OŚRODEK BADAŃ NAD MIGRACJAMI CENTRE OF MIGRATION RESEARCH

UNIWERSYTET WARSZAWSKI

CMR Working Papers

108/166

KAMILA FIAŁKOWSKA
MICHAŁ P. GARAPICH
ELŻBIETA MIRGA-WÓJTOWICZ

KRYTYCZNA ANALIZA NAUKOWEJ CISZY, CZYLI DLACZEGO ROMOWIE MIGRUJĄ (Z NASZEGO POLA WIDZENIA)

Czerwiec 2018
www.migracje.uw.edu.pl

Kamila Fiałkowska, Ośrodek Badań nad Migracjami, Uniwersytet Warszawski, k.fialkowska@uw.edu.pl

Michał P. Garapich, Ośrodek Badań nad Migracjami, Uniwersytet Warszawski, m.garapich@uw.edu.pl

Elżbieta Mirga-Wójtowicz, Ośrodek Badań nad Migracjami, Uniwersytet Warszawski, Wydział Politologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, emirga@interia.pl

Streszczenie:

Artykuł dotyczy ciszy naukowej wokół tematyki migracji polskich Romów – ciszy/przemilczenia zarówno w badaniach romologicznych, jak i w badaniach nad migracjami. Nieobecność migracji polskich Romów w polskich badaniach nad migracjami jest zestawiona z nieobecnością tematyki migracji w polskich badaniach romologicznych. Paradoksalnie bowiem grupa, która w popularnej wyobraźni kojarzy się z mobilnością, jest nieobecna w badaniach polskich migrantologów zajmujących się badaniami nad migracjami z i do Polski. Z kolei w badaniach romologów okazuje się zaskakująco statyczna, unieruchomiona. Celem jest zatem przyjrzenie się temu szczególnemu rodzajowi ciszy i zastanowienie się, co leży u jej źródeł, oraz jakie ma to konsekwencje dla rozwoju obu dyscyplin.

Słowa kluczowe: cisza, badania nad migracjami, migracje Romów z Polski, romologia

Abstract:

The article discusses the case of academic silence around migration of Roma from Poland – both in Polish Romani studies (romology) and migration studies. The absence of Roma migration in migration research in Poland is contrasted with the absence of the subject of migration in Romani studies. Paradoxically, the group associated in the social imaginary with mobility is absent in migration studies in Poland. On the other hand, in the studies of Roma people in Poland, they turn out to be surprisingly static and immobilized. The aim of this paper is to critically explore this particular type of discursive silence, to think about what are the underlying theoretical and conceptual reasons and finally, how does it impact the migration and Romani studies.

Key words: silence, migration research, migration of Roma from Poland, Romani studies

Artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w projekcie „Między tradycją a zmianą – ścieżki migracyjne Polskich Romów", finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki, grant Polonez, nr: 2015/19/P/HS6/04125. Projekt finansowany ze środków przeznaczonych na program finansowania badań naukowych i innowacji UE „Horyzont 2020" na podstawie umowy nr 665778 o dofinansowanie działań „Marie Skłodowska-Curie"

Spis treści

1. Wstęp 5
2. O Romach i ciszy 6
3. Lud bez historii i przyszłości 10
4. Migranci, nomadzi i polityczna siła terminologii 13
5. Czemu nie ma Polonii cygańskiej? 16
6. Poakcesyjna mobilność… nie dla Romów 20
7. Romowie w Polsce na początku XX wieku – unieruchomieni nomadzi? 23
8. Wnioski 29

Bibliografia 31

1. Wstęp

O ciszy, milczeniu, pauzie jako elementach komunikacji społecznej napisano już całkiem sporo. Z punktu widzenia krytycznej analizy dyskursu, cisza na równi ze słowem jest równoważnym składnikiem komunikacji społecznej (Van Dijk 2008), dla socjolingwistyki jest faktem społecznym, zaś analiza konwersacyjna w milczeniu i pauzie szuka związków z kontekstem komunikacji i odpowiednio analizuje ich funkcje w obszarze komunikacji (Heldner, Edlund 2008). Podobnie i dla antropologa cisza w trakcie wywiadu, rozmowy, krępujące milczenie rozmówców i rozmówczyń na zadane pytanie jest wskazówką, że pytanie dotknęło istotnej sfery znaczeniowej.

W niniejszym artykule zajmujemy się szczególnym rodzajem ciszy – ciszy na określony temat w dyskursie naukowym, dotykającej dwóch dziedzin nauk społecznych w Polsce: badań nad migracjami oraz badań nad mniejszością romską. Oba obszary w ostatnich dekadach, szczególnie w kontekście członkostwa w Unii Europejskiej cieszą się zainteresowaniem nie tylko naukowców czy mediów, ale też polityki społecznej. Niemniej, mimo że badań na temat migracji z Polski oraz życiu emigrantów w poszczególnych krajach jest bardzo dużo, a jednocześnie rośnie liczba publikacji i dociekań naukowych na temat mniejszości romskiej w Polsce, na temat migrujących polskich Romów, historii ich mobilności przed i po 1989 roku, przyczyn ich migracji, procesów osiedleńczych i kultury migracji nie wiadomo niemal nic. Poza nielicznymi wyjątkami, temat zupełnie nie został poruszony, co ze względów, o których poniżej, jest szczególnie zastanawiające. W niniejszym tekście próbujemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje, zamierzając jednocześnie postawić diagnozę dotyczącą teoretycznych i metodologicznych założeń stojących za paradygmatami, w których tworzą się i rozwijają się zarówno badania migracyjne, jak i studia nad mniejszością romską. Diagnoza nie dotyczy szczególnej specyfiki tej grupy, aczkolwiek posiłkujemy się naszymi badaniami pośród migrujących Romów między kilkoma miejscowościami w Polsce i Anglii. Dotyczy raczej sposobów, w jaki dyskurs naukowy poszerzając naszą wiedzę na temat pewnych procesów społecznych, potrafi przemilczeć inne, reprodukując tym samym ukryte założenia, stereotypy jak i uprzedzenia dotyczące zarówno migracji z Polski, Polaków, jak i Romów. Twierdzimy, że za naukową ciszą kryje się specyficzna wiązka znaczeń kulturowych, które nauki społeczne odtwarzają w celu reprodukcji narodowej wspólnoty wyobrażonej, miejsca w niej „znaczącego Innego", oferując odpowiedzi na fundamentalne dylematy związane z modernizacją, ewolucją tradycji

kulturowej i miejscem międzynarodowej mobilności we współczesnym społeczeństwie polskim, a także normatywizacją homogeniczności etnicznej w Polsce. Owa wiązka znaczeń sama w sobie stanowi ciekawy przedmiot badania, poprzez światło, które jej analiza może rzucić na pole naukowe, w ramach którego występuje.

Podstawą niniejszego artykułu jest refleksja prowadzona w ramach finansowanego przez NCN projektu badawczego „Między tradycją a zmianą – ścieżki migracyjne polskich Romów". Projekt jest pionierskim, systematycznym studium dotyczącym zagranicznych migracji Romów z Polski. Teoretycznie i metodologicznie umocowany jest w paradygmacie antropologicznym, w którym najważniejsze jest uchwycenie punktu widzenia świata i praktyk nadających mu znaczenia przez samych badanych. Z uwagi na bogatą tradycję polskich badań migracyjnych i cyganologicznych uważamy, że nasze poszukiwania nie mogą istnieć w historycznej i naukowej próżni, nie odnosząc się do tego, co o migracjach romskich z Polski powiedziano wcześniej. Na samym jednak początku dociekań – w fazie poszukiwania literatury przedmiotu – milczenie obu tradycji badawczych na temat Romów poważnie nas zafrapowało – okazało się, że rzeczywiście mamy do czynienia z pewną próżnią, ciszą, którą trudno wytłumaczyć jedynie metodologicznymi trudnościami, brakiem narzędzi badawczych, funduszami czy zainteresowaniem (zarówno badaczy, jak i badanych). Niniejszy tekst jest więc po pierwsze próbą przygotowania pola teoretycznego dla dalszych naszych artykułów naukowych dotyczących migracji polskich Romów, po drugie zaproszeniem badaczy do spojrzenia na samą politykę badań społecznych jako emanację specyficznej kultury migracji – zarówno polskiej, jak i europejskiej. W tym sensie – jak w innym kontekście pisze Michael Stewart (1997) – badania Romów nie tylko mówią nam coś o nich samych, ale bezpośrednio mówią o samym społeczeństwie polskim.

Poniższy tekst stanowi próbę zmierzenia się z tym tematem. Poniżej zajmujemy się kwestią samej ciszy i jej różnorodnych znaczeń. Omówimy również węzłowe kwestie dotyczące dorobku badań nad migracjami oraz badań romologicznych i zastanowimy się nad przyczynami, ale też konsekwencjami ciszy dotyczącej migracji Romów dla obu dyscyplin.

2. O Romach i ciszy

Cisza może być różnego rodzaju – cisza, którą trzeba uszanować, ale też cisza, której nie można zaakceptować. Są też różne formy pośrednie, które moralnie oceniamy jako potrzebne, pozytywne, ale także jako odpychające, nieakceptowalne. Cisza to także prawo, które

jednostki i/albo grupy wykorzystują, by podtrzymać coś w sekrecie przed innymi (Bollnow 1982).

W kwestii romskiej cisza do niedawna dotyczyła przede wszystkim braku głosu albo niesłyszenia głosu tych, o których się mówi – chodzi tu o brak historii Romów w europejskim dyskursie historycznym, ale także o długotrwały brak badaczy romskich w badaniach nad Romami (Mirga, Mróz 1994; Acton 1997; Bartosz 2004). Obecność i uczestniczenie Romów w procesie tworzenia wiedzy i kreowaniu dyskursu o Romach przynosi więc upodmiotowienie tych, którzy byli pominięci, uciszeni albo „mówieni o". Stąd w ostatnich latach można mówić o zmianie paradygmatu w szeroko pojętej romologii – już nie tylko o Romach się mówi, ale to Romowie mówią o sobie, badają siebie, kształtują narrację, są upodmiotowieni, kontestują powstałą wiedzę i wnoszą swój wkład[1].

Cisza jako oznaka braku dźwięku albo słów wydaje się niewyrażalna. Paradoksalnie jednak symbolizując brak, cisza daje przestrzeń do pokazania nieobecności czegoś (Branach-Kallas 2006: 149). W zachodniej kulturze cisza jest zwykle utożsamiana z brakiem władzy/ sprawczości, poddaniem oraz pasywnością – mówić znaczy być obecnym, mieć władzę. Z perspektywy feministycznej albo postkolonialnej cisza zaś jest utożsamiana z opresją, znane są również mechanizmy uciszania słabszych przez silniejszych (*silencing*). Tradycyjnymi „uciszaczami" są np. klasa społeczna, bieda, płeć, kolor skóry, geograficzne (peryferyjne wobec centrów władzy) położenie. To one odbierają głos albo ograniczają zakres słyszalności w ramach hegemonicznie skonstruowanej kultury zachodniej (Branach-Kallas 2006: 150). Dynamika opresji hegemonicznej grupy wobec grupy zdominowanej powoduje, że ci ostatni, aby ich głos stał się słyszalnym, muszą skorzystać z narzędzi i środków stworzonych przez grupy większościowe, ponieważ to oni definiują akceptowalne (a więc słyszalne) formy zabierania głosu i oni są dysponentami dyskursu. O takich strategiach zabierania głosu przez Romów pisze także Paloma Guy a Blasco (2008). Nieuczestniczenie w tworzeniu dyskursu w ramach grupy większościowej sprawia, że już samo wytwarzanie i przechowywanie materiałów źródłowych jest selektywne, bo nie uwzględnia grup w różnorodny sposób marginalizowanych (np. pod względem klasy społecznej, płci, tożsamości etnicznej, itp.). Stąd też różnorodne doświadczenia wykluczania np. klasy ludowej, kobiet, mniejszości, grup niepiśmiennych – przy czym te kategorie mogą się ze sobą krzyżować – i tym samym

[1] Dobrym przykładem tego procesu jest burzliwa dyskusja w środowisku naukowym i politycznym dotycząca powstania i statusu European Roma Institute for Arts and Culture: http://romanistudies.eu/news/eri-chronology/ https://theconversation.com/eu-initiative-risks-turning-roma-into-entertainers-not-real-people-with-human-rights-40100

niepełna wiedza i zapisana historia dotycząca tych grup (Sułek 1986; Kordasiewicz 2016). Ta dostępna, często bardzo skąpa, bywa jednostronna, wynikająca z charakteru kontaktów grupy większościowej z określoną grupą mniejszościową. Z perspektywy dominacji i hegemonii grupy większościowej kontakty te nabywają pewnych cech, które zaczynają charakteryzować określoną grupę – nierzadko patologizując ją w jakiś sposób.

Na ciszę można jednak spojrzeć również z perspektywy grupy zdominowanej – w badaniach feministycznych podkreślano, że to konstrukcja płci kulturowej wpłynęła na to, że kobiety „nie miały historii" i nie były słyszalne. Produkcja wiedzy w ramach struktur patriarchalnych powodowała, że długo to nie kobiety mówiły, ale mówiono za nie, mówiono o nich albo dla nich. Kobiety jeśli mówiły, to nie były słyszane – poprzez skrzyżowanie takich kategorii jak klasa, przynależność narodowa/etniczna, wyznanie, wiek, orientacja seksualna i in. (Branach-Kallas 2006: 151). Cisza zdominowanych niekoniecznie też oznacza, że oni faktycznie milczą – przeciwnie, może to pokazać, że to grupa większościowa nie słyszy bo: nie słucha, ignoruje, przemilcza, wycisza. Bo dopuszczenie do głosu *innych* oznacza, że naruszony zostaje ujednolicony, harmonijny obraz „wspólnot wyobrażonych" (Anderson 2006).

Cisza, wbrew powszechnym wyobrażeniom, nie musi też oznaczać pasywności i podporządkowania milczących. W ramach określonych struktur społecznych, w których swoboda i ekspresja są ograniczone, podmioty mogą uciekać się do innych form wyrażenia siebie. Wskazuje się również, że w określonych warunkach społecznych albo historycznych najbardziej efektywnym, a często jedynym dostępnym środkiem ekspresji była właśnie cisza. Niemówienie – tak często interpretowane jako brak sprawczości – było wyborem, który pozwalał na zachowanie sprawczości poprzez np. ochronę siebie bądź grupy (Branach-Kallas 2006: 161). Prawo do zachowania ciszy, do niemówienia stanowi ochronę dla jednostki i/albo dla grupy (Bollnow 1982: 2). Podobnie kwestie te analizuje James Scott, argumentując, że w celu zachowania marginesu wolności, kulturowej autonomii, a także kontestacji relacji władzy a jednocześnie unikając otwartej konfrontacji i dekonspiracji przywódców, zdominowani mogą także swój głos „kamuflować", tworząc oddolne „ukryte teksty" kultury, których ślad odkrywamy w folklorze, dowcipach, legitymizacji przestępczości, strategiach codziennego oporu, muzyce i poezji (Scott 1990).

Cisza dotycząca Romów ma swoje korzenie w historycznych związkach tej mniejszości ze społeczeństwem większościowym. Romowie w Europie definiowali siebie w relacji do narodowego, regionalnego i lokalnego kontekstu kulturowego i ludzi zamieszkujących dane tereny – te autodefinicje i przynależności były jednak zwykle

kontestowane przez nie-Romów, którzy podważali związki, jakie Romowie mogli mieć i rozwijać z lokalnym kontekstem (Gay y Blasco 2008: 5). Alaina Lemon (2000: 4) wskazuje, że wciąż wyzwaniem dla społeczeństwa większościowego jest zaakceptowanie faktu, że Romowie widzą siebie nie tylko jako Romów, ale jednocześnie identyfikują się przez szereg innych kategorii, obejmujących m.in. przynależność narodową czy religijną lub związek z przestrzenią wsi, miasta, państwa. W rezultacie wśród *gadziów* (nie-Romów) utrwaliło się przekonanie o grupie bez korzeni, ludu bez historii (Trumpener 1992: 847), żyjącym beztrosko w „wiecznej teraźniejszości" (Tamże: 861), pomimo dekad prześladowania, które znalazły kulminację w zbrodniczej polityce III Rzeszy. Taki wizerunek beztroskich Cyganów rzucał wyzwanie zachodniej kulturze wraz z jej uporządkowaniem i zdyscyplinowaniem wokół pielęgnowania pamięci o dorobku własnej cywilizacji.

W nawiązaniu do argumentacji Katie Trumpener, Guy a Blasco (2008) pisze, że Romowie przynależą do Europy zarówno kulturowo, jak i społecznie – co można zauważyć w fakcie, że ich rozumienie świata oraz *gadziów*, jak również reprezentacja siebie są lokalnie i historycznie związane i reprezentatywne dla miejsc, w których Romowie żyli. Badaczka wskazuje tu np. na rozwój obyczajowości oraz nacisk na zachowanie dziewictwa wśród kobiet – czyli coś, co było typowe dla społeczeństw europejskich, w tym dla grup romskich w XX wieku. Wskazuje ona, że formowanie się moralności w przypadku Romów było jednak interpretowane przez nie-Romów jako coś egzotycznego i innego, podczas gdy nie różniło się zasadniczo od norm moralności konstruowanych w ramach społeczeństwa większościowego (Gay y Blasco 2008: 302). W konceptualizacji Romów przez *gadziów* to jednak nomadyzm, bieda oraz nieokiełznana normami społecznymi (normami społecznymi *gadziów*) seksualność kobiet stały się symbolem obecnym zarówno w sztuce, filmie, wystawach. Według Julii Hasdeu taki nacechowany erotyzmem wizerunek kobiet w sztuce, powoduje, że można mówić o *bachanalizacji* reprezentacji Romów, a zwłaszcza Romek (2008). Ten wizerunek był reprodukowany także przez Romów, którzy odpowiadali na zapotrzebowanie ze strony *gadziów* – przyswoili sobie zatem zasady tworzenia dyskursu ustalone przez społeczeństwo większościowe (por. Branach-Kallas 2006). To również obrazuje marginalizację Romów i ich działań podkreślających ciągle kwestionowany związek z kulturą większościową (nie tylko jej dominacja ale i hegemonia). Upraszczając – skoro są na marginesie, to nie mogą być moralni, tacy jak „my". Podtrzymywany i reprodukowany był zatem wizerunek Romów, których lokowano poza granicami właściwej i odpowiedniej kultury społecznej, którą kształtowało społeczeństwo większościowe. Stanowili oni wręcz zagrożenie, naruszając normy moralności w sposób widoczny i groźny.

3. Lud bez historii i przyszłości

O tym, że wokół historii Romów panowała cisza bądź zmitologizowana pełna przekłamań konfabulacja napisano już sporo. Jak zauważa Sławomir Kapralski: „W dominujących do niedawna opisach etnograficznych społeczności romskie często prezentowane były jako grupy, których tożsamość wyraża się w ciągłym reprodukowaniu ponadczasowego idiomu kulturowego, żyjące w 'wiecznym teraz', nietroszczące się ani o przeszłość, ani o przyszłość i generalnie zachowujące milczenie odnośnie do przeszłych wydarzeń – bądź dlatego, że przeszłość, nawet własna, nie była dla nich czymś wartym zainteresowania, bądź też z powodu specyficznych wymogów romskiej kultury. Milczenie to traktowano jako pochodną sytuacji ludu nieposiadającego historii i pamięci, podtrzymującego swoją tożsamość poprzez odwołanie do stałych wartości kulturowych, niezauważającego biegu czasu i niezmieniającego się wraz z nim" (Kapralski 2016: 186). Mróz i Mirga (1994) podkreślają, że romska historia to projekcja nie-Cyganów, co wynika między innymi z faktu, iż to na koczowniczych, aterytorialnych populacjach nowożytne państwa narodowe „testowały" swój aparat przymusu i opresji. W historii pisanej i rozumianej jako konkurencja „wymyślanych tradycji" (Hobsbawm, Ranger 1983), dzięki którym nowoczesne nacjonalizmy legitymizują homogenizację różnorodnej ludności wedle logiki kapitalistycznej gospodarki produkującej elementy skomplikowanej układanki gospodarczo-społecznej (Gellner 1991), Romowie, jak i wiele innych mniejszości, kultur i grup o niskiej pozycji społecznej, swojego miejsca raczej nie mieli. Jeśli już, to jako rodzaj fantazmatu, w którym jako znaczący Inny, Rom reprezentował wszystko to, co należało ze współczesnego społeczeństwa wyeliminować – niegospodarność, nieracjonalność, nieprzewidywalność, nadrzędność relacji krwi, nepotyzm, endogamię, brak ekonomicznej zapobiegliwości. Jak zauważa Kapralski (2016), w ten sposób można tłumaczyć niezwykłą asymetrię władzy w relacji Romów z państwami narodowymi, gdzie cały potężny i skomplikowany aparat przymusu, kontroli, ewidencji ludności, dyscyplinowania populacji, reżimu mobilności z niewolnictwem i ludobójstwem włącznie zostaje użyty wobec grupy relatywnie bezbronnej, marginalnej, ekonomicznie raczej ubogiej, bez roszczeń wobec terytorium czy do systemu lokalnej stratyfikacji społecznej. Jak wskazuje Stewart (1997: 4), to jedna z podstawowych zagadek historii Romów – co było tak groźnego w tej grupie, iż nowożytne państwa od ponad pół tysiąca lat dążą do jej kontroli bądź unicestwienia?

Konstruowanie Romów jako „ludu bez historii" żyjącego w wiecznym teraz ma istotną konsekwencję w postaci zawężenia pola badawczego do nich samych, w zamkniętym ekosystemie własnej kultury, z dość ograniczoną refleksją na temat ich relacji ze społeczeństwem większościowym, nowoczesnością, rynkiem, polityką, a także sąsiadami, *gadziami*, z którymi mają do czynienia na co dzień. Skoro ich odmienność wynika z esencjalnej jakości ich kultury, to otoczenie ma znaczenie drugorzędne. Dotyczy to naszym zdaniem także polskich badań nad społecznościami romskimi w ostatnich dekadach. Mimo rozwoju i obejmowania ciekawych aspektów kultury i życia tej mniejszości w Polsce (Kowarska 2005; Kapralski 2007; Nowicka, Witkowski 2013) lub zrozumiałym, gdyż wynikłym z zapotrzebowania, skupieniu na polityce społecznej i konsekwencjach programu na rzecz społeczności romskiej czy unijnej (Krzyżowski, Kowarska 2007; Kwadrans 2013; Mirga-Wójtowicz 2013; Talewicz-Kwiatkowska 2013; Szewczyk 2016; Witkowski 2016), jeśli chodzi o analizę zmian w społecznościach romskich, a przede wszystkim antropologicznej refleksji, dotyczącej tego, co sami Romowie sądzą na temat otaczającego ich zmieniającego się świata – badania nad tą grupą wydają się stać w miejscu. Od publikacji najważniejszych prac nestorów polskiej cyganologii minęło ponad ćwierć wieku (Ficowski 1986; Mirga, Mróz 1994; Bartosz 2004) i poza ważnymi wkładami z dziedziny analizy polityki społecznej, językoznawstwa, pedagogiki, a szczególnie prac Kapralskiego dotyczącymi polityki pamięci romskiej w kontekście *Porajmos*[2], odnosimy wrażenie, że polska etnografia i antropologia nie nadążyła za samymi Romami. Milczenie na temat ich migracyjnych strategii jest tej analitycznej i teoretycznej niemocy wyrazem.

U źródeł wiązki powodów, dla których tematyka romska naznaczona jest naukowym milczeniem, a jeśli już to cisza ta przerywana jest esencjalizującymi konstruktami reprodukującymi stereotypy, jest więc przekonanie o Romach jako ludzie fundamentalnie odmiennym, bez historii, a więc i bez przyszłości. Co więcej, ich ahistoryczność w konsekwencji oznacza inny niż reszty populacji stosunek do terytorium i kwestii zakorzenienia w fizyczno-społecznej przestrzeni. Dla badań migracyjnych ma to fundamentalne znaczenie, gdyż jak wskazują antropolodzy, migracje jako ruch w przestrzeni konstytuują i nadają jej znaczenie (Malkki 1997; Turner, Turner 2011; 1978). Przestrzenne przemieszczanie się pozwala miejscu nabyć szczególnego znaczenia w wyniku przesunięcia go na osi dychotomii „tu i tam", „swoje i obce", „wnętrze i zewnętrze" (Lévi-Strauss 1955; Helms 1988). Grupa niemająca takiego samego stosunku do terytorium co domniemana reszta

[2] J. romski: pochłonięcie – pojęcie określające eksterminację ludności romskiej przez III Rzeszę.

społeczeństwa, logicznie więc „migruje inaczej" bądź do zrozumienia jej mobilności stosuje się inne parametry analityczne. Pomaga w tym mit nieprzynależących nigdzie wiecznych tułaczy, a więc nieposiadających w sensie rozumienia nacjonalistycznego własnej ojczyzny, terytorium, a co za tym miejsca w społeczeństwie.

Oczywiście wiemy, że to stereotyp, niemający wiele wspólnego z rzeczywistością. Wzory mobilności romskich stanowiły i stanowią rodzaj kontinuum między nomadyzmem a osiedleniem (Fraser 2001), a historycznie Romowie bynajmniej nie byli jedyną populacją wędrowną w Europie. W niniejszym tekście przyjmujemy więc za Zygmuntem Benedyktowiczem (2000: 83) relacyjno-symboliczną koncepcję stereotypu, w którym „stereotypy mówią nam niewiele o tych, których dotyczą, bardzo wiele natomiast, nawet jeśli nie w sposób bezpośredni, o tych, którzy je wytworzyli". W tym sensie stereotyp wiecznie wędrującego Roma, bez domu i relacji z terytorium jest moralną waloryzacją i legitymizacją osiadłego trybu życia, które automatycznie zakładałoby silniejsze przywiązanie do terytorium, a co za tym idzie silniejszą legitymizację do jego kontroli i decydowania, kto jest „obcy". Inaczej mówiąc, stereotyp ów poprzez figurę Roma (czy na jego rewersie), tworzy nacjonalistyczną fikcję ludu odwiecznie osiadłego i zakorzenionego na danej ziemi. W tym kontekście Stewart, dość ironicznie parafrazując Woltera mówi, iż nawet gdyby Romów nie było, nowożytny nacjonalizm musiałby ich wymyślić (1997: 238).

Jednym z efektów tego sprzężenia terytorium i przestrzeni z kulturowym znaczeniem dla studiów migracyjnych jest określana przez Stephena Castelsa (2010) tzw. *sedentary bias* czyli „stronniczość/uprzedzenie osiadłego trybu życia", czyli taka optyka badawcza, która normalizuje i naturalizuje osiadły tryb życia, najczęściej społeczności rolniczych, ale także nowoczesnych państw narodowych, kosztem patologizacji migracji. Wedle Castelsa takie podejście automatycznie zakłada, iż migracje są społecznym problemem, z definicji symptomem dysfunkcjonalności systemu, a badania winny ten problem diagnozować i mu zaradzać. Silny związek tej optyki z polityką państwa, polityką migracyjną i integracyjną jedynie wzmacniają patologizację migracji, czego chociażby ostatni publiczny dyskurs na temat migracji w Polsce jest świetnym przykładem. Skutkiem *sedentary bias* jest traktowanie niemobilności jako pewnego rodzaju pożądanego stanu rzeczy, ideału, który mobilność jedynie zaburza. Trudno nie zauważyć, iż podobna optyka swoje źródła ma w nacjonalistycznej naturalizacji życia społecznego, które podział ludzkości na zamknięte, przypisane do określonego terytorium narody, grupy i państwa przenosi ze sfery historycznej przypadkowości do sfery biologicznej konieczności. W tym modelu migracje, jak i wszelkie

przestrzenie wielokulturowych relacji są niechcianym zaburzeniem i empiryczną falsyfikacją mitu o „odwieczności" narodowych imponderabiliów oraz biologicznej relacji ludzi z terytorium. Jak wskazuje Lisa Malkki (1997), wspomaga tę percepcję rodzaj „metafizyki osiadłego trybu życia", w której pojęcia i metafory typu „korzenie", „macierz", „sól ziemi" nawiązują naturalną więź między ludźmi a terytorium. W takiej perspektywie mniejszości etniczne, migranci, nomadzi, ale też wysoce nasączona heterogenicznością przestrzeń miasta są traktowane jako podejrzane, nieautentyczne, zagrażające modelowi homogenicznych państw narodowych.

W interesującym nas przypadku, proces ten widać w różnych wariantach. Peeter Vermeersch oraz Hasdeu pokazują na przykład, w jaki sposób *sedentary bias* przekładał się na reprezentację Romów i nie-Romów w muzeach w Polsce i Rumunii (Hasdeu 2008; Vermeersch 2008). Chłopi, historycznie i generacyjnie przywiązani do ziemi, wywodzący z niej swoją tożsamość versus Romowie – nie odczuwający więzi z miejscem, nomadzi. Lokalne – a więc osiadłe populacje – są reprezentowane w sposób etnicznie homogenizujący, ale także ich przywiązanie do ziemi jest prezentowane jako trwałe i niezmienne. W przeciwieństwie do tego Romowie są prezentowani niezmiennie jako inni, obcy, ciągle w ruchu, oderwani od tego, co można określić jako *normalne* życie społeczności. W tym kontekście, narzuca się oczywiście paralela z miejscem Żydów w historii europejskiego tworzenia się państw narodowych w kontekście migracji. W wyniku swojej mobilności obie grupy zostały skonstruowane w podobny sposób jako „nieprzynależące" do nacjonalistycznego modelu, co miało swoje skrajne konsekwencje w ideologii nazistowskiej, w której obie grupy otrzymały „wyróżnione" miejsce skazujące je na fizyczną eliminację.

4. Migranci, nomadzi i polityczna siła terminologii

Identyfikujemy dwa pola ciszy naukowej, które krzyżują się w przypadku analizy migracji romskich – jedno lokuje się w badaniach migracyjnych, drugie odnosi się do ogólnie pojętej cyganologii. Poniżej przedstawiamy genezę i rekonstrukcję przyczyn ciszy w pierwszej dziedzinie, obejmującej historię emigracji z Polski, badania nad polską diasporą, demografię, badania społeczności lokalnych i bardzo prężnie rozwijającą się przestrzeń badań nad migracją poakcesyjną. To interdyscyplinarne pole badawcze szczególnie w kontekście odpływu ponad 2.5 miliona (GUS 2017) polskich obywateli od 2004 roku jest niezwykle płodne zarówno pod względem badań empirycznych, jak i refleksji teoretycznych i nie starczy tutaj miejsca na poszczególne wyliczenie jego obszarów. Tytułem ilustracji można przytoczyć

fakt, iż na stronie Polish Migration[3] przy School of Slavonic and Eastern European Studies na UCL znajduje się ponad pół tysiąca przeważnie wydanych w ostatniej dekadzie publikacji poświęconych migracjom z Polski – jej analiza wskazuje, że lista jest daleka od kompletnej. Wśród tego *tsunami* artykułów, książek i raportów jedynie jeden wprost traktuje o polskich Romach (Staniewicz 2011), analizując ich formy adaptacji do lokalnego rynku pracy i kapitał społeczny, porównując do innych migrantów z Polski. Poza tym drobnym przyczynkiem, zarówno w badaniach w Polsce, jak i krajach docelowych, polskich Romów brak. Tekst Thomasa Actona i Sylwii Ingmire (2012) w Studiach Romologica jest ciekawą dyskusją na temat polskich Romów w Londynie, a szczególnie ich aktywizmu, ale bazuje raczej na luźnych obserwacjach działaczy organizacji pozarządowej bez refleksji teoretycznej.

Cofając się w czasie, zauważymy również brak odniesień do migracji romskich. W pionierskiej monografii Dariusza Stoli (2010) o migracjach międzynarodowych w latach PRL, brak jest wzmianek o migracjach Romów, co w kontekście polityki wymuszania emigracji romskich w celu uspokojenia nastrojów społecznych po antycygańskich zamieszkach w Oświęcimiu i Koninie w 1981 roku (Mirga, Mróz 1994) jest szczególnie zastanawiające.

W ogólnie ujętych badaniach nad polską diasporą, grupami polonijnymi również brak jest jakichkolwiek odniesień do polskich Romów. Fotografia „Todora Czorona z żoną Lizą po przybyciu do Anglii z Polski" z 1913 roku, w albumie Jerzego Ficowskiego (1989) jakoś nie skłania badaczy dziejów migracji polskich do Wielkiej Brytanii do wspomnienia o tym epizodzie, mimo iż powstańców styczniowych czy listopadowych było zapewne niewiele więcej od migracji Kalderaszów, czyli jednej z grup romskich, w której znalazł się Todor.

Wyjątkiem na tej scenie są mało znane wśród antropologów jak i badaczy migracji prace Ignacego-Marka Kamińskiego (1980), który w swojej publikacji skupił się na grupie kilku rodzin Kalderaszów i ich dość sensacyjnej migracyjnej drodze z Polski do Szwecji na początku lat 70. XX wieku Niestety mimo spektakularnego zorganizowania przez nich „taboru ucieczki", historia ta nie dołączyła do dyżurnego zestawu legendarnych ucieczek obywateli polskich z socjalistycznego raju. Podobnież poza dziennikarskimi wspomnieniami (Drużyńska 2015) do repertuaru ucieczek z PRL nie awansował słynny wśród polskich Romów (chyba nie poznaliśmy dorosłego Roma z Polski, który by nie znał tej historii) epizod ucieczki do Szwecji kilkunastoosobowego zespołu muzycznego „Roma" w 1978 roku.

[3] https://www.ucl.ac.uk/ssees/research/polish-migration

Brak odniesień jest interesujący z uwagi na to, iż o migracjach polskich Romów, mówiło się i pisało w mediach i to niemało. Historia wydawania paszportów w jedną stronę Romom z Oświęcimia i Konina w 1981 roku, jest szczególna, niemniej dość znana wśród cyganologów. Pogrom w Mławie w 1991 roku skłonił polskich socjologów do uważnego przyglądnięcia się przyczynom konfliktu (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001). W analizach tych pojawia się ważna kwestia wzbogacenia się mławskich Romów poprzez handel używanymi samochodami sprowadzanymi z Niemiec zapoczątkowany jeszcze w latach 80. XX wieku. Kiedy ten proceder się rozpoczął, jak i gdzie Romowie wówczas jeździli, a przede wszystkim jakie to miało społeczne znaczenie dla eksodusu mławskich Romów po zajściach z 1991 roku, socjologowie jednak już nie drążyli. Podobnie nie skupili się na istotnym migracyjnym odpływie mławskich Romów w wyniku pogromu, który do dzisiaj jest przez Romów traktowany jako cezura, od kiedy wszyscy „zaczęli wyjeżdżać".

Z kolei w połowie lat 90. XX wieku przez media polskie przetacza się szereg reportaży i informacji na temat zjawiska składania podań o azyl polityczny przez polskich Romów w Wielkiej Brytanii. Informacje są przeważnie wysoko krytyczne i sceptyczne wobec powodów, dla których Romowie proszą o azyl, upatrując w tym procederze chęć wykorzystania systemu zasiłków socjalnych. W tle pojawia się obawa o „reputację" Polski – wyraźny normatywny dyskurs separujący migrujących Polaków od migrujących polskich Romów. Interesującym zbiegiem okoliczności jest bowiem fakt, iż równolegle w tym samym czasie w mediach polskich obszernie są opisywane akcje likwidujące obozowiska i wydalanie Romów rumuńskich z polskich miast. W obu przypadkach migracje romskie – nieważne, czy chodzi o obywateli polskich czy rumuńskich – w podobny sposób traktowane są jako patologie i mobilność (albo chęć osiedlenia w przypadku rumuńskich Romów) szczególnego rodzaju, której należy zapobiec. Mimo iż w tym samym czasie setki tysięcy Polaków pracuje w całej Europie na czarno (także składając podania o azyl, niekiedy udając Romów), nielegalnie forsując granice (Morawska 2001; Jordan, Düvell 2002; Garapich 2008; Garapich 2016) medialna i polityczna niechęć skupia się na Romach. Mało tego, migracje Romów w poszukiwaniu azylu odbijają się echem na najwyższych szczeblach państwowych, i na przełomie wieków między premierem brytyjskim a polskimi oraz pomiędzy szefami dyplomacji obu państw dochodzi do intensywnej wymiany korespondencji na temat migracji romskich, w których obie strony dyskutują, jak zaradzić temu zjawisku, co wynika z naszej kwerendy w zasobach archiwalnych Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Charakterystyczny jest list premiera Tony Blaira do premiera RP, Jerzego Buzka z września 1999 roku, w którym

brytyjski premier wprost narzeka na „tysiąc osób" pochodzenia romskiego, które proszą o azyl, jednocześnie zauważając, że „setki tysięcy Polaków" odwiedza Wysypy Brytyjskie rocznie i nie stanowi to problemu.

5. Czemu nie ma „Polonii" cygańskiej?

Brak włączenia migracji romskich w całokształt polskiej mobilności z historyczno-antropologicznego punktu widzenia jest zrozumiały. Od zarania refleksji naukowej i historycznej na ten temat miały one tendencję do specyficznej etnicyzacji migracji z Polski. Nie każdy, kto migrował z Polski był etnicznym Polakiem i katolikiem, niemniej gros badań jest poświęconych właśnie nim – migracje Rusinów, Ukraińców, Żydów, Litwinów i innych mniejszości znajdowały się na marginesie lub poza nim. *Opus magnum* Floriana Znanieckiego nie zawiera w tytule chłopa z ziem polskich, ale „chłopa polskiego" jakby jego etniczna i narodowa tożsamość pozostawała poza sferą dyskusji, w sferze aksjomatów. Wiąże się to bezpośrednio z polską kulturą migracji, czymś co można określić rodzajem historiozofii polskiej emigracji (Garapich 2008), w której migracje są częścią planu budowania narodowej wspólnoty – także poprzez tworzenie, obarczonych polityczną misją grup polonijnych. Idealnym przykładem podobnego podejścia jest myśl ucznia Znanieckiego, Jerzego Zubrzyckiego, na marginesie, będącego twórcą australijskiej koncepcji wielokulturowości. Jego generalizująca wizja (Zubrzycki 1988) stwierdzająca, iż w polskiej historii emigracji zawiera się droga tworzenia narodowej tożsamości poprzez męską daninę krwi i ewolucję od nieświadomych mas do świadomych patriotów (w jego terminologii, od „chłopów do żołnierzy") jest idealnym przykładem metafizyki osiadłego trybu życia, o jakiej pisała Liisa Malkki (1997). W tej wizji emigracje są rodzajem militarnej męskiej inicjacji ze stanu niedojrzałości, do pełnej „polskości". Nic dziwnego, iż w tej ideologiczno-nacjonalistycznej konstrukcji nie ma miejsca na migracje romskie – podobnie jak nie ma w nich miejsca na migracje żydowskie, ucieczki chłopów pańszczyźnianych, migracje kobiet, czy – dominujące liczbowo – migracje zarobkowe bez pretensji politycznych (por. Horolets, Bielecka-Prus 2017). W tym paradygmacie, w którym tkwi wiele badań nad polską diasporą, naturalną koleją rzeczy zajmowano się tylko Polakami, migracje mniejszości etnicznych z Polski traktując bądź jako pozytywne zjawisko zmierzające do etnicznej „czystości" danych ziem (podobnie jak widział to przedwojenny obóz Narodowej Demokracji wobec migracji żydowskich), bądź naturalną kolej rzeczy, jako iż mniejszości „mają swoją ojczyznę", co miało miejsce szczególnie w przypadku mniejszości niemieckiej i żydowskiej.

Nacjonalistyczny model, wedle którego mniejszości są pewnego rodzaju anomalią systemu, któremu trzeba zaradzić, w radykalnej formie poprzez fizyczną eksmisję, w sferze dyskursu naukowego oznaczał eksmisję z badawczej optyki. Konsekwencją logiczną owego modelu jest normatywizacja etnicznej homogeniczności, czyli uznanie, że powojenny kształt polskiego społeczeństwa jako w przytłaczającej części monoetniczny i monoreligijny jest stanem rzeczy nie tylko pożądanym, ale koniecznym, właściwym i niezmiennym. Jednym ze sposobów owego dyskursywnego etnicznego „czyszczenia" jest relegacja migracji mniejszości etnicznych z Polski w rejon ciszy.

Aby podobny ideologiczny konstrukt miał sens i empiryczne zakorzenienie, konieczne było podzielenie całości polskich ruchów migracyjnych pod względem motywacji skategoryzowanej wedle platońskiego podziału na ducha i ciało – w schematycznej kategoryzacji na migracje z przyczyn ekonomicznych i politycznych. W tym modelu emigracje polityczne były czymś etycznie usprawiedliwionym i kierowanym nakazem ideologii nacjonalistycznej, emigracje ekonomiczne kojarzyły się z materią, egoizmem i niedojrzałością narodowej tożsamości. Co ważne, w tej konstrukcji, przyczyny miały zawsze charakter zewnętrzny – chodziło o politykę zaborców, skutek powstań lub głód ziemi. Ten etyczny wymiar hierarchizowania polskiej emigracji diagnozuje i analizuje Mary Erdmans (1992), wskazując, w jaki sposób elity, szczególnie kościelne i opozycyjne wobec PRL etycznie naznaczały kolektywne i indywidualne działania społeczne w kontekście migracji. Dlatego według niej w polskiej kulturze migracji, wyjazdy to „kwestia moralna", wedle której jednostka określa swoje zobowiązania wobec wyobrażonej wspólnoty. Upraszczając – migracja dla kolektywu, czyli polityczna jest pozytywna[4], migracja z przyczyn indywidualnego awansu, ekonomiczna, jest dowodem egoizmu i braku wypełnienia zobowiązań wobec kolektywu. Michał P. Garapich (2016) rozwijając myśl Erdmans idzie krok dalej, wskazując, jak podobne strategie legitymizują hierarchie władzy w ośrodkach polonijnych. I tak, dzisiaj do pozycji liderów ma prawo ten, kto z sukcesem odtwarza ową hierarchię poprzez reprodukcję symboli, rytuałów i nacjonalistycznych założeń dotyczących polskiej historii. Ma to szczególne znaczenie w ośrodkach, gdzie stawka toczy się o sukcesję sporej dawki kapitału symbolicznego (i ekonomicznego), jak w przypadku Londynu.

[4] Aczkolwiek chodzi oczywiście o politykę narodowotwórczą, nakierowaną na niepodległość państwa; emigracji politycznej z innych powodów nie brano pod uwagę, tak jak emigracji polskich przedwojennych komunistów czy związkowej działalności Edwarda Gierka w przedwojennej Francji i Belgii nikt nie wymienia obok Hotelu Lambert czy rządu londyńskiego.

Migracje polskich Romów nie pasują do tego schematu. Konstruowana jako cecha esencjalnie cygańska, mobilność nie ma w takim ujęciu przyczyn zewnętrznych, to sami Romowie są winni swoim migracjom „bo tacy są", lub „tak każe im kultura". Pomimo przebywania na ziemiach polskich od niemal pół tysiąca lat, Romowie nie dostąpili przywileju traktowania jako populacje „osiadłe", przez co ich migracje i mobilność nie zagrażała projektowi nacjonalistycznemu. Mimo iż *de facto* nomadyzm praktykowany był tylko przez część polskich Romów, mając w dodatku cechy zakorzenienia w określonej przestrzeni polskiej wsi, wędrując często po określonych regionach (Ficowski 1986; Bartosz 2004), a w Karpatach Romowie wiedli osiadły tryb życia od końca XVIII wieku, w jakiś tajemniczy sposób odmawia im się statusu bycia osiadłymi mającymi kulturowe i osobiste relacje z określonym terytorium.

Migracje Romów nie pasowały także do normatywnego modelu tworzenia skupisk etnicznych poza granicami państwa, które budowałyby „Polskę poza Polską", *Polonię*[5] i w państwotwórczym projekcie podtrzymywały bądź redefiniowały swoją tożsamość narodową. Czy mowa o polityce II RP, która próbowała z diaspory polskiej zrobić ramię polskiej polityki zagranicznej jak i kolonialnej, czy o polityce III RP, która w skupiskach polskich widzi narzędzie *soft power* pracującej na rzecz wizerunku ekipy rządzącej, w tym modelu miejsca na mniejszości etniczne, a zwłaszcza Romów nie było. Nie ma czegoś takiego jak romska czy cygańska „Polonia", zapewne z tych samych względów jak nie ma „Polonii" żydowskiej czy śląskiej.

Po 1989 roku wypychani przez transformację ustrojową i postępująca pauperyzację, obywatele polscy strategią migracji zarobkowych starali się utrzymać na powierzchni. *Ludzie na huśtawce* – najważniejsza socjologiczna analiza z tego okresu (Jaźwińska, Okólski 2001), widząca w strategiach setek tysięcy Polaków efekt korzeniami tkwiącej w kulturze chłopskiej i niskiej urbanizacji PRL swoistej kultury migracyjnej uświadomiła badaczom jak i politykom potencjał oraz skalę mobilności polskiego społeczeństwa. Pokazała również, w jaki sposób migracje funkcjonują jako adaptacje na poziomie mikrospołecznym, zmiękczając szok „wielkiej traumy". Koncepcja migracji niepełnej, wahadłowej nadal jest szalenie istotna, szczególnie w kontekście migracji poakcesyjnych i teoretycznie pasowałaby idealnie do strategii zarobkowania i życia wielu romskich populacji w Polsce. W owym czasie – połowy lat 90. XX wieku – migracje romskie przybierają zdecydowanie masowy wymiar, co wyraziło

[5] Pojęcie *Polonii* rozumiemy tu jako nie analityczną deskrypcję, ale rodzaj pojęcia *emic* typowego dla polskiej kultury migracyjnej, czyli kategoryzację używaną przez państwo polskie bądź same grupy.

się we wspomnianych wyżej medialnych doniesieniach. Tutaj jednak znów Romowie nie tylko nie pasowali do modelu elegancko dzielących emigracje polskie wedle domniemanych motywacji, ale i stali się politycznym problemem. Przede wszystkim trudno było zaklasyfikować ich migracje jako jednoznacznie polityczne bądź ekonomiczne. Prosząc o azyl polityczny wskazywali na inne wymiary ich decyzji – bezpieczeństwo osobiste, poczucie zagrożenia, wzrost nietolerancji i rasizmu, ale też grały tutaj rolę perspektywy uzyskania nowych szans i możliwości życiowych. W naszych rozmowach z rodzinami romskimi, które prosiły o azyl w tamtych czasach motywacje związane z poczuciem zagrożenia silnie przeplatają się z osobistymi, rodzinnymi i finansowymi. Dzielenie ich na jasno określone „ekonomiczne" lub „polityczne" jest nie tylko empirycznie fałszywe, ale i naiwne. Dla polityki państwa jednak stały się poważnym wyzwaniem. Prośba o azyl polityczny w latach 90., kiedy Polska starała się o członkostwo w NATO i UE podważało jej deklaracje zdolności ochrony własnych obywateli i status państwa prawa, a więc ambicje dołączenia do dojrzałych demokracji zachodnich. Nic dziwnego, iż ze strony polskich polityków jak i opinii publicznej działania Romów spotykały się z niechęcią – kwestionowały one transformacyjną propagandę sukcesu, jaką ówczesne elity starały się produkować na potrzeby zagranicznych decydentów. To, co dla antropologów przyglądających się skutkom transformacji (Nagengast 1991; Buchowski 2004), a dzisiaj w debacie publicznej jest raczej oczywiste, czyli iż transformacja pociągnęła za sobą ogromne koszty społeczno-kulturowe, w latach 90. Romowie swoją mobilnością głosili urzędom azylowym w Berlinie i Londynie. W czasach kiedy na Bałkanach szalał najgorszy od czasów II wojny konflikt etniczny, wywoływali tym zrozumiały niepokój Zachodu. Niestety nie skłaniało to polskiej opinii publicznej jak i badaczy do wysiłku na rzecz pogłębionego zrozumienia tego fenomenu. Niewykluczone, że zadziałał tutaj mechanizm wielokrotnego wykluczenia, włącznie z interpretacją, iż skoro Romowie występują o azyl, to tym samym wypierają się swojej polskiej tożsamości i obywatelstwa. Zauważmy, iż dokładnie taką samą argumentację stosowały rządy PRL wobec dysydentów politycznych..

Wpisanie tych migracji w kontekst transformacji ustrojowej i wyboistej drogi do kapitalizmu byłoby jak najbardziej oczywiste. Podobnie jak w całej Europie Środkowo-Wschodniej (Stewart 1997; Bartosz 2004) Romowie byli pierwszymi zwalnianymi z pracy, pierwszymi, którzy poczuli na sobie cięcia w sferze socjalnej, pierwszymi, których nowo wprowadzony kapitalizm uderzył po kieszeni i poczuciu bezpieczeństwa, często stawiając ich w pozycji kozła ofiarnego skupiającego na sobie frustrację zubożałej klasy robotniczej.

Paradoksalnie w przypadku Polski dotknął społeczności romskie w miarę majętne, typu tej w Mławie, które ściągnęły na siebie niechęć dramatycznie biedniejącej populacji *gadziów,* jak i te uboższe, które traciły źródło utrzymania, pracę i perspektywy awansu edukacyjnego. Szczególnie symptomatyczny jest tutaj przypadek Nowej Huty, której zamknięcie – na co wskazują nasze badania – spustoszyło tamtejszą prężną społeczność romską, skłaniając sporą jej część do migracji zagranicę.

Być może to właśnie skierowanie optyki badań migracyjnych na rynek pracy, strategie zarobkowe i ekonomię nie sprzyjało wpisaniu migracji romskich w całokształt migracji po upadku PRL. Traktowana jako esencjalnie i *a priori* odmienna, migracja ta wypadała poza kategorie migracji wahadłowych, niepełnych i innych strategii radzenia sobie z problemami transformacji. Niemniej wypada zapytać, z jakiego powodu wystąpienie o azyl polityczny nie klasyfikowało się jako strategia radzenia sobie z wykluczeniem wywołanym nowym systemem.

W interesującym nas aspekcie ciszy badawczej szczególną rolę ma ogromny wysyp badań migracyjnych w kontekście liczb migrujących obywateli polskich po akcesji do UE. Jak wspomnieliśmy, nic na ten temat nie wiadomo, a elementy dotyczące Romów pojawiają się przypadkiem bądź są dość pobieżne. W początkowej fazie refleksji badawczej na ten temat zdecydowanie dominował aspekt ekonomiczno-socjologiczny analizujący z jednej strony strategie migracyjne, kto wyjeżdża i po co, a także proces adaptacyjny i kwestie osiedleńcze bądź gotowości do powrotu. W tym morzu migrujących Romowie, którzy zaczęli wyjeżdżać po 2004 roku zapewne zniknęli, niemniej w sensie społecznym nie są bynajmniej niewidzialni. Każdy, kto zna polskie życie w Londynie, na pewno otarł się o polskich Romów – czy w polskich sklepach, czy ogłaszających mieszkania do wynajęcia, czy w polskojęzycznych zborach Świadków Jehowy, czy centrach porad dla imigrantów z Europy Wschodniej. Co ciekawe – sądząc z popularności tematu na polskich portalach społecznościowych – Romowie silnie funkcjonują w wyobraźni społecznej polskich migrantów, nawet jeśli ich nie spotkali.

6. Poakcesyjna mobilność… nie dla Romów

W kontekście ogromnego wzrostu migracji po akcesji Polski do UE pytanie o ciszę badawczą na temat migracji romskich można postawić także w innej teoretycznej optyce. Migracje poakcesyjne poprzez swoją niepełność, nieprzewidywalność i otwartość (Jaźwińska, Okólski

2001; Grabowska-Lusińska, Okólski 2009) postawiły poprzednie percepcje migracji jako ruchu o jednorodnej trajektorii – od wyjazdu, po osiedlenie i zakorzenienie – pod znakiem zapytania. Badania nad zjawiskiem transnarodowości (Basch, Glick Schiller i in. 1994; Glick Schiller, Basch i in. 1995) wskazały na zawarty w takich modelach metodologiczny nacjonalizm redukujący analizę migracji do jednego państwa, odcinając społeczne relacje transcendujące granice administracyjne. W ostatnich latach to właśnie te relacje, łączące różne społeczeństwa w jedne pola społeczne stały się kluczowym terenem badawczym (Basch, Glick Schiller i in. 1994; Faist 2000). Trudno nie zauważyć, że te tak zwane transnarodowe pola społeczne, w których migranci i ich rodziny *de facto* należą i uczestniczą w życiu dwóch lub więcej społeczeństw, są teoretycznym, a także politycznym wyzwaniem dla ideologii homogenicznych państw narodowych. Oczywiście badacze szybko zwrócili uwagę na transnarodowy wymiar życia społecznego Romów w Europie (Matras, Leggio 2017; Grill 2012), także w przypadku polskim (Krzyżowski 2007), niemniej nadal brakuje jakiejkolwiek empirycznej refleksji na temat tego, jak owo transnarodowe życie Romów w Polsce, w świecie rzeczywistym wygląda i jak wpływa na ich kulturę lub czym różni się od transnarodowości ich nieromskich sąsiadów.

Dyskusje o poakcesyjnych migracjach z Polski charakteryzują się też specyficzną optyką kładącą nacisk na indywidualizm, operatywność jednostek i sprawczość. Badania wskazujące, że po 2004 roku Polacy w mniejszym stopniu zaczęli polegać na migracyjnych sieciach i kapitale społecznym (Kaczmarczyk, Okólski 2008), podkreślające coraz bardziej skomplikowane i zaadaptowane do elastycznego rynku pracy strategie migracyjne (Drinkwater, Eade i in. 2009) czy rolę jednostek w zmianie społecznej na poziomie mikro w wyniku działania społecznych przekazów migracyjnych (Grabowska, Garapich i in. 2017) wychwytują dość istotną zmianę społeczną w polskiej kulturze migracji – coraz większą indywidualizację, sprawczość, niezależność od tradycyjnych rozwiązań oraz elastyczne dostosowanie do europejskiego rynku pracy, nie zawsze z pozytywnymi dla jednostki skutkami. W tych ramach interpretacyjnych, znowuż zabrakło miejsca dla romskich migrantów. Skoro ich domniemaną esencjalną cechą jest przemieszczanie się, nie ma to z indywidualną sprawczością wiele wspólnego, jest raczej tłamszącym jednostkową inicjatywę kulturowym determinizmem. W tym stereotypie Romowie migrują nie z własnej woli, ale dlatego, że muszą, gdyż tak nakazuje im ich kulturowe DNA.

Co ciekawe, w teoriach migracyjnych łączących perspektywy ekonomiczną i socjologiczną podkreśla się wagę decyzji migracyjnych podejmowanych w ramach

gospodarstw domowych, będących próbą dywersyfikacji ryzyka ekonomicznego (por. Górny, Kaczmarczyk 2003). Tymczasem to, co stanowi o doniosłości tych rozważań w badaniach nad migracjami w ogóle, w kontekście migracji romskich, znowu nabiera charakteru zagrożenia, a nie właśnie radzenia sobie z relatywną deprywacją albo negatywnymi zmianami na rynku pracy.

To, że badacze migracji nie zwrócili uwagi na tę mniejszość jest poniekąd zrozumiałe z uwagi na jej dość małą liczbę. Nie wiemy do końca, ilu polskich Romów wyjechało. Z naszych wstępnych obserwacji wynika, że spora ich część migruje czasowo, utrzymując transnarodowe więzi i tu, i tam – dokładnie tak, jak ich polscy sąsiedzi. Niemniej jeśli weźmiemy pod uwagę proporcje na poziomie lokalnym, to nie ulega wątpliwości, że emigracje wśród tej społeczności są o wiele bardziej powszechne. Z uwagi na swój specyficzny kolektywizm wynikający z silnych więzi rodowych, jeśli ktoś w społeczności zaczyna migrować, najczęściej jadą wraz nim/nią najbliżsi. To stąd, wedle raportów niektórych organizacji romskich (Związek Romów Polskich „Raport o sytuacji społeczności romskiej w Polsce – marzec 2012 r."[6]), z niektórych skupisk romskich wyjechała połowa lub więcej ludzi. Natrafiliśmy na miejscowości (np. Suwałki, Ziębice, Niedzica), z których wyjechali niemal wszyscy przedstawiciele tej mniejszości.

W kontekście częstego konstruowania emigracji z Polski jako problemu społecznego zrywającego więzi rodzinne, wywołującego zjawiska w rodzaju „euro sieroctwa", luk na rynku pracy i malejącej populacji, brak głosów niepokoju z powodu emigracji Romów jest zastanawiający. Z naszych obserwacji i danych wynika, że od ponad 20 lat mamy do czynienia z największym od czasów emigracji polskich Żydów w 1968 roku i mniejszości niemieckiej w latach 70. XX wieku etnicznym eksodusem, zubażającym kulturowe zróżnicowanie polskiego społeczeństwa. Poza głosami – i to i tak nielicznymi – liderów romskich, nie trafiliśmy na żaden głos wyrażający niepokój. Niestety, ale o wiele częściej słyszymy głosy – i to ze strony przedstawicieli władz samorządowych – wyrażających z tego faktu zadowolenie. Jak wskazują nasze obserwacje, dla wielu samorządowców migracje Romów, to rozwiązanie problemów, z którymi nie są w stanie się uporać.

[6] Treść raportu: http://www.romowie.com/old/modules.php?name=News&file=article&sid=1084. Data dostępu: 11.04.2018.

7. Romowie w Polsce na początku XX wieku – unieruchomieni nomadzi?

Jeśli z uwagi na powyższe czynniki, można zrozumieć brak zainteresowania migracjami Romów ze strony polskich badaczy migracji – historyków, socjologów, ekonomistów, demografów – należy także odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dziedzina wiedzy najbardziej do tego predysponowana – polska cyganologia – nie podjęła tego zagadnienia. Z uwagi na esencjalizujący stereotyp Romów jako z definicji skłonnych do migracji wiecznych wędrowców, a nawet szczególnie do migracji kulturowo i psychologicznie predysponowanych, brak zainteresowania, gdzie i po co Romowie jeździli zagranicę w ostatnim półwieczu jest dość intrygujący. Skoro jest to ich niezbywalnym elementem życia, dlaczego zabrakło wzięcia pod uwagę transnarodowych wymiarów życia społeczności romskich, i co z tego dla kultury, relacji ekonomicznych, tożsamości wynika, szczególnie w dobie swobodnego przemieszczania się po Europie, dostępu do rynku pracy i osłony socjalnej?

Oznacza to, że jeśli chodzi o praktyki mobilności, w polskiej cyganologii tkwi pewien paradoks. Z jednej strony ujmuje ona migracje polskich Romów jako niewymagającą wytłumaczenia oczywistość, jako niezbywalny element kultury łączących pokolenia Romów w Europie. Adam Bartosz na przykład wspomina o wyjazdach polskich Romów z końcem lat 70. XX wieku, a potem w latach 90. (2007: 151) jako paralelę do wielkich migracji rumuńskich Romów po zniesieniu niewolnictwa w XIX wieku jak i po upadku reżymu Caucescu. W tym kontekście pisze, że „sytuacje te świadczą o niezwykłej mobilności Cyganów, o fiasku wszelkich zabiegów powstrzymujących ich pęd do wędrowania".

Z drugiej jednak strony naturalność tych migracji powoduje, iż nie są one traktowane jako element analizy danej społeczności w sensie etnograficznym. Wydaje się, że badaczy interesują Romowie w konkretnym tu i teraz – Tarnowie, Warszawie, Nowej Hucie, Mławie – wedle logiki „uprzedzenia osiadłego trybu życia", redukując ich mobilność do zera. W tym sensie, znów zgodnie z logiką archaicznej antropologii, Romowie zostają „uwięzieni" konceptualnie w jednej okolicy, getcie, dzielnicy, miejscowości, a ich relacje międzygrupowe, relacje z *gadziami*, władzami i państwem ograniczone tylko i wyłącznie do miejsca zamieszkania czy odseparowanej romskiej osady. Innymi słowy, jak na – rzekomo – immanentnie mobilną grupę, Romowie w polskiej cyganologii wydają się badaczowi migracji zastanawiająco społecznie i przestrzennie unieruchomieni. Ich doświadczenia zagranicą, sieci migracyjne, strategie mobilności, efekty edukacji w niepolskich ośrodkach, postrzeganie

świata w innych krajach, efekty transferów ekonomicznych, zmiany w tożsamości wynikłe z interakcji z innymi Romami czy innymi grupami etnicznymi i wiele innych konsekwencji międzynarodowej mobilności zostają delegowane w rejon naukowej ciszy. A szkoda, bo z naszych badań wynika dość jasno, że Romowie – podobnie jak i Polacy, jak i zapewne każdy emigrant – chętnie o swoich doświadczeniach migracyjnych opowiadają; w końcu opowiadanie o *wielkim świecie* (*baro swetos* – w dialekcie górskich Romów), który się widziało, podzielamy chyba wszyscy.

Nie ulega wątpliwości, iż masowe wyjazdy w latach 90. odcisnęły na romskiej kulturze potężne piętno. Widać to wyraźnie i dość pesymistycznie po quasi-etnograficznych opowiadaniach Jacka Milewskiego (2008; 2013) – zwanego „Hrabalem polskich Cyganów" – które stanowią dla nas ważne źródło wiedzy o współczesnych polskich Romach. Migracje i ich konsekwencje dla życia Romów w Polsce przewijają się niemal w każdej z jego opowieści i są dobitnym dowodem, jak żywo problemy z nimi związane, są wśród rodzin romskich dyskutowane i analizowane, szczególnie jeśli mamy do czynienia z masowymi wyjazdami. Niestety te romskie rozmowy jakoś nie przebijają się do naukowego dyskursu polskiej cyganologii.

W pewnym sensie powyższy paradoks polskiej romologii można tłumaczyć ortodoksyjnym paradygmatem antropologii, który kładzie znak równości między społecznością, kulturą, a przestrzenią. Jak wskazują w swoim słynnym tekście Akhil Gupta i James Ferguson (1997) podobny zamknięty model etnografii analitycznie odsuwa na bok relacje międzykulturowe, kwestie dyfuzji, hybrydyzacji tożsamości, detradycjonalizacji i retradycjonalizacji, zakładając, iż „tubylcy" są niemobilni, bez kontaktu ze światem zewnętrznym, a ich świat społeczny stanowi zamknięty ekosystem. Ponieważ tradycyjnie antropolodzy obsesyjnie poszukiwali danej kultury w „czystej" i „autentycznej" postaci, wszystko, co potencjalnie mogło mieć efekt ten stan zaburzający – jak dyfuzje czy efekty kontaktu z innymi kulturami, poprzez migracje właśnie – było ignorowane. W kolonialnej antropologii funkcjonowało fundamentalne przekonanie, iż jedynie cywilizacja zachodnia „odkrywa", a więc cechuje się ekspansją, podróżuje i zasiedla, a tradycyjne społeczeństwa były zamknięte, wsobne i z ograniczonym horyzontem mobilności, były tymi społecznościami, do których „się jeździło" i jednocześnie intelektualnie zawłaszczało, ale które same nie były w stanie tego uczynić.

Powyższe stanowiska nie tylko były fikcją i etnocentryczną projekcją, ale pozwalały kolonialnej antropologii występować w polu władzy z pozycji dominacji. Poza nielicznymi

wyjątkami, nie ma bowiem izolowanych kultur, a wedle modelu relacyjnego, to właśnie kontakt generuje znaczenia kulturowe (Barth 1969; Cohen 1985). Główny argument Gupty i Fergusona dotyczy politycznego znaczenia wytwarzania różnicy kulturowej w czasach coraz silniejszej deterytorializacji, mobilności i rozchodzenia się wygodnej fikcji izomorfizmu kultury i miejsca. Uznanie mobilności badanych, pozwoliło jednocześnie na kulturę spojrzeć w bardziej dynamiczny, zmienny i relacyjny sposób – nie jako na coś, co dana grupa ma i pilnuje, ale na coś, co w performatywny i relacyjny sposób komunikuje innym w polu interakcji z coraz to odmiennymi partnerami i zjawiskami. Nieprzypadkowo antropolodzy akurat wtedy byli w stanie na nowo „odkryć" kulturę romską, skupiając się za Frederikiem Barthem na produkcji granicy kulturowej i interakcji międzygrupowej jako konstytutywnej dla kultury danej grupy. Najbardziej wpływowym przedstawicielem takiego podejścia jest Stewart, który w kulturze badanych przez siebie węgierskich Romów Harenge, widzi skomplikowany proces adaptacji i rodzaj „lustrzanego odbicia" społeczeństwa większościowego (Stewart 1997), co pozwoliło przetrwać romskiej kulturze setki lat dyskryminacji.

Oczywiście nie należy zapominać, że i z drugiej strony Romowie mogli w tej materii badaczy trzymać na dystans, wszak wielowiekowe doświadczenie wskazywało, iż wiedza na ich temat produkowana przez *gadziów* zbyt często obracała się na ich niekorzyść, doprowadzała do ich dyskryminacji, kryminalizacji, a w przypadku nazizmu – do zagłady. W kontekście masowych migracji trwających od lat 90. XX wieku, z wielu względów mogli kierować uwagę badaczy na ogólne zagadnienia „niezmiennej" tradycji i zwyczajów, zamiast na konkretne problemy, jakie rzuca im pod nogi nowoczesność, i jak sobie z nią radzą.

Za anegdotyczną ilustrację tego procesu „uwięzienia" przez społeczeństwo większościowe Romów w wiecznym, egzotycznym „tu i teraz", podczas kiedy sami Romowie żywo reagują na wszechobecny w ich życiu społecznym fakt migrowania, niech posłuży scena opisana przez Jacka Milewskiego. W opowiadaniu „Odwiedziny" (Milewski 2013) autor wspomina wielu swoich romskich znajomych i opowiada o obdarzonym niezwykłym talentem muzyczno-literackim Gracjanie. W konkursie piosenki dziecięcej w swoim mieście Gracjan zdobywa pierwszą nagrodę, przy żywiołowym aplauzie – *gadziowskiej* – widowni. Z kontekstu wynika, że wszyscy są zachwyceni piosenką nie tylko ze względu na wykonanie, ale i egzotykę, przekaz „jak to dobrze było za taborowych czasów" i generalne wpisanie się w stereotyp egzotyki. Autor jednak jest jedynym, który rozumie słowa piosenki śpiewanej po romsku przez Gracjana, podając tłumaczenie brzmiące następująco: *Zajdę ja sobie do*

Aldiku,/Do ulubionego sklepiku,/Ukradnę sobie trochę mięska,/I kurki sobie też ukradnę,/Cyganie! Mój ty RFN-ie/Bogaty RFN-ie/Tam cygańskie moje życie jest!/Cyganie! Ów, jak to określa Milewski, „swoisty manifest" jest więc zakodowany z dwóch stron, słuchacze nie rozumieją słów, słyszą tylko cygańską melodię i obcy język – w podobny sposób jak wielu badaczy widzi w Romach obcych o kodach kulturowych wymykających się naszej percepcji, wykonawca zaś woli nie wtajemniczać społeczeństwo większościowe w znaczenie samego utworu, tworząc formę odpowiadającą ich zapotrzebowaniu na egzotykę. Dla wykonawcy jest to jednocześnie pełen emocji przekaz, który każdy badacz migracji dobrze zna – tęsknota za lepszym światem zagranicą, dobrobytem, łatwym życiem. Za Jamesem Scottem, możemy powiedzieć, iż mamy do czynienia tutaj z idealnym przykładem „ukrytego tekstu", w którym słabsza strona relacji koduje swój bunt i opór w taki sposób, aby silniejsza strona się nie zorientowała (1990).

Niemniej abstrahując od dynamiki tego procesu, nie ulega dla nas wątpliwości, że tradycyjna polska cyganologia skupiała się bardziej na zawartości kulturowej Romów, treści *romanipen*[7] i zwyczajach, aniżeli na kwestiach, w jaki sposób nowoczesność – między innymi migracje – stanowi wyzwanie dla romskich społeczności, i jak radzą sobie i postrzegają samych siebie w odniesieniu do szybko zmieniającego się świata *gadziów*, relacji z Romami z innych grup czy innych krajów. Trudno bowiem nie zauważyć, że to właśnie te tematy szczególnie zajmują wewnątrzromskie dyskusje zahaczające o migracje czy obecność krewnych zagranicą. Z naszych badań podamy dwa przykłady, skrótowo z uwagi na objętość i temat niniejszego opracowania, zjawisk, które związane z migracjami bezpośrednio Romów dotyczą i stanowią przedmiot refleksji wielu z naszych rozmówców.

Pierwsza kwestia dotyczy intensywnych dyskusji i debat dotyczących *romanipen* i tradycji romskich, które traktowane są różnie przez różne grupy – przede wszystkim przez Romów Bergitka czy Karpackich i członków Polskiej Romy. W percepcji wielu Romów Bergitka w Anglii wielu z nich, poprzez kontakty z Polską Romą „stają się jak oni", przejmując tradycje dawniej Romom górskim obce – przede wszystkim chodzi o pozycję społeczną kobiet, akceptację władzy Szero Roma oraz instytucję *magerdo*[8]. Fakt, iż grupy będące do niedawna w relatywnej izolacji, obecnie intensywnie wchodzą ze sobą w interakcje – zarówno na poziomie małżeństw mieszanych, jak i aktywizmu romskiego – można

[7] Romanipen czyli niepisany zestaw reguł, norm, wzorców zachowań, które powinny być przestrzegane przez Romów, a których złamanie grozi sankcją społeczną. Tworzy wyobrażenie o romskości, pozwalające na definiowanie i regulowanie relacji grup romskich z nie-Romami, oraz relacji z innymi grupami Romów.
[8] Sankcja społeczna polegająca na czasowym lub stałym wykluczeniu ze społeczności.

przypisać bezpośrednio migracjom zagranicznym (ale także wewnętrznym migracjom za czasów PRL). Druga kwestia dotyczy twórczego i intensywnego wykorzystania przez Romów mediów społecznościowych, przede wszystkim Facebooka. Z naszych badań i obserwacji wynika, że stanowią one bardzo ważną platformę komunikacji i podtrzymywania więzi rodzinnych, a publikowanie filmów i relacji z uroczystości rodzinnych jest powszechnym i oczekiwanym zwyczajem. W obrębie transnarodowej rodziny, często rozpiętej między Polską, Niemcami a Anglią, jest to bez wątpienia sposób, w jaki członkowie rodzin starają się zażegnać kryzys w rodzinie, jaki często migracja wywołuje. Jest to także możliwość podtrzymywania kontroli społecznej wewnątrz rodziny, a także podkreślenia ekonomicznego statusu i awansu, jaki się osiągnęło zagranicą.

Obie sprawy, przy bliższym przyglądnięciu się, są *de facto* związane z procesami, z jakimi mają do czynienia inne migrujące grupy. Pierwszą można porównać do dyskusji dotyczących tożsamości Polaków zagranicą, na ile zachowują swoją tożsamość narodową i staje się ona wyznacznikiem ich działania, stają się „bardziej Polakami", a na ile szukają nowych wymiarów tożsamości wykraczających poza jej etniczny czy narodowy wymiar. Na przykład kwestia sukcesji władzy i legitymizacji pozycji liderów w środowiskach polskich w Londynie, w których, aby być dopuszczonym do określonych pozycji władzy, należy operować specyficznym dyskursem (Garapich 2013; 2016), jest tym samym zjawiskiem, z jakim mamy do czynienia w przypadku tarć w polu władzy między Romami z grupy Bergitka a Polską Romą, która pod względem ekonomicznym i politycznym wyraźnie dominuje (przynajmniej w Londynie). Działa tutaj proces konserwujący kulturę, skłaniający grupy dominujące do trzymania się bardziej tradycyjnych zachowań. Z kolei rola internetu w podtrzymywaniu transnarodowych więzi rodzinnych i zobowiązań dotyczy sporej liczby grup imigranckich, i Romowie ze swoją kulturą migracji nie są tutaj szczególni.

W tym kontekście deterministyczne potraktowanie „pędu do wędrowania" jako czegoś dla Romów oczywistego należy potraktować z ostrożnością. Esencjalizacja kultury migracji romskich wytrąca bowiem z rąk antropologa możliwość porównania tej kultury migracyjnej do innych oraz skutkuje zbyt pochopną generalizacją. W swoim artykule o pozycji Romów w świecie współczesnym Ewa Nowicka na przykład pisze, iż w dobie intensywnych migracji, otwartych granic i elastyczności zatrudnienia, Romowie wydają się idealnie dostosowani, są więc „wzorcowym modelem Europejczyka". Dla Romów „przemieszczanie nie stanowi żadnego problemu natury psychicznej, gdyż miejsce nie jest istotne ani dla pełnionych ról społecznych, ani dla tożsamości jednostki. Nieskrępowani przywiązaniem do miejsca,

swobodnie przemieszczają się po Europie…" (Nowicka 2007: 127). Abstrahując już od narzucającej się obserwacji, że jak na „modelowych Europejczyków", to Romowie *en masse* ekonomicznie na tym raczej nie wygrywają, trudno jest się zgodzić z powyższą argumentacją. Być może są tacy Romowie, dla których wyjazd nie łączy się z problemami natury psychicznej, podobnie jak być może są tacy Polacy, Francuzi czy Portorykanie. Ale w naszych kontaktach z romskimi rodzinami, to właśnie te problemy – nie tylko psychicznej, ale i społecznej czy kulturowej natury – stanowią oś rozmów, dylematów i trudnych wyborów. Słuchając też opowieści o przeszłości, o Polsce ich dzieciństwa czy narracji migrantów powrotnych, trudno byłoby nam uznać, że Romowie nie są przywiązani do miejsc, z których pochodzą. Odnośnie populacji zmarginalizowanych i ubogich, jak niektóre osiedla Romów karpackich, zaryzykowalibyśmy nawet tezę, iż ich przywiązanie do miejsca – stanowiące ważne źródło kapitału społecznego i ośrodek poczucia bezpieczeństwa wobec wrogiego świata *gadziów* – ma o wiele ważniejsze znaczenie w uniwersum świata znaczeń romskich aniżeli w przypadku ich polskich sąsiadów, o wykształconych mieszkańcach miast nie wspominając.

Rolę miejsca i przestrzeni w kulturze romskiej i wniesienie głosów samych Romów na temat ich przywiązania do polskich miejscowości pochodzenia pozostawimy na przyszłe publikacje. Jednak powyższy cytat ukazuje niebezpieczeństwo związane z traktowaniem migracji Romów jako jakościowo odmiennej praktyki kulturowej. Przyjęcie takiej tezy wyłącza ich z całokształtu dyskusji o migracjach z Polski zarówno o naukowym, jak i społeczno-politycznym charakterze. Wyklucza ich z naukowej i publicznej refleksji nad kosztami transformacji, tożsamością narodową, sieciami migracyjnymi, polską diasporą, dyskusjami o powrotach (np. słyszymy dużo o tym, jak kolejne ekipy rządzące chcą namówić Polaków do powrotów, ale jakoś nie usłyszeliśmy tych samych nawoływań wobec polskich Romów), transnarodowymi rodzinami czy rolą „pieniądza migracyjnego". Krótko mówiąc, podobny dyskurs stawia ich migracje w jakieś asocjologicznej i ahistorycznej przestrzeni, w której to, co się dzieje w Polsce, szczególnie na szczeblu lokalnym w odniesieniu do kwestii rasizmu i tolerancji, nie ma znaczenia.

Pewną mutację tego problemu wraz z jej ponurymi praktycznymi konsekwencjami widać na przykładzie włoskim i warto tytułem ostrzeżenia go tutaj przytoczyć. Samorządy w tym kraju delegują szukających pracy przybyszy z Europy Środkowo-Wschodniej do znajdujących się na peryferiach miast *campo nomadi,* bo zdefiniowanie migrantów jako koczowników pozwala władzom nie martwić się kwestami socjalnymi typu mieszkanie, praca

czy szkolnictwo. Efektem siły tego pojęcia są slumsy na obrzeżach większych miast włoskich, w których Romowie (ale nie tylko) przebywają od dziesiątek lat. O wiele łatwiej jest kogoś zaklasyfikować jako koczownika, bo może kiedyś sobie pójdzie zabierając ze sobą problemy, które winny być problemami nas wszystkich (Sigona 2005).

8. Wnioski

Diagnoza i analiza przyczyn kryjących się za naukową ciszą nie dotyczą jedynie tego, co *było mówione,* ale także, fundamentalnego dla nauk społecznych, historii oraz antropologii pytania, *dlaczego* było mówione coś, a nie coś zupełnie innego. Z definicji obszar ciszy jest szerszy niż obszar dyskursu, kluczowym dla nas tutaj aspektem jest więc zrozumienie polityczno-historycznych konfiguracji, w jakich powstawała oraz nadal powstaje wiedza na temat polskich Romów, jak i polskich migracji. To na przecięciu tych dwóch obszarów jesteśmy w stanie otrzymać w miarę trójwymiarowy obraz obejmujący zarówno perspektywę makro, jak i punkt widzenia jednostek, nie tylko socjologiczny obraz grupy społecznej, ale i szerszych społeczno-kulturowych uwarunkowań, stymulującą mobilność polskiego społeczeństwa na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza.

Podsumowując naszą diagnozę, należy podkreślić, iż zarówno polskie badania migracyjne, jak i romologia obarczone są/były specyficznymi założeniami i paradygmatami badawczymi, które – każde z innych przyczyn – migracje Romów traktowały jako zjawisko wymykające się aparaturze teoretyczno-metodologicznej. Jeśli dla badań migracyjnych mobilność romska była swoistego rodzaju, wykraczająca poza optykę badawczą populacji nieromskiej, to dla cyganologii była tak oczywista, iż nie należało się nią zajmować. W procesie społecznej produkcji wiedzy na temat Romów, to, co dla przetrwania romskich społeczności najbardziej kluczowe – adaptacja do szybko zmieniającej się rzeczywistości poprzez mobilność – było paradoksalnie relegowane w rejon abstrakcyjnych i esencjalnie traktowanych norm kulturowych. Ofiarą tego zabiegu był nie tylko głos samych migrujących Romów, wyrażających dylematy migracji podzielane przez każdą inną grupę, ale społeczne zakorzenienie samych Romów w krajobrazie społecznym Polski. Skoro esencjalnie „migrują inaczej", inny jest też ich domniemany przez *gadziów* charakter związku z krajem i miejscem pochodzenia. W tej konfiguracji, cisza nie jest jedynie brakiem głosu grup podległych, ale potężnym narzędziem ekspulsji – zarówno intelektualnej, jak i fizycznej – ze społecznej wspólnoty.

Powyższe uwagi nie mają na celu krytyki, ale są zaproszeniem do dyskusji na temat, który z wielu przyczyn winien interesować wszystkich badaczy społecznych, nie tylko osoby zainteresowane społecznością romską czy migracjami z Polski. Mowa o relatywnie małej grupie, chociaż liczby nie powinny mieć tutaj znaczenia. Chodzi o coś więcej, o zarówno badawcze, jak i społeczne uznanie faktu, iż redukowane poprzez migracje romskie etniczne zróżnicowanie Polski, stanowi problem natury publicznej i politycznej. Tak się składa, że społeczności romskie w Polsce są rozsiane niemal po całym kraju i jest wysokie prawdopodobieństwo, że spora część polskiej populacji z Romami miała do czynienia (co odróżnia ich od, dajmy na to, mniejszości niemieckiej czy litewskiej). Niekiedy był to jedyny kontakt z odmiennością kulturową i etniczną, jaki był dla przeciętnego Polaka możliwy. W sytuacji eksodusu, który opisujemy, kontakty te mogą już należeć do przeszłości.

Migracje, o których piszemy, wywołują więc efekt etnicznej homogenizacji Polski, która w obliczu globalnych wyzwań migracyjnych i kryzysu uchodźczego z wielu przyczyn stanowi jeden z głównych punktów politycznego sporu i kontrowersji. Wprawdzie można argumentować, iż migracje do Polski z Ukrainy, Wietnamu, Chin i wielu innych miejsc ten proces równoważą, niemniej nie zapominajmy, iż wyjazdy Romów są migracjami mniejszości obecnej w Polsce od stuleci, jej eksodus może być więc jednym z ostatnich etapów końca przedwojennej polskiej wielokulturowości. Opisana przez nas cisza naukowa ma więc jeszcze jeden istotny wymiar, tym razem o charakterze normatywnym. Cisza naukowa jest w nim funkcją powojennej normatywizacji etnicznej homogeniczności polskiego społeczeństwa, gdzie mniejszości etniczne nie traktowane są jako integralna część obywatelskiej wspólnoty, ale jako rysa na domniemanej i mitycznej narodowo-etnicznej jedności. Rysa ta jest do pewnego stopnia tolerowana, niemniej w sytuacji reprodukcji i wytwarzania specyficznych kodów kulturowych – a takim jest sytuacja migracji – wymaga zabiegu relegowania w rejon ciszy bądź egzotyki odróżniającej migracje Romów od migracji nieromskich. Normatywizacja homogeniczności oznacza uznanie powojennej monoetniczności i jednorodności religijnej polskiego społeczeństwa za stan pożądany i właściwy, należy go więc konstruować jako stan naturalny, wręcz biologicznie oczywisty. Naturalizacja migracji romskich, w tej perspektywie staje się wypełnieniem tego stanowiska, jego realizacją, a cisza jest wyrazem bezdyskusyjności i konieczności tego procesu. W tym sensie piszemy o masowym eksodusie mniejszości romskiej jako problemie natury publicznej i politycznej. Cisza normatywizuje polską homogeniczność etniczno-kulturową, utwierdzając w

mniemaniu, że owa jednolitość jest stanem wiecznym i niezmiennym, nie zaś jedynie przypadkowym i przejściowym okresem historii Polski.

Bibliografia

Acton, T., Ingmire, S. (2012), "„I nikt nie rzuca w nie kamieniami": romscy imigranci z Polski i ich wkład do polityki Romów/Cyganów/Wędrowców w Zjednoczonym Królestwie". *Studia Romologica* 5: 77-95.

Acton, T. A. (1997), *Gypsy politics and Traveller identity*. Univ of Hertfordshire Press.

Anderson, B. (2006), *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.

Barth, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference.(Results of a symposium held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967.)*. Universitetsforlaget.

Bartosz, A. (2004), *Nie bój się Cygana*. Pogranicze.

Bartosz, A. (2007), Cyganie/Romowie - ostatni wędrowcy Europy, w: P. Borek (red.), *Romowie w Posce i Europie*, Wydawnictwa Naukowe Akademii Pedagogicznej Kraków**:** 148-158.

Basch, L., Glick Schiller, N.i in. (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*. Gordon and Breach, Amsterdam.

Benedyktowicz, Z. (2000), *Portrety" obcego": od stereotypu do symbolu*. Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Bollnow, O. F. (1982), "On silence–findings of philosophico-pedagogical anthropology". *Universitas* 24(1): 41-47.

Branach-Kallas, A. (2006), "Itineraries of silence : female migrants and voice/lessness in selected English Canadian and Quebecois fiction". *Kwartalnik Neofilologiczny* R. 53 (z. 2): 148-165.

Buchowski, M. (2004), Redefining work in a local community in Poland. Transformation and class, culture, and work, w: A. Procoli (red.), *Workers and narratives of survival in Europe. The management of precariousness at the end of the twentieth century* State University of New York Press New York**:** 173-196.

Castles, S. (2010), "Understanding global migration: A social transformation perspective". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(10): 1565-1586.

Cohen, A. P. (1985), The Symbolic Construction of Community, London: Open University.

Drinkwater, S., Eade, J.i in. (2009), "Poles apart? EU enlargement and the labour market outcomes of immigrants in the United Kingdom". *International Migration* 47(1): 161-190.

Drużyńska, J. (2015), *Ostatni tabor. Jak władza ludowa zakazała Cyganom wędrowania* Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.

Erdmans, M. P. (1992), "The social construction of emigration as a moral issue". *Polish American Studies* 49(1): 7-25.

Faist, T. (2000), *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford University Press, Oxford; New York.

Ficowski, J. (1986), *Cyganie na polskich drogach*. Wydawn. Literackie.

Ficowski, J. (1989), *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa.

Fraser, A. M. (2001), *Dzieje Cyganów*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Garapich, M. (2013), Polska kultura migracyjna po 2004 roku–między zmiana a tradycją, w: M. Lesińska, M. Okólski (red.), *Współczesne polskie migracje: strategie–skutki społeczne–reakcja państwa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa.

Garapich, M. P. (2008), "The migration industry and civil society: Polish immigrants in the United Kingdom before and after EU enlargement". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(5): 735-752.

Garapich, M. P. (2016), *London's Polish Borders: Transnationalizing Class and Ethnicity among Polish Migrants in London*. Ibidem Verlag, Stuttgart.

Gay y Blasco, P. (2008), "Picturing 'Gypsies' Interdisciplinary Approaches to Roma Representation". *Third Text* 22(3): 297-303.

Gellner, E. (1991), *Narody i nacjonalizm*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Giza-Poleszczuk, A., Poleszczuk, J. (2001), Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych. Warszawa***:** 221-247.

Glick Schiller, N., Basch, L.i in. (1995), "From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration". *Anthropological quarterly* 68 (1): 48-63.

Górny, A., Kaczmarczyk, P. (2003), *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*. ISS UW.

Grabowska-Lusińska, I., Okólski, M. (2009), *Emigracja ostatnia?* Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Grabowska, I., Garapich, P. M.i in. (2017), *Migrants as Agents of Change. Social Remittances in an Enlarged European Union*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Grill, J. (2012), "'Going up to England': Exploring Mobilities among Roma from Eastern Slovakia". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38(8): 1269-1287.

Gupta, A., Ferguson, J. (1997), Culture, power, place: ethnography at the end of an era, w: A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, power, place: Explorations in critical anthropology*, Durnham Press**:** 1-29.

GUS (2017), Informacja o rozmiarach i kierunkach czasowej emigracji z Polski w latach 2004 – 2016, Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.

Hasdeu, I. (2008), "Imagining the Gypsy woman: Representations of Roma in Romanian museum". *Third Text* 22 (3): 347-357.

Helms, M. W. (1988), *Ulysses' sail: an ethnographic odyssey of power, knowledge, and geographical distance*. Princeton University Press.

Hobsbawm, E., Ranger, T. (1983), *The invention of tradition*. Cambridge University Press.

Horolets, A., Bielecka-Prus, J. (2017), "Strategie wykluczania w reprezentacjach polskiej emigracji na łamach paryskiej" Kultury"(1947-2000)".

Jaźwińska, E., Okólski, M., red. (2001), *Ludzie na huśtawce: migracje między peryferiami Polski i Zachodu*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

Jordan, B., Düvell, F. (2002), *Irregular migration: The dilemmas of transnational mobility*. Courier Corporation.

Kaczmarczyk, P., Okólski, M. (2008), "Demographic and labour-market impacts of migration on Poland". *Oxford Review of Economic Policy* 24(3): 599-624.

Kaminski, I.-M. (1980), *The state of ambiguity: Studies of Gypsy refugees*. University of Gothenburg, Gothenburg.

Kapralski, S. (2007), Rytuał pamięci i tworzenie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów, w: P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego Kraków**:** 158-174.

Kapralski, S. (2016), " Milczenie, pamięć, tożsamość : fantazmat "Cygana" i ambiwalencja nowoczesności". *Ethos: kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* R. 29 (nr 1): 185-202.

Kordasiewicz, A. (2016), *(U) sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kowarska, A. J. (2005), *Polska Roma: tradycja i nowoczesność*. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Krzyżowski, Ł. (2007), "Romowie jako społeczność transnarodowa w perspektywie teoretycznej,[w:] Borek P.(red.)". *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*: 175-187.

Krzyżowski, Ł., Kowarska, A. J. (2007), "Romowie wobec wyzwań nowoczesności". *Kultura i społeczeństwo* 51(4).

Kwadrans, Ł. (2013), Próba opisu i ewaluacji Programu rządowego oraz innych działań skierowanych do społeczności romskiej (na przykładzie gminy Świebodzice) w: P. Borek (red.), *Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Wydawnictwo Naukowe UP Kraków.

Lemon, A. (2000), *Between two fires: Gypsy performance and Romani memory from Pushkin to post-socialism*. Duke University Press, London.

Lévi-Strauss, C. (1955), "The structural study of myth". *The journal of American folklore* 68(270): 428-444.

Malkki, L. (1997), National geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees, w: A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press Durham and London**:** 24-44.

Matras, Y., Leggio, D. V. (2017), *Open Borders, Unlocked Cultures: Romanian Roma Migrants in Western Europe*. Routledge.

Milewski, J. (2008), *Dym się rozwiewa*. Zysk i S-ka Wydawnictwo.

Milewski, J. (2013), *Chyba za nami nie traficie*. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.

Mirga-Wójtowicz, E. (2013), Program pomocowy dla społeczności Romów w Polsce - osiągnięcia i wyzwania: przykład Małopolski, w: P. Borek (red.), *Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego Kraków.

Mirga, A., Mróz, L. (1994), *Cyganie: odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Morawska, E. (2001), "Structuring migration: the case of Polish income-seeking travelers to the West". *Theory and society* 30(1): 47-80.

Nagengast, C. (1991), *Reluctant socialists, rural entrepreneurs: class, culture, and the Polish state*. Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford

Nowicka, E. (2007), Romowie i świat współczesny, w: B. Piotr (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej Kraków**:** 124-147.

Nowicka, E., Witkowski, M. (2013), "Nowe możliwości–stare problemy. Przemiany w polityce wobec Romów po 1989 roku i ich społeczne konsekwencje". *Studia Romologica* 6.

Scott, J. C. (1990), *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

Sigona, N. (2005). Locating 'the Gypsy problem'. The Roma in Italy: Stereotyping, labelling and 'nomad camps'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *31*(4), 741-756.

Staniewicz, T. (2011), "Negotiating space and contesting boundaries: The case of Polish Roma and Polish migrants. Migration and adaptation as viewed via a social capital lens". *Studia Migracyjne-Przeglad Polonijny* 37(1 (139)): 259-289.

Stewart, M. (1997), *The time of the Gypsies*. West View Press.

Stola, D. (2010), *Kraj bez wyjścia?: migracje z Polski 1949-1989*. Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
Sułek, A. (1986), "Socjolog wobec danych urzędowych: przyczynek do metodologii badań nieankietowych". *Kultura i społeczeństwo* 30(1).
Szewczyk, M. (2016), *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*. Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie/Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Rzeszów-Tarnów.
Talewicz-Kwiatkowska, J. (2013), *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*. Wydawnictwo UJ, Kraków.
Trumpener, K. (1992), "The Time of the Gypsies: A" People without History" in the Narratives of the West". *Critical inquiry* 18(4): 843-884.
Turner, V., Turner, E. (2011; 1978), *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press.
Van Dijk, T. A. (2008), *Discourse and power*. Palgrave Macmillan.
Vermeersch, P. (2008), "Exhibiting multiculturalism: Politicised representations of the Roma in Poland". *Third Text* 22 (3): 359-371.
Witkowski, M. (2016), *Polityka i antropologia: praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*. Zakład Wydawniczy" Nomos".
Zubrzycki, J. (1988), *Soldiers and peasants: the sociology of Polish migration: a lecture in English and Polish. (The Second M.B. Grabowski Memorial Lecture)*. Published for the School of Slavonic and East European Studies by Orbis.