dowiedzieć, trafiają – z powodu nieistnienia ich własnych świadectw historycznych – na źródła

w których przypadkiem zostali notowani. Ponieważ są to źródła wytworzone przez innych, przeto zanotowany w nich obraz Romów jest obrazem przefiltrowanym przez umysły kronikarzy nieromskich [Bartosz 2009: 302].

¹ Achim pisze konkretnie o niemożności romskiej autoprezentacji jako grupy etnicznej, gdyż utożsamia on etniczność z historycznością: z posiadaniem przez grupę historii, która stanowi dla jej członków istotny element odniesienia w procesach autodefinicji.

Prowadzi to czasami do interesującej sytuacji, w której wytworzone przez nie-Romów stereotypy i mitologie dotyczące Romów przenikają do romskich dyskursów tożsamościowych, czasami nieświadomie, a czasami zgodnie z zasadą „wychodzenia naprzeciw” oczekiwaniom nieromskiego świata i przedstawiania się w sposób dla tego świata zrozumiały².

Lech Mróz z kolei porusza głębszy jeszcze aspekt tego problemu, wyrażając się sceptycznie odnośnie romskiej pamięci jako źródła wiedzy historycznej i zwracając uwagę na wielokulturowy, hybrydyczny kontekst, w jakim pamięć ta się tworzyła. Badacz nie może zatem – zdaniem Mroza –

odwołać się do pamięci Cyganów jako źródła oralnego [...] ponieważ Cyganie zbyt często znajdowali się pod wpływem różnych środowisk i nowego otoczenia, by udało się uniknąć zapożyczeń i istotnego oddziaływania na ich wyobrażenia [Mróz 2001: 8].

Jednakże z przykładem takiego przenikania się rozmaitych wpływów kulturowych mamy do czynienia nie tylko w historii oralnej dokumentującej romską pamięć społeczną, lecz również w przypadku historiografii tworzonej przez powstającą grupę romskich intelektualistów i działaczy politycznych, zwłaszcza tych, którzy działają na rzecz budowania romskiej świadomości narodowej, jednoczącej wszystkich Romów-Cyganów [por. Mróz 2001: 12]. Adam Bartosz [2009: 302] pisze w tym kontekście o mitologizacji historii przez romskich autorów, przyjmującej formę narracji heroicznej lub martyrologicznej. W ramach pierwszej z nich eksponuje się np. rzekome pochodzenie Romów od wyższych kast indyjskich i, uczestnictwo przodków dzisiejszych Romów w wydarzeniach biblijnych czy też wyszukuje się cygańskie korzenie rozmaitych sławnych ludzi.

Rzeczywiście, można znaleźć strony internetowe z zestawieniami sławnych Cyganów lub ludzi o takim pochodzeniu. Jedna z nich szczegółowo przedstawia przodków Elvisa Presleya jako niemieckich Sinti, należących do grupy określanej w USA jako „Czarni Holendrzy”, którzy przybyli do Ameryki w początkach XVIII w.³ Ian Hancock [2002: 127-130] twierdzi wprawdzie, że jeśli chodzi o Presleya to nie ma wyraźnych dowodów, lecz nie ma on wątpliwości, że Bill Clinton pochodzi od Andrew Blythe’a, szkockiego Cygana, który w połowie XIX w. wyemigrował do Ameryki z Kirk Yetholm (gdzie – nawiasem mówiąc – jego brat, Charles, został w 1847 r. uznany „królem szkockich Cyganów”).

² Jest to element rozbudowanej strategii przetrwania opisywanej przez Angus Frasera [2001: 57] jako „wielki podstęp”, zaś przez Lecha Mroza [2001: 10] jako „zasada mimetyzmu”. Korzenie tej strategii sięgają początków XV w. Polegała ona m.in. na wykorzystaniu przez napływających do Europy Zachodniej Cyganów wiedzy o europejskiej kulturze i zwyczajach do wytworzenia takich sposobów autoprezentacji, które byłyby zrozumiałe i akceptowalne (a nawet pozytywnie wartościowane) przez nieromskie otoczenie (np. religijne uzasadnienia wędrownego trybu życia, czy rozbudowana na pokaz hierarchia wewnętrzna, korespondująca z hierarchiczną budową średniowiecznego społeczeństwa europejskiego).

³ <http://www.imninalu.net/famousGypsies.htm> (wejście 19.01.2011).

Bartosz podchodzi bardzo krytycznie do tej formy mitologii, pisząc, że pewni uprawiający ją

historycy posuwają się do ewidentnych ahistoryzmów, dowolnie układając fakty, które dowodzić mają 'starożytności' genezy Romów i ich ważnego miejsca w historii [Bartosz 2009: 302].

Jako przykład wymienia prace dwóch romskich intelektualistów, Daniela Bartolomeja i Jana Kochanowskiego (znanego bardziej jako Vania de Gila), w których genealogia romska sięga czasów Herodota, a przodkami Romów ponad wszelką wątpliwość mieli być członkowie hinduskich kast wojowników.

Z większym zrozumieniem odnosi się Bartosz do drugiego nurtu romskiej mitologii historycznej czyli do „martyrologicznej” wizji romskiej historii, która

upatruje przodków Romów w niewolnikach, wygnańcach, przedstawicielach najniższych kast. W wątkach biblijnych identyfikuje przodków Romów z przekleństwem zbrodni Kaina i z grzechem Chama. Podkreśla ich nędzny żywot na etapie wędrówki do Europy i w samej Europie, niewolnictwo [...] i permanentne prześladowania, które swe *continuum* znajduje w sytuacji dzisiejszych Romów [Bartosz 2009: 302].

Jako przykład takiego podejścia wskazuje Bartosz pracę A. Mirgi i L. Mróza [1994], moim zdaniem niesłusznie, gdyż autorzy ci bynajmniej nie mitologizują romskiej historii, a romskiej tożsamości poszukują poza historią, genealogią i mitem: w kulturze, w strukturach pokrewieństwa, we wzorach stosunków z nieromami i w rozmaitych wzorach adaptacji do otoczenia, krótko mówiąc w tym, co rozgrywa się tu i teraz, nie posiadając wymiaru diachronicznego [zob. Mirga i Mróz 1994: 31]. Jeśli zaś podkreślają oni prześladowania jakie spotykały Romów, to nie oznacza to bynajmniej martyrologicznej mitologii: tak się bowiem składa, że Romowie po prostu byli (i są) prześladowani, a prześladowania te stanowiły istotny fragment ich kondycji. Natomiast druga praca, ilustrująca według Bartosza to podejście, *Syndrom pariasa* Iana Hancocka [1987], rzeczywiście przedstawia romskie dzieje jako jedno wielkie pasmo prześladowań, dopatrując się w nich najważniejszego znaczenia romskiej historii, podobnie jak w innym jego tekście [Hancock 1991b] pod znamiennym tytułem *Historia Cyganów w Niemczech i krajach sąsiednich: chronologia prowadząca do Holokaustu i dalej*.

Inne stanowisko w tej kwestii zajmuje L. Mróz. Twierdzi on, że nowa romska historia, pisana przez samych Romów, powstaje w instytucjonalnym kontekście romskich organizacji i stanowi wyraz narodowych aspiracji romskiej inteligencji i działaczy politycznych – „budzicieli świadomości narodowej”. Mróz słusznie uważa, że dla nich

bardziej niż historia potrzebna jest mitologia narodowa; można więc zrozumieć dlaczego w opracowaniach dotyczących dziejów, autorstwa liderów, polityków, działaczy cygańskiego pocho-

dzenia – historia Romów bogata jest w podniosłe, bohaterskie epizody, obfituje w nazwiska królów, sławnych ludzi, którzy mieli rzekomo związek z przodkami dzisiejszych Cyganów [Mróz 2001: 12].

Prezentowane tu stanowiska polskich autorów wpisują się w światową dyskusję na temat związków historii i mitologii. Jedno ze stanowisk występujących w tej debacie, stanowisko z którym korespondują poglądy A. Bartosza, można zilustrować poglądami Avishaia Margalita. Przeciwstawił on historię i mit jako dwa bieguny, pomiędzy którymi znajduje się pamięć zbiorowa. Świat mitu jest pełen symbolicznych znaczeń i potężnych emocji, podczas gdy krytyczna historia lokuje się w odczarowanym świecie chłodnej refleksji i poszukiwania prawdy. Oba światy mogą współistnieć, mogą nawet

zamieszkiwać tę samą duszę, przemieszczając się tam i z powrotem, od jednego z nich do drugiego [Margalit 2002: 65].

Gdy wahadło porusza się w kierunku rzeczywistości mitycznej, pamięć opuszcza historię i funkcjonuje wśród odhistorycznionych i zdekonkretyzowanych symboli i znaczeń. Gdy wahadło przemieszcza się w drugą stronę, wkraczamy w obszar historii, w którym zadajemy kłopotliwe pytania: Kto? Kogo? Kiedy? Gdzie? Dlaczego? Oba światy są nierozzerwalnie ze sobą związane, a nasza pamięć jest wyznaczona przez oba, choć w nierówny sposób. W zależności od sytuacji, może być ona bardziej mityczna lub bardziej historyczna. Jednakże to, co charakteryzuje pamięć, niekoniecznie musi charakteryzować pracę profesjonalnego historyka: w tej ostatniej nie ma, zdaniem Margalita, miejsca na mit.

Z kolei L. Mróz, bardziej wobec romskiego mitotwórstwa wyrozumiała, znalazłby sojusznika na przykład w osobie Haydena White'a, z jego koncepcją dotyczącą relacji między mitem i historią w procesach rekonstrukcji nowoczesnych społeczeństw. Zdaniem White'a, mit stanowi narrację przypadków, w których złamana została zasada „stosowności”, tzn. zdarzyły się rzeczy, które nie powinny się zdarzyć i zakłócona została równowaga. Właśnie dlatego mit jest zdrową alternatywą dla naukowego podejścia do kryzysu społecznego. Społeczeństwo funkcjonuje bowiem w oparciu o reguły, obyczaje, konwencje i prawa, które określają, co jest „stosowne”, a co nie [por. White 2000: 51]. Członkowie społeczeństwa uciekają się do mitu wówczas, gdy destrukcji ulegają same podstawy ich życia społecznego. Moralne znaczenie takich sytuacji nie może bowiem być satysfakcjonująco zrozumiałe, a czasem nawet uchwycone w ramach dyskursu naukowego [por. White 2000: 52].

Mit i pamięć są zatem dla White'a równoprawnymi czynnikami organizującymi pamięć społeczną (*communal memory*) ludzi. Ta ostatnia zawiera dwa rodzaje informacji na temat przeszłości danej grupy: pamięć tradycyjną i pamięć zracjonalizowaną. Pierwsza to wiedza o przeszłości zawarta w tradycji, obyczajach, baśniach, żartach, przesądach, zwyczajach językowych i podobnych elementach kultury. Druga to wiedza o przeszłości, którą możemy znaleźć w archiwach, opra-

cowaną w postaci zapisanej lub inaczej utrwalonej historii [por. White 2000: 53]. Mit jest w tej koncepcji zasadą organizującą wiedzę tradycyjną, a tradycja może zostać zdefiniowana jako zmitologizowana pamięć. Jest to informacja o tym, które z przeszłych wydarzeń są ważne dla danej zbiorowości i jak bardzo ważny jest dla niej sam związek z przeszłością [por. White 2000: 54]. Tak rozumiana tradycja pełni między innymi rolę określającą relację między teraźniejszością a przeszłością grupy, jest więc niezwykle istotna dla tożsamości budowanych w czasie, zwłaszcza zaś w oparciu o przeszłość.

Jednakże jeśli sytuacja kryzysu ma zostać przezwyciężona, wówczas niezbędna jest wiedza zrationalizowana i rozwijana w odpowiednich, wyspecjalizowanych instytucjach. Tylko ona jest bowiem zainteresowana praktycznymi rozwiązaniami i pozwala na rewizję wiedzy tradycyjnej [por. White 2000: 54]. A zatem, w ujęciu White'a, mit i historia muszą ze sobą współpracować w procesie rozwiązywania sytuacji kryzysowych. Przekładając to stwierdzenie na język naszego problemu, związanego z mitologizacją romskiej historii, możemy powiedzieć, że nie ma nic dziwnego w tym, że koncepcje historyczne tworzone przez romskich intelektualistów odwołują się do kategorii mitycznych. W ich przypadku tworzenie historii nie jest bowiem sztuką dla sztuki, lecz próbą odnalezienia się w zmieniającej się rzeczywistości, w której całe dotychczasowe romskie życie ulega przekształceniom. Jest to, innymi słowy, próba przekształcenia chaosu przypadkowości w formę, w porządek, w którym manifestuje się jakaś zasada [por. Barthes 1991: 130], a w tym celu ludzkość od zawsze wykorzystywała mity.

Współpraca między mitem a historią dokonuje się zresztą w społecznościach romskich – jak tego dowodzą badania Eleny Marushiakovej i Vesselina Popova – w sposób spontaniczny, a przejawem (i obszarem) tej współpracy jest na przykład folklor. Zdaniem wspomnianych autorów, romski folklor

nie jest martwym dziedzictwem pogrążonym w stagnacji, szanowanym i reprodukowanym jedynie jako symbol tradycji etno-kulturowej, lecz stanowi żywy, dynamiczny system, będący w stanie ciągłego rozwoju i pełniący rozmaite funkcje, włączając w to zapis historii posługującej się nim społeczności [Marushiakova, Popov 2000: 81].

Wprawdzie rozważania dotyczące folkloru są tradycyjnie traktowane jako bardziej istotne dla problematyki pamięci niż historii, ale podejście cytowanych autorów pozwala zrozumieć, że odróżnienia takie mają czysto konwencjonalny charakter: w żywej praktyce kultury wiedza potoczna, różne formy pamięci zbiorowej i bardziej zinstytucjonalizowane formy historii tworzą dynamiczny konglomerat wzajemnie się przenikających elementów.

Po drugie, badania Marushiakovej i Popova pozwalają zrewidować przekonanie, że romski folklor jest czymś zdecydowanie specyficznym i różnym od kulturowych ekspresji innych społeczności.

Cygański folklor – piszą Marushiakova i Popov [2000: 82] – nie jest całkowicie zamkniętym, samowystarczalnym i samonapędzającym się systemem. Znajduje się on pod silnym wpływem „oficjalnej” kultury społeczeństw, w których Romowie żyją i ogólnego historycznego i kulturowego kontekstu.

W szczególności, zdaniem tych autorów, romski folklor pozostaje pod wpływem współczesnych narracji nacjonalistycznych, związanych z przemianami sceny politycznej w postkomunistycznej Europie Wschodniej. Romski folklor jest zatem elementem romskiej polityki.

Powróćmy jednak do głównego nurtu rozważań, a więc do marginalizacji Romów w historiografii jako nieistotnych z punktu widzenia instytucji wytwarzających dominujący dyskurs historyczny. Pojawia się tu pytanie o to, jak można było utrzymać takie stanowisko w sytuacji, gdy historia Romów skrzyżowała się z historią „większościową” w centralnym punkcie dziejów Europy: w czasie zagłady. Gdy, inaczej mówiąc, Romowie przesunęli się z marginesu do centrum wydarzeń, których stali się istotną ofiarą.

Patrząc z tego punktu widzenia, jest rzeczą zaskakującą, że przez długi czas publiczne i akademickie dyskusje dotyczące Romów nie odwoływały się do problemu romskiej zagłady w czasie II wojny światowej, nawet wówczas, gdy dostępne już były odpowiednie źródła historyczne. Sytuacja ta w pewnym sensie utrzymuje się do dzisiaj: Romowie są rozważani raczej w kontekście zagadnień etniczno-kulturowych lub też dotyczących polityki społecznej, nie zaś jako uczestnicy procesu historycznego, w tym jednego z najważniejszych, jeśli nie najważniejszego wydarzenia w historii Europy – Holokaustu. W rezultacie, jak pisze Gabrielle Tyrnauer [1990: 366], w literaturze na temat Holokaustu

zagadnienie zagłady Cyganów stało się niemal zapomnianym przypisem do historii nazistowskiego ludobójstwa.

Można tu właściwie mówić o swoistym błędnym kole: sposób, w jaki najczęściej debatuje się o Romach, nie jest istotny dla literatury zajmującej się Holokaustem, zaś marginalna rola, jaką Romowie odgrywają w tej literaturze, nie wpływa na te dyskursy, w których Romowie są obecni.

Jednakże milczenie wokół losów Romów w czasie II wojny światowej wygląda paradoksalnie tylko na tle współczesnego zalewu literatury i narracji wojenno-holokaustowych. W rzeczywistości uznanie, że „tragedia wojenna” miała swój rdzeń okropności, wydarzenie bez precedensu, które radykalnie odmieniło postrzeganie historii – Holokaust – zajęło dość dużo czasu. Fakt ten oznacza, że rozwój dyskursu Holokaustu stanowił odwrócenie procesu rozwoju pamięci o jakimś wydarzeniu, tak jak jest on potocznie pojmowany. Zazwyczaj bowiem przyjmujemy, że pamięć oferuje nam najwyraźniejsze wspomnienia bezpośrednio po tym, jak zapamiętane wydarzenia miały miejsce, później zaś jej kontury rozmywają się. W przeciwnie-

stwie do tego, jak pisze P. Novick [2001: 1-2], Holokaust nie był w centrum debaty przez ok. 20 lat po zakończeniu II wojny światowej i osiągnął taką pozycję dopiero w latach 70.

Można zatem powiedzieć, że los Romów nie był dyskutowany w ramach dyskursu Holokaustu z tego przede wszystkim powodu, że sam ów dyskurs musiał w pierwz zostać skonstruowany, tak aby w jego ramach można było ukazać szczególny charakter popełnionego w czasie II wojny światowej ludobójstwa, które w okresie bezpośrednio powojennym było rozmywane za pomocą generalizujących pojęć w rodzaju „zbrodni przeciwko ludzkości” czy „niehumanitarnych czynów jakie człowiek uczynił człowiekowi” [Rosenbaum 2001: 3].

Gdy zaś dyskurs Holokaustu już się rozwinął, stał się ramą opisu cierpienia Żydów, skoncentrowanego na jego jedynym w swoim rodzaju charakterze, bezprecedensowym i nieporównywalnym z żadnym innym cierpieniem. Prowadziło to do dość powszechnie akceptowanego stanowiska, zgodnie z którym zagłada Żydów jest nieporównywalna

z nazistowskimi prześladowaniami innych grup [...]: Rosjan, Serbów, Czechów, Sinti, Romów, homoseksualistów lub przeciwników politycznych [Wistrich 1992: 21].

Taka interpretacja Holokaustu – jako jedynego w swoim rodzaju wydarzenia, w którym jedyną grupą skazaną na całkowite unicestwienie z powodów rasowych byli Żydzi, sprawia że samo skojarzenie słowa „Holokaust” z jakąkolwiek kategorią ofiar nazistowskich prześladowań inną niż Żydzi, traktowane bywało jako próba rozmycia znaczenia terminu i wręcz obraza pamięci ofiar. A to właśnie dyskurs Holokaustu stanowił naturalny obszar, w którym Romowie zainteresowani swoją przeszłością zaczęli szukać pojęć i konstrukcji myślowych wyjaśniających ich los. W rezultacie część romskich działaczy i intelektualistów wybrała strategię walki o uznanie Romów za ofiary Holokaustu w tym samym sensie, w jakim byli nimi Żydzi, część natomiast poszukuje dla opisu romskiej tragedii innego języka, bądź z powodów politycznych – aby uniknąć ewentualnych konfliktów z niektórymi organizacjami żydowskimi, bądź też dlatego, że sposób, w jaki romska historia jest przez Romów dyskutowana, powinien być – ich zdaniem – specyficznie romski i intelektualnie niezależny od innych wizji historii.

Można tu też wskazać na kilka przyczyn o charakterze szczegółowym, związanych z charakterem źródeł dotyczących romskiej zagłady, specyfiki jej przebiegu i jej konsekwencji. Po pierwsze, w porównaniu z zagładą Żydów, losy Romów nie zostały zbyt dobrze udokumentowane przez sprawców ich prześladowań. Nie mamy więc do dyspozycji bogatych materiałów archiwalnych, które ujawniłyby całą skalę zbrodni popełnionych na Romach, a te, które są dostępne, są bardzo rozproszone. Rzecz w tym, że nieco odmienna była w tym przypadku sama „technologia zbrodni”: tylko część wymordowanych Romów zginęła w obozach zagłady, większość natomiast padła ofiarą masowych egzekucji dokonywanych w całej

okupowanej Europie przez rozmaite jednostki (od oddziałów *Einsatzgruppen* po żandarmerię i lokalną policję), a także nieludzkich warunków panujących w obozach koncentracyjnych i obozach pracy. Zbrodnie na Romach były daleko bardziej „zdecentralizowane” w tym sensie, że odpowiadały za nie różne agendy nazistowskiego aparatu przemocy, armii, policji i administracji, a także dlatego, że daleko większą rolę niż w przypadku zbrodni popełnianych na Żydach odegrali w nich sojusznicy hitlerowskich Niemiec [Zimmermann 2008: 4].

Udział, jaki mieli w zbrodniach sojusznicy Hitlera, a także instytucje i ludzie kolaborujący z nazistami w krajach okupowanych, leżą u podstaw kolejnego powodu milczenia wokół zagłady Romów. Z jednej strony, kraje powojennej Europy niezbyt chętnie przyznawały się do niechlubnych kart swej niedawnej historii, zaś dominująca we wschodniej części kontynentu komunistyczna historiografia koncentrowała się na swych własnych kategoriach interpretacyjnych, w których nie było miejsca na masowe zbrodnie dokonywane z powodów rasowych. Z drugiej zaś, ponieważ – inaczej niż w przypadku Żydów – romskie życie w Europie Wschodniej uległo odrodzeniu, potomkowie ofiar często nie byli zainteresowani przypominaniem potomkom sprawców tego, co się stało w czasie wojny, wychodząc z założenia, że może to tylko zaognić stosunki i pogorszyć i tak już złą sytuację Romów.

Trzeba też przyznać, że los Romów w niewielkim stopniu obchodził zwycięzców. Zbrodnie na Romach były jedynie marginalnie wspominane w trakcie procesu norymberskiego, dlatego proces ów

nie stał się punktem zwrotnym dla Romów w takim stopniu, w jakim stał się nim dla Żydów; Holokaust Żydów został potwierdzony i osądzony, zaś eksterminacja Romów jedynie wzmiankowana [Mirga 2005: 94].

Nieco więcej o zbrodniach popełnionych na Romach można było usłyszeć publicznie dopiero w 1962 r. w trakcie procesu Adolfa Eichmanna [Tyrnauer 1991: viii]. Co więcej, procedury reparatorne w powojennych Niemczech wykorzystywały fakt, że „podstawą prawną” nazistowskich prześladowań Romów było często zakwalifikowanie ich jako jednostki „aspołeczne”. Odmawiano im zatem odszkodowań, twierdząc że nie byli prześladowani z powodów rasowych, a zbrodnie przeciwko nim nie nosiły znamion ludobójstwa. Takie rozstrzygnięcia prawne przyczyniały się do upowszechnienia w opinii publicznej przekonania, że Romowie nie byli ofiarami Trzeciej Rzeszy, a jeśli spotykali się w hitlerowskich Niemczech z represjami, to spowodowane one były ich prawnie nieakceptowanym stylem życia. W 1956 r. Sąd Najwyższy RFN uznał, że rasowe prześladowania Cyganów rozpoczęły się 1 marca 1943. Tego dnia w wielu miastach niemieckich odbyła się wielka (choć bynajmniej nie pierwsza) akcja deportacji Sinti i Romów do Auschwitz, będąca konsekwencją rozkazu Himmlera z 16 grudnia 1942 r. [Gilsenbach 1999: 185]. W 1963 r. wspomniany wyżej sąd „przesunął” datę rozpoczęcia rasistowskich prześladowań Sinti i Romów na 8 grudnia 1938 r. – data rozporządzenia Himmlera,

w którym pojawia się sformułowanie że „cygańska krew” stanowi zagrożenie dla „aryjskiej czystości” [Hancock 1991b: 17]. Prześladowania Romów przed tą datą nie są przez prawo niemieckie uznawane za prześladowania na tle rasowym⁴. Władze niemieckie oficjalnie uznały Romów za ofiary hitlerowskich Niemiec dopiero w 1982 i 1985 r.⁵ [Margalit 1997: 110-111; Mirga 2005: 93-97].

2. „Lud bez historii” czy lud z historii wykluczony?

Jak widzieliśmy, uczeni zajmujący się Holokaustem generalnie rzecz ujmując, nie byli początkowo, skłonni przyznać Romom statusu jego ofiar. Trzeba jednak powiedzieć, że badacze zajmujący się Romami specjalnie na to nie naciskali. Działo się tak dlatego, że tradycyjne podejście akademickie lokowało Romów w innym obszarze dociekań, aniżeli ten, który zajmują badania nad okropnościami współczesnej historii. Podejście to pozwalało widzieć „Cyganów” jako lud posiadający odrębną, obiektywnie daną i utrwaloną tożsamość etniczną, zasadniczo nie ulegającą przemianom pod wpływem wydarzeń historycznych.

Jednakże negacja romskiej historii, dokonana poprzez zredukowanie tożsamości Romów do reprodukcji idiomu kulturowego, oparta jest na błędnej interpretacji. Postrzeganie historii przez Romów było oparte – aż do niedawna – na ustnym przekazie wiedzy. Badacze takich kultur wykazują zaś, że wiedza przekazywana w taki sposób zmienia się w trakcie przekazu, jednakże w sposób, który jest niedostrzegalny dla grupy.

Bez źródeł pisanych, które „zamrażyłyby” daną wersję [wiedzy] na poszczególnych etapach przekazu, trudno o podstawę do porównań. Wersja opowiedziana przez mędrca wydaje się być tą samą jak ta, której mędrzec wysłuchał wiele lat temu. [...] Proces zmian pozostaje niezauważony, gdyż jego ślady ulegają zatarciu w trakcie przekazu [Fentress i Wickham 1992: 40].

To samo można powiedzieć o ekspresjach tożsamości. Romskie tożsamości mogą się zmieniać w czasie, będąc tym samym elementem procesu historycznego, ale ich ekspresje, w tym zwłaszcza te komunikowane lub w inny sposób dostępne badaczom, mogą jednocześnie podkreślać trwałość romskiej tożsamości i jej niezależność od zmienności otaczającego świata.

⁴ Co jest skandalem prawnym, na co zwraca uwagę m.in. W. Wippermann [2006: 176], pisząc że Romowie byli prześladowani z powodów jak najbardziej rasowych już w Republice Weimarskiej. Według tego autora, powolna ewolucja niemieckiego prawodawstwa była elementem cynicznej gry na zwłokę, obliczonej na wypłacenie jak najmniejszej sumy odszkodowań.

⁵ Mirga [2005] pisząc o roku 1982, odwołuje się prawdopodobnie do spotkania kanclerza Schmidta z delegacją Centralnej Rady Niemieckich Sinti i Romów z 17 marca tego roku (por. <http://zentralrat.sintiundroma.de/>). Z kolei Margalit [1997: 111] pisze o bardziej publicznym wydarzeniu z roku 1985, odwołując się do wystąpienia prezydenta Richarda von Weizsäckera i – zwłaszcza – do przemówienia kanclerza Helmuta Kohla na forum Bundestagu z okazji 40 rocznicy zakończenia II wojny światowej, podczas którego „przedstawiciele wszystkich partii politycznych [...] uznali odpowiedzialność Niemiec za prześladowania Cyganów w Trzeciej Rzeszy i ich dyskryminację przez władze niemieckie po 1945”.

Innym przykładem poglądu, zgodnie z którym dla Romów historia nie ma znaczenia, jest przekonanie, że romska tożsamość nie odwołuje się ani do przeszłości, ani do przyszłości, lecz istnieje wyłącznie w czasie teraźniejszym. Zgodnie z tym poglądem, romska tożsamość

jest konstruowana i stale reprodukowana w teraźniejszości, w relacji ze znaczącymi innymi, nie jest zaś czymś odziedziczonym z przeszłości [Stewart 1997a: 28].

Wynika stąd, że tym, co stanowi o romskiej tożsamości, nie jest ani „mit wspólnego pochodzenia”, ani „mit przyszłego zjednoczenia”, lecz

własne miejsce [...], w którym czują się u siebie [...]; przestrzeń społeczna zaaranżowana zgodnie z ich własną etyką stosunków międzyludzkich” [Stewart 1997a: 28].

Powyższe stwierdzenie może być zasadniczo prawdziwe dla wielu społeczności romskich, jak na przykład tej zamieszkałej w Harangos na Węgrzech gdzie Michael Stewart, autor powyższych sformułowań, prowadził swoje badania. Nie musi jednak być adekwatnym opisem wielu innych społeczności, np. Gitanos z Jarany, badanych przez P. Gay y Blasco [2001: 644-645], dla których

wbrew przekonaniom rozpowszechnionym w świecie nauki i gdzie indziej, przeszłość jest kluczowa w procesie wytworzenia tożsamości i wspólnoty.

Nie musi też ono być adekwatnym opisem działań romskich intelektualistów i aktywistów politycznych, świadomie projektujących ponadgrupową romską tożsamość jako sięgający w przyszłość projekt.

Można czasami odnieść wrażenie, że etnograficzne opisy romskiej tożsamości, pozbawiające ją wymiaru historycznego, wyrastają z przeświadczenia, że Romowie należą zasadniczo do „porządku natury”, który charakteryzuje się zupełnie inną organizacją czasową niż „nasz” historyczny świat. Przeświadczenie to ufundowane jest na charakterystycznej dla europejskiej nowoczesności logice opozycji, jak również na elementach dyskursu nacjonalistycznego (także zresztą stanowiącego nieodłączną część owej nowoczesności). Jak pisze K. Trumpener, sposób, w jaki myślimy o Romach, ukształtowany jest przez opozycję

bezczasowych „naturalnych” kultur, zamkniętych w sobie i zmieniających się tylko wtedy, gdy są niepokojone z zewnątrz, oraz rozwijających kulturę i narracje historyczne narodów, które świadomie idą poprzez dzieje w celu geograficznej i etnicznej samorealizacji. W epoce ukształtowanej przez nacjonalistyczną retorykę – kontynuuje Trumpener – ludy, które nie roszczą sobie praw do terytorium i własnej tradycji pisanej, które nie mogą rościć sobie praw do posiadania historii lub po prostu tego

nie robią, są relegowane do porządku natury, bez możliwości zabrania głosu w polityce [...] [Trumpener 1992: 884].

Wykluczeni z historii rozumianej jako konkurencja pomiędzy legitymizującymi strategiami państw narodowych, Romowie zostali przez podejście etnograficzne umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż ten, w jakim „my” żyjemy. Używając określenia J. Fabiana możemy zatem powiedzieć, że etnograficzne podejście do Romów operuje w „allochronicznym dyskursie”, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”, które usuwa swój przedmiot „z terażniejszości mówiącego/piszącego podmiotu” [Fabian 1983: 143]. Ów allochroniczny dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania Romów przez społeczeństwa europejskie jako żyjących wprawdzie „tu i teraz”, lecz reprezentujących w gruncie rzeczy przeszłość – jakieś „poprzednie stadium rozwojowe”. Jak pisze Paloma Gay y Blasco [2004: 255], badacze zmonopolizowali Historię dla siebie i sklasyfikowali Romów jako lud ahistoryczny, „zimny” w terminologii Lévi-Straussa, który bardziej „czuje” niż „myśli”.

Wydaje się jednak, że tym, co decyduje o takiej percepcji Romów, jest – paradoksalnie – kwestia przyszłości. Romowie są postrzegani jako lud nie posiadający historii nie dlatego, iż uważa się, że nie mają oni istotnej przeszłości (lub przynajmniej nie przede wszystkim z tego powodu), lecz dlatego, że nie mają oni rzekomo przed sobą przyszłości. Zakładana nieprzystawalność tradycyjnej romskiej kultury do wymogów współczesnego życia sprawia, że powstaje opinia, jakoby Romowie nie mieli szans przetrwać jako Romowie właśnie: wcześniej czy później znikną jako odrębna grupa w toku procesów marginalizacji, asymilacji czy akulturacji. Tym samym zadanie etnograficznych badań nad Romami byłoby zbliżone do tego, jakie stało przed pierwszymi amerykańskimi antropologami kulturowymi: rejestracja i opis badanej kultury, „póki jeszcze to możliwe” [Paluch 1990: 291].

Jednakże chodzi tu o coś o wiele ważniejszego niż tradycyjny sposób uprawiania etnografii Cyganów. W tym ostatnim wyraża się bowiem pewien uniwersalny mechanizm kulturowy, określony przez Zygmunta Baumaną [1992] jako „różnicujące pozbawianie historii”. Posiada on korzenie egzystencjalne i związany jest z tym, że rozmaite formy naszego kolektywnego istnienia są kulturowo przetwarzane w elementy strategii unieśmiertelniającej, pozwalającej przezwyciężyć lęk przed śmiercią. Sensem istnienia ludzkich zbiorowości jest więc w tym ujęciu ucieczka przed śmiercią: intuicja, którą znaleźć możemy już w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa, a która współcześnie kontynuowana jest np. w niektórych psychoanalitycznych koncepcjach historii, według których „tworzenie historii jest zawsze walką o unieśmiertelnienie własnej grupy” [Brown 1985: 106].

W sposób bardziej socjologiczny interpretował omawiane zagadnienie Anthony Giddens [1981: 152], pisząc o „bezpieczeństwie ontologicznym”, rozumianym

przez niego jako normatywnie zabezpieczona ciągłość pomiędzy trwaniem indywidualnego ludzkiego życia a „długim trwaniem” instytucji społecznych. W podobny sposób wypowiada się też badacz problematyki narodu, Anthony D. Smith.

Nostalgia za przeszłością – pisze on – zwłaszcza zaś za etniczną przeszłością „własnego” ludu, charakteryzuje społeczeństwa wszystkich epok i kontynentów, ponieważ ludzie zawsze chcieli zwyciężyć śmierć i zagrożenie marnością, które śmierć sprowadza na życie śmiertelników. Wiążąc się ze „wspólnotą losu i przeznaczenia”, jednostka ma nadzieję na osiągnięcie jakiejś części nieśmiertelności, która uchroni jej osobę i dokonania od zapomnienia; będą one żyć i przynosić owoce w zbiorowości [Smith 1986: 175].

W ten właśnie sposób linearna perspektywa historyczna, łącząca przeszłość, teraźniejszość i przyszłość danej grupy w ciągły proces, uzyskuje – zdaniem Smitha – podstawy egzystencjalne.

To właśnie w takich liniarnych narracjach historycznych, bardzo charakterystycznych dla ideologii rozmaitych ruchów narodowych, przejawia się przeświadczenie, że

by stać się narodem [...] należy wytworzyć wizję przyszłości wyobraźalnej w kategoriach przeszłości [McCrone 1998: 52].

W ten sposób naród staje się naprawdę „wspólnotą losu i przeznaczenia”, a jego dzieje nabierają sensu, który stopniowo ujawnia się w czasie, łącząc ze sobą poszczególne epizody historii narodu w logiczną całość. Jego członkowie mogą zaś patrzeć z optymizmem w przyszłość – o ile przeszłość ich grupy upoważnia ich do tego swą długością, bogactwem ważnych wydarzeń i pełnych chwały czynów. Nic dziwnego więc, że wizja takiej właśnie przeszłości jest intencjonalnie wytwarzana przez członków wspólnot narodowych lub grup chcących się takimi stać.

Tworzenie historii (tak w sensie sprawiania, że się ona „dzieje”, jak i w znaczeniu spisywania dziejów) nie polega jedynie na tym, że staramy się zapewnić naszej grupie jak najdłuższe trwanie poprzez zwiększanie jej władzy, potęgi ekonomicznej itp. oraz zapewnienie jej godnego miejsca na kartach historii pisanej. Często starania takie polegają na pozbawianiu tego wszystkiego innych grup. Jeśli ograniczymy się wyłącznie do kwestii pisania historii, to – za Baumanem – możemy powiedzieć, że z egzystencjalnego punktu widzenia walka o przyszłość grupy toczona jest na terytorium przeszłości i chodzi w niej o pokazanie, że historia grupy własnej, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest dłuższa i bogatsza, a tym samym lepiej rokująca jeśli idzie o szanse na długą i pełną sukcesów przyszłość [por. Bauman 1992: 55]. Tworząc taką wizję przeszłości dla siebie, pozbawiamy zarazem innych prawa do posiadania wizji porównywalnych. Idzie tu mówiąc krótko o konflikty typu: „czyja historia lepsza” – tak dobrze znane z epoki rozbudzonych nacjonalizmów.

Grupy, które z punktu widzenia europejskiej wizji narodu nie zasługiwały na „posiadanie przeszłości” (wskutek nieposiadania własnego terytorium, braku wewnętrznej homogenizacji czy organizacji politycznej), określane były w konsekwencji jako znajdujące się poza historią, jako „ludy bez historii”, tym samym nie mające przed sobą przyszłości – skazane na roztopienie się w „mocniejszych” egzystencjalnie organizmach narodowych, lub na zniknięcie ze sceny wydarzeń. Romowie byli jedną z grup, do których stosowano ten sposób myślenia, co przejawiało się w szeregu działań względem nich podejmowanych, wśród których „wymazywanie” z historii należało zresztą do najłagodniejszych.

Takie nastawienie pomijało milczeniem transformacyjny potencjał zawarty w romskiej kulturze, jej plastyczność i zdolność do wytwarzania skutecznych strategii adaptowania się do współczesnych warunków, bez utraty swoich cech szczególnych. W tym akurat względzie modernistyczny paradygmat antropologii zbliża się paradoksalnie do antymodernistycznych, romantycznych wizji „dzikich” jako depozytariuszy cnót przeszłych epok: oba podejścia konstruuje bowiem swoje obiekty w podobny sposób, tzn. w opozycji do nowoczesności. Prowadzi to romskiego intelektualistę, Iana Hancocka, do gorzkiej uwagi:

Gdy nie-Cyganie przesiadają się z wozu do samochodu, określa się to jako postęp. Gdy to samo robią Cyganie, reakcją jest niezadowolenie [Hancock 1991 a: 138].

Tradycyjna etnografia Romów podziela na ogół europejską perspektywę poznawczą, zgodnie z którą bardzo trudno jest wyobrazić sobie, że grupa nieposiadająca terytorium, organizacji politycznej czy wspólnie podzielanej wizji własnych dziejów, może być zdolna do przetrwania. Jednakże Romowie trwają: całkiem skutecznie „przesiadają się z wozu do samochodu”, pozostając przy tym Romami. Jak słusznie zauważa Michael Stewart [1997b: 82], Romowie

w całej Europie okazali się być wyjątkowo skuteczni jeśli chodzi o zachowanie swojego sposobu życia, adaptując się do zmieniających się warunków po to, aby pozostać tym, kim są.

3. Historia i pamięć

W poprzednich częściach starałem się pokazać, dlaczego tradycyjne podejścia naukowe ignorowały historyczny charakter romskich tożsamości i tym samym przedstawiały Romów jako żyjących poza historią, a także dlaczego natrafiają na trudności próby tworzenia romskiej historiografii, pisanej przez samych Romów. Przenieśmy się teraz z obszaru historii w domenę pamięci, aby przyjrzeć się bliżej trudnościom, jakie mają Romowie z konceptualizacją swojej historii w kategoriach pamięci społecznej. Na początek wspomnijmy o kilku oczywistych czynnikach. Aż do niedawna Romowie nie czytali książek historycznych ani tym bardziej ich

nie publikowali. Znajdowali się poza systemem formalnej edukacji i nie uczestniczyli w publicznych debatach społeczeństw europejskich. Wbrew przekonaniom tradycyjnych podejść „cyganologicznych”, Romowie nie stanowią „jednego ludu”: są podzieleni na grupy, których doświadczenia historyczne mogą być różne i między którymi czasami nie ma komunikacji. Czynniki te sprawiają, że wielu Romom trudno jest znaleźć odpowiednie słowa by przedstawić los swoich rodzin w czasie II wojny światowej i by uświadomić sobie, że członkowie innych grup romskich cierpieli w podobny nieraz sposób.

Jeśli zaś nawet Romowie znajdowali słowa na wyrażenie swoich doświadczeń, to nie docierały one do szerszych kręgów społeczeństwa: nie wchodziły w skład „pamięci publicznej” społeczeństw, w których żyli Romowie. Pamięć publiczną rozumiem za Johnem Bodnarem [1994: 75] jako

system wierzeń i poglądów wytwarzanych w toku debaty politycznej i dotyczących podstawowych zagadnień związanych z istnieniem społeczeństwa: jego organizacji, struktury władzy i znaczenia, jakie ma dla niego przeszłość i teraźniejszość.

Jej funkcją jest dostarczanie narzędzi interpretacji rzeczywistości społecznej, wiązanie teraźniejszości z przeszłością, a także budowanie wspólnych obszarów symbolicznych, umożliwiających w miarę zgodne współistnienie skądinąd skonfliktowanych grup i godzenie lojalności wewnątrzgrupowych z lojalnością wobec społeczeństwa jako całości, narodu czy innych, mniej lub bardziej wyobrażonych makrostruktur.

Tak rozumiana pamięć publiczna wytwarzana jest w tym, co William Sewell [2005] nazwał „domenami skoncentrowanych praktyk kulturowych”. Tworzą je instytucje, których zadaniem jest jednoczesne wymuszanie spójności społecznej i „organizacja różnicy”, czyli autorytatywne definiowanie tego, kim w odróżnieniu od innych jesteśmy i jakie elementy kulturowe są „nasze”, a jakie nie. W domenach tych dokonuje się hierarchizacja praktyk kulturowych i ich wytworów, poprzez którą elementy niezgodne z usankcjonowanymi w danym społeczeństwie ideałami zostają zmarginalizowane, wykluczone, podporządkowane lub nawet uznane za nielegalne. Procesy te obejmują również formy pamięci istniejące w społeczeństwie. Niektóre z nich są zadekretowane jako oficjalne i propagowane przez instytucje polityczne, naukowe, edukacyjne i kulturalne jako jednoczące społeczność dziedzictwo historyczne. Inne z kolei są wykluczone z obszaru publicznego.

Równoległe do procesu społecznego wykluczenia Romów dokonywał się proces wykluczenia ich wspomnień z pamięci publicznej: ponieważ byli oni społecznie wykluczeni i bezbronni, nie było potrzeby budowania pamięci wspólnej, obejmującej tak pamięć romską, jak i pamięć większości. Innymi słowy, nie było potrzeby tworzenia dyskursów i narracji, takich np. jak współczesny nacjonalizm, które w tym konkretnym przypadku jednoczyłyby (na tyle, na ile to możliwe) mor-

dujących i mordowanych, ukazując konflikt między nimi jako część „rodzinnej historii”, o której „trzeba pamiętać, że należy ją zapomnieć” [por. Anderson 1991: 200-201; Renan 1995: 145]. W ten sposób, równoległe do wykluczenia społecznego, Romowie pozostali symbolicznie wykluczeni z wspólnoty wartości i pamięci.

Mamy tu zatem do czynienia z przemocą symboliczną, stosowaną w obszarze produkcji i popularyzacji wizji przeszłości, która prowadzi do uprzywilejowania niektórych z nich i tzw. „dyskryminacji historycznej”, o której – według L. M. Nijakowskiego [2009: 108] – mówimy wówczas,

gdy pewna alternatywna wobec dominującej interpretacja przeszłości [...] jest traktowana mniej przychylnie z powodów pozamerytorycznych,

przy czym może tu chodzić zarówno o interpretacje przyjmujące postać koncepcji historycznych, jak i o takie, które zawarte są w pamięci społecznej poszczególnych grup, z których składa się społeczeństwo.

Wspomniane czynniki i mechanizmy, tak zewnętrzne, jak i te, które działają wewnątrz romskich kultur, są również odpowiedzialne za to, że Romom trudno jest nieraz dostrzec odmienny charakter prześladowań jakie spotkały ich w czasie wojny, od tych, które były ich udziałem w innych okresach historii [por. Tyrnauer 1991]. Dobrą ilustracją tego problemu może być świadectwo Jana Yoorsa, Flamanńczyka, który spędził dużą część swego życia wędrując z Romami w zachodniej Europie. Jego wspomnienia dotyczące czasów II wojny światowej są ambiwalentne jeśli chodzi o sytuację Romów. Z jednej strony rozumie on rasowy charakter prześladowań oraz ich konsekwencje, jednak z drugiej strony trudno mu było wyobrazić sobie, że Romowie stali się obiektem celowej strategii, zmierzającej do ich likwidacji [Yoors 1967: 253].

Innym zagadnieniem podkreślanym przez Yoorsa [1988: 38] jest kwestia jednej z tradycyjnych romskiej strategii przetrwania we wrogim otoczeniu, polegająca na tym, aby stać się „niewidzialnymi” dla zewnętrznego świata, zniknąć z pola jego uwagi, która – jak uczy doświadczenie – nie powoduje nic dobrego dla Romów. Romom, którzy posługują się tą strategią, może zatem sprawiać trudność walka o miejsce w ramach nieromskich narracji historycznych, gdyż oznaczałoby to „przejsie na drugą stronę”: kontakt między światami, który mógłby w niepożądany sposób zogniskować uwagę na Romach. Możemy zatem mówić o dwóch mechanizmach, które razem przyczyniają się do milczenia o romskiej zagładzie. Z jednej strony nieromski świat nie był w stanie umiejscowić grupy określanej przez niego jako „lud bez historii” w centrum tego, co stopniowo zaczęło być uznane za najważniejsze wydarzenie historii światowej. Z drugiej strony, bardziej tradycyjni Romowie nie byli w stanie „przejsie na drugą stronę” i zacząć tworzyć swą własną historię, wykorzystując reguły profesjonalnej historiografii, nie mówiąc o tym, że dostęp do środków tworzenia historii był dla nich utrudniony z racji ekonomicznej i edukacyjnej marginalizacji.

Zagadnienie to jest przez niektórych autorów, zwłaszcza aspirujących do poprawności politycznej, generalnie niezrozumiane. Alaina Lemon [2000: 166-168] twierdzi na przykład, że to nie „kultura”, lecz brak dostępu do „środków wyrazu” i kontroli przestrzeni publicznej decydują o tym, że pamięć czasu zagłady nie była szczególnie rozwinięta w społecznościach romskich. A poza tym jest ona – według niej – gdziekolwiek całkiem niezłe rozwinięta i obejmuje przestrzenne manifestacje. W tym wewnętrznie sprzecznym stanowisku ujawnia się podstawowy problem pisania o Romach. Nie stanowią oni „jednego ludu”, a to oznacza, że niektóre romskie społeczności mogą się charakteryzować cechami, które nie przysługują innym. Teza Lemon jest zatem tak samo fałszywa jak i ta, z którą autorka polemizuje: po prostu można wskazać grupy, w których pamięć zagłady nie jest szczególnie rozwinięta z powodów głównie kulturowej natury i można wskazać takie, w których pamięć zagłady istnieje, ale nie może uzyskać zewnętrznego wyrazu z powodu braku dostępu Romów do środków kontroli ekspresji pamięci. W wyjaśnianiu skomplikowanej romskiej rzeczywistości należy generalnie unikać postawy „albo-albo”, czyli w tym przypadku „kultura” albo „infrastruktura pamięci”: oba te czynniki są ze sobą powiązane skomplikowaną siecią zależności, a żaden z nich, wzięty z osobna, nie może wyjaśnić stosunku Romów do ich przeszłości.

Wreszcie trzeba tu wspomnieć o problemie traumy jako o kolejnym czynniku, który utrudnia artykulację romskiej pamięci zagłady. Jak widzieliśmy, jednym z aspektów romskiej kultury tradycyjnej, który szczególnie fascynował Yoorsa, był brak traumatycznych reakcji na przeżyte przez Romów cierpienie. Należy tu przypomnieć, że pojęcie traumy zakłada, że ci, którzy przeżyli traumatyzujące wydarzenie nie są w stanie adekwatnie na nie zareagować, co powoduje długotrwałe negatywne konsekwencje psychiczne [por. Novick 2001: 2]. Istotą traumy jest to, że nie jesteśmy w stanie zapamiętać wydarzenia traumatyzującego jako takiego: wypieramy je z naszej pamięci, ponieważ nie potrafimy go zintegrować z obrazem samego siebie, jaki skłonni bylibyśmy utrzymać [por. Prager 1998: 155-156]. Ta niezdolność zapamiętywania wyraża się w milczeniu, amnezji i takich sposobach rekonstrukcji przeszłości, które nie uwzględniają pamięci traumatyzującego wydarzenia [por. Misztal 2003: 141].

Posługując się takim rozumieniem traumy, możemy powiedzieć, że wspomnienia Romów, poddanych wojennej traumie, zostały uciszone, co oznacza, że wydarzenie traumatyzujące nie mogło zostać wyrażone w dostępnych formach kulturowych. Jednakże wspomnienia te wciąż tkwiły w umysłach jednostek i gdy udzielono im głosu, były w stanie przekształcić się w wyraźną reprezentację przeszłości [por. Filhol 2003: 13].

Bezgłówna natura romskiej pamięci może być zrozumiana jeszcze lepiej, jeśli weźmiemy pod uwagę, że prześladowania Romów podczas wojny oznaczały nie tylko indywidualną traumę ocalałych, związaną z zagrożeniem ich biologicznej egzystencji, lecz także poczucie zagrożenia romskiej kultury, tego zestawu war-

tości i wyobrażeń, który regulował stosunki wewnętrzne oraz te łączące Romów z nie-Romami. Lech Mróz w znakomitym opisie podoboju cygańskiego w Birkenau jako metafory romskiego losu podczas wojny zwrócił uwagę, że sytuacja w obozie powodowała naruszenie wszystkich reguł kulturowych, regulujących stosunki w ramach rodziny, między płciami i poszczególnymi grupami [por. Mróz 2000: 107-108]. Podobnie uważa Heike Krokowski, która prowadziła badania nad syndromami traumy u niemieckich Sinti – byłych więźniów obozów. Według niej, w wyniku doświadczeń obozowych Sinti stracili przekonanie o stabilności własnej kultury. Reguły moralne i wartości stanowiące ich kod kulturowy straciły na znaczeniu w codziennej obozowej walce o przetrwanie. Co więcej, postępowanie zgodnie z nimi oznaczałoby ryzykowanie życiem [Krokowski 2006: 218]. Prześladowania, których kwintesencją był obóz zagłady, podważyły zatem cały sens „bycia Romem” i zdolność romskiej kultury do podtrzymywania i ochrony romskiego życia.

Jednocześnie traumatyzujące przeżycia i sytuacje nie są wyparte szczególnie głęboko. Można za omawianą pracę powiedzieć, że tragiczne wspomnienia są obecne w życiu codziennym ocalałych, może nie na samej jego powierzchni, ale w każdym razie łatwo je pobudzić. Mogą je wywołać zupełnie banalne okoliczności, jakieś wrażenia zmysłowe przypominające życie w obozie, lub też przeżycia związane np. z biurokratycznymi procedurami dotyczącymi kwestii odszkodowań [Krokowski 2006: 219]. Zdaniem autorki, „doświadczenie zagłady jest dominującym składnikiem ich życia” i ma duży, negatywny wpływ na ich życie rodzinne, zwłaszcza na ich dzieci, które przyswajają sobie traumy rodziców oraz poczucie „bycia ofiarą”, traktując je jako składniki rodzinnej historii [Krokowski 2006: 219].

Trauma nie oznacza zatem represji wspomnień (być może, jak pisze Krokowski, za wyjątkiem okresu tuż-powojennego). Pamięć czasu prześladowań staje się elementem życia codziennego ofiar i ich potomków, a to oznacza, że musi ona otrzymać stosowną formę kulturową, tak aby ci, którzy jej doświadczają, mogli w miarę normalnie funkcjonować.

Zakończenie: perspektywy na przyszłość

Milczenie na temat zagłady Romów należy już w dużej mierze do przeszłości, choć w świadomości społecznej nie znajduje ona jeszcze należnego jej miejsca. Jednakże czynniki odpowiedzialne za owo milczenie nie działają już z tak dużą siłą jak dawniej. Przekształceniom ulega tradycyjna kultura romska, zwiększa się poziom wykształcenia Romów, rozpowszechnia się wśród nich przekonanie, że walka o poprawę ich losu musi toczyć się na terytorium nieromskiego świata i z zastosowaniem właściwych mu metod. W związku z tym dokonuje się na naszych oczach proces politycznej samoorganizacji Romów, którego istotnym elementem jest bu-

dowa nowej tożsamości zbiorowej o charakterze narodowym, opartej na „wspólnocie losu” ujmowanej w kategoriach historycznych. Romowie w coraz większym stopniu interesują się swoją przeszłością i zaczynają ją upamiętniać, znajdując ową „formę kulturową” dla własnych wspomnień, o której pisała cytowana powyżej niemiecka autorka.

Zmienia się również nastawienie naukowców zajmujących się Romami: od czasu pionierskich poszukiwań archiwalnych Simona Wiesenthala w latach 50. zeszłego wieku [Levy 1994: 436] i rozmów z ocalałymi, zanotowanych przez Jerzego Ficowskiego (1953), powstało szereg prac historycznych dotyczących genezy i przebiegu zagłady Romów, przyczyniając się do stopniowego włączenia Romów w dyskurs Holokaustu. Coraz większą rolę odgrywają w tym procesie intelektualiści romscy: równocześnie z procesem romskiej politycznej samoorganizacji tworzyła się romska historiografia czasu zagłady, z pierwszą monografią prześladowań Romów w czasie II wojny światowej autorstwa Donalda Kenricka i Grattana Puxona [1972] i z pracami Iana Hancocka [1987, 1988, 1989, 1991b], który z pasją upominał się o godne miejsce dla romskich ofiar Holokaustu nie tylko jako autor i badacz, lecz również jako polemista i działacz ruchu romskiego⁶. Nie oznacza to oczywiście, że stan posiadanej przez nas wiedzy można uznać za zadowalający. Wręcz przeciwnie: poczynając od kwestii genezy antyromskich prześladowań, poprzez liczbę ofiar, aż do ogólnej definicji tragedii, która spotkała Romów i jej znaczenia dla Romów żyjących współcześnie, środowisko naukowe jest bardzo podzielone. Wolno jednak mniemać, że przynajmniej część spośród opisywanych w tej pracy czynników przestaje już blokować rozwój romskiej historiografii.

Literatura

1. Achim V. [2004]: *The Roma in Romanian History*. Budapest – New York, CEU Press.
2. Anderson B. [1991]: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York, Verso.
3. Ardener E. [1975]: *Belief and the Problem of Women*, w: S. Ardener [red.]: *Perceiving Women*. London, Malaby Press.
4. Barthes R. [1991]: *Myth Today*, w: S. Lash [red.]: *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*. Cambridge, Edward Elgar.
5. Bartosz A. [2009]: *O nauczaniu Romów historii romskiej*, w: P. Borek [red.]: *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. Kraków, Wydawnictwo Collegium Columbinum.
6. Bauman Z. [1992]: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge, Polity Press.
7. Bodnar J. [1994]. *Public Memory in An American City: Commemorations in Cleveland*. w: J. R. Gillis [red.]: *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
8. Brown N. O. [1985]: *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. 2nd Edition. Middletown: Wesleyan University Press.

⁶ Przegląd nowszej literatury na temat romskiej zagłady znaleźć można w: [Kapralski 2009].

9. Czacki T. 1992 [1835]: *O Cyganach*, w: *Rozprawki Tadeusza Czackiego*. Ze wstępem Andrzeja Mirgi. Oświęcim, Stowarzyszenie Romów w Polsce.
10. Fabian J. [1983]: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia.
11. Fentress J., Wickham C. [1992]: *Social Memory*. Oxford, UK – Cambridge USA, Blackwell.
12. Ficowski J. [1953]: *Cyganie polscy*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
13. Filhol E. [2003]: *The Internment of Gypsies in France (1940-1946): A Hidden Memory*, w: S. Salo, C. Pronai [red.]: *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Budapest, Gondolat.
14. Fraser A. [2001], *Dzieje Cyganów*. Przeł. E. Klekot. Warszawa, PIW.
15. Gay y Blasco P. [2001]: „*We don't know our descent*”: *how the Gitanos of Jarana manage the past*, „*The Journal of the Royal Anthropological Institute*” 7(4).
16. Giddens A. [1981]: *A Contemporary Critique of Historical materialism*. T.1: *Power, Property and the State*. Berkeley, University of California Press.
17. Gilsenbach R. [1999]: *A Synoptic Chronology of the Persecution of the Gypsies under National Socialism (1933-45)*, w: D. Kenrick [red.]: *In the Shadow of the Swastika*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.
18. Halbwachs M. [1969]: *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa, PWN.
19. Hancock I. [2002]: *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.
20. Hancock I. [1991a]: *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.
21. Hancock I. [1991b]: *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*. Armonk, New York, London, M.E.Sharpe, Inc.
22. Hancock I. [1989]: *Uniqueness, Gypsies and Jews*, w: Y. Bauer i in. [red.]: *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda.. Tom II: The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*. Oxford, Pergamon Press.
23. Hancock I. [1988]: “*Uniqueness*” of the Victims: *Gypsies, Jews and the Holocaust*. “*Without Prejudice. The EAFORD International Review of Racial Discrimination*.” T. I, nr. 2.
24. Hancock I. [1987]: *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Ann Arbor, Karoma Publishers, Inc.
25. Kapralski S. [2009]: *Problem zagłady Romów w okresie II wojny światowej: próba ujęcia syntetycznego*, w: P. Borek [red.]: *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. Kraków, Wydawnictwo Collegium Columbinum.
26. Kenrick D., Puxon G. [1972]: *The Destiny of Europe's Gypsies*. London, Chatto-Heinemann for Sussex University Press.
27. Krokowski H. [2006]: *The Effect of Persecution on the German Sinti*, w: D. Kenrick [red.]: *The Final Chapter*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.
28. Lemon A. [2000]: *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*. Durham-London, Duke University Press.
29. Levy A. [1994]: *The Wiesenthal File*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.
30. Margalit A. [2002]: *The Ethics of Memory*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
31. Margalit G. [1997]: *Postscript*, w: K. Fings, H. Heuss, F. Sparing, *From „Race Science” to the Camps*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.
32. Marushiakova E., Popov V. [2000]: *Myth as Process*, w: T. Acton [red.]: *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.

33. McCrone D. [1998]: *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*. London, New York, Routledge.
34. Mirga A. [2005]: *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej*, w: J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo [red.]: *Dlaczego należy uczyć o Holokaucie*. Kraków, Uniwersytet Jagielloński. Instytut Europeistyki.
35. Mirga A., Mróz L. [1994]: *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
36. Misztal B. A. [2003]: *Theories of Social Remembering*. Maidenhead – Philadelphia, Open University Press.
37. Mróz L. [2001]: *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII w.* Warszawa, Wydawnictwo DiG.
38. Mróz L. [2000]: *Niepamięć nie jest zapomnianiem. Cyganie-Romowie a Holokaust*. „Przegląd Socjologiczny”, t. XLIX/2.
39. Nijakowski L. M. [2009]: *O pojęciu dyskryminacji historycznej*, w: A. Jasińska-Kania, S. Łodziński [red.]: *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*. Warszawa, Scholar.
40. Novick P. [2001]: *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*. London, Bloomsbury.
41. Paluch A. [1990]: *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa, PWN.
42. Prager J. [1998]: *Presenting the Past. Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*. Cambridge, USA, London, UK, Harvard University Press.
43. Renan E. [1995]: *What is a Nation?* w: O. Dahbour, M. R. Ishay [red.]: *The Nationalism Reader*. New Jersey, Humanities Press.
44. Rosenbaum A. S. [2001]: *Introduction to the First Edition*, w: A. S. Rosenbaum [red.]: *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Contemporary Genocide*. Boulder, Colorado, Westview Press.
45. Sewell W. H. Jr. [2005]: *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*. Chicago – London, The University of Chicago Press.
46. Smith A.D. [1986]: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK – Cambridge, USA, Blackwell.
47. Stewart M. [1997a]: *The Time of the Gypsies*. Boulder, Westview Press.
48. Stewart M. [1997b]: *The Puzzle of Roma Persistence: Group Identity Without a Nation*, w: T. Acton, G. Mundy [red.]: *Romani Culture and Gypsy Identity*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.
49. Trouillot M.-R. [1995]: *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.
50. Trumpener K. [1992]: *The Time of the Gypsies. A “People without History” in the Narratives of the West*. „Critical Inquiry” 18.
51. Tyrnauer G. [1991]: *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*. Montreal, Montreal Institute for Genocide Studies.
52. Tyrnauer G. [1990]: *“Mastering the Past”: Germans and Gypsies*, w: F. Chalk and K. Jonassohn [red.]: *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*. New Haven – London, Yale University Press.
53. White H. [2000]: *Catastrophe, Communal Memory and Mythic Discourse: The Uses of Myth In the Reconstruction of Society*, w: B. Stråth [red.]: *Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond*. Brussels, Peter Lang.
54. Wippermann W. [2006]: *Compensation Withheld: The Denial of Reparations to the Sinti and Roma*, w: D. Kenrick [red.]: *The Final Chapter*. Hatfield, University of Hertfordshire Press.

55. Wistrich R. [1992]: *Antisemitismus in 20. Jahrhundert. Ein Überblick*, w: P. Bettelheim, S. Prohinig, R. Streibel [red.]: *Antisemitismus in Osteuropa. Aspekte einer historischen Kontinuität*. Wien, Picus Verlag.
56. Yoors, J. [1988]: *Crossing*. Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, Inc.
57. Yoors J. [1967]: *The Gypsies*. New York, Simon and Schuster.
58. Zimmermann M. [2008]: *Die nationalsozialistische Zigeunerverfolgung in Ost- und Südosteuropa – ein Überblick*, w: F. Fischer von Weikersthal et. al. [red.]: *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und künstlerische Verarbeitung*. Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag.
- <http://www.imninalu.net/famousGypsies.htm> (wejście 19.01.2011).
- <http://zentralrat.sintiundroma.de/> (wejście 19. 01. 2011).