

KAMILA FIAŁKOWSKA
Ośrodek Badań nad Migracjami UW

MICHAŁ P. GARAPICH
Ośrodek Badań nad Migracjami UW

ELŻBIETA MIRGA-WÓJTOWICZ
Ośrodek Badań nad Migracjami UW
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

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

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

Adres do korespondencji: k.fialkowska@uw.edu.pl; m.garapich@uw.edu.pl; emirga@intertia.pl

* 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”.

Przedmiotem naszego zainteresowania były migracje zagraniczne dwóch grup romskich (Polska Roma i Bergitka Roma). Wielostanowiskowe etnograficzne badania terenowe prowadzono (między 2016 a 2018 rokiem) w Czarnej Górze, Nowej Hucie i Mławie oraz Londynie i Southend on the Sea. Obejmowały wywiady pogłębione (80), obserwację uczestniczącą, kwerendę archiwalną oraz wywiady eksperckie. Teoretycznie i metodologicznie projekt jest umocowany w paradygmacie antropologicznym, w którym najważniejsze jest uchwycenie punktu widzenia badanych, ich obrazu świata i praktyk nadających mu znaczenia. Więcej na temat metodologii i empirycznych wyników projektu w: Kamila Fiałkowska, Michał P. Garapich, Elżbieta Mirga-Wójtowicz, *Między tradycją a zmianą: ścieżki migracyjne polskich Romów*. Raport z badań, OBM UW, Warszawa 2018.

Autorzy pragną podziękować dr Annie Rosińskiej oraz Andrzejowi Mirdze za uwagi do pierwotnej wersji tekstu.

Zajmiemy się tu szczególnym rodzajem ciszy — ciszy na określony temat w dyskursie naukowym, rozumianej jako biała plama w pewnym obszarze badań społecznych. W tym znaczeniu cisza jest faktem społecznym mającym określone konsekwencje społeczno-kulturowe. Z uwagi na kulturowe zakorzenienie ciszy, o której piszemy, wolimy unikać konotacji intencjonalności zawartej w pojęciu „przemilczenie”, ale zdajemy sobie sprawę, że w wielu opisanych przez nas kontekstach pojęcia owe się zazębiają.

Cisza naukowa w dwóch dziedzinach nauk społecznych w Polsce, którym poświęcamy tutaj uwagę, dotyczy badań nad migracjami oraz badań nad mniejszością romską. Obie dziedziny w ostatnich dekadach, zwłaszcza w kontekście członkostwa w Unii Europejskiej, cieszą się zainteresowaniem nie tylko nauki czy mediów, ale też polityki społecznej. Chociaż publikacji na temat migracji z Polski oraz życia emigrantów w poszczególnych krajach w ostatniej dekadzie pojawiło się bardzo dużo (m.in. Burrell 2009; Duszczyk, Lesińska 2009; Grzymała-Moszczyńska, Kwiatkowska, Roszak 2010; Lesińska i in. 2014), a jednocześnie rośnie liczba opracowań naukowych na temat mniejszości romskiej w Polsce (Kaprański 2012; Kowarska 2005; Talewicz-Kwiatkowska 2013), o migrujących polskich Romach, historii ich mobilności przed rokiem 1989 i później, przyczynach ich migracji, procesów osiedleńczych i kulturze migracji nie wiadomo niemal nic. Poza nielicznymi dość powierzchownymi publikacjami (Acton, Ingmire 2012; Staniewicz 2011) temat zupełnie nie został poruszony, co jest szczególnie zastanawiające ze względów, o których dalej.

Spróbujemy tu odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje, zamierzając jednocześnie postawić diagnozę dotyczącą teoretycznych i metodologicznych założeń stojących za paradygmatami, według których tworzą się i rozwijają się zarówno badania migracyjne, jak i studia nad mniejszością romską. Diagnoza nie dotyczy specyfiki grupy romskiej, aczkolwiek posiłkujemy się naszymi badaniami pośród Romów migrujących między kilkoma miejscowościami w Polsce i Anglii. Zamierzamy raczej przedstawić to, w jaki sposób dyskurs naukowy poszerzający wiedzę na temat jednych procesów społecznych potrafi przemilczeć inne, reprodukując tym samym ukryte założenia, stereotypy i uprzedzenia dotyczące migracji z Polski zarówno Romów, jak i nie-Romów. Twierdzimy, że za naukową ciszą kryje się specyficzna wiązka znaczeń kulturowych, które nauki społeczne odtwarzają w celu reprodukcji wyobrażonej wspólnoty narodowej, miejsca w niej „znaczącego Innego”, oferując odpowiedzi na fundamentalne pytania związane z modernizacją, ewolucją tradycji kulturowej i miejscem międzynarodowej mobilności we współczesnym społeczeństwie polskim, a także z normatywizacją homogeniczności etnicznej w Polsce. Owa wiązka znaczeń sama w sobie stanowi interesujący przedmiot badania.

Z uwagi na bogatą tradycję polskich badań migracyjnych i cyganologicznych jest oczywiste, że nasze poszukiwania nie mogą istnieć w historycznej i naukowej próżni, nie odnosząc się do tego, co o migracjach romskich z Polski powiedziano wcześniej. Jednak już na początku dociekań — w fazie poszuki-

wania literatury przedmiotu — milczenie obu tradycji badawczych na temat Romów poważnie nas zafrapowało — okazało się, że rzeczywiście mamy do czynienia z pewną próżnią, przemilczeniem, ciszą, którą trudno wytłumaczyć jedynie metodologicznymi trudnościami, brakiem narzędzi badawczych, funduszami czy zainteresowaniem (zarówno badaczy, jak i badanych). Jest to więc, po pierwsze, próba przygotowania pola teoretycznego do dalszych badań dotyczących migracji polskich Romów, po drugie, zaproszenie badaczy do spojrzenia na 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 także o społeczeństwie polskim. Podejmujemy tu zatem próbę krytycznego spojrzenia na dorobek badań nad migracjami oraz badań romologicznych i zastanawiamy się nad przyczynami, a także konsekwencjami ciszy dotyczącej migracji Romów dla obu dyscyplin. Posiłkujemy się przede wszystkim bogatą tradycją obu dziedzin, tekst jest więc teoretyczno-koncepcyjną analizą stanu badań, a w mniejszym stopniu zawiera odwołania do materiału empirycznego. Jednak tam, gdzie to konieczne, uzasadniamy nasze argumenty materiałem pochodzącym z własnych obserwacji, danych etnograficznych i wywiadów pogłębionych z polskimi Romami.

CISZA PODPORZĄDKOWANYCH

Cisza może być różnego rodzaju — cisza, którą trzeba uszanować, ale też cisza, której nie można zaakceptować. Istnieją też różne formy pośrednie, które moralnie oceniamy jako potrzebne, pozytywne lub jako odpychające, nieakceptowalne. Cisza to także prawo, które jednostki i/albo grupy wykorzystują, by utrzymać coś w sekrecie przed innymi (Bollnow 1982).

W kwestii romskiej cisza do niedawna to przede wszystkim brak głosu albo niesłyszenie głosu tych, o których się mówi — chodzi tu o brak historii Romów w europejskim dyskursie historycznym (Acton 1997; Bartosz 2004 [1994]; Mirga, Mróz 1994), ale także o długotrwały brak badaczy romskich w badaniach nad Romami (Mirga-Kruszelnicka 2018). Obecność i uczestniczenie Romów w procesie tworzenia wiedzy i kreowania dyskursu o nich przynosi upodmiotowienie tych, którzy byli pominięci, uciszeni albo „mówieni o”. Dlatego 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 wkład¹. W ten sposób podważają oni hegemonię grupy więk-

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://romani-studies.eu/news/eri-chronology>; <https://theconversation.com/eu-initiative-risks-turning-roma-into-entertainers-not-real-people-with-human-rights-40100>).

szościowej w sferze reprodukcji schematów myślenia i mówienia o Romach (Corradi 2017).

Cisza jako oznaka braku dźwięku albo słów wydaje się niewyraźna. Jednak paradoksalnie symbolizująca brak cisza daje przestrzeń do pokazania nieobecności czegoś (Branach-Kallas 2006). 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 zaś cisza oznacza opresję. Znane są również mechanizmy uciszania słabszych przez silniejszych (*silencing*). Tradycyjnymi „uciszaczami” są na przykład klasa społeczna, bieda, płeć, kolor skóry, położenie geograficzne (peryferyjne wobec centrów władzy). To one odbierają głos albo ograniczają zakres słyszalności w ramach hegemonicznie skonstruowanej kultury zachodniej (Branach-Kallas 2006). Dynamika opresji grupy hegemonicznej powoduje, że grupy zdominowane chcąc, by ich głos stał się słyszalny, muszą korzystać z narzędzi i środków stworzonych przez grupy większościowe, ponieważ to one definiują akceptowalne (a więc słyszalne) formy zabierania głosu i są dysponentami dyskursu. O takich strategiach zabierania głosu przez Romów pisze Paloma Gay a Blasco (2008). Nieuczestniczenie w tworzeniu dyskursu 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.). Dlatego istnieją różnorodne doświadczenia wykluczania, na przykład klasy ludowej, kobiet, mniejszości, grup niepiśmiennych (przy czym te kategorie mogą się ze sobą krzyżować), a tym samym niepełna wiedza i luki w zapisanej historii dotyczącej tych grup (Kordasiewicz 2016; Sułek 1986). Dostępna wiedza zaś, często bardzo skąpa, bywa jednostronna, co wynika z charakteru kontaktów grupy większościowej z określoną grupą mniejszościową. Z perspektywy dominacji i hegemonii grupy większościowej kontakty te nabywają pewnych cech charakterystycznych, nierzadko w jakiś sposób patologizujących grupę pozbawioną głosu.

Na ciszę można spojrzeć również z perspektywy grupy zdominowanej — w badaniach feministycznych podkreślano, że na to, iż kobiety „nie miały historii” i nie były słyszane, wpłynęła konstrukcja płci kulturowej. Produkcja wiedzy w ramach struktur patriarchalnych powodowała, że to nie kobiety mówiły, ale mówiono za nie, mówiono o nich albo dla nich. Jeśli zaś mówiły, to nie były słyszane — ograniczenia rosły poprzez skrzyżowanie takich kategorii jak klasa, przynależność narodowa/etniczna, wyznanie, wiek, orientacja seksualna i in. (Branach-Kallas 2006). Jednak cisza zdominowanych niekoniecznie oznacza, że oni faktycznie milczą — przeciwnie, to grupa większościowa nie słyszy, bo: nie słucha, ignoruje, przemilcza, wycisza. Bo dopuszczenie do głosu Innych oznacza, że zostaje naruszony ujednolicony, harmonijny obraz „wspólnot wyobrażonych” (Anderson 1997).

Cisza, wbrew powszechnym wyobrażeniom, nie musi oznaczać pasywności i podporządkowania milczących. W strukturach społecznych, w których swoboda i ekspresja są ograniczone, podmioty mogą uciekać się do innych form wyrażenia siebie. Może też być tak, że w określonych warunkach społecznych albo historycznych najbardziej efektywnym, a często jedynym dostępnym środkiem ekspresji staje się właśnie cisza. Niemówienie — często interpretowane jako brak sprawczości — było wyborem, który pozwalała na jej zachowanie, na przykład w formie ochrony siebie bądź grupy (Branach-Kallas 2006; Bollnow 1982). Podobnie widzi te kwestie James Scott (1990), argumentując, że w celu zachowania marginesu wolności, autonomii kulturowej, a także kontestacji relacji władzy, a jednocześnie unikając otwartej konfrontacji i dekonspiracji przywódców, zdominowani mogą swój głos „kamuflować”, tworząc oddolne „ukryte teksty” kultury, których ślad odkrywamy w folklorze, dowcipach, legitymizacji przestępczości, strategiach codziennego oporu, muzyce i poezji.

Cisza dotycząca Romów ma 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, jednak te autodefinicje i przynależności zwykle były kontestowane przez nie-Romów, którzy podważali związki, jakie romska ludność mogła z nimi mieć i rozwijać (Gay a Blasco 2008). Alaina Lemon (2000) wskazuje, że dla społeczeństwa większościowego wciąż jest wyzwaniem zaakceptowanie faktu, że Romowie nie tylko postrzegają siebie jako Romów, ale zarazem identyfikują się poprzez inne kategorie, takie jak przynależność narodowa czy religijna lub związek z przestrzenią wsi, miasta, państwa. Wśród Gadziów² (nie-Romów) utrzymało się przekonanie o grupie bez korzeni, ludzie bez historii, beztrosko żyjącym w „wiecznej terażniejszości” (Trumpener 1992), mimo dekad prześladowań, które znalazły kulminację w zbrodniczej polityce III Rzeszy. Wizerunek beztroskich Cyganów rzucał wyzwanie kulturze zachodniej, zdyscyplinowanej i uporządkowanej wokół pielęgnowania pamięci o dorobku własnej cywilizacji.

² W języku romskim termin Gadzio określa nie-Roma, jest terminem odgradzającym Romów od reszty świata. To kluczowa kategoria wyznaczająca granicę etniczną, która w literaturze polskiej oddawana jest jako termin typu emic, pisany kursywą. W literaturze anglojęzycznej funkcjonuje jako akceptowana forma nazwy własnej — *Gadjo*. W angielskiej terminologii stosowanej w dokumentach na potrzeby polityki społecznej używa się też słowa *non-Roma*, co ma odpowiednik w polskim przymiotniku „nieromski”. W tym tekście idziemy za praktyką stosowaną w ostatnich publikacjach romologów (Caban, Kondrasiuk 2009), używając jednak terminu bez kursywy zarówno w przypadku nazwy własnej (Gadzio, l.mn. Gadzie), jak i przymiotnika (gadziowski). Nasz wybór jest pewną propozycją wynikającą z faktu, iż częste w literaturze zestawienie „Polacy i Romowie” lub „polsko-romski” przez Romów może być odczytywane jako negowanie ich polskiego wymiaru tożsamości, separacja od ich poczucia bycia Polakami. Porzucenie kursywy i cudzysłowu podyktowane jest ponadto przekonaniem, że słowo to i tak funkcjonuje dość powszechnie zarówno w literaturze akademickiej, jak i popularyzatorskiej czy praktyce projektów społecznych (np. we Wrocławiu Fundacja Prom jest jednym z partnerów projektu „Romowie i Gadziowie na jednym podwórku”).

Nawiązując do argumentacji Katie Trumpener, Gay a Blasco (2008) pisze, że Romowie przynależą do Europy zarówno kulturowo, jak i społecznie, o czym świadczy to, że zarówno ich rozumienie świata oraz Gadziów, jak i reprezentacja siebie są lokalnie i historycznie uwarunkowane i reprezentatywne dla miejsc, w których Romowie żyli. Mimo to moralność Romów przez nie-Romów była interpretowana jako coś egzotycznego i innego, podczas gdy nie różniła się ona zasadniczo od norm moralności konstruowanych w ramach społeczeństwa większościowego. Badaczka wskazuje na przykład 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. Symbolami Romów dla Gadziów stały się nomadyzm, bieda oraz nieokreślona normami społecznymi (normami społecznymi Gadziów) seksualność kobiet, co znajdowało wyraz w sztuce, filmie, wystawach. Według Julii Hasdeu (2008) taki nacechowany erotyzmem wizerunek kobiet w sztuce pozwala mówić o *bachanalizacji* reprezentacji Romów, a zwłaszcza Romek. Taki wizerunek był reprodukowany także przez Romów w odpowiedzi na „zapotrzebowanie” ze strony Gadziów. Jest to przykład przyswojenia zasad tworzenia dyskursu ustalonych przez społeczeństwo większościowe (por. Branach-Kallas 2006). Obrazuje również marginalizację Romów i ich działań, które mają świadczyć o ciągłym kwestionowanym związku z kulturą większościową.

Podtrzymywany i reprodukowany był zatem wizerunek Romów, których lokowano poza granicami „właściwej” i „odpowiedniej” kultury społecznej kształtowanej przez społeczeństwo większościowe. Stanowili oni wręcz zagrożenie jako rzekomo naruszający normy moralności w sposób widoczny i groźny. Tym samym nie mogli osiągnąć „prawdziwego człowieczeństwa” (Bourdieu 2006, s. 604), dostępnego dla klas wyższych, które za pomocą władzy symbolicznej sankcjonują swoją pozycję, klasy niższe zaś, w tym Romowie, pozbawieni są tej podmiotowości i wrażliwości, co uzasadnia ich niższą, zmarginalizowaną pozycję. Upraszczając — skoro są na marginesie, to nie mogą być moralni, tacy jak „my”.

W utrwalaniu dominacji kulturowej jest istotny język jako narzędzie dominacji. Socjalizacyjna funkcja szkoły, według Pierre’a Bourdieu, między innymi dzięki językowi utrwała i reprodukuje habitus klasy wyższej, z określonymi narzędziami pozwalającymi na odbiór dominującego systemu wartości kulturowych. W tym kontekście Romowie zaś wciąż są postrzegani jako grupa o ubogim, niewyrafinowanym języku, na co zwraca uwagę i co piętnuje Ian Hancock (2010), gdyż stanowi to, według niego, o trwaniu negatywnego, upraszczającego i krzywdzącego stereotypu Romów w społeczeństwach większościowych.

LUD BEZ HISTORII I PRZYSZŁOŚCI

O tym, że wokół historii Romów panowała cisza bądź zmitologizowana pełna przekłamań konfabulacja, napisano już sporo. „W dominujących do niedaw-

na opisach etnograficznych — zauważa Sławomir Kaprański (2016, s. 186) — 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 niezmiennego się wraz z nim”.

Romska historia to projekcja nie-Cyganów (zob. Mróz, Mirga 1994), co wynika między innymi z faktu, iż to na koczowniczych, aterytorialnych populacjach nowożytnie państwa narodowe „testowały” swój aparat przymusu i opresji. W historii pisanej i rozumianej jako konkurencja „wymyślanych tradycji” (Hobsbawm, Ranger 2008), dzięki którym nowoczesne nacjonalizmy legitymizują homogenizację różnorodnej ludności wedle logiki kapitalistycznej gospodarki produkującej elementy skomplikowanej układanki gospodarczo-społecznej (Gellner 1991), Romowie — podobnie jak wiele innych mniejszości, kultur i grup o niskiej pozycji społecznej — swojego miejsca raczej nie mieli. Jeśli już, to jako rodzaj fantazmatu, w którym Rom jako znaczący Inny reprezentował wszystko to, co należało ze współczesnego społeczeństwa wyeliminować — niegospodarność, nieracjonalność, nieprzewidywalność, nadrzędność relacji krwi, nepotyzm, endogamię, brak ekonomicznej zapobiegliwości. W ten sposób można tłumaczyć niezwykłą asymetrię władzy w relacji Romów z państwami narodowymi. Cały potężny i skomplikowany aparat przymusu, kontroli, ewidencji ludności, dyscyplinowania populacji, reżimu mobilności (z niewolnictwem i ludobójstwem łącznie) zostaje użyty wobec grupy relatywnie bezbronnej, marginalnej, ekonomicznie raczej ubogiej, bez roszczeń wobec terytorium czy systemu lokalnej stratyfikacji społecznej. Dla Micheala Stewarta (1997) to jedna z wielkich zagadek historii Romów — co było tak groźnego w tej grupie, iż nowożytne państwa od ponad pół tysiąca lat dążą do jej kontroli bądź unicestwienia?

Romowie widziani są jako „lud bez historii”, żyjący w wiecznym teraz, który stworzył swoistą „sztukę zapomnienia” (Fonseca 1995) — w odróżnieniu na przykład od Żydów, którzy pielęgnują swoją historię i pamięć o Holokauście — i zdecydował się „w ogóle nie przejmować historią i którego nie interesują sprawy nieistotne dla przetrwania tu i teraz” (Clendinnen 1999). Wszystko to ma istotne konsekwencje w postaci zawężenia pola badawczego do samych Romów, 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 odmiennność Romów

wynika z esencjalnej jakości ich kultury, to otoczenie ma znaczenie drugorzędne.

Taki opis, naszym zdaniem, odpowiada także polskim badaniom nad społecznościami romskimi. Rozwijają się one i obejmują interesujące aspekty kultury i życia tej mniejszości w Polsce (zob. np. Kaprański 2007; Kowarska 2005; Nowicka, Witkowski 2013), podejmowane są też zagadnienia polityki społecznej i konsekwencji programu na rzecz społeczności romskiej (Krzyżowski 2007b; Kwadrans 2013; Mirga-Wójtowicz 2013; Szewczyk 2013; Talewicz-Kwiatkowska 2013; Witkowski 2016), jednak jeśli chodzi o analizę zmian w społecznościach romskich, a przede wszystkim antropologiczną refleksję dotyczącą tego, co sami Romowie sądzą na temat otaczającego ich zmieniającego się świata, badania stają w miejscu. Od publikacji najważniejszych prac nestorów polskiej cyganologii minęło ćwierć wieku (Bartosz 2004 [1994]; Ficowski 1986; Mirga, Mróz 1994), tymczasem wniesiono ważny wkład z zakresu analizy polityki społecznej, językoznawstwa, pedagogiki, kwestii romskiej polityki pamięci w kontekście *Porajmos*³ (zob. np. Kaprański 2012), odnosimy jednak 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 tego, że romska tematyka jest naznaczona naukowym milczeniem, a jeśli już to cisza przerywana jest esencjalizującymi konstruktami reprodukującymi stereotypy, znajduje się więc przekonanie o Romach jako ludzie fundamentalnie odmiennym, bez historii, a więc i bez przyszłości (Trumpener 1992). Co więcej, ich ahistoryczność wyznacza w konsekwencji 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 tej przestrzeni znaczenie (Malkki 1997; Turner, Turner 2011). Przestrzenne przemieszczanie powoduje, że miejsce nabywa szczególnego znaczenia w wyniku przesunięcia go na osi dychotomii „tu i tam”, „swoje i obce”, „wnętrze i zewnątrz” (Helms 1988; Lévi-Strauss 1955). Grupa, która nie ma takiego samego stosunku do terytorium jak domniemana reszta społeczeństwa, „migruje inaczej” lub do zrozumienia jej mobilności stosuje się inne parametry analityczne. W utrwaleniu takiego wizerunku Romów pomagają mit nie przynależących nigdzie wiecznych tułaczy, którzy zatem w rozumieniu nacjonalistycznym nie posiadają własnej ojczyzny, terytorium, a co za tym idzie — miejsca w społeczeństwie.

Oczywiście wiemy, że to stereotyp, który ma niewiele wspólnego z rzeczywistością. Wzory mobilności romskich stanowiły i stanowią rodzaj kontinuum rozciągającego się między nomadyzmem a osiedleniem (Fraser 2001), a historycznie Romowie nie byli bynajmniej w Europie jedyną populacją wędrowną.

³ Pochłonięcie — w języku romskim pojęcie oznaczające eksterminację ludności romskiej przez III Rzeszę.

Przyjmujemy więc — za Zbigniewem Benedyktowiczem (2000, s. 83) — relacyjno-symboliczną koncepcję stereotypu, w myśl której: „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, który automatycznie zakłada silniejsze przywiązanie do terytorium, a co za tym idzie — legitymizację jego kontroli i decydowania, kto jest „obcy”. Inaczej mówiąc, stereotyp ów poprzez figurę Roma (czy jako jego rewers) tworzy nacjonalistyczną fikcję ludu odwiecznie osiadłego i zakorzenionego na danej ziemi. W tym kontekście Stewart (1997), dość ironicznie parafrazując Woltera mówi, że nawet gdyby Romów nie było, nowożytny nacjonalizm musiałby ich wymyślić.

Jedną z konsekwencji tego sprzężenia terytorium i przestrzeni z kulturowym znaczeniem dla studiów migracyjnych jest tzw. *sedentary bias*, według określenia Stephena Castelsa (2010), czyli takie podejście badawcze, które polega na normalizacji i naturalizacji osiadłego trybu życia, co najczęściej dotyczy społeczności rolniczych, ale także nowoczesnych państw narodowych, i jednoczesnej patologizacji migracji. Zakłada się przy tym, że migracje są problemem społecznym, z definicji symptomem dysfunkcjonalności systemu, a badania winny ten problem diagnozować i pomóc mu zaradzić. Silny związek takiego podejścia z polityką państwa, polityką migracyjną i integracyjną wzmacnia patologizację migracji (Anderson 2013). Skutkiem *sedentary bias* jest traktowanie niemobilności jako pożądanego stanu rzeczy, ideału, który mobilność jedynie zaburza. Trudno nie zauważyć, że ma to źródła w nacjonalistycznej naturalizacji życia społecznego, czyli przeniesieniu podziału ludzkości na zamknięte, przypisane do określonego terytorium narody, grupy i państwa ze sfery historycznej przypadkowości do sfery biologicznej konieczności. Migracje, a także wszelkie przestrzenie wielokulturowych relacji, stają się niechcianym zaburzeniem jako empiryczna falsyfikacja mitu o „odwieczności” narodowych imponderabiliów oraz biologicznej relacji ludzi i terytorium. Według Liisy Malkki (1997), wspomaga taką percepcję rodzaj „metafizyki osiadłego trybu życia”, w której pojęcia i metafory typu „korzenie”, „macierz”, „sól ziemi” opisują naturalną więź między ludźmi i terytorium, a mniejszości etniczne, migranci, nomadzi, ale też wysoce heterogeniczna przestrzeń miasta, są traktowane jako podejrzane, nieautentyczne, zagrażające modelowi homogenicznych państw narodowych.

W interesującym nas przypadku proces ten ma różne przejawy. Peeter Vermeersch (2008) oraz Julia Hasdeu (2008) pokazują na przykład, w jaki sposób *sedentary bias* przekłada się na reprezentację Romów i nie-Romów w muzeach w Polsce i Rumunii: chłopci 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 ich przywiązanie do ziemi jest przedstawiane jako trwałe i niezmienne. W przeciwieństwie do tego Romowie

niezmiennie są ukazywani jako inni, obcy, ciągle w ruchu, oderwani od tego, co można określić jako „normalne” życie społeczności. W tym kontekście narzuca się paralela z miejscem Żydów w europejskiej historii tworzenia się państw narodowych. Obie grupy ze względu na ich mobilność zostały skonstruowane w podobny sposób — jako „nieprzynależące” do nacjonalistycznego modelu, co miało skrajne konsekwencje w ideologii nazistowskiej, w myśl której obie grupy zostały skazane na fizyczną eliminację.

MIGRANCI, NOMADZI I POLITYCZNA SIŁA TERMINOLOGII

Dostrzegamy dwa pola ciszy naukowej, które krzyżują się w przypadku analizy migracji romskich — jedno to badania migracyjne, drugie ogólnie pojęta cyganologia. Przedstawiamy tu 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 niezwykle płodne interdyscyplinarne pole badawcze⁴, ale wśród tsunami artykułów, książek i raportów w ostatniej dekadzie tylko jeden wprost traktuje o polskich Romach (Staniewicz 2011), zawiera analizę formy ich adaptacji do lokalnego rynku pracy oraz porównanie ich romskiego kapitału społecznego i innych migrantów z Polski. Poza tym przyczynkiem zarówno w badaniach w Polsce, jak i krajach docelowych polskich Romów brak. Jedynie tekst Thomasa Actona i Sylwii Ingmire (2012) wnosi interesujący głos do dyskusji na temat polskich Romów w Londynie, a zwłaszcza ich aktywizmu, ale bazuje raczej na luźnych obserwacjach działaczy organizacji pozarządowej i nie zawiera refleksji teoretycznej.

Brakuje również również informacji o wcześniejszych romskich migracjach. W pionierskiej monografii Dariusza Stoli (2010, s. 239) o migracjach międzynarodowych w latach PRL znaleźliśmy jedną wzmiankę dotyczącą Romów, przywołaną w formie anegdoty w kontekście wyjazdów do RFN mniejszości niemieckiej w latach siedemdziesiątych XX wieku: „Przy tak znacznych ograniczeniach na wyjazd mogły liczyć elementy uciążliwe społecznie albo politycznie. W województwie katowickim pozbywano się ich tak sprawnie, że — jak w 1974 r. mówił Mieczysławowi Rakowskiemu dobrze poinformowany kolega — kwalifikujących się do emigracji rencistów i emerytów «już prawie nie ma. Cyganów też nie (wysłaliśmy im już 2 tysiące)» [...]”. W pracy nie ma jednak informacji czy rozważań na temat wymuszania emigracji romskich w celu uspokojenia nastrojów społecznych, jak po antycygańskich zamieszkach w Oświęcimiu i Koninie w 1981 roku (Mirga, Mróz 1994).

W ogólnie ujętych badaniach nad polską diasporą, grupami polonijnymi, również brak jest jakichkolwiek odniesień do polskich Romów. Fotografia „To-

⁴ <https://www.ucl.ac.uk/ssees/research/polish-migration>

dor Czorona z żoną Liżą po przybyciu do Anglii z Polski” z 1913 roku, opublikowana w albumie Jerzego Ficowskiego (1989), jakoś nie skłania badaczy dziejów polskich migracji do Wielkiej Brytanii do wspomnienia o tym epizodzie, chociaż stosunkowo często przywoływanych powstańców styczniowych czy listopadowych było zapewne niewiele więcej niż migrujących Kalderaszów, czyli jednej z grup romskich, w której znalazł się Todor. Wyjątkiem są mało znane zarówno wśród antropologów, jak i badaczy migracji prace Ignacego Marka Kamińskiego (1980), który skupił się na grupie kilku rodzin Kalderaszów i ich dość sensacyjnej migracyjnej drodze z Polski do Szwecji na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Niestety, historia spektakularnego zorganizowania przez nich „taboru ucieczki” nie dołączyła do dyżurnego zestawu legendarnych ucieczek obywateli polskich z socjalistycznego raju. Podobnie do repertuaru ucieczek z PRL nie awansował (poza dziennikarskimi wspomnieniami; Drużyńska 2015) słynny wśród polskich Romów (chyba nie poznaliśmy dorosłego Roma z Polski, który by nie znał tej historii) epizod ucieczki do Szwecji w 1978 roku kilkunastoosobowego zespołu muzycznego „Roma”.

Brak odniesień w studiach migracyjnych jest interesujący z uwagi na to, że o migracjach polskich Romów mówiło się i pisało w mediach, i to niemało. Historia wydawania w 1981 roku Romom z Oświęcimia i Konina paszportów w jedną stronę jest szczególnie, ale dość znana wśród cyganologów. Z kolei pogrom w Mławie w 1991 roku skłonił polskich socjologów do uważnego przyjrzenia się przyczynom konfliktu (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001). W analizach tych pojawia się ważna kwestia wzbogacenia się mławskich Romów na handlu używanymi samochodami sprowadzanymi z Niemiec jeszcze w latach osiemdziesiątych. Kiedy ten proceder się rozpoczął, jak i gdzie Romowie wówczas jeździli, a przede wszystkim, jaki miało to wpływ na exodus mławskich Romów, socjologowie już nie drążyli. Podobnie nie skupili się na istotnym migracyjnym odplywie mławskich Romów w wyniku pogromu, który do dzisiaj jest przez nich traktowany jako cezura, od kiedy wszyscy „zaczęli wyjeżdżać”. Z kolei w połowie lat dziewięćdziesiątych przez polskie media przetacza się fala reportaży i informacji na temat składania przez polskich Romów podań o azyl polityczny w Wielkiej Brytanii⁵. Informacje są przeważnie bardzo krytyczne i sceptyczne wobec powodów, dla których Romowie proszą o azyl, upatruje się w tym chęci wykorzystania systemu zasiłków socjalnych. W tle pojawia się obawa społeczeństwa, a także urzędników państwowych, o „reputację” Polski — jest to wyraźny normatywny dyskurs separujący migrujących Polaków od migrujących polskich Ro-

⁵ Przykładowe nagłówki to: *Nowy problem Wielkiej Brytanii. Romowie z Polski proszą o azyl* („Gazeta Wyborcza”, 7 września 1995); *Nie chcą Cyganów. Londyn zastrzył przepisy imigracyjne* („Sztandar Młodych”, 19 września 1995); *Konflikt o cygańskich azylantów w Londynie. Czy LOT zapłaci?* (Gazeta Wyborcza, 13 września 1995); *Taborem do Anglii. Wielka Brytania broni się przed najazdem polskich Cyganów* („Czas Krakowski”, 13 września 1995).

mów⁶. W tym samym czasie w polskich mediach obszernie są opisywane akcje likwidacji obozowisk i wydalanie rumuńskich Romów z polskich miast (Lechowski 2007; Nowicki 2015). W obu przypadkach migracje — nieważne, czy chodzi o obywateli polskich czy rumuńskich — są traktowane w podobny sposób: jako patologia i mobilność (albo w przypadku rumuńskich Romów chęć osiedlenia się) szczególnego rodzaju, której należy zapobiec. Mimo iż w tym samym czasie setki tysięcy Polaków pracują w całej Europie na czarno (także składając podania o azyl, niekiedy udając Romów), nielegalnie forsując granice (Garapich 2008, 2016; Jordan, Düvell 2002; Morawska 2001), medialna i polityczna niechęć skupia się na Romach. Kwerenda w zasobach archiwalnych Ministerstwa Spraw Zagranicznych ujawnia, że migracje Romów w poszukiwaniu azylu odbijają się echem na najwyższych szczeblach władzy państwowej. Na przełomie wieków między brytyjskim a polskim premierem oraz między szefami dyplomacji obu państw dochodzi do intensywnej wymiany korespondencji na temat romskich migracji — obie strony dyskutują, jak zaradzić temu zjawisku. Charakterystyczny jest list brytyjskiego premiera Tony’ego Blaira do premiera RP Jerzego Buzka z września 1999 roku, zawierający narzekania na „tysiąc osób” pochodzenia romskiego, składających podanie o azyl oraz uwaga, że „setki tysięcy Polaków” odwiedzają rocznie Wyspy Brytyjskie i nie stanowi to problemu.

DLACZEGO NIE MA CYGAŃSKIEJ „POLONII”?

Niewłączenie romskich migracji w całokształt polskiej mobilności z historyczno-antropologicznego punktu widzenia można wyjaśnić tym, że refleksja naukowa i historyczna na ten temat od początku miała tendencję do etniczacji migracji z Polski. Nie każdy, kto migrował z ziem polskich, był etnicznym Polakiem i katolikiem, jednak właśnie im poświęcona jest większość badań — migracje Rusinów, Ukraińców, Żydów, Litwinów i innych mniejszości znajdowały się na marginesie zainteresowań badawczych lub poza nimi. *Opus magnum* Floriana Znanickiego nie wskazuje w tytule chłopca z ziem polskich, ale „chłopca polskiego”, jakby jego etniczna i narodowa tożsamość pozostawała poza sferą dyskusji, w sferze aksjomatów. Wiąże się to bezpośrednio z polską kulturą migracji, z czymś, co można określić jako rodzaj historiozofii polskiej emigracji (Garapich 2008), w której migracje są częścią planu budowania narodowej wspólnoty — także przez tworzenie obarczonych misją polityczną grup polonijnych. Idealnym przykładem podobnego podejścia jest myśl ucznia Znanickiego, Jerzego Zubrzyckiego. Jego generalizująca wizja (Zubrzycki 1988), że w polskiej historii emigracji zawiera się droga tworzenia tożsamości narodo-

⁶ W artykule *Rząd Wielkiej Brytanii nie chce polskich Cyganów*, który ukazał się w „Życiu Warszawy” (20 września 1995), przeczytamy, że dyrektor Jerzy Bisiak z Ministerstwa Kultury i Sztuki poinformował posłów na Sejm, iż „uzasadniając podanie o azyl polityczny Romowie szkalują Polskę”.

wej dzięki męskiej daninie krwi i ewolucji od nieświadomych mas do świadomych patriotów (w jego terminologii: od „chłopów do żołnierzy”), jest idealnym przykładem metafizyki osiadłego trybu życia, o której pisała Liisa Malkki (1997). W tej wizji emigracje są rodzajem militarnej męskiej inicjacji — przejścia ze stanu niedojrzałości do pełnej „polskości” (Zubrzycki 1988, s. 46). Nic dziwnego, że w tej ideologiczno-nacjonalistycznej konstrukcji nie ma miejsca na romskie migracje — podobnie jak 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 pozostaje wiele badań nad polską diasporą, naturalną kolejną rzeczą zajmowano się tylko Polakami, migracje mniejszości etnicznych z Polski traktując bądź jako pozytywne zjawisko sprzyjające etnicznej „czystości” danych ziem (podobnie jak przedwojenny obóz Narodowej Demokracji oceniał migracje żydowskie), bądź jako naturalną kolej rzeczy, gdyż mniejszości „mają swoją ojczyznę”, co odnosiło się zwłaszcza do mniejszości niemieckiej i żydowskiej. Nacjonalistyczny model, w myśl którego mniejszości są pewnego rodzaju anomalią systemu i trzeba jej zaradzić w radykalnej formie, przez fizyczną eksmisję, oznaczał też eksmisję w sferze dyskursu naukowego. Logiczną konsekwencją tego modelu jest normatywizacja etnicznej homogeniczności, czyli uznanie, że powojenny kształt polskiego społeczeństwa jako w przytłaczającej części monoetnicznego i monoreligijnego 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, niezbędne było podzielenie polskich ruchów migracyjnych pod względem ich motywacji skategoryzowanych według platońskiego podziału na ducha i ciało — schematyczna kategoryzacja na migracje z przyczyn ekonomicznych i politycznych. W tym modelu emigracje polityczne były czymś etycznie usprawiedliwionym i kierowanym nakazem ideologii nacjonalistycznej, emigracje ekonomiczne zaś kojarzyły się z 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 analizuje Mary Erdmans (1992), docieka, w jaki sposób elity, zwłaszcza kościelne i opozycyjne wobec PRL, etycznie naznaczały kolektywne i indywidualne działania społeczne w obszarze migracji. Według niej w polskiej kulturze migracji wyjazdu to „kwestia moralna”, ponieważ jednostka określa swoje zobowiązania wobec wyobrażonej wspólnoty. Upraszczając — migracja dla kolektywu, czyli polityczna, jest pozytywna⁷, migracja w celu indywidualnego awansu, ekonomiczna, jest dowodem ego-

⁷ Chodzi oczywiście o politykę narodowotwórczą, nakierowaną na niepodległość państwa; emigracji politycznej z innych powodów nie brano pod uwagę, tak jak emigracji polskich przedwojenn-

izmu i niewypełnienia zobowiązań wobec kolektywu. Michał P. Garapich (2008, 2016) idzie krok dalej i wskazuje, rozwijając myśl Erdmans, jak podobne strategie legitymizują hierarchie władzy w ośrodkach polonijnych. Dzisiaj do pozycji liderów ma prawo ten, kto z sukcesem odtwarza ową hierarchię przez reprodukcję symboli, rytuałów i nacjonalistycznych założeń dotyczących polskiej historii. Ma to znaczenie zwłaszcza w tych ośrodkach, w których stawka toczy się o sukcesę kapitału symbolicznego (i ekonomicznego), jak w Londynie.

Migracje polskich Romów nie pasują do tego schematu. Ich mobilność, konstruowana jako cecha esencjalnie cygańska, nie ma przyczyn zewnętrznych, to Romowie sami są motorem swoich migracji — „bo tacy są” lub „tak każe im kultura”. Choć przebywają na polskich ziemiach od blisko pół tysiąca lat, nie dostąpili przywileju traktowania ich jako populacji „osiadłych”, a w konsekwencji ich migracje i mobilność nie zagrażały projektowi nacjonalistycznemu. Mimo iż *de facto* nomadyzm praktykowany był tylko przez część polskich Romów, a ponadto miał cechy zakorzenienia w określonej przestrzeni polskiej wsi, gdyż często wędrowali po określonych regionach (Bartosz 2004 [1994]; Ficowski 1986), a w Karpatach wiedli osiadły tryb życia od końca XVIII wieku, ów dominujący dyskurs, odtwarzający metafizykę osiadłego trybu życia, odmawia im statusu społeczności mających kulturowe i osobiste relacje z określonym terytorium.

Migracje polskich Romów nie pasowały także do normatywnego modelu tworzenia skupisk etnicznych poza granicami państwa, które budowałyby „Polskę poza Polską” — Polonię⁸ — i w państwowotwórczym projekcie podtrzymywały bądź redefiniowały swoją tożsamość narodową. W takim modelu nie ma miejsca na mniejszości etniczne, a zwłaszcza na Romów, niezależnie od tego, czy mowa o polityce II RP, która próbowała z diaspory polskiej uczynić ramię polskiej polityki zagranicznej i kolonialnej, czy o polityce III RP, która w skupiskach polskich widzi narzędzie *soft power* pracującej na rzecz wizerunku ekipy rządzącej. Nie ma czegoś takiego jak romska czy cygańska „Polonia” zapewne z tych samych względów, dla których nie ma „Polonii” żydowskiej czy śląskiej.

Po 1989 roku obywatele polscy, wypychani zagranicę przez transformację ustrojową i postępującą pauperyzację, stosowali strategię migracji zarobkowych, aby utrzymać się na powierzchni. *Ludzie na huśtawce* to najważniejsza socjologiczna analiza z tego okresu (Jaźwińska, Okólski 2001), w której poczynania setek tysięcy Polaków uznano za efekt swoistej kultury migracyjnej o chłopskiej proveniencji oraz niskiego poziomu urbanizacji kraju. Uświado-

nych komunistów czy związkowej działalności Edwarda Gierka w przedwojennej Francji i Belgii nikt nie wymienia obok Hotelu Lambert czy rządu londyńskiego.

⁸ Pojęcie Polonii traktujemy tu nie jako analityczną deskrypcję, ale rodzaj pojęcia *emic* typowego dla polskiej kultury migracyjnej, czyli kategoryzację używaną przez państwo polskie bądź grupy na emigracji.

miła ona zarówno badaczom, jak i politykom, jaki jest potencjał oraz skala mobilności polskiego społeczeństwa. Pokazała również, że migracja pełni funkcję adaptacyjną na poziomie mikrospołecznym, zmięczając szok transformacyjnej traumy. Migracje niepełne, wahadłowe nadal są powszechne i teoretycznie idealnie pasowałyby do strategii zarobkowania i życia wielu romskich populacji w Polsce. W połowie lat dziewięćdziesiątych migracje romskie przybrały zdecydowanie masowy wymiar. Romowie jednak znów nie tylko nie pasowali do modelu elegancko dzielącego polskie emigracje według domniemych motywacji, ale wręcz stali się problemem politycznym. Trudno było zaklasyfikować ich migracje jako jednoznacznie polityczne bądź ekonomiczne. Występując o azyl polityczny wskazywali różne motywy ich decyzji: bezpieczeństwo osobiste, poczucie zagrożenia, wzrost nietolerancji i rasizmu, ale istotne były również perspektywy uzyskania nowych szans życiowych. Dzielenie ich na jasno określone „ekonomiczne” lub „polityczne” jest empirycznie fałszywe i upraszczające.

Zmiany w Polsce po 1989 roku wywołały wśród romskiej mniejszości — podobnie jak u Romów z całego regionu (Stewart 1994) — poważny spadek poczucia bezpieczeństwa, dlatego możliwość wyjazdu na wniosek o azyl wydawała się korzystna, zwłaszcza wobec restrykcyjnej polityki migracyjnej większości państw Europy Zachodniej. Dla polskiej polityki zagranicznej był to jednak poważny problem. Prośby o azyl polityczny w latach dziewięćdziesiątych, kiedy Polska starała się o członkostwo w NATO i UE, podważały jej wiarygodność w zakresie zdolności ochrony własnych obywateli, a więc przeczyły ambicjom dołączenia do dojrzałych demokracji zachodnich. Nic dziwnego, że migracyjne strategie Romów spotykały się z niechęcią ze strony polskich polityków i opinii publicznej — kwestionowały bowiem transformacyjną propagandę sukcesu. To, co dla antropologów przyglądających się wówczas skutkom transformacji było zauważalne (Buchowski 2004; Nagengast 1991), a dzisiaj w debacie publicznej jest raczej oczywiste, czyli fakt, że transformacja pociągnęła za sobą ogromne koszty społeczno-kulturowe, w latach dziewięćdziesiątych Romowie głosili urzędowi azyłowym w Berlinie i Londynie. W czasach kiedy na Bałkanach rozpętał się najgorszy od czasów drugiej wojny konflikt etniczny, podsycali tym zrozumiwały niepokój Zachodu. Niestety nie skłaniało to polskiej opinii publicznej oraz badaczy społeczeństwa do podjęcia wysiłku pogłębionego zrozumienia tego fenomenu. Niewykluczone, że zadziałał mechanizm wielokrotnego wykluczenia, włącznie z interpretacją: 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 (Stola 2010).

Wpisanie romskich migracji w kontekst transformacji ustrojowej i wyboistej drogi do kapitalizmu wydawałoby się jak najbardziej oczywiste. Romowie stali się pierwszymi zwalnianymi z pracy (Bartosz 2004 [1994]), pierwszymi, którzy poczuli na sobie cięcia w sferze socjalnej, pierwszymi, których poczu-

ciem bezpieczeństwa zachwiał nowo wprowadzony kapitalizm, często stawiając na pozycji kozła ofiarnego skupiającego na sobie frustrację uboższej klasy robotniczej. W przypadku Polski, paradoksalnie, doświadczyły tego w miarę majątne społeczności romskie, tak jak w Mławie, gdzie ściągnęły na siebie niechęć dramatycznie biedniejszej populacji Gadziów. Ale także środowiska uboższe traciły źródło utrzymania, pracę i perspektywy awansu edukacyjnego. Symptomatyczny jest pod tym względem przypadek Nowej Huty, gdzie zamknięcie kombinatu hutniczego, a więc głównego pracodawcy, spustoszyło — na co wskazują nasze badania — tamtejszą prężną społeczność romską, skłaniając sporą jej część do migracji za granicę.

Być może skierowanie uwagi badań migracyjnych na rynek pracy, strategię zarobkowe i ekonomię nie sprzyjało wpisaniu romskich migracji w całokształt mobilności z Polski po upadku PRL. Zostały uznane za odmierne i wypadły poza kategorie migracji wahadłowych, niepełnych i innych strategii radzenia sobie z problemami transformacji. Wypada jednak zapytać, z jakiego powodu wystąpienia o azyl polityczny nie uznawano za strategię radzenia sobie z wykluczeniem wywołanym nowym systemem.

Kontekst dla interesującego nas obszaru ciszy badawczej stanowi ogromna popularność badań dotyczących obywateli polskich po akcesji migrujących do UE. Początkowo zdecydowanie dominował w nich aspekt ekonomiczno-socjologiczny: analizowano strategię migracyjne, kto wyjeżdża i po co, a także proces adaptacyjny i kwestie osiedleńcze bądź gotowość do powrotu (Drinkwater, Eade, Garapich 2009; Kaczmarczyk, Okólski 2008; Okólski, Salt 2014). Jak wspomnieliśmy, w tym wysypie dociekań informacje dotyczące Romów pojawiają się sporadycznie i są dość pobieżne. W morzu migrujących Romowie, którzy zaczęli wyjeżdżać po 2004 roku, zapewne byli trudno zauważalni dla badaczy, jednak nie da się powiedzieć, że są 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 Świadców Jehowy, czy w centrach porad dla imigrantów z Europy Wschodniej. Co ciekawe — sądząc z popularności tematu na polskich portalach społecznościowych — Romowie wyraźnie zaznaczają swoją obecność w wyobraźni społecznej polskich migrantów, nawet jeśli nie mieli oni okazji ich spotkać.

POAKCESYJNA MOBILNOŚĆ... NIE DLA ROMÓW

Pytanie o ciszę badawczą na temat migracji romskich można postawić także w inny sposób. Migracje poakcesyjne ze względu na ich niepełność, nieprzewidywalność i otwartość (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009; Jaźwińska, Okólski 2001) podważyły wcześniejszy sposób postrzegania migracji jako ruchu o jednorodnej trajektorii — od wyjazdu po osiedlenie i zakorzenienie w kraju osiedlenia. Badania nad zjawiskiem transnarodowości (Basch, Glick Schiller,

Blanc 1994; Glick Schiller, Basch, Blanc 1995) wskazały na metodologiczny nacjonalizm takiego podejścia, który redukuje analizę migracji do jednego państwa, odcinając relacje społeczne funkcjonujące ponad granicami administracyjnymi. W ostatnich latach to właśnie one stały się istotnym przedmiotem badań (Basch i in. 1994; Faist 2000). Trudno nie zauważyć, że transnarodowe pola społeczne, czyli migranci wraz z ich rodzinami *de facto* uczestniczący w życiu dwóch lub więcej społeczeństw, są teoretycznym i politycznym wyzwaniem dla ideologii państw narodowych. Transnarodowy wymiar życia społecznego Romów w Europie został podjęty przez badaczy (Matras, Leggio 2017; Grill 2012), także w przypadku polskim (Krzyżowski 2007a), nadal brakuje jednak jakiegokolwiek 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 kładą nacisk na indywidualizm, jednostkową operatywność i sprawczość migrujących. Badania wskazują, że po 2004 roku Polacy w mniejszym stopniu zaczęli polegać na migracyjnych sieciach i kapitale społecznym (Kaczmarczyk, Okólski 2008), że ich strategie migracyjne stają się coraz bardziej skomplikowane i dostosowane do elastycznego rynku pracy (Drinkwater i in. 2009). Zwraca się też uwagę na dużą rolę jednostek w zmianie społecznej na poziomie mikro za sprawą działania społecznych przekazów migracyjnych (Grabowska i in. 2017), wychwytyjąc dość istotną zmianę społeczną w polskiej kulturze migracji — coraz większą niezależność od tradycyjnych rozwiązań, nie zawsze z pozytywnymi dla jednostki skutkami. W takich ramach interpretacyjnych znów zabrakło miejsca dla romskich migrantów. Skoro ich domniemaną esencjalną cechą jest przemieszczanie się, nie ma ono z indywidualną sprawczością wiele wspólnego, jest raczej tłamszącym jednostkową inicjatywę kulturowym determinizmem. W myśl takiego stereotypu Romowie migrują nie z własnej woli, ale dlatego, że muszą, gdyż tak nakazuje im ich kultura. W teoriach migracyjnych łączących perspektywę ekonomiczną i socjologiczną zwraca się uwagę na znaczenie decyzji migracyjnych podejmowanych w gospodarstwach domowych jako próby dywersyfikacji ryzyka ekonomicznego (por. Górny, Kaczmarczyk 2003). Tymczasem w kontekście migracji romskich znika aspekt radzenia sobie z relatywną deprywacją albo negatywnymi zmianami na rynku pracy, a migracja Romów nabiera charakteru zagrożenia.

To, że badacze migracji nie zwrócili uwagi na mniejszość romską, jest poniekąd zrozumiałe z uwagi na jej stosunkowo małą liczebność. Nie wiemy w zasadzie, ilu polskich Romów wyjechało. Z naszych wstępnych obserwacji wynika, że spora część migruje czasowo, utrzymując transnarodowe więzi — dokładnie tak jak ich polscy sąsiedzi. Jednak jeśli weźmiemy pod uwagę proporcje na poziomie lokalnym, to okazuje się, że wśród tej społeczności emigracje relatywnie są o wiele bardziej powszechne z uwagi na specyficzny kolektywizm wynikający z silnych więzi rodowych. Jeśli ktoś wyjeżdża, to najczęściej z najbliższymi.

Według raportów organizacji romskich⁹ z niektórych skupisk wyjechała połowa lub więcej ludzi, są też miejscowości (np. Suwałki, Ziębice, Niedzica), które opuścili niemal wszyscy przedstawiciele romskiej mniejszości.

Emigracja z Polski często jest rozpatrywana jako problem społeczny, zrywa bowiem więzi rodzinne, wywołujące zjawiska w rodzaju eurosieroctwa, zmniejszenie populacji kraju i luki na rynku pracy (Iglicka 2009; Kostrzewa, Szałtys 2009; Urbańska 2010), brak natomiast głosów niepokoju z powodu emigracji Romów, co jest zastanawiające. Choć od ponad dwudziestu lat mamy do czynienia z etnicznym exodusem — największym, jak wynika z naszych obserwacji i danych, od czasów emigracji polskich Żydów w 1968 roku i mniejszości niemieckiej w latach siedemdziesiątych — co zubaża kulturowe różnicowanie społeczeństwa polskiego, to poza głosami liderów romskich, zresztą nielicznymi, nie trafiliśmy na żaden wyraz niepokoju. Niestety, o wiele częściej słyszy się głosy zadowolenia — i to ze strony władz samorządowych. Dla wielu samorządowców bowiem migracje Romów to rozwiązanie problemów, z którymi nie są w stanie się uporać.

ROMOWIE W POLSCE NA POCZĄTKU XX WIEKU — UNIERUCHOMIENI NOMADZI?

Brak zainteresowania migracjami Romów ze strony polskich badaczy migracji — historyków, socjologów, ekonomistów, demografów — można zrozumieć. Dlaczego jednak nie podjęła tego zagadnienia dziedzina wiedzy najbardziej do tego odpowiednia — polska cyganologia. Z uwagi na esencjalizujący stereotyp Romów jako skłonnych do migracji wiecznych wędrowców, a nawet ludu do migracji kulturowo i psychologicznie predysponowanego, dość intrygujący jest brak zainteresowania tym, gdzie i po co Romowie jeździli zagranicę w ostatnim półwieczu. Skoro jest to niezbywalny element ich życia, dlaczego nie wzięto pod uwagę transnarodowych wymiarów życia społeczności romskich. Dlaczego nie postawiono pytań o kulturę, relacje ekonomiczne, tożsamość społeczności romskich w dobie swobodnego przemieszczania się po Europie, dostępu do rynku pracy i osłony socjalnej?

W polskiej cyganologii tkwi pewien paradoks. Z jednej strony ujmuje ona migracje polskich Romów jako niewymagającą wytłumaczenia oczywistość, jako niezbywalny element kultury łączący pokolenia Romów w Europie. Adam Bartosz (2007, s. 151) na przykład traktuje wyjazdy polskich Romów z końcem lat siedemdziesiątych XX wieku, a potem w latach dziewięćdziesiątych jako paralelę do wielkich migracji rumuńskich Romów po zniesieniu niewolnictwa w XIX wieku czy po upadku reżymu Ceaușescu: „sytuacje te — jak oce-

⁹ Związek Romów Polskich, „Raport o sytuacji społeczności romskiej w Polsce — marzec 2012 r.” (<http://www.romowie.com/old/modules.php?name=News&file=article&sid=1084> [11.04.2018]).

nia — świadczą o niezwyklej mobilności Cyganów, o fiasku wszelkich zabiegów powstrzymujących ich pęd do wędrowania”. Z drugiej 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 — w myśl logiki archaicznej antropologii, czyli „uprzedzenia osiadłego trybu życia”, redukują ich mobilność do zera. Romowie zostają konceptualnie „uwięzieni” w jednej okolicy, getcie, dzielnicy, miejscowości, a ich relacje międzygrupowe, relacje z Gadziami, władzami i państwem — ograniczone do miejsca zamieszkania czy odseparowanej romskiej osady. Innymi słowy, Romowie w polskiej cyganologii badaczowi migracji wydają się 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 — wszystko to zostaje przesunięte w rejon naukowej ciszy. A szkoda, bo z naszych badań wynika dość jasno, że Romowie — podobnie jak każdy emigrant — chętnie o swoich doświadczeniach migracyjnych opowiadają. W końcu zainteresowanie opowieściami o „wielkim świecie” (*baro swetos* — w dialekcie górskich Romów), który się widziało, podzielamy wszyscy.

W pewnym sensie paradoks polskiej romologii można tłumaczyć ortodoksyjnym paradygmatem antropologii, który kładzie znak równości między społecznością, kulturą a przestrzenią. Zdaniem Akhila Gupty i Jamesa Fergusona (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 antropology obsesyjnie poszukiwali kultur w „czystej” i „autentycznej” postaci, ignorowane było wszystko, co potencjalnie mogło ten stan zaburzać — jak dyfuzje czy kontakt z innymi kulturami, poprzez migracje właśnie. W kolonialnej antropologii funkcjonowało fundamentalne przekonanie, że jedynie cywilizacja zachodnia „odkrywa”, a więc cechuje się ekspansją, podróżuje i zasiedla, a tradycyjne społeczeństwa są zamknięte, wsobne i z ograniczonym horyzontem mobilności — były to te społeczności, do których „się jeździło” i jednocześnie intelektualnie zawłaszczano, ale które same nie były w stanie tego uczynić.

Taka etnocentryczna projekcja pozwalała kolonialnej antropologii występować w polu władzy z pozycji dominacji. Gupta i Ferguson podnieśli kwestię politycznego znaczenia wytwarzania różnicy kulturowej w czasach coraz silniejszej deterytorializacji, mobilności i rozchodzenia się wygodnej fikcji izomorfizmu kultury i miejsca. Uznanie mobilności badanych pozwoliło na kulturę spojrzeć w bardziej dynamiczny, zmienny i relacyjny sposób — nie jako coś, co

dana grupa ma i pilnuje, ale to, co w performatywny i relacyjny sposób komunikuje innym w polu interakcji z coraz to odmiennymi partnerami i zjawiskami. Poza nielicznymi wyjątkami nie ma bowiem izolowanych kultur, wedle modelu relacyjnego to właśnie kontakt generuje znaczenia kulturowe (Barth 1969; Cohen 1985). Wraz ze zmianą podejścia antropologów byli w stanie na nowo „odkryć” kulturę romską i skupili się — za Frederikiem Barthem — na produkcji granicy kulturowej i interakcji międzygrupowej jako konstytutywnej dla kultury danej grupy. Najbardziej wpływowym przedstawicielem tego nurtu jest Michael Stewart (1997), który w kulturze badanych przez siebie węgierskich Romów Harenge dostrzegł skomplikowany proces adaptacji i rodzaj „lustrzanego odbicia” społeczeństwa większościowego, co romskiej kulturze pozwoliło tam przetrwać setki lat dyskryminacji.

Oczywiście nie należy zapominać, że Romowie mogli badaczy trzymać na dystans. Wszak wielowiekowe doświadczenie wskazywało, że wiedza o nich, którą uzyskali Gadzie, zbyt często obracała się na niekorzyść — społeczność podlegała dyskryminacji, kryminalizacji, a nawet zagładzie. W kontekście masowych migracji trwających od lat dziewięćdziesiątych z wielu względów mogli kierować uwagę badaczy na ogólny wątek „niezmiennej” tradycji i zwyczajów, zamiast na konkretne problemy, jakie przynosi im nowoczesność, i na to, jak sobie z nią radzą.

Za anegdotyczną ilustrację procesu „uwięzienia” Romów przez społeczeństwo większościowe w wiecznym, egzotycznym „tu i teraz”, gdy oni sami żywo reagują na wszechobecny w ich życiu społecznym fakt migrowania, niech posłuży scena opisana przez Jacka Milewskiego w opowiadaniu *Odwiedziny* (2013)¹⁰. Autor wspomina wielu swoich romskich znajomych i opowiada o obdarzonym niezwykle talentem muzyczno-literackim Gracjanie, który w konkursie piosenki dziecięcej w swoim mieście zdobywa pierwszą nagrodę, przy żywiołowym aplauzie widowni. Wygląda na to, że wszyscy są zachwyceni piosenką nie tylko ze względu na wykonanie, ale i generalnie wpisanie się w stereotyp egzotyki — przekaz: „jak to dobrze było za taborowych czasów”. Autor jednak jest jedyną osobą, która rozumie słowa śpiewanej po romsku piosenki. Podaje jej następujące tłumaczenie: *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 „swoisty manifest” — jak to określa Milewski — jest więc podwójnie zakodowany: słuchacze nie rozumieją słów, słyszą*

¹⁰ Nie ulega wątpliwości, że masowe wyjazdy w latach dziewięćdziesiątych odcisnęły potężne piętno na romskiej kulturze. Znajduje to wyraźne i dość pesymistycznie odzwierciedlenie w quasi-etnograficznych opowiadaniach Jacka Milewskiego (2008, 2013) — zwanego „Hrabalem polskich Cyganów”. Stanowią one ważne źródło wiedzy o współczesnych polskich Romach. Migracje i ich konsekwencje dla życia Romów w Polsce przewijają się niemal w każdej z tych opowieści, które stanowią dobitny dowód tego, jak żywo problemy z nimi związane wśród rodzin romskich są dyskutowane i analizowane, dotyczy to zwłaszcza wyjazdów masowych. Niestety te romskie rozmowy jakoś nie przebijają się do naukowego dyskursu polskiej cyganologii.

tylko cygańską melodię i obcy język — tak jak wielu badaczy widzą w Romach obcych o kodach kulturowych wymykających się ich percepcji, wykonawca zaś woli nie wtajemniczać ich w znaczenie tekstu, tworząc formę odpowiadającą zapotrzebowaniu na egzotykę. Dla wykonawcy jest to jednocześnie pełen emocji przekaz, który każdy badacz migracji dobrze zna — tęsknota za lepszym światem za granicą, dobrobytem, łatwym życiem. Możemy powiedzieć za Jamesem Scottem (1990), że mamy tu do czynienia z idealnym przykładem „ukrytego tekstu”, w którym słabsza strona relacji koduje swój bunt i opór w taki sposób, aby strona silniejsza się nie zorientowała.

Generalnie nie ulega wątpliwości, że tradycyjna polska cyganologia skupiała się bardziej na kulturze Romów, treści *romanipen*¹¹ i zwyczajach (zob. np. Kowarska 2005; por. Krzyżowski 2007b) niż na tym, że nowoczesność — między innymi migracje — stanowi wyzwanie dla romskich społeczności. Nie pytano o to, jak Romowie radzą sobie i jak postrzegają samych siebie w odniesieniu do szybko zmieniającego się świata Gadziów, a także o relacje z Romami z innych grup czy innych krajów. Trudno nie zauważyć, że to właśnie te tematy zajmują szczególne miejsce w wewnątrzromskich dyskusjach, które dotyczą migracji czy krewnych zagranicą. Tytułem przykładu przywołałyśmy dwie kwestie dostrzeżone w naszych badaniach. Pierwsza dotyczy intensywnej dyskusji dotyczących *romanipen* i tradycji romskich, które są różnie traktowane przez różne grupy. Wielu Romów Bergitka (Karpackich) w Anglii uważa, że w wyniku kontaktów z członkami Polskiej Romy „stają się jak oni”, przejmując tradycje dawniej górskim Romom obce — chodzi przede wszystkim o różną pozycję społeczną kobiet, stopień akceptacji władzy Szero Roma¹² oraz instytucję *magerdo*¹³. Fakt, iż grupy do niedawna pozostające w relatywnej izolacji, obecnie często wchodzą ze sobą w interakcje — zarówno przez małżeństwa mieszane (międzygrupowe), jak i wspólne romskie działania — można uznać za skutek zagranicznych migracji (a także wewnętrznych migracji za czasów PRL). Druga kwestia dotyczy intensywnej i twórczego 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, na przykład publikowanie filmów i relacji z uroczystości rodzinnych jest powszechnym i oczekiwanym zwyczajem. W transnarodowej rodzinie, rozpiętej między Polską, Niemcami a Anglią, bez wątpienia jest to sposób na zażegnanie kryzysu, który często migracja wywołuje. Służy także podtrzymywaniu kontroli społecznej wewnątrz rodziny oraz zaznaczeniu statusu ekonomicznego i awansu osiągniętego zagranicą.

¹¹ *Romanipen*, czyli niepisany zestaw wzorów zachowań, reguł, norm, które powinny być przestrzegane przez Romów, a ich złamanie grozi sankcją społeczną. Decyduje o wyobrażeniu romskości. Reguluje relacje z nie-Romami oraz stosunki różnych grup romskich między sobą.

¹² Zwierzchnik społeczności romskich, w Polsce określanej też jako „król Romów”.

¹³ Sankcja społeczna polegająca na czasowym lub stałym wykluczeniu ze społeczności.

Analogiczne sytuacje można odnaleźć w innych migrujących grupach. Pierwszą można porównać do dyskusji dotyczących tożsamości Polaków za granicą, tego, w jakim stopniu zachowują oni tożsamość narodową, która staje się wyznacznikiem ich działania, są „bardziej Polakami” czy szukają nowych wymiarów tożsamości wykraczających poza etniczny czy narodowy wymiar. Przykładem może być kwestia sukcesji władzy i legitymizacji pozycji liderów w środowiskach polskich w Londynie, w których dopuszczenie do określonych pozycji władzy wymaga operowania szczególnym dyskursem (Garapich 2013, 2016), podobna do tarć w polu władzy między Romami z grup Bergitka i Polska Roma, pod względem ekonomicznym i politycznym wyraźnie dominującą (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 wypełnianiu zobowiązań jest podobna w wielu grupach imigranckich i Romowie ze swoją kulturą migracji nie różnią się od nich pod tym względem.

W tym kontekście uznanie „pędu do wędrowania” jako czegoś dla Romów oczywiście należy potraktować z ostrożnością. Esencjalizacja pozbawia bowiem antropologa możliwości porównania romskiej kultury migracyjnej z innymi i skutkuje zbyt pochopną generalizacją. Ewa Nowicka na przykład pisze, że w dobie intensywnych migracji, otwartych granic i elastyczności zatrudnienia Romowie wydają się idealnie dostosowani, są „wzorcowym modelem Europejczyka”: „[...] przemieszczanie nie stanowi [dla Romów] 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, s. 127).

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 zarówno w naszych badawczych, jak i nieformalnych kontaktach z romskimi rodzinami właśnie te problemy — nie tylko psychicznej, ale i społecznej czy kulturowej natury — stanowią oś rozmów i trudnych wyborów. Słuchając opowieści o przeszłości, o Polsce ich dzieciństwa czy narracji migrantów powrotnych, trudno uznać, że Romowie nie są przywiązani do miejsc, z których pochodzą. Zaryzykowałibyśmy nawet tezę, że dla populacji zmarginalizowanych i ubogich, jak w niektórych osiedlach Romów Karpackich, przywiązanie do miejsca — stanowiące ważne źródło kapitału społecznego i poczucia bezpieczeństwa we wrogim świecie Gadziów — ma o wiele ważniejszą pozycję w uniwersum świata znaczeń niż w przypadku ich bezpośrednich polskich sąsiadów, nie wspominając o wykształconych mieszkańcach miast.

Należy unikać traktowania migracji Romów jako jakościowo odmiennej praktyki kulturowej. Wyłącza ich to bowiem z całokształtu dyskusji o migracjach z Polski. Wyklucza ich z naukowej i publicznej refleksji nad kosztami transformacji, tożsamością narodową, sieciami migracyjnymi, polską diasporą, z dyskusji o powrotach (np. dużo mówi się o tym, jak kolejne ekipy rządzące

chcą skłonić Polaków do powrotu, ale jakoś nie usłyszeliśmy takich samych nawoływań kierowanych do polskich Romów), transnarodowych rodzinach czy roli „pieniądza migracyjnego”. Krótko mówiąc, podobny dyskurs stawia romskie migracje w jakieś asocjologicznej i ahistorycznej przestrzeni, w której nie ma znaczenia to, co się dzieje w Polsce, zwłaszcza na poziomie lokalnym, w kwestii rasizmu i tolerancji.

Mutację tego problemu oraz jej ponure konsekwencje widać na przykładzie włoskim, który warto tytułem ostrzeżenia przywołać. Samorządy w tym kraju delegują szukających pracy przybyszy z Europy Środkowo-Wschodniej do *campo nomadi*, znajdujących się na peryferiach miast, bo zakwalifikowanie migrantów jako koczowników pozwala władzom nie martwić się kwestiami socjalnymi, takimi jak mieszkanie, praca czy szkolnictwo. W konsekwencji na obrzeżach większych miast włoskich powstały slumsy, w których Romowie (ale nie tylko) przebywają dziesiątki lat. Wygodnie jest uznać kogoś za koczownika, bo może kiedyś sobie pójdzie, zabierając ze sobą problemy, które winny być problemami nas wszystkich (Sigona 2005).

WNIOSKI

Analiza przyczyn kryjących się za naukową ciszą nie dotyczy jedynie tego, co było mówione, ale także pytania — fundamentalnego dla nauk społecznych, historii oraz antropologii — dlaczego było mówione to, a nie coś zupełnie innego. Kluczowe było więc zrozumienie polityczno-historycznych konfiguracji, w jakich powstawała oraz nadal powstaje wiedza zarówno na temat polskich Romów, jak i polskich migracji. To na przecięciu tych dwóch obszarów badawczych można otrzymać w miarę pełny obraz zagadnienia, obejmujący zarówno perspektywę makro, jak i punkt widzenia jednostek, socjologiczny obraz nie tylko danej grupy społecznej, ale i szerszych społeczno-kulturowych uwarunkowań wywołujących mobilność polskiego społeczeństwa w ostatnim ćwierćwieczu.

W podsumowaniu należy podkreślić, że zarówno polskie badania migracyjne, jak i romologia obarczone były/są założeniami i paradygmatami badawczymi, które migracje polskich Romów kazały traktować jako zjawisko wymykające się aparaturze teoretyczno-metodologicznej. Jeśli dla badań migracyjnych mobilność romska była czymś swoistym, wykraczającym poza ich optykę badawczą, to dla cyganologii stała się tak oczywista, że 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 relegowane, paradoksalnie, w rejon abstrakcyjnych i esencjalnie traktowanych norm kulturowych. Ofiarą tego zabiegu stał się nie tylko głos migrujących z Polski Romów, wyrażający dylematy migracji będące udziałem każdej grupy, ale także ich zakorzenienie w krajobrazie społecznym Polski. Skoro esencjalnie „migrują inaczej”, inny jest

też — w mniemaniu Gadziów — charakter ich związku z krajem i miejscem pochodzenia. Cisza nie jest zatem jedynie brakiem głosu grup podległych, ale potężnym narzędziem ekspulsji — zarówno intelektualnej, jak i fizycznej — ze wspólnoty.

Powyższe uwagi nie mają charakteru krytyki, ale są zaproszeniem do dyskusji na temat, który z wielu przyczyn powinien interesować wszystkich badaczy społeczeństwa, nie tylko osoby zainteresowane społecznością romską czy migracjami z Polski. Mowa o relatywnie małej grupie, chociaż liczby nie powinny mieć znaczenia. Chodzi bowiem o coś więcej, zarówno o badawcze, jak i społeczne uznanie faktu, że zredukowane poprzez romskie migracje etnicznego zróżnicowania Polski stanowi problem natury publicznej i politycznej. Społeczności romskie w Polsce są rozsiane niemal po całym kraju i wysokie jest prawdopodobieństwo, że spora część mieszkańców kraju miała do czynienia z Romami. Niekiedy był to jedyny kontakt z odmiennością kulturową i etniczną, jaki mógł stać się udziałem przeciętnego Polaka, nie-Roma. W sytuacji exodusu, który opisujemy, kontakty te mogą już należeć do przeszłości.

Migracje, o których piszemy, ugruntowują etniczną homogenizację Polski, która w obliczu globalnych wyzwań migracyjnych i kryzysu uchodźczego z wielu przyczyn stanowi jeden z głównych punktów sporu politycznego i publicznych kontrowersji. Wprawdzie można argumentować, że migracje z Ukrainy, Wietnamu, Chin czy wielu innych miejsc świata ten proces równoważą, nie zapominajmy jednak, iż wyjazdy polskich Romów są migracjami mniejszości obecnej w Polsce od stuleci, jej exodus może być więc jednym z ostatnich etapów końca przedwojennej polskiej wielokulturowości. Opisana przez nas cisza naukowa ma zatem jeszcze jeden istotny wymiar, tym razem o charakterze normatywnym — jest funkcją powojennej normatywizacji etnicznej homogeniczności polskiego społeczeństwa, która sprawia, że mniejszości etniczne są traktowane nie jako integralna część wspólnoty obywatelskiej, ale jako rysa na domniemanej i mitycznej narodowo-etnicznej jedności. Rysa ta jest do pewnego stopnia tolerowana, ale w sytuacji reprodukcji i wytwarzania specyficznych kodów kulturowych — na przykład migracji — podlega relegowaniu w rejon ciszy bądź egzotyki odróżniającej migracje Romów od migracji nieromskich. Normatywizacja homogeniczności oznacza uznanie powojennej monoetniczności i jednorodności religijnej społeczeństwa polskiego za stan pożądany i właściwy, który należy ujmować jako stan naturalny, wręcz biologicznie oczywisty. Naturalizacja romskich migracji w tej perspektywie staje się konieczna, a cisza jest wyrazem bezdyskusyjności tego procesu. Dlatego też piszemy o masowym exodusie mniejszości romskiej jako problemie natury publicznej i politycznej. Cisza normatywizuje etniczno-kulturową homogeniczność, utwierdzając wszystkich w mniemaniu, że owa jednolitość jest stanem wiecznym i niezmiennym, a nie jedynie przypadkowym i przejściowym okresem w historii Polski.

BIBLIOGRAFIA

- Acton Thomas (red.), 1997, *Gypsy Politics and Traveller Identity*, University of Hertfordshire Press, Hatfield.
- Acton Thomas, Ingmire Sylvia, 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”, t. 5, s. 77–96.
- Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa–Kraków.
- Anderson Bridget, 2013, *Us and Them?: The Dangerous Politics of Immigration Control*, Oxford University Press, Oxford.
- Barth Fredrik (red.), 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–Allen & Unwin, Bergen–London.
- Bartosz Adam, 2004 [1994], *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny.
- Bartosz Adam, 2007, *Cyganie/Romowie — ostatni wędrowcy Europy*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- Basch Linda, Glick Schiller Nina, Blanc Cristina Szanton, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*, Gordon and Breach, Amsterdam.
- Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety „obcego”: od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bollnow Otto F., 1982, *On Silence — Findings of Philosophico-Pedagogical Anthropology*, „Universitas”, t. 24, s. 41–47.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Branach-Kallas Anna, 2006, *Itineraries of Silence: Female Migrants and Voice/lessness in Selected English Canadian and Quebecois Fiction*, „Kwartalnik Neofilologiczny”, t. 53, nr 2, s. 148–165.
- Buchowski Michał, 2004, *Redefining Work in a Local Community in Poland. Transformation and Class, Culture, and Work*, w: Angela 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.
- Burrell Kathy, 2009, *Polish Migration to the UK in the ‘New’ European Union: After 2004*, Ashgate Publishing, Aldershot.
- Cabam Agnieszka, Kondrasiuk Grzegorz (red.), 2009, *Romowie. Przewodnik: historia i kultura*, Radomskie Stowarzyszenie Romów, Radom.
- Castles Stephen, 2010, *Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 36, s. 1565–1586.
- Clendinnen Inga, 1999, *Reading the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
- Cohen Anthony P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, Tavistock Publications, London.
- Corradi Laura, 2017, *Gypsy Feminism: Intersectional Politics, Alliances, Gender and Queer Activism*, Routledge, London–New York.
- Drinkwater Stephen, Eade John, Garapich Michał, 2009, *Poles Apart? EU Enlargement and the Labour Market Outcomes of Immigrants in the United Kingdom*, „International Migration”, t. 47, s. 161–190.
- Drużyńska Jolanta, 2015, *Ostatni tabor. Jak władza ludowa zakazała Cyganom wędrowania*, Rebis, Poznań.
- Duszczyk Maciej, Lesińska Magdalena, 2009, *Współczesne migracje: dylematy Europy i Polski*, Ośrodek Badań nad Migracjami, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Erdmans Mary Patrice, 1992, *The Social Construction of Emigration as a Moral Issue*, „Polish American Studies”, t. 49, s. 7–25.

- Faist Thomas, 2000, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Ficowski Jerzy, 1986, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Ficowski Jerzy, 1989, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Interpress, Warszawa.
- Fonseca Isabel, 1995, *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey*, Knopf, New York.
- Fraser Angus, 2001, *Dzieje Cyganów*, tłum. Ewa KLe Kot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Garapich Michał 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”, t. 34, s. 735–752.
- Garapich Michał, 2013, *Polska kultura migracyjna po 2004 roku — między zmianą a tradycją*, w: Magdalena Lesińska, Marek Okólski (red.), *Współczesne polskie migracje: strategie — skutki społeczne — reakcja państwa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Garapich Michał P., 2016, *London's Polish Borders: Transnationalizing Class and Ethnicity among Polish Migrants in London*, Ibidem-Verlag, Stuttgart.
- Gay a Blasco Paloma, 2008, *Picturing 'Gypsies': Interdisciplinary Approaches to Roma Representation*, „Third Text”, t. 22, s. 297–303.
- Gellner Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, tłum. Teresa Hołowka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk Anna., Poleszczuk Jan, 2001, *Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny*, w: Aleksandra Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, Scholar, Warszawa.
- Glick Schiller Nina, Basch Linda, Blanc Cristina Szanton, 1995, *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, „Anthropological Quarterly”, t. 68, s. 48–63.
- Górny Agata, Kaczmarczyk Paweł, 2003, *Uwarunkowania i mechanizmy migracji zarobkowych w świetle wybranych koncepcji teoretycznych*, Instytut Studiów Społecznych UW, Warszawa.
- Grabowska-Lusińska Izabela, Okólski Marek, 2009, *Emigracja ostatnia?*, Scholar, Warszawa.
- Grabowska Izabela, Garapich Michał P., Jaźwińska Ewa, Radziwinowiczówna Agnieszka, 2017, *Migrants as Agents of Change: Social Remittances in an Enlarged European Union*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Grill Jan, 2012, *'Going up to England': Exploring Mobilities among Roma from Eastern Slovakia*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 38, s. 1269–1287.
- Grzymała-Moszczyńska Halina, Kwiatkowska Anna, Roszak Joanna, 2010, *Drogi i rozdroża: migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku. Analiza psychologiczno-socjologiczna*, Nomos, Kraków.
- Gupta Akhil, Ferguson James, 1997, *Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era*, w: Akhil Gupta, James Ferguson (red.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Hancock Ian, 2010, *Duty and Beauty, Possession and Truth: The Claim of Lexical Impoverishment as Control*, w: Diane Tong (red.), *Gypsies: A Book of Interdisciplinary Readings*, Garland Publishing, New York–London.
- Hasdeu Iulia, 2008, *Imagining the Gypsy Woman: Representations of Roma in Romanian Museum*, „Third Text”, t. 22, s. 347–357.
- Helms Mary W., 1988, *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.), 2008, *Tradycja wynaleziona*, tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Horolets Anna, Bielecka-Prus Joanna, 2017, *Strategie wykluczania w reprezentacjach polskiej emigracji na tamach paryskiej „Kultury” (1947–2000)*, w: Marek Czyżewski i in. (red.), *Polskie sprawy 1945–2015. Warsztaty analizy dyskursu*, Sedno, Warszawa.

- Iglicka Krystyna, 2009, *Bilans kosztów i korzyści najnowszej fali migracji zarobkowych z Polski oraz konsekwencje tego odpływu*, „Biuletyn RPO. Zeszyty Naukowe”, nr 66, s. 47–55.
- Jaźwińska Ewa, Okólski Marek (red.), 2001, *Ludzie na huśtawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*, Scholar, Warszawa.
- Jordan Bill, Düvell Franck, 2002, *Irregular Migration: The Dilemmas of Transnational Mobility*, Edward Elgar Publisher, Cheltenham, UK–Northampton, MA.
- Kaczmarczyk Paweł, Okólski Marek, 2008, *Demographic and Labour-Market Impacts of Migration on Poland*, „Oxford Review of Economic Policy”, t. 24, s. 599–624.
- Kaminski Ignacy Marek, 1980, *The State of Ambiguity: Studies of Gypsy Refugees*, University of Gothenburg, Gothenburg.
- Kapralski Sławomir, 2007, *Rytuał pamięci i tworzenie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Kapralski Sławomir, 2012, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Scholar, Warszawa.
- Kapralski Sławomir, 2016, *Milczenie, pamięć, tożsamość, Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności*, „Ethos”, t. 29, nr 1, s. 185–202.
- Kordasiewicz Anna, 2016, *(U)sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Kostrzeza Zofia, Szałtys Dorota, 2009, *Wpływ emigracji na rozwój demograficzny Polski*, „Biuletyn RPO. Zeszyty Naukowe”, nr 66, 55–71.
- Kowarska Agnieszka J., 2005, *Polska Roma: tradycja i nowoczesność*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Krzyżowski Łukasz, 2007a, *Romowie jako społeczność transnarodowa w perspektywie teoretycznej*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Krzyżowski Łukasz, 2007b, *Romowie wobec wyzwań nowoczesności*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Kwadrans Łukasz, 2013, *Próba opisu i ewaluacji Programu rządowego oraz innych działań skierowanych do społeczności romskiej (na przykładzie gminy Świebodzice)*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Lechowski Paweł, 2007, *Migracje Romów rumuńskich*. Opracowanie naukowe na zlecenie Instytutu Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu (http://www.romowie.com/old/instytut/io2007_lechowski.pdf).
- Lemon Alaina, 2000, *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-socialism*, Duke University Press, London.
- Lesińska Magdalena, Okólski Marek, Slany Krystyna, Solga Brygida, 2014, *Dekada członkostwa Polski w UE: społeczne skutki emigracji Polaków po 2004 roku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude, 1955, *The Structural Study of Myth*, „The Journal of American Folklore”, t. 68, s. 428–444.
- Malkki Liisa, 1997, *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, w: Akhil Gupta, James Ferguson (red.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Matras Yaron, Leggio Daniele Viktor, 2017, *Open Borders, Unlocked Cultures: Romanian Roma Migrants in Western Europe*, Routledge, London–New York.
- Milewski Jacek, 2008, *Dym się rozwiewa*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Milewski Jacek, 2013, *Chyba za nami nie traficie*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa.
- Mirga-Kruszelnicka Anna, 2018, *Challenging Anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars*, „Critical Romani Studies”, t. 1, nr 1, s. 8–28.

- Mirga-Wójtowicz Elżbieta, 2013, *Program pomocowy dla społeczności Romów w Polsce — osiągnięcia i wyzwania: przykład Małopolski*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Mirga Andrzej, Mróz Lech, 1994, *Cyganie: odmienność i nietolerancja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Morawska Ewa, 2001, *Structuring Migration: The Case of Polish Income-Seeking Travelers to the West*, „Theory and Society”, t. 30, s. 47–80.
- Nagengast Carole, 1991, *Reluctant Socialists, Rural Entrepreneurs: Class, Culture, and the Polish State*, Oxford Westview Press, Boulder–San Francisco.
- Nowicka Ewa, 2007, *Romowie i świat współczesny*, w: Piotr Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Nowicka Ewa, Witkowski Maciej, 2013, *Nowe możliwości — stare problemy. Przemiany w polityce wobec Romów po 1989 roku i ich społeczne konsekwencje*, „Studia Romologica”, nr 6.
- Nowicki Tomasz, 2015, *Badanie ku zmianie. Integracja i opór romskich rodzin wobec polityki wysiedleń*, „Pedagogika Społeczna”, nr 1.
- Okólski Marek, Salt John, 2014, *Polish Emigration to the UK after 2004: Why Did So Many Come?*, „Central and Eastern European Migration Review”, t. 3, nr 2.
- Scott James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.
- Sigona Nando, 2005, *Locating ‘the Gypsy Problem’. The Roma in Italy: Stereotyping, Labelling and ‘Nomad Camps’*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, t. 31, s. 741–756.
- Staniewicz Teresa, 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 — Przegląd Polonijny”, t. 37, nr 1.
- Stewart Michael, 1997, *The Time of the Gypsies*, West View Press, Boulder, Colo.
- Stoła Dariusz, 2010, *Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- Sułek Antoni, 1986, *Socjolog wobec danych urzędowych. Przyczynek do metodologii badań nieankietowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Szewczyk Marcin, 2013, *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*, Muzeum Okręgowe, Tarnów.
- Talewicz-Kwiatkowska Joanna, 2013, *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Trumpener Katie, 1992, *The Time of the Gypsies: A ‘People without History’ in the Narratives of the West*, „Critical Inquiry”, t. 18, s. 843–884.
- Turner Victor, Turner Edith, 2011, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York.
- Urbańska Sylwia, 2010, *„Cała Polska liczy eurosieroty”. Panika moralna i płeć w wykluczeniu oraz stygmatyzacji rodzin migrantów*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Van Dijk Teun A., 2008, *Discourse and Power*, Palgrave Macmillan, Basingstoke–New York.
- Vermeersch Peter, 2008, *Exhibiting Multiculturalism: Politicised Representations of the Roma in Poland*, „Third Text”, t. 22, s. 359–371.
- Witkowski Maciej, 2016, *Polityka i antropologia. Praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Zubrzycki Jerzy, 1988, *Soldiers and Peasants: The Sociology of Polish Migration: A Lecture in English and Polish (The Second M.B. Grabowski Memorial Lecture)*, School of Slavonic and East European Studies, London.

A CRITICAL ANALYSIS OF ACADEMIC SILENCE,
OR WHY THE ROMANI MIGRATE (OUT OF OUR FIELD OF VISION)

Kamila Fiałkowska (Centre of Migration Research, University of Warsaw),
Michał P. Garapich (Centre of Migration Research, University of Warsaw),
Elżbieta Mirga-Wójtowicz (Centre of Migration Research, University of Warsaw,
Pedagogical University of Kraków)

Summary

This article discusses the phenomenon of academic silence in regard to Romani migration from Poland—both in Polish Romani studies and in migration studies. The absence of the subject of Romani migration in migration research in Poland is contrasted with the absence of the subject of migration in Romani studies. Paradoxically, the group most associated in the social imaginary with mobility is absent from migration studies in Poland. On the other hand, in studies of the Romani people in Poland, the group turns out to be surprisingly static and immobilized. The aim of the paper is to explore this particular type of discursive silence, to consider the underlying theoretical and conceptual reasons for it, and finally, to reflect on how it impacts migration and Romani studies.

Key words / słowa kluczowe

academic silence / naukowa cisza, migration research / badania nad migracjami, migration of the Romani from Poland / migracje Romów z Polski, Romani studies / romologia