

OCZYWISTOŚĆ WYKLUCZENIA? OBRAZY ROMÓW W CZESKIEJ LITERATURZE NAJNOWSZEJ

ANNA GAWARECKA¹

(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Słowa kluczowe: Romowie, dyskryminacja, stereotypy,
wykluczenie, imagologia zaangażowana

Keywords: Roma, discrimination, exclusion, stereotypes, involved imagology

Abstrakt: Anna Gawarecka, OCZYWISTOŚĆ WYKLUCZENIA? OBRAZY ROMÓW W CZESKIEJ LITERATURZE NAJNOWSZEJ. „PORÓWNIANIA” 2 (21), 2017, S. 137–150. ISSN 1733–165X. Martin Šmaus, Zdeněk Šmíd i Zdeněk Zapletal należą do grona tych czeskich pisarzy, którzy w swych dziełach literackich komentują i diagnozują sytuację mniejszości społecznych, narodowych i etnicznych w czeskiej współczesnej rzeczywistości. Dyskryminacja Romów staje się w powieściach tych autorów przedmiotem reprezentacji oraz, z innej strony patrząc, stanowi punkt wyjścia do dyskusji na temat mechanizmów zbiorowego wykluczenia. Wszyscy wymienieni prozaicy próbują wyrażać *cudzy punkt widzenia*, co oznacza, że w swych tekstach wykorzystują narracyjne sygnały empatycznego zaangażowania.

Abstract: Anna Gawarecka, OBVIOUSNESS OF EXCLUSION? IMAGES OF ROMA IN CONTEMPORARY CZECH LITERATURE. „PORÓWNIANIA” 2 (21), 2017, P. 137–150. ISSN 1733–165X. Martin Šmaus, Zdeněk Šmíd and Zdeněk Zapletal are contemporary Czech writers whose literary works comment the situation of the social, national and ethnic minorities in nowadays Czech society. The discrimination of Roma becomes the topic of presentation in the novels of these writers. On the other hand, it functions as a starting point for the discussion about the sense of the collective exclusion in general. All authors try to express someone else’s point of view which means that they make use of the narrative signs of empathy.

1 E-mail: anna.gawarecka@amu.edu.pl

Tak zvolna píseň bolná započala,
Jak by bol její teprv vyžrával,
Tak mocný žal tou písni zahrával,
Jak píseň by všech srdcí žalost znala
A po kapkách krev horkou z nich si sála.
(Neruda 74)

Słowa te, pochodzące z wiersza Jana Nerudy *Divoký zvuk*, rejestrują wrażenia rodzące się pod wpływem odbioru koncertu cygańskiej kapeli i stanowią świadectwo – zgodnie z konwencjami autorskiej postromantycznej retoryki – ukształtowanego w XIX stuleciu stereotypowego wyobrażenia, w którym przypisuje się Romom nie tylko wyjątkowe muzyczne uzdolnienia, lecz także umiejętność wywoływania czy raczej odczytywania najgłębszych i skrywanych emocji słuchaczy. Somatyczne metafory, podkreślające afektywny wymiar tego oddziaływania, choć przynależą do najbardziej zbanalizowanego sztafażu artystycznych reprezentacji tematyki romskiej (Soukup 56–61) i wypadałoby traktować je w kategoriach pokutującego już tylko w kulturze popularnej obrazowego anachronizmu, powracają jednak również w literaturze najnowszej. Przeświadczenie, że cygańska muzyka płynie, używając banalnego określenia, z głębi duszy, której najbardziej utajone zakamarki zresztą wyraża, i nie potrzebuje żadnych *narzędzi pomocniczych* w postaci wiedzy teoretycznej i znajomości rzemiosła, znajduje swój wyraz na przykład w opublikowanej w 2005 roku powieści Martina Šmausa *Děvčátko, rozdělej ohníček (Na cikňi na bari, čarav tro vod'ori)*. Powieść ta, uznana w chwili wydania za wydarzenie literackie ze względu na nowatorskie spojrzenie, które w niespotykanym dotąd świetle ukazuje społeczność romską, wbrew pozorom nie odbiega od tradycyjnych ujęć, a tradycyjność ta w pierwszym rzędzie dotyka właśnie rozpoznania i sposobu literackiej reprezentacji cygańskich” muzycznych predylekcji:

Jednou večer se starý vrátil z krčmy z rozkrápnutými housličkami. Vrazil je Andrejkovi do rukou, řekl Cigán musí hrať [...], a začal vyprávět, jak Dunkové přitáhli do dědiny s vychrtlými koníky a vozy s plachtami, uměli zaletovat prasklý kotel, okovat koně a zadrátovat nakřáplý hliněný hrnec, ale jejich pravý život, to byly čardášky plné horké krve a ohně, ruce nad hlavou, rozevláté sukne a černočerné oči, ve kterých byla dětská, bezstarostná radost i smutek ještě z pradávných časů [...]. A kdo je takhle nad ránem slyšel, odpustil jim ztracené jehně, vybraný kurník nebo rozkopanou brázdu, protože cítil, že se přes ty chraplavé hlasy propadá někam k samé podstatě a kořenům, a současně se dotýká hvězd. [...] A Dunkové, to ani nebyla pořádná kapela, která hraje po kavárnách ve vyšívaných vestách a bílých košilích s nabíranými rukávy, jak si tak lidi představují cikánskou muziku ještě z grófských časů [...]. Z radosti, smutku i bolesti se vyzpívali propitými a nakřáplými hlasy, ze kterých mrazilo v zádech, a ani ty housličky ne-

drželi pod bradou jako pořádní muzikanti. Když hráli, opírali si je přímo o srdce, protože odtud proudila a tryskala ta jejich hudba (Šmaus 2005b: 72, 73, 75–76).

Podobne relacje, dość regularnie rozrzucone w przestrzeni powieściowej narracji, stanowią swoiste *wysepki stereotypowości* w dziele, koncipowanym, jak wynika z paratekstowych wypowiedzi i wywiadów udzielanych przez autora, w duchu tzw. imagologii zaangażowanej, a zatem nastawionym na oddanie sprawiedliwości obrazowanemu światu i na spojrzenie nań *od wewnątrz*, co w tym przypadku oznacza: dążącym do przedstawienia romskiego środowiska z uwzględnieniem jego własnego głosu. „Odrzucenie bowiem” – jak pisze Mieczysław Dąbrowski – „daje mniejszości siłę oraz impuls do budowania własnego dyskursu [...]. «Własne mówienie zaczyna się od obcego»” (Dąbrowski 266)².

Daniel Soukup w monografii „*Cikáni“ a česká vesnice* sięga po różnorodne teoretyczne konceptualizacje ujmowania tematyki romskiej, poczynawszy od krytyki postkolonialnej, a skończywszy na – dość w tym przypadku nieoczekiwanym – nawiązaniu do znanej definicji świętości zaproponowanej przez Rudolfa Otto (Soukup 37–40). Najwięcej uwagi badacz poświęca właśnie imagologii zaangażowanej, oskarżanej przez niego o stronniczość i narzucanie pisarzom obowiązku prezentowania ze środowiskiem tym znakomicie obeznany, ów romski głos – dzięki obfitemu korzystaniu z komunikacyjnego potencjału mowy pozornie zależnej – rzeczywiście uwzględniła, ale uzupełnia go i koryguje auktoriałnymi komentarzami. Te zaś przekształcają egzemplaryczną opowieść o wyobcowaniu, ukazującą (na przykładzie losów protagonisty tekstu, Andrejka Dunki) rozpad tradycyjnego romskiego stylu życia i systemu wartości, w swego rodzaju fabularyzowany etnograficzny reportaż. Soukup zaciera w ten sposób granicę oddzielającą fikcję literacką od literatury faktu (co zresztą zarzuca „zaangażowanym imagologom”) (Soukup 23), projektując przy okazji adresata tekstu jako kogoś poszukującego w dziele rzetelnych informacji na temat świata znanego mu jedynie z powszechnie powielanych sztampowych wyobrażeń. Z jednej strony rehabilituje zatem poznawczą i jednocześnie interwencyjną funkcję literatury, z drugiej zaś – prowadzi skomplikowaną grę z zastanym repertuarem stereotypów, by niektóre z nich (najczęściej pozytywne) potwierdzać i umacniać, inne natomiast (w większości pejoratywne), choć nie bezwarunkowo, podawać w wątpliwość i w rezultacie – eliminować:

Dunkové nebyli zvyklí vstávat do tmy, nevydrželi stát u stroje a už za půl hodiny seděli na šatně a divili se, proč po nich mistr křičí, když oni už toľko zrobili a ty jejich ruce jsou tak unavené... [...] Ale líní nebyli, vůbec ne. Když večer hned po práci viděli peníze, oháněli se krumpáčem a lopatou, jako by je polil škopkem živé vody, bez jediné přestáv-

2 Cytat wewnętrzny pochodzi z: Waldenfels Bernhard. *Topografia obcego: Studia z fenomenologii obcego*. Przeł. Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2002. S. 157.

ky, až z nich stříkal pot a na dlaních jim naskakovaly krvavé puchýře. [...] Ani hloupi nebyli. Když Miro, který stěžl dokončil pátou třídu, potřeboval řidičák, dokázal se naučit celou vyhlášku, a testy i s čísly všech otázek, takovou měl Miro hlavu, takoví byli Dunkové, když něco chtěli a potřebovali... (Šmaus 2005b: 47)

Šmaus, polemizujúc z potocznym přešviadczeniem przypisujúcym Romom organiczná wprost niechęć do pracy, oraz niejako mimochodem odrzucając rasi-stowskie *de facto*, poparte pseudonaukowymi argumentami tezy dowodzące ich niższego od przeciętnej potencjału intelektualnego (Mappes-Niedek 46–50), tłumaczy i usprawiedliwia typowe, jego zdaniem, i z zewnętrznego punktu widzenia niepokojące zachowania całkowitą odmiennością kodeksów etycznych budującą barierę niezrozumienia między romskim środowiskiem a czeską większością. Zróznicowanie to pisarz dostrzega przede wszystkim w pojmowaniu prawdy (traktowanej subiektywistycznie czy raczej pragmatycznie) i czasu odczuwanego jako *wieczne teraz* zamykające temporalne perspektywy zarówno przed otwarciem się na przyszłościowe projekty, jak i przed korzystaniem z zarejestrowanych w pamięci doświadczeń:

Dunkové nechtěli nikomu ubližovat, chtěli žít. A žili, jak byli po staletí zvyklí, nepamatovali si včerejšek a nechtěli vědět, co přinese zítřek. A žili tisíce životů, každý den se znovu a znovu rodili a umírali. Co ráno vydělali, do večera stačili utratit, co včera ztratili, to jim dneska nescházelo. [...] Předemnou světlo za mnou tma... a co bylo včera jako by vůbec nebylo. A když řezali trámy na půdě, trhali okapy a párali si nad hlavou plech vou střechu, nikdo si nevzpomněl, že před týdnem pršelo, a nikoho nenapadlo, že déšť může přijít už zítra (Šmaus 2005b 51–52)³.

Rozważania te, choć świadczące o daleko posuniętej generalizacji, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że w Šmausowskiej interpretacji Romowie nie posiadają własnej sformułowanej historii i nie dysponują żadną autonarracją, znajdują potwierdzenie w naukowych i/lub publicystycznych opracowaniach (Mappes-Niedek 50–52, Trumpener 843–884). Tezy takie bezpośrednio wiodą zaś ku jednemu z najbardziej trwałych literackich (tym razem nie potocznych!) wyobrażeń, lokalizujących romski świat w konstytutywnej od czasów oświecenia antynomii kultury i natury bezwarunkowo po stronie tej ostatniej, co, jak pisze Emilia Kledzik, leży u źródeł do dziś aktualnej ambiwalencji w postrzeganiu Roma, w którym widzieć można bądź barbarzyńcę funkcjonującego poza ramami europejskich norm

3 Podobne opinie Šmaus wyraża też w autokomentarzach do swej powieści: „Odlišné je třeba chápaní pravdy. Pro nás je pravda kategorie objektivní, pro Romy – s velkou mírou generalizace – jak jsem to poznal, je pravda subjektivní. Co je pro ně v té chvíli vhodné nebo výhodné, je pravda. Odlišné je také vnímání času. My čas vnímáme mnohem dál do budoucnosti i do minulosti. Romové čas berou krátkodobě” (Šmaus 2005a).

cywilizacyjnych, bądź prezentowanego w sentymentalnym duchu *szlachetnego dzikusa*. (Kledzik 482). Warto być może zatem, jak przy okazji omawiania zupełnie innego tematu, proponuje Adam Lipszyc,

do tego uniwersum odnieść zaproponowaną przez Waltera Benjamina kategorię przyrododziejów, opisującą rzeczywistość, w której nie ma ani linearnej historii, ani cyklicznej przyrody, jest jedynie natura zaburzona przez obecność dziejów – natura, zgodnie z opisem Benjamina, upadła (Lipszyc 27)⁴.

Ekspozycja konsekwentnie od czasów romantyzmu identyfikacja Romów z przestrzenią natury budowana jest w pierwszym rzędzie na podstawie argumentów z dziedziny psychologii społecznej sytuujących romską mentalność w sferze emocji, afektów i irracjonalności, co przybliży ją do autentycznego, nieskażonego cywilizacyjnymi deformacjami człowieczeństwa. W bardziej dosłownym sensie owa naturalność Romów tłumaczona bywa jako pochodna nomadycznego trybu życia zmuszającego ich do nieustannego bezpośredniego kontaktu z przyrodą. Co więcej, we współczesnej literaturze ten swoisty topos wiążący *cygańskość* z naturą powraca wielokrotnie, zyskując zaskakujące nierzadko modyfikacje:

Chalupa na Bachu zatím dál usměvavě chátrala za táhlých cikánských zpěvů, za večerního smíchu i za ranní rvačky. A že byla zima zlá, spálili Olahové všechny skříně, pak se nějak porozbjěla poslední zdravá okna, sklo se vysypalo mezi kopřivy, takže tam Olahové za veselého hašteření nacpali seno, chvojí a dříví. Ale skrz dříví profukoval vítr, a tak Olahové spálili ještě všechny postele. [...] Pišta, Gejza, Ďulo, Marika, Arana a Lacíček se dávno porvali o svaté obrázky, až je poroztrhali, ale ti panáči na obrázcích se stejně moc nepovedli, žádná škoda. A mamince Julianě se na kamnech sem tam něco připálilo, a tak Juliana jednou za měsíc házela do kopřiv nádobí se zbytky masa. Maso hned zvečera pečlivě oddělily od hrnců myši, ptáci, lasička, různí brouci a mouchy, a tím Olahové znovu nastolili soužití člověka s přírodou, tak jak tomu bylo vždycky (Šmíd 180–181).

Znana z potocznego doświadczenia praktyka dewastowania domów i mieszkań otrzymywanych od socjalistycznego państwa, próbującego częściowo przemocą, częściowo zaś systemem zachęt zlikwidować tradycję taborów, przeradza się tu w ironiczną co prawda, ale nie do końca przecież kwestionowaną apologię romskiego podporządkowania się prawom natury. W powieści Zdeňka Šmída *Cejch* (1992), z której pochodzi cytowany fragment, owo zwycięstwo przyrody nad ludzkimi próbami zapanowania nad nią wpisane zostaje w dyskusję nad zasadnością powojennego wypędzenia Niemców, a wątek cygański pojawia się w tekście jedynie epizodycznie, wspomagając rozważania na temat niezasłużonych krzywd,

4 Wypowiedź dotyczy twórczości Aleksandra Wata.

które spotkały wygnanych bez względu na rzeczywiste czy sprawiedliwe proporcje winy i kary. Zastąpienie zasiedziałych w Karkonoszach od czasów średniowiecza niemieckich osadników romskimi przesiedleńcami z terenów słowackich, oprócz dość oczywistych postkolonialnych skojarzeń obejmujących namysł nad procesem swoistego transferu wykluczenia czy nad paradoksalną w tym wypadku zamianą ról skolonizowanego i kolonizatora, oznacza też ostateczny upadek wielowiekowego wysiłku cywilizacyjnego i natychmiastowe zniszczenie z trudem – przez wieki – konstruowanego sudeckiego krajobrazu kulturowego.

Šmaus, również podtrzymujący wyobrażenie o symbiotycznym związku Romów z naturą, o wiele silniej eksponuje antykulturowy charakter ich *rabunkowego gospodarowania* otrzymanymi budynkami:

A dlažba z žulových kostek, uvyklá vyvolávání podomných brusičů nožů a vyhrávání harmonikářů a flašinetářů, kterým nájemníci házivali drobné z pavlačí [...] staletá dlažba se ztrácela pod tlejícími hromadami odpadků, ze kterých rostly kopřivy. Z dřevných okapů vyrazily ke slunci mladé břízky, každou noc se ztratily další dveře nebo okno a celý dvorek a dvůr se propadal zpátky napříč staletími, jako by se sem znovu vracel divoký a neprostopný prales a bral si zpátky to, co mu město a lidé vyrvali (Šmaus 2005b: 48–49).

W Šmausowskim spojrzeniu, bliskim skądinąd konkluzjom płynącym z romantycznej filozofii ruin, romska destrukcyjna działalność staje się zatem swego rodzaju katalizatorem wtórnej naturalizacji rzeczywistości. Spojrzenie to pozwala co prawda na pogłębienie czy intelektualizację rozpowszechnionych stereotypów (zarówno literackich, jak i potocznych), ale trudno oprzeć się wrażeniu, że stereotypy te zyskują w ten sposób raczej mocne potwierdzenie i w żadnym stopniu nie ulegają osłabieniu. Siła ich oddziaływania leży bowiem w zakotwiczonych w pamięci kulturowej obrazach, których rodowód sięga przynajmniej XIX stulecia i które znalazły wówczas swe odzwierciedlenie nie tylko w reprezentacjach literackich czy w folklorystycznej wizji świata, ale także – dość nieoczekiwanie – w poważnych opracowaniach naukowych.

W zamieszczonym w *Słowniku naukowym Otty* haśle *Cyganie* jak w soczewce skupiają się na przykład wszystkie obiegowe przeświadczenia dotyczące populacji romskiej. Po obowiązkowym w takich przypadkach opisie wyglądu zewnętrznego zredukowanym do najbardziej charakterystycznych i ogólnikowo potraktowanych znaków dystynktywnych (ciemna skóra, czarne włosy i oczy, krępa sylwetka) autor wypowiedzi kontynuuje:

Cikáni jsou nervózní. V štěstí jásají, v neštěstí zoufají, v radosti se opíjejí. Rádi se oddávají snění a stávají se mystiky. [...] Jsou opojeni přírodou. [...] Jsou uchváteni horečkou bloudění. Musí mít stále nové dojmy. O budoucnost se nestarají, o povinnostech nemají

pojmu. Čest je jim cizí a zásadám nerozumějí. Cit jejich jest hluboký, žádost neukojitelná. Jejich bol a vášeň dojmá v hudbě. [...] Mravností muži nevyunikají, ženy ještě méně. Zločejstvím a nepočestností smutně prosluli. Pozoruhodná je jejich láska k dětem. Práce se štítí. Milují koně a vedou s nimi obchod (cyt. za: Soukup 57).

Pod wieloma względami leksykon ten do dziś cieszy się nieklamany autorytetem i stanowi wzorzec naukowej rzetelności i bezstronności. Tym bardziej zastanawiać może rzucająca się w oczy stereotypowość opisu rromskiego habitusu czy mentalności, sugerująca, że twórca hasła korzystał wyłącznie z obiegowych przeświadczeń, których nie próbował weryfikować ani na gruncie ustaleń naukowych, ani na podstawie osobistej bezpośredniej obserwacji. Można by stereotypowość tę złożyć na karb przebrzmiałych dawno obyczajów badawczych, gdyby nie łatwo sprawdzalna okoliczność powielania podobnych sądów nawet w najnowszych opracowaniach cyganologicznych. Marek Jakoubek w monografii *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* obficie cytuje wypowiedzi współczesnych antropologów i kulturoznawców, którzy bezwiednie być może powielają przestarzałe już i skompromitowane przez marksistowską wulgaryzację opinie ewolucjonistyczne, przefiltrowane dodatkowo przez reminiscencje dyskursów kolonialnych, które, na postawie tezy o hierarchicznym uporządkowaniu modeli kulturowych, w kulturze rromskiej widzą niższy czy niedojrzały etap rozwojowy *pravidłowej* kultury zachodniej⁵. Europocentryczny punkt widzenia, który tego rodzaju tezy determinuje i uzasadnia, definiuje zarazem rozmaite, koncipowane w dobrej wierze, projekty asymilacyjne uczące Romów respektowania zasad określających funkcjonowanie większościowego społeczeństwa, co w tym wypadku oznacza: zmuszające ich do wyrzeczenia się tradycyjnych i autentycznie przeżywanych norm własnych. W powieściowym, znów do pewnego stopnia ironicznym, ujęciu, wypływająca z niewzruszonego przeświadczenia o wyższości zachodniego wzorca kulturowego i z opisywanej na przykład przez Kledzik (Kledzik 491) tendencji do przypisywania Romom cech infantylnych, potrzeba wpojenia im zasad współżycia społecznego przybiera – ze względu na wpisanie jej dodatkowo w dyskurs erotyczno-genderowy – karykaturalne niemal kształty:

Chci tě, Danielo, tolik, že tě budu mít, ať o mě stojíš, nebo ne. Co moc chceme, to se nám poddá. I ty se poddáš. Nevadí, že jsme každý jiný. Předělám tě. Pozvednu tě. Budu si

5 Por. „V této perspektivě, kdy se na Romy nahlíží v kategoriích dosažených «civilizačních a kulturních stupňů», nebo «kulturní vyspelosti» (či spíše její absence) se Romové nacházejí na «nízké kulturní a civilizační úrovni», případně na «nižším stupni způsobu života, kultury a myšlení» či «světového názoru». Nízká úroveň rromské kultury se však dá zvyšovat (a to není zdaleka vše, neboť nekulturní «cikánské obyvatele» je možné i «zkulturňovat»), a to zejména a patrně výhradně přiblížením se stavu společnosti majoritní, která beztak tvoří nevyhnutelné konečné stadium vývoje všech kultur ostatních, tak jakápak specifika, veškeré odlišnosti jsou jen brzdou nutného vývoje“ (Jakoubek 86).

s tebou pořád povídat a číst si budeme spolu knížky a jezdit do měst... VZDĚLÁM TĚ [...], vdechnu do tebe svou duši. Dokážu to. Trpělivostí, láskou a silou. Budeš zvládnutá, správná a chytrá, vím, jak na to. Za pár let budeš, Danielo, úplně k nepoznání. Vděčná mi budeš navěky (Šmíd 180).

Projekty takie, konkretnie zaś ich utopijną aprioryczność oraz brak rozpoznania rzeczywistych potrzeb edukowanego środowiska, a na poziomie strategii realizacyjnych – bazowanie na utartych wyobrażeniach, krytykuje Norbert Mappes-Niedek w publicystycznej książce *Chudáci Romové, zlí Cikáni*:

Na neznámé půdě mezi iritující každodenní zkušeností a útržkovitými znalostmi historie bují všelijaký myšlenkový a pocitový plevel. Kradou a štítí se práce, tvrdí jedni. Jsou to dobří muzikanti a byli po staletí pronásledováni, říkají druzí. Obojí si přísně vzato neodporuje. O Romech však každý mluví jinak (Mappes-Niedek 13).

Autor nie zaprzęta sobie głowy ustaleniem źródeł owych *myślowych i uczuciowych chwastów*, nie rozważa na przykład literackich czy kulturowych fantazmatów, które dzięki swoistej atrakcyjności i płynącej stąd sile oddziaływania petryfikują zakorzenione w powszechnej świadomości obrazy. Stanowczo natomiast je odrzuca, gdyż, jak pisze w zamieszczonej we *Frankfurter Rundschau* recenzji książki Mappes-Niedeka Sabine Vogel:

Lidé se nerodí, aby žebraeli. Vysvětlovat analfabetismus jako „ústní slovesnost“ je cynické, vydávat ohnivou Carmen za divoký protipól našeho sešněrování civilizací je prostou pornografickou projekcí. Patos svobody prosazovaný liberály nazývá Mappes-Niedek pokrytectvím, které pouze romantizuje zaostalost, a takzvanou „gypsy industry“ provozovanou nevládními organizacemi označuje za naivní a téměř vždy kontraproduktivní (cyt. za: Mappes-Niedek *obwoluta IV*).

Poszukiwanie dróg rozwiązania palącego społecznego problemu zderza się tu zatem z nieprzezwyciężalną, jak można wnioskować, siłą ciężenia stereotypów zapośredniczonych i petryfikowanych poprzez dziedzictwo kulturowych reprezentacji. Reprezentacje te stanowią zaś wdzięczny przedmiot badań imagologicznych. Jak bowiem deklaruje Soukup: „V literárních cikánech nevidím zkreslené obrazy reálných Romů, ale svébytné, byť mnohdy značně šablonovité kulturní výtvořy“ (Soukup 7). Innymi słowy, reprezentacja zawsze wyprzedza obecność (Zaleski 227), co w przypadku przywołania tematu romskiego potwierdza jedynie opinię, iż:

Literatura jest pierwotna wobec stereotypów, teksty imagologiczne są intertekstualne, tzn. odwołują się nie do tzw. rzeczywistości, ale do formułowanych wcześniej tropów i toposów, imagologiczne teksty na długo zachowują swoją ważność i wreszcie – litera-

tura odpowiada na oczekiwania i założenia czytelnicze, dlatego jest bardziej podatna na stereotypizację (Kledzik 479).

W powieści Zdeňka Zapletala *Půlnoční běžci* (1986), koncipowanej jako szeroko zakrojony fresk ukazujący nastroje i postawy społeczne epoki późnego socjalizmu, narrator definiuje bohaterów za pośrednictwem pełnionych przez nich funkcji czy wykonywanych zawodów, czyni to jednak nie do końca konsekwentnie. Wśród protagonistów, obok Doktora, Dentysty, Inżyniera i Pilota nieoczekiwanie pojawia się bowiem... Baron przedstawiony we wstępnej charakterystyce jako „cikán nebo polocikán” lub ktoś, kto „měl prostě tmavší pleť než většina pracujících, i když na štítku jeho dveří stálo docela české jméno: Krivánek Petr. Baron byl cikán, přestože romsky neuměl říct ani dobrý den” (Zapletal 19). Kulturowe konotacje tej prezentacji wydają się oczywiste, odsyłają do sławnej operetki Johanna Straussa i siłą rzeczy wtłaczają bohatera w romski stereotyp. Tymczasem Baron jest wziętym adwokatem i – pozornie przynajmniej – w pełni wrósł w większościowe społeczeństwo. Wychowany w czeskiej inteligenckiej rodzinie, otrzymuje wszystkie płynące stąd przywileje i prerogatywy (i z sukcesem z nich korzysta). Nie licząc sporadycznych epizodów, nie dotyczą go praktyki dyskryminacyjne czy ekskluzywne. Powieściowa historia bohatera kwestionuje jednakże owo zakorzenienie w strukturach większości, ukazując (na zasadzie egzemplarycznej) jego stopniowy powrót do romskiej tożsamości, i jednocześnie przenosi zagadnienie cygańskiej stygmatyzacji w przestrzeń o wiele szerszej pojmowanych, uniwersalnych modeli wykluczających. Oto Baron, poszukując w Bratysławie swych biologicznych rodziców:

Chodil sám ulicemi, procházel se a v každém cikánovi, kterého potkal, viděl svého otce a ke každé cikánce, kterou potkal, se měl chuť rozběhnout a zavolat na ni: - Mami. [...] Baron hledal sám. Nachodil desítky kilometrů, proseděl hodiny na lavičce na nábřeží Dunaje. Sledoval řeku a vlečné čluny. Hledal, hledal, i když mu bylo jasné, že rodiče nenajde, že je nemůže najít. Když na to později vzpomínal, uvědomil si, že hledal především sebe. [...] V té době byl silně ovlivněn díly dvou černošských autorů. Knihou Neviditelný od Ralphi Ellisona a knihami Langstona Hughese. Ty knihy ho ovlivnily natolik, že se začal ztotožňovat s jejich postavami vykořeněných černochoů. V těch dnech si připadal jako černoch. A zbytky minulých vin a křivd a tušení těch budoucích v něm posílilo touhu po pravdě, po vědění, po spravedlnosti. Jeho vzory, do kterých se občas násilně stylizoval, se stáli černošští intelektuálové, tvrdí muži, bojující proti přesile nevědomosti, typy předem odsouzené ten boj prohrát, ale přesto bojující (Zapletal 328–329).

Przeciwstawiając się tezom o genetycznym czy etnicznie uwarunkowanym rodowodzie niektórych cech osobowościowych (w przypadku Romów na przykład skłonności do brutalnych zachowań czy do pozaracjonalnych afektywnych reakcji), Jakoubek przypomina jednak, że:

S předloženým striktním odlišením a principiální odvislostí biologických a kulturních faktorů, fyziognomie a kultury se zdají být v rozporu zprávy vychovatelů z dětských domovů či soukromých pěstounů o tom, že i „romské děti“ vychované v dětských domovech či osvojené do domácností rodin příslušníků majoritní společnosti v jisté době pocítí „volání rodu“ či, že se v nich „ozve cikánská krev“, načež se tyto přidají ke skupině nositelů romské kultury a kulturně konvertují (Jakoubek 80).

Badacz, polemizując z unifikującym postrzeganiem Romów w kategoriach *fatalizmu rasy*, wyjaśnia mechanizm owych powrotów do romskości za pomocą tzw. teorii etykietyzacyjnej (*labelling theory*) oraz zaproponowanego przez Roberta K. Mertona konceptu samospełniającego się proroctwa, w myśl których członkowie danego środowiska przyjmują i akceptują role przydzielane im przez społeczeństwo (Jakoubek 81) często, a dotyczy to przede wszystkim wspólnot funkcjonujących na peryferiach ustalonego porządku, na podstawie zbanalizowanych klisz poznawczych („Cygan musi grać” mówi w cytowanym wcześniej fragmencie powieści Šmausa stary Juraj). O przekształcaniu heterostereotypu w autostereotyp piszą też inni badacze kulturowego fenomenu romskiego środowiska, widząc w tej interioryzacji punktu widzenia większość istotną (wśród wielu innych) przyczynę spychania Romów poza marginesy ładu społecznego (Bittnerová 7–16). Erving Goffman w znanej pracy *Piętno* odwraca jednak wektory wartościowania, twierdząc, iż:

Zdarza się też, że jednostka nie spełnia pokładanych w niej społecznych oczekiwań, a jednocześnie nie odczuwa z tego powodu specjalnych skrupułów. Odizolowana przez własne wyobcowanie, chroniona przeświadczeniami o własnej tożsamości, taka osoba może czuć się istotą skończenie normalną i uważać, że to właśnie my nie jesteśmy w pełni ludzcy. Wprawdzie jest ona nosicielką piętna, ale nie wydaje się tym faktem ani nadmiernie przejęta, ani skruszona. Taką postawę obojętności wobec piętna prezentują historie o menonitach, Cyganach, niepoprawnych rzeźmieszkach czy ultraortodoksyjnych Żydach (Goffman 37).

Zaakceptowanie własnej stygmatyzacji nie musi zatem koniecznie prowadzić do zakleszczenia się w sytuacji subalterny, może natomiast owocować ukształtowaniem nowej – traktowanej jako bardziej wartościowa – tożsamości. Soukup przypomina, że:

„Kletbu“ cikánů nejvýrazněji zosobňuje hojně zastoupený typ dvojnásobného vydědění. Tyto postavy se z cikánské skupiny vyčleňují někdy už tím, že nejsou etnickými Romy [...]; podstatná je v každém případě jejich niterná jinakost, jež z nich i v rámci marginalizované pospolitosti činí marginály (Soukup 61).

W powieściach Šmausa i Zapletala bohaterowie co prawda są etnicznymi Romami, ale owa kondycja podwójnego wydziedziczenia odczuwana jest przez nich niezwykle

silnie. Co ciekawe, perspektywa outsidera w o wiele większym stopniu charakteryzuje Andrejka Dunkę, sfrustrowanego obserwowanym rozpadem tradycyjnego kodeksu romanipen, niż w pełni zasymilizowanego Barona, prowadzącego ze swą *cygańskością* skomplikowany i niejednoznaczny dialog identyfikacyjny, skutkujący skonstruowaniem tożsamości hybrydycznej, zmaconej, pozostającej w trakcie nieustannego dyn micznego przerodu. Kodeks romanipen pod wpływem kontaktu z nowoczesnym miejskim światem relatywizuje się bowiem i przekształca w narzędzie przetrwania wśród gadziów narzucających swe normy, wartości i styl życia, przejmowane przez Romów często na zasadzie opisywanego w studiach postkolonialnych mechanizmu mimikry („Dřív měli Dunkové hodinky jen pro parádu, jak to viděli u gadžů, a bylo jim jedno, že třeba nejdu”, Šmaus 2005b: 32). Protagonista, próbując zaradzić postępującemu rozkładowi odwiecznego etosu, nadaremnie usiłuje odtworzyć bezpowrotnie wszak utracony świat nomadycznych wędrowek i symbiozy z przyrodą. Powraca do opuszczonej przed laty rusińskiej Poljany, ale nie znajduje tam nawet śladów zapisanej w pamięci pierwotnej idylli, ujmowanej przez Šmausa w kategoriach względnie pokojowego współobcowania wszystkich mieszkańców osady, niezależnie od ich etnicznej czy narodowej przynależności, rozbitego przez przemiany polityczne i prawa postępu cywilizacyjnego:

Protože tohle všechno, jehňata, brambory, samohonka i slzy odjakživa patřily k sobě, a bez Cikánů, kovářů, kopáčů studní a muzikantů by si život snad ani nedokázali představit [...]. Občas šel nějaký gazda za kmotřička, a když bylo nejhůř a malí Dunkové šli po dědině a škemrali o jídlo, nikdo před nimi dveře nezabouchl... Ale pak, říkal Juraj, na Poljanu natáhli elektrinu, lidi si pořizovali rádia a potom i televize, gazdové si do stájí místo koní stavěli traktory a Dunkové byli najednou zbyteční, jejich ruce byly zbytečné a znovu tekla krev, ne horká krev z horkých srdcí a hlav, kvůli rozevláté sukni, křivému slovu nebo špatně vypálené horilce, ale jiná, zlá krev plná vzteku a nenávisti (Šmaus 2005b: 73).

Owa atmosfera *wciekłości i nienawiści* określa w powieści Šmausa romsko-gadziowską terażniejszość, a autorska *obrona Cyganów* zmienia się w nostalgiczne marzenie czy raczej mrzonkę o powrocie *dawnych dobrych czasów*. Jedynym zaś remedium na zaistniałą sytuację nawarstwionych wzajemnych resentymentów pozostaje ekspresja wyrzutów sumienia, owocująca przyznaniem się do kolektywnej winy:

Zpočátku se to všechno zdálo tak snadné: rozmlátit kolesky, děti umýt a ostříhat dohola, dospělým přesekat kořeny, vytrhnout je a přesadit [...]. To až dneska nám pomalu začíná docházet, že vzít dítě je zločin, že zastřelit koně, utratit psa a porazit strom, to je jako zabít člověka, i kdyby to bylo podle zákona, je to zločin (Šmaus 2005b: 111).

Rozważania starego nauczyciela, który w młodości brał udział w brutalnym cywilizowaniu Romów i po latach próbuje zadośćuczynić za wyrządzone krzywdy,

podejmując pracę w domu dziecka, brzmią jak apologia archaicznego cygańskiego habitusu i jednocześnie stanowią oskarżenie niszczących ów habitus praktyk asymilacyjnych. Rozwiązanie leży, jak zdaje się sugerować Šmaus, w akceptacji romskiej odmienności kulturowej i w rezygnacji z rozmaitych hegemonicznych czy kolonizacyjnych uroszczeń. Tyle tylko, że fabuła powieści operująca obok elementów poetyki operetkowo-sielankowej również techniką etnograficzno-brutalistycznego opisu skupiającego uwagę na romskiej przestępczości, nie przekonuje odbiorcy do przyjęcia autorskiego punktu widzenia⁶. Nie przekonuje zaś tym bardziej, że odbiorca ten szybko odkrywa, iż Šmausowska narracja korzysta z całego repertuaru utartych wyobrażeń, zarówno tych romantycznych, łączących elementy fascynacji egzotyką z antropologią indywidualistyczną, jak i tych – o wiele głębiej wrośniętych w imaginarium zbiorowe – negatywnych. Obrazy Romów zaczynają tu w efekcie pełnić funkcję dogodnych wytrychów poznawczych i ewaluacyjnych, usprawiedliwiających rozmaite praktyki ekskluzywne, które pozwalają na marginalizację czy stygmatyzację. Stereotypy zostają w rezultacie umocnione, ich słuszność potwierdzona, a postulaty imagologii zaangażowanej, by w literackich reprezentacjach respektować romski punkt widzenia, nadal czekają na swą realizację⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Bittnerová, Dana. *Úvod: Když stereotyp ustanovuje řád. Etnické komunity – Romové*. Red. D. Bittnerová, M. Moravcová. Praha: FHS UK, 2013. S. 7–16.
- Dąbrowski, Mieczysław. *Komparatystyka kulturowa. Komparatystyka dla humanistów. Podręcznik akademicki*. Red. M. Dąbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. S. 21–288.
- Goffman, Erving. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przeł. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Jakoubek, Marek. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub, 2004.

6 Typy strategii przedstawieniowych powracających w literackich obrazach Romów przywołuje, nawiązując do klasyfikacji Jerzego Ficowskiego, Kledzik: „Stopniowe odchodzenie od obrazu demonicznego Roma, który dominował np. w relacjach średniowiecznych, rozpoczyna się w całej kulturze europejskiej podczas przełomu oświeceniowego, kiedy podejmuje się próbę naukowego «oswojenia» społeczności romskiej, a wobec niepowodzenia tych starań odchodzi w stronę silnej polaryzacji steatralizowanej poetyki sentymentalnej oraz brutalistyczno-etnograficznej, w której mieści się wspomniany paradygmat kryminalny” (Kledzik 484).

7 Zwłaszcza że realizacja ta może okazać się karkołomna i w praktyce twórczej *de facto* niewykonalna: „Vaši novináři, vaši fotografové a někteří vaši spisovatelé – mŕí Zanko Palesti, patriarcha rodu Kalderaszŕw – nás skrz naskrz vykořisťují. Dokonce si věci upravují tak, aby své publikum lépe pobavili a víc si vydělali. Obohacují se na náš úkor a ponechávají nás napospas našemu neštěstí, často ho dokonce ještě zhoršují. Proto jsem za celý svůj život nikomu nic neřekl. Takto přemýšlíme všichni, a proto vám, kteří na tom tak trváte, věšíme bulíky na nos a smějeme se pod vousy, když si to ti velcí troublevé všechno zapisují. Hloupostem nasazujeme korunu – to je naše pomsta” (Mappes-Niedek 9).

- Kledzik, Emilia, *Pochwała imagologii. Rozważania o obrazie Romów w literaturze polskiej XX wieku. Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Red. H. Gosk, D. Kołodziejczyk. Kraków: Universitas, 2014. S. 477–496.
- Lipszyc, Adam. *A jak afekt. Ciała zdruzgotane, ciała odporne. Afektywne lektury XX wieku*. Red. A. Lipszyc, M. Zaleski. Warszawa: IBL, 2015. S. 19–62.
- Mappes-Niedek, Norbert. *Chudáci Romové, zlí Cikáni. Co je pravdy na našich předsudcích*. Przeł. Veronika Patočková. Brno: Host, 2013.
- Neruda, Jan. *Knihy básní*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- Soukup, Daniel. *Cikáni a česká vesnice. Konstrukty cizosti v literatuře 19. století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2013.
- Šmaus, Martin. *Česko-romskou zed' máme v sobě všichni*. 2005a. Web. 17. 04. 2016. <<http://magazin.aktualne.cz/kultura/umeni/cesko-romskou-zed-v-sobe-mame-vsichni/r~i:article:132444/>>
- Šmaus, Martin. *Děvčátko, rozdělej ohníček (Na cikni na bari, čarav tro vod'ori)*. Praha: Knižní klub, 2005b.
- Šmíd, Zdeněk. *Cejch*. Praha: Olympia, 2005.
- Trumpener, Katie. *The Time of the Gypsies: A «People without History» in the Narratives of the West. Critical Inquiry* 4 (1992). S. 843–884.
- Zaleski, Marek. *Echa idylli w literaturze polskiej doby nowoczesności i późnej nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2007.
- Zapletal, Zdeněk. *Půlnoční běžci*. Brno: Petrov, 2001.

