

Jerzego Ficowskiego cyganologia poetycka: refleksje na marginesie książki Emilii Kledzik *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego*

Artykuł recenzyjny

SŁAWOMIR KAPRALSKI¹

ORCID: [0000-0002-4215-7693](https://orcid.org/0000-0002-4215-7693)

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Książka Emilii Kledzik² jest pracą, na którą od dawna czekałem. Nie ma wiele przesady w twierdzeniu, że Jerzy Ficowski jest ojcem polskiej „cyganologii”, co w mniej lub bardziej hołdowniczy sposób wyrażają od czasu do czasu autorzy zajmujący się w Polsce problematyką romską. Jako ojcu należy mu się szacunek oraz uznanie za to, czego dokonał. Jednocześnie jednak hołdownicza postawa wobec dzieła Ficowskiego nie pozwalała dostrzec jego ograniczającego wpływu na współczesną polską refleksję nad Romami. Można o Ficowskim niewątpliwie powiedzieć, że „my z niego wszyscy”. Jeśli jednak mamy iść dalej i wyzwolić się z rzuconego przez Ficowskiego zaklęcia, z jego idiomu pisania o Romach i skryptów interpretacyjnych, to musimy dokonać intelektualnego ojcobójstwa – inaczej pozostaniemy na peryferiach współczesnych dociekań. Książka Emilii Kledzik jest właśnie takim aktem ojcobójstwa. Oczywiście jest to ojcobójstwo freudowskie, takie, w którym ofiara – ojciec – jest „obiektem ambiwalentnym”, budzącym zarówno miłość, jak i nienawiść (Wasąg 2019, 12): autorka w bardzo dobrze udokumentowany sposób pokazuje zarówno silne, jak i słabe strony

¹ Kontakt: slawomir.kapralski@up.krakow.pl

² *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego*. Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2023.

podejścia Ficowskiego. Niemniej jednak jest to akt wymagający odwagi, zwłaszcza w Polsce, gdzie rola autorytetu w humanistyce i naukach społecznych ciągle jest bardzo silna, a krytyczne podejście do ustalonych hierarchii traktowane jest jako przykład społecznego niedostosowania.

Tytuł książki Kledzik jest trafnie dobrany – wskazuje na układ odniesienia zainteresowań cyganologicznych Ficowskiego, którym była przede wszystkim perspektywa poety, preferująca estetyzację, metaforę, egzotykę, dziwność i kreację, nie zaś opis i wyjaśnienie, choć i te ostatnie cele poznawcze były w pionierski często sposób przez Ficowskiego realizowane. Nie była to jednak perspektywa jedyna: autorka słusznie zwraca uwagę na istnienie w twórczości Ficowskiego jeszcze przynajmniej dwóch istotnych ram interpretacyjnych: tradycyjnej cyganologii z jej esencjalizmem i podkreśleniem odrębności kulturowej ludzi określanych jako „Cyganie” oraz wizji „modernizacyjnej”, współgrającej z polityką stosowaną wobec Romów w komunistycznej Polsce, w myśl której tradycyjne romskie życie dobiega końca i najlepszą rzeczą jaką mogą zrobić „Cyganie” to osiedlenie, podjęcie pracy i bycie wzorowym obywatelem socjalistycznej ojczyzny. Z biegiem czasu ta ostatnia rama interpretacyjna traciła na znaczeniu, pojawiła się natomiast nowa, związana z rolą pełnioną przez Ficowskiego w popkulturze jako autora tekstów popularnych piosenek i promotora kariery estradowej niektórych romskich artystów.

Wymienione ramy interpretacyjne – jak zauważa autorka – pozostawały w sprzeczności, która trwale charakteryzowała twórczość cyganologiczną Ficowskiego. Zaletą książki jest między innymi to, że dzieło Ficowskiego nie jest traktowane jak monolit, lecz jako hybrydyczny rezultat współoddziaływania różnych perspektyw, sprawiający wrażenie balansowania między dyskursem naukowym i fikcją literacką. W gruncie rzeczy jednak esencjalizm może być uzasadnieniem tezy modernizacyjnej: jeśli uznamy, że Romowie nie są zdolni do spontanicznej zmiany zasadniczych elementów swojej kultury, to znaczy, że nie mają przed sobą przyszłości i przestaną istnieć, zasklepieni w pradawnym obyczaju. Trzeba więc im tę przyszłość stworzyć, zmodernizować ich.

Czym jednak jest ten „esencjalizm” tradycyjnej „cyganologii”? Otóż jest to przekonanie, zgodnie z którym Romowie mają silną tożsamość o charakterze kulturowym (etnicznym), opartą na posiadaniu pewnych cech należących do rdzenia romskiej kultury i stanowiących jej istotę lub esencję. Owa „esencja” – dzięki której stanowiska tego rodzaju określa się właśnie mianem „esencjalizmu” – stanowić miała historycznie niezmienny kulturowy kod romskości, określane czasami jako *romanipen*, *romipen*, czy *romanija*, aktywowany w całości i najlepiej bez żadnych zewnętrznych zapożyczeń w codziennym życiu Romów. Innymi słowy romska tożsamość to w tym ujęciu całkowita zgodność kulturowej „esencji” ze społeczną „egzystencją”. Treść owego kodu kulturowego to synteza wspólnoty pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych, wyrażających się w języku, wizji świata (podzielonego na sferę „czystą” i „skalaną”), egalitarnej koncepcji romskiego braterstwa, różnicującej koncepcji starszeństwa i specyficznym sposobie życia, synteza broniona przed światem zewnętrznym za pomocą

szeregu norm i strategii działania, od zakazu komunikowania obcym treści romskiej kultury, po nakaz endogamii. Co ważne, według esencjalistów synteza taka miała charakteryzować, przynajmniej potencjalnie, wszystkich uznawanych za „Cyganów”.

Taki esencjalizm charakteryzował dawniejszą „cyganologię”, zaś jego elementy są ciągle obecne we współczesnej refleksji nad Romami, choć w wyniku krytyki ze strony zwolenników postrzegania tożsamości jako konstruktu tworzonego w relacji do innych grup trudno obecnie znaleźć stanowiska czysto esencjalistyczne. Do pewnego stopnia esencjalistyczna jest „perspektywa lingwistyczna” przyjmująca, że język jest obiektywną podstawą romskiej tożsamości (kto nie mówi na co dzień w romani, nie jest Romem w pełnym tego słowa znaczeniu), reprezentowana na przykład przez Yarona Matrasa (2004).

Perspektywa esencjalistyczna kładzie nacisk na kulturę i charakteryzuje dawniejsze, tradycyjne badania Romów, zwłaszcza etnograficzne i antropologiczne. Zgodnie z tym podejściem Romowie są określanymi jako grupa etniczna, której tożsamość opiera się na posiadaniu wspólnej substancji kulturowej, wzoru, istoty lub „rdzenia kulturowego” (Nowicka 2011, 19). W tym podejściu, które w antropologii społecznej związane jest najsilniej z „konfiguracjonizmem” Ruth Benedict (1934), esencja romskiej kultury determinuje romską egzystencję społeczną, a w idealnej sytuacji jest z nią tożsama: to, co wewnątrz, w pełni manifestuje się na zewnątrz. Elementy owej istoty czy esencji tworzą romski idiom kulturowy, który analizowali (Mirga i Mróz 1994, 30–32)³, decydujący o odrębności Romów od innych grup i wyjaśniający wszystkie aspekty romskiego życia. W tej perspektywie „bycie Romem” polega na reprodukcji właściwego Romom idiomu kulturowego, czyli aktywacji specyficznie romskich wartości i postępowania zgodnie z nimi. Kultura jest tu zmienną niezależną: aby wyjaśnić romskie życie społeczne musimy odwołać się do kultury, dostarczającej matrycy wzorów, które są aktywowane w konkretnych sytuacjach. Podejście to zakłada, że Romowie są obiektywnie inni od reszty, a więc że konstytutywna dla nich różnica, odróżnienie od innych, jest czymś obiektywnie danym, niezmiennym i istniejącym odwiecznie.

Tak rozumiany esencjalizm jest współcześnie utożsamiany z rasizmem, zwłaszcza od czasu uznania, że rasizm nie musi być koniecznie biologiczny – tzw. „rasizm bez rasy” (Balibar i Wallerstein 1991), a pojęcie rasy może opisywać utrwalone właściwości kulturowe (Hannaford 1996, 12). W tym nowym ujęciu ważny jest nie tyle nośnik, za pomocą którego przekazywane są specyficzne cechy danej grupy, ile uniwersalność i niezmienność przypisywana tym cechom, co wpisuje ich posiadaczy w porządek natury i wyklucza z historii. Tym samym esencjalizm w badaniach nad Romami spełnia przynajmniej dwa kryteria spośród tych, które Eviatar Zerubavel (2016, 73) wyróżnił jako charakterystyczne dla tego stanowiska: bierze to, co przysługuje jakiemuś

³ Ta książka, której (współ)autorem był, po raz pierwszy chyba w Polsce, romski uczyony i która wywarła duży wpływ na mój „romologiczny” rozwój, sama zawiera wątki esencjalistyczne, np. odwołania do utrwalonych systemów wartości romskiej kultury, neutralizowane jednak poprzez koncepcję granicy etnicznej i podkreślanie roli relacji międzygrupowych w procesie budowania romskich tożsamości.

fragmentowi rzeczywistości za własność uniwersalną, zaś to, co historycznie specyficzne za prawdziwie wieczne. Tak więc esencjaliści uważają, że jeśli jacyś Romowie grają na skrzypcach, to znaczy, że wszyscy Romowie są w jakiś ponadprzeciętny sposób muzykalni, jeśli zaś okoliczności historyczne zmuszały niegdyś określone grupy romskie do prowadzenia wędrownego trybu życia, to oznacza, że w „romskiej duszy” kryje się „odwieczny zew wędrowki”.

Tego typu klisze interpretacyjne były wzmacniane przez charakterystyczny dla kultury zachodniej „orientalizm” (Said 1978) i związaną z nim mentalność kolonialną: wytworzonym w koloniach postrzeganiem ludów poddanych kolonialnej dominacji jako należących do sfery natury dzikich barbarzyńców, żyjących w jakimś „wiecznym teraz” – w opozycji do cywilizacji i historii (Trumpener 1992, 860). Mentalność kolonialna została następnie, zgodnie z opisanym przez Hannah Arendt (1951) „efektem bumerangu”, przeniesiona do Europy i zaczęła kształtować stosunek do wszystkich kategorii, które odstawały od propagowanych przez nowoczesność wzorów (Kapralski 2023). W ten sposób różnice społeczne i kulturowe zaczęto postrzegać jako różnice nieusuwalne, uniwersalne i wieczne.

Jednym z głównych pytań, jakie Emilia Kledzik zadaje w swojej książce jest to czy, a jeśli tak, to w jakim sensie i jak bardzo Jerzy Ficowski był esencjalistą w podanym tu rozumieniu tego terminu. Autorka omawia to zagadnienie najpierw w drugim rozdziale swojej pracy, przedstawiając zakorzenień wczesnej poezji Ficowskiego w stereotypowych kliszach i próby ich późniejszego przetwarzania. Pojawia się tu też wątek krytyki egzotyzacji i esencjalizacji Romów, które charakteryzowały stanowisko Ficowskiego nawet wtedy, gdy protestował przeciwko antyromskim nastawieniom i dyskryminowaniu Romów. Romowie w twórczości poetyckiej Ficowskiego są zdecydowanie odmienni od innych grup, a odmiennność ta zasadza się nie w cechach ich położenia społecznego i stosunku większości do nich, lecz w fundamentalnych i zasadniczo niezmiennych cechach kulturowych tej społeczności. Widać to w stosunku Ficowskiego do twórczości dwóch poetów, których wizje „cygańskości” wywarły na niego duży wpływ: Juliana Tuwima i Frederica Garcii Lorki. Ficowski wielkim sentymentem darzył egzotyzujące i orientalizujące „Cyganów” tropy w poezji Tuwima, traktowanie ich kultury jako „rewersu tego, co cywilizowane” (132), zaś z Lorką łączyła go „podobna wizja cygańskości – zamkniętej w księżycowych pejzażach, w romantycznych portretach ‘pięknych Cyganek’, w poszukiwaniach ludowości oraz łączeniu obrazów Cyganów z przednowoczesnością, irracjonalizmem i witalnością” (133).

Ta krytyka została uogólniona na etnograficzną twórczość Ficowskiego w rozdziale trzecim. Rozdział ten, zatytułowany „Konstruowanie cygańskości. Warsztat etnograficzny Jerzego Ficowskiego”, zawiera krytykę esencjalizowania Romów jako trwale i fundamentalnie odmiennych kulturowo od otoczenia, od którego ma ich oddzielać nieprzekraczalna bariera tabu i obyczaju. Oczywiście Ficowski nie był tu żadnym wyjątkiem: taki sposób myślenia odziedziczył wraz z całą tradycją europejskiej

refleksji na temat ludzi określanych jako „Cyganie”, którą to tradycję autorka słusznie na kartach swojej książki krytykuje.

Niewątpliwą zaletą tego rozdziału jest właśnie przekonujące ukazanie zależności prac Ficowskiego od oświeceniowego modelu „cyganologii”, manifestującego się w między innymi w pracach Grellmanna i Borrowa, których wpływ na Ficowskiego został przez autorkę bardzo dobrze pokazany. Wpływ tego modelu „cyganologii” był odpowiedzialny za anachronizm prac cyganologicznych Ficowskiego. Jednocześnie był to wpływ ogromny, który odcisnął się również na tym, co uchodzi za największą ich zaletę: wiedzę zaczerpniętą z bezpośredniego obcowania z „Cyganami”. Być może jednym z najważniejszych osiągnięć autorki jest pokazanie, w jaki sposób Ficowski umieszczał wiedzę pozyskaną od swoich romskich informatorów w kontekście wyznaczonym przez lekturę zagranicznej, w dużej mierze nieaktualnej i stereotypowej, literatury cyganologicznej. Co więcej, to właśnie ten kontekst decydował o wykorzystaniu informacji „empirycznych”: widzimy bowiem to, co jesteśmy gotowi zobaczyć, do czego przygotował nas nasz habitus i wyposażenie intelektualne, a Ficowski nie był tu żadnym wyjątkiem.

Autorka stawia bardzo mocną tezę pisząc, że

Ficowski przyjmował w swoich tekstach etnograficzną perspektywę badawczą zaczerpniętą bezpośrednio z zainicjowanego w Oświeceniu modelu budowania wiedzy o Cyganach. Jego opublikowana w połowie XX wieku praca była spóźnioną monografią cyganologiczną, opartą na anachronicznym (...) sposobie definiowania „narodu cygańskiego”. Jeśli by pozbawić cyganologiczne rozprawy Ficowskiego wątków autokreacyjnych i wskazać sposób strukturyzowania w nich informacji historycznych i etnograficznych, okaże się, że teksty te zawierają wiele elementów od dziesięcioleci nieaktualnego stanu wiedzy, a wątpliwości może budzić także sam sposób ich porządkowania. Ogromna popularność spuścizny cyganologicznej Ficowskiego dowodzi, że taki model pisania o Cyganach nie został do tej pory (...) całkowicie zdekonstruowany (...). Współczesna polska romologia nie dokonała też kompleksowej krytycznej lektury etnograficznych pism Ficowskiego pod kątem sposobu konstruowania w nich obrazu Cyganów, specyfiki przytaczanych przez niego źródeł i opracowań, z uwzględnieniem okoliczności historycznych, w jakich powstawała monografia *Cyganie polscy*. Tego rodzaju analiza wydaje się niezbędna w świetle szerokiej recepcji dorobku Ficowskiego w różnych obszarach nauki i kultury. (196–197)

Jako przykład powielania przez Ficowskiego anachronicznej ramy interpretacyjnej służyć może jego interpretacja romskiej pamięci zbiorowej i stosunku do przeszłości, którą prezentowałem w innej swojej pracy (Kaprański 2012). Dla esencjalizmu, podkreślającego substancjalny charakter romskiej tożsamości, ta ostatnia pozbawiona jest wymiaru historycznego. W tym ujęciu podkreślano często w dawniejszej etnografii, że Romom obce jest myślenie w kategoriach historycznych, a ich pamięć jest nietrwała i niewsparta praktykami upamiętniającymi. W podobny sposób odnosił się do romskiej pamięci Jerzy Ficowski. Substancjalne i esencjalizujące podejście do

romskiej tożsamości (a także pewne elementy romantycznej mitologizacji Romów) sprawiły, że uważał on romską pamięć za radykalnie różną i o wiele płytszą niż pamięć innych (w domyśle – „bardziej rozwiniętych”) ludów. Pisał bowiem, że „Cyganie nie przechowują na ogół w pamięci zbiorowej spraw i ludzi po odejściu żywych świadków minionego czasu. Przeszłość umiera prawie równocześnie z jej uczestnikami” (Ficowski 1986, 24).

Dotyczyło to również czasu zagłady, co do natury której Ficowski nie miał złudzeń i opisywał ją bardzo adekwatnie jako ludobójstwo, nowe co do swej natury, którego „nie znało żadne doświadczenie, nie przewidywał instynkt samozachowawczy”, i którego celem było starcie z powierzchni ziemi „narodu żydowskiego i cygańskiego” (Ficowski 1986, 88). Przeżycie tak niespotykanego ludobójstwa wywołało niezwykle silną traumę – ci, którzy ocalili, „żyli nadal w przytłaczającym cieniu swej niedosłej śmierci”. Do tego miejsca nie sposób się z Ficowskim nie zgodzić. Jednakże chcąc podkreślić romską umiejętność przetrwania w każdych warunkach, Ficowski używał argumentów, które obecnie są trudne do zaakceptowania:

Cyganie – społeczność stojąca jeszcze na prymitywnym stopniu rozwoju – stosunkowo szybko powrócili do równowagi, a owej rekonwalescencji sprzyjał mocny, biologiczny instynkt życia i skłonność do zapominania przeszłości – tak charakterystyczna dla tego ludu bez historii. (Ficowski 1986, 88)

Widzimy tu szereg klisz mentalnych właściwych tradycyjnej „cyganologii”, w których romantyczna idealizacja żywotności idzie w parze z modernistyczną marginalizacją Romów jako prymitywnej społeczności, żyjącej poza historią i kierującej się biologicznymi instynktami. To, że pojawiają się one w pracy człowieka, który Romów znał dobrze i miał do nich pozytywny stosunek, świadczy o sile dominujących stereotypów, które – o ile nie są poddane krytycznej refleksji – mogą przenikać nawet poglądy umysłów wybitnych.

Stereotypy te były głęboko zakorzenione w orientalizującej perspektywie poznawczej dawnej „cyganologii”, a i obecnie można znaleźć rozmaite ich przykłady w pracach bardzo skądinąd kompetentnych autorów. Podobne poglądy głosił w tym samym mniej więcej co Ficowski czasie Jan Yoors, który wędrował w czasie wojny z grupą Lowarów w okupowanej Francji. Według niego zagłada Romów nie została przez nich odnotowana i zapamiętana „z powodu właściwego Cyganom braku poczucia historii”. „Nawet wtedy – kontynuuje Yoors – gdy ponad pół miliona spośród nich zostało zamordowanych, wolą pozostać zapomniani i niezauważeni” (Yoors 1988 [1971], 38). Z kolei badający społeczność francuskich Manuszów Patrick Williams uważa, że wskutek zakodowanego w ich kulturze specyficznego stosunku do zmarłych i tożsamości nie są oni zdolni postrzegać siebie w kategoriach chronologicznych, a ich pamięć genealogiczna jest zredukowana do czterech pokoleń (Williams 2003, 11–12). Podobnie uważa badający społeczność węgierskich Romów w Harangos Michael Stewart, choć odrzuca on substancjalne podejście do

romskiej tożsamości na rzecz relacyjnego, zgodnie z którym romskie tożsamości są konstruowane w relacjach z nieromskim światem. Jednak ponieważ te relacje mają zawsze jednakową postać (tzn. Romowie są prześladowani), negują oni historyczny wymiar swojej tożsamości i nie określają się w kategoriach tego, czym byli lub będą, odrzucając zarówno przeszłość, jak i przyszłość (Stewart 1997, 28, 51, 205). W konsekwencji nie tyle pamiętają oni przeszłość, co jest ona dla nich „zapamiętana” w strukturze ich relacji z nie-Romami jako niezmienna i tożsama z terażniejszością (Stewart 2004). Można tu wreszcie wymienić Elenę Marushiakovą i Vesselina Popova, badaczy posiadających rozległą wiedzę na temat bardzo wielu społeczności romskich, którzy uogólniają swoje obserwacje pisząc, że pamięć historyczna Romów jest zazwyczaj bardzo krótka i obejmuje nie więcej niż 3–4 pokolenia (Marushiakova i Popov 2006, 17). Jest to interesujący przykład tego, jak bardzo ukryte założenia wpływają na interpretację wyników. Otóż empiryczne badania nad pamięcią społeczną wykazują, że tego typu horyzont czasowy jest czymś zupełnie naturalnym w dzisiejszych społeczeństwach i charakteryzuje również ludzi, którzy od pokoleń poddani byli formalnej edukacji, funkcjonowali w kulturze pisma i wśród upamiętnień przeszłości, za którymi stało państwo, nie byli prześladowani i nie znali tabu związanych ze zmarłymi (zob. np. Szacka 2006, 211). Pamięć Manuszy, Romów węgierskich, czy też tych badanych przez Marushiakovą i Popova, nie jest więc jakoś radykalnie inna od pamięci nie-Romów (zob. Kaprański 2009).

Powyższy przykład dobrze, jak sądzę, ilustruje tezę autorki o esencjalizmie i orientalizmie podejścia Ficowskiego. Okazuje się, że nawet ludzie wybitni, a przy tym Romom przychylni, nie są w stanie wyzwolić się od kolonialnego podejścia do przedmiotu swoich analiz, co przejawia się między innymi właśnie w uprzedmiotowieniu Romów, w postrzeganiu ich jako ludzi radykalnie innych niż badacz, żyjących wprawdzie „tu i teraz”, ale w gruncie rzeczy w innym niż badacz czasie i reprezentujących przeszłość – jakieś „poprzednie stadium rozwojowe” (Fabian 1983, 143).

W taką właśnie kolonialną ramę poznawczą wpisywał Ficowski zebrane przez siebie dane etnograficzne, co więcej: decydowała ona często o selekcji tych danych, o tym, na jakich aspektach romskiego życia koncentrował się autor. Dużą zasługą Emilii Kledzik jest ukazanie i demitologizacja empirycznych podstaw wiedzy Ficowskiego na temat Romów. Wbrew jego autokreacyjnym zabiegom czerpał on swoją wiedzę o Romach nie z długotrwałego życia wśród nich, lecz raczej szeregu krótszych okresów zbierania informacji, w których główną rolę odgrywali romscy informatorzy. Wszystko wskazuje więc na to, że Ficowski nie poszedł w ślady Bronisława Malinowskiego i nie „rozbił namiotu w tubylczej wiosce”, kontentując się dwoma innymi źródłami etnograficznej wiedzy wskazanymi przez autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*: teorii naprowadzającej na problemy badawcze i odpowiedzi na pytania zadane informatorom – ekspertom (zob. Malinowski 1981 [1922], 50). Najbliższy był mu – jak pisze autorka (622) ucieleśniany przez Borrowa model „Romany Rye”, „romskiego pana” – „dżentelmena podtrzymującego znajomość

z Cyganami”⁴, zafascynowanego romską kulturą i działającego na rzecz jej zachowania, przynajmniej w formie zapisu, jeśli nie w rzeczywistości.

Autorka podkreśla autokreacyjne zabiegi Ficowskiego, pisząc że Ficowski, tworząc

autoportret badacza cyganologa podkreślał w nim, niekiedy konfabulując, te elementy, które upodabniały go do Romany Rye: długotrwałe „wędrowki z Cyganami”, nazywane też „ucieczką do taborów”, wyjątkowe zaufanie i więź, jaka łączyła go z obiektami jego badań, fakt, że języka cygańskiego nauczył się od samych Cyganów, i inne elementy, które w oczach opinii publicznej czyniły go znawcą „autentycznej” kultury cygańskiej. (623)

W etnografii i antropologii kulturowej trudno jednak uciec od autokreacji. Jak w swoich interpretacjach antropologii Malinowskiego zauważyli Clifford Geertz (2000 [1988]) i James Clifford (1988), naoczna obserwacja i porządkowanie chaosu danych z badań terenowych jest nierozłączne z ustanawianiem siebie jako podmiotu badawczego, zaświadczającego sobą o prawdziwości doświadczenia empirycznego.

Ogólny model krytycznej interpretacji prac cyganologicznych Ficowskiego autorka zastosowała do analizy czterech grup zagadnień, którym poświęcono rozdział pierwszy oraz trzy ostatnie rozdziały pracy: polityki władz komunistycznych wobec Romów, wojennej zagłady Romów, romskiej twórczości ludowej i roli Ficowskiego w odkryciu/stworzeniu poezji Papuszy.

Zacznijmy od rozdziału czwartego, poświęconego zagładzie Romów, który zawiera bardzo dobrą, krytyczną analizę źródeł, z jakich korzystał Ficowski, a także wnikliwą analizę różnych wariantów tekstów Ficowskiego na ten temat, pozwalającą na prześledzenie procesu dokonywanej przez niego selekcji informacji. W rozdziale tym autorka zajmuje wyważone stanowisko. Z jednej strony docenia prekursorstwo Ficowskiego, który jako jeden z pierwszych dostrzegł, że Romowie nie byli jednymi z wielu ofiar II wojny światowej, lecz należeli, wespół z Żydami, do głównych ofiar rasistowskiego ludobójstwa: jądra zła tej wojny. Z drugiej strony autorka zauważa też niechęć Ficowskiego do uwzględniania nowszych ujęć problemu zagłady Romów, a także tropi w jego interpretacjach ślady orientalizującej esencjalizacji, rozciągając ten proces również na recepcję dzieła Ficowskiego (np. w krytycznej analizie *Farb wodnych* Lidii Ostałowskiej).

W rozdziale piątym, poświęconym twórczości ludowej, znajdujemy użyteczny wstęp, lokujący cyganologię Ficowskiego w kontekście historii polskiego ludoznawstwa. Autorka podkreśla też dużą rolę wyobraźni Ficowskiego i „wzbogacanie” badanych przez niego tekstów kultury fragmentami zgodnymi z fantazmatem Cygana, takimi np. jak motyw wędrowki. Ponownie pojawia się tu wątek rzekomej odrębności i radykalnej inności Romów, kulturowo zastygłych w pozaczasowych archetypach. W rozdziale tym znajduje się też zwięzłe podsumowanie krytyki Ficowskiego, którego refleksja nad Romami, jak pisze autorka, „zasadniczo stanowiła syntezę ustaleń

⁴ <https://www.yourdictionary.com/romany-rye/>; (dostęp 21.12.2023).

polskich i zagranicznych cyganologów, pracujących od końca XVIII po połowę XX wieku, i w niewielkim stopniu była wynikiem autorskich badań (...)” (412). Jednakże autorka przyznaje, że Ficowski odegrał pionierską rolę „w przybliżaniu szerszej publiczności obszernego zbioru poezji cygańskiej” (412). Autorka dostrzega też, że dla Ficowskiego „klucz do prezentacji cygańskiej specyfiki kulturowej znajduje się głównie w artefaktach sztuki słowa, a więc w tekstach uznawanych przez ich zbieraczy za literackie” (412). Dobitnie świadczy to o tym, że postrzeganie Romów przez Ficowskiego było ukształtowane przez zalety, ale i wady tytułowej „perspektywy poety”. Romski świat był dla Ficowskiego materia literacką, a dzieło literackie – największą wartością. Miało to swoje konsekwencje dla relacji Ficowskiego z Papuszą, zaprezentowanej przez autorkę w następnym, szóstym rozdziale.

W rozdziale tym autorka stawia radykalną tezę, w myśl której „cygańska poetka Papusza” stanowiła wytwór Ficowskiego, jego prezentacji losów Bronisławy Wajs oraz jego przekładów, reinterpretacji i redakcji jej poezji. Teza ta została jednak przez autorkę przekonująco uzasadniona i wsparta analizą różnych wariantów tekstów Papuszy redagowanych przez Ficowskiego, porównywanych (tam, gdzie było to możliwe) z oryginałem. Autorka wykorzystała przy tym nieznanne do tej pory źródła i zaprezentowała w ich analizie solidną metodologię badawczą.

Analizy autorki pozwalają zadać istotne pytanie dotyczące ingerencji Ficowskiego w teksty Papuszy – do jakiego stopnia są to jej wiersze? Zwłaszcza zważywszy na to, że Ficowski tworzył również romskie wersje wierszy na podstawie swoich tłumaczeń i interpretacji listów Papuszy. Tak więc to, co Ficowski przedstawiał jako oryginały, było często jego autorstwa. Autorka konkluduje, że

wiersze znane jako utwory Papuszy (...) powstały w wyniku dokonanego przez Ficowskiego przetworzenia tekstów, które Bronisława Wajs nazywała pieśniami (...). Skala zmian nie pozwala nazywać ich przekładami z języka romskiego, a nawet – zgodnie z przyjętym przez Ficowskiego eufemistycznym określeniem – „przekładami poetyckimi”. Ich związek z rękopiśmiennymi oryginałami Papuszy często jest bowiem odległy na wszystkich poziomach analizy utworu poetyckiego (...). Teksty te w większości są więc falsyfikatami inspirowanymi przez fragmenty rękopisów Papuszy, kształtowanymi artystycznie i ideologicznie zgodnie z ramą cygańskości przykładaną do nich przez Ficowskiego. Rama ta wpłynęła na wybór fragmentów rękopisów Papuszy i na zakres prac redakcyjnych. (561)

To, co nie mieściło się we właściwej Ficowskiemu wizji „cygańskości”, a także w jego rozumieniu „literackości” tekstu, znikło z redagowanej przez niego poezji Papuszy. Współtworzony i utrwalany przez Ficowskiego stereotyp „cygańskiego postrzegania świata” był następnie reprodukowany w recepcji poezji Papuszy, którą autorka zajmuje się w końcowych partiach rozdziału.

Zagadnienie to ma też szerszy kontekst. Ficowski wkraczał bowiem nie tylko w twórczość Papuszy, lecz również w jej życie i ingerencja ta była co najmniej dyskusyjna. Spotkały się tu dwa światy: w jednym z nich, w świecie literata, najważniejszą

wartością była publikacja: zamknięcie myśli w „świątyni pisanego słowa”, co niekoniernie było wartością w świecie Papuszy. Jeśli dychotomie w rodzaju „prawda Romów i prawda nie-Romów⁵” mają w ogóle jakiś sens, to właśnie w takich przypadkach. Zjawiska stają się względne: to, co wartościowe w jednej tradycji, nie musi być za takie uważane w drugiej, a jeśli się w niej znajdzie, to może wywoływać szereg zakłóceń.

Na zakończenie tych refleksji zajmijmy się pierwszym rozdziałem omawianej pracy, w którym autorka bardzo solidnie opisuje przebieg tzw. akcji osiedleńczej i „produktywizacji” Romów w komunistycznej Polsce, przedstawiając je na tle szerszej panoramy stosunku do Romów w państwach socjalistycznych. Generalnie rozdział ten pokazuje połączenie kompetencji literaturoznawczej autorki z solidną analizą historyczną i wrażliwością na socjologiczno-antropologiczne aspekty sytuacji Romów. Znajdujemy w nim interesujące nawiązanie do *Wielkiej Trwogi* Marcina Zaremby (2012) i sytuacji, w której „cygański los” zaczął zagrażać większości, pozbawionej po wojnie stałych elementów życia: pracy, zamieszkania itp.

Można w tym miejscu wykonać przeskok do analizy sytuacji Romów w początku europejskiej nowoczesności, która to sytuacja w pewnym sensie odtworzyła się w powojennej Polsce. Autorka słusznie zauważa w tym kontekście, że próba zlikwidowania mobilności „Cyganów” przez większość społeczną po II wojnie światowej może być interpretowana jako próba

odrzućenia własnego powojennego upodlenia, biedy, braku poczucia stabilności. W ten sposób można by także wyjaśnić, dlaczego problem grupy liczącej, jak podawały oficjalne szacunki, między 10 a 30 tysięcy osób, stał się tak palącą kwestią, angażującą najwyższych urzędników państwowych, siły terenowe i spore nakłady finansowe. (99)

Przypomina to hipotezę „ofiar zastępczych” Herberta Heussa (1988), zgodnie z którą represyjne działania nowoczesnych aparatów państwowych podejmowane wobec Romów były w gruncie rzeczy skierowane na członków większości i miały na celu ich zastraszenie przez ukazanie konsekwencji, jakie spotykają tych, którzy nie chcą się podporządkować.

Autorka wnikliwie przedstawia uwikłanie Ficowskiego w ideologiczne uzasadnienia komunistycznej polityki przymusowego osiedlania Romów wędrownych. W istocie, reprezentacja romskiego życia w opublikowanej w 1953 r. książce Ficowskiego *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, jest silnie zideologizowana. Romskie życie zostało w niej utożsamione z zacofaniem i nędzą i jako takie przeciwstawione pracowitemu życiu socjalistycznego robotnika.

Wolno mniemać, że intencje Ficowskiego były czyste: chciał on po prostu dla Romów lepszej przyszłości, w której nie byłiby oni obiektem nienawiści. Niezależnie jednak od tego, jakie były intencje Ficowskiego, jego książka wpisała się w nurt

⁵ Wolę określenie „nie-Romowie” od romskiego słowa „gadze” którym często posługują się niernomscy autorzy, ze względu na pejoratywny i pogardliwy charakter tego ostatniego w języku romskim.

usprawiedliwiania antyromskiej *de facto* polityki władz. Władze komunistyczne uznały nomadyzm Romów za źródło ciężkiej sytuacji ekonomicznej tej grupy i walkę z nim przyjęły jako priorytet, zgodnie z uchwałą Prezydium Rządu z 24 maja 1952 r. „W sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia”. W gruncie rzeczy jednak chodziło im nie tyle o poprawę sytuacji Romów, ile o całkowitą kontrolę ich życia, niemożliwą w stosunku do grup nomadycznych.

Wędrowny sposób życia, na tyle, na ile jeszcze istniał, był bowiem w gruncie rzeczy instytucją umożliwiającą Romom utrzymanie, należałoby go więc określić jako „nomadyzm usługowy” (Matras 2004), związany ze sposobem zarobkowania. Wiązał się on z szeregiem praktyk i kontaktów ekonomicznych, którym kres położyło przymusowe osiedlenie. To ostatnie oznaczało więc dla uprzednio wędrujących Romów *de facto* zubożenie. Poza tym ubóstwo było też udziałem osiadłych Romów Karpaccich, w których przypadku możemy nawet powiedzieć, że komunistyczna akcja „produktywizacji Cyganów” spowodowała ich mobilność przestrzenną – przenoszenia się do miast, w których znajdowali zatrudnienie.

Ideologii podporządkowana też była warstwa wizualna książki Ficowskiego. Jak pisze Magdalena Machowska, „reprodukcje grafik i malarstwa oraz fotografie z początku lat pięćdziesiątych XX wieku zostały dobrane w taki sposób, by przeciwstawić ubogie, wędrowne życie bytowi osiadłemu, wypełnionemu pracą” (Machowska 2009: 260). W późniejszych wydaniach wizualne elementy propagandowe, jak i najbardziej ideologicznie nacechowane sformułowania są przez Ficowskiego usuwane. Wątki ideologiczne zanikają też w późniejszych innych pracach Ficowskiego, co każe o nich myśleć jako o cenie, jaką trzeba było zapłacić za publikację książki o Romach w 1953 r. Jednakże trwa w nich pewne nastawienie, które jak sądzę pozwalało autorowi całkiem szczerze opowiadać się w latach 50. XX w. za komunistyczną „modernizacją” Romów. Jest to wizja modernizacyjna, trzeci z elementów składowych perspektywy poznawczej Ficowskiego (obok poetyckiej egzotyzyacji i esencjalizmu tradycyjnej „cyganologii”).

Wizja modernizacji czerpała, jak sądzę, z przekonania „cyganologów”, którzy uważali, że romska kultura i życie społeczne zastygły w beczasowym „wiecznym teraz” i w związku z tym nie mają przed sobą przyszłości, gdyż są nie do pogodzenia z wymogami współczesnego życia. Stąd też doszedł Ficowski do wniosku, że Romowie nie mają szans przetrwać – jako Romowie właśnie: wcześniej czy później znikną jako odrębna grupa w toku procesów marginalizacji, asymilacji czy akulturacji. A jeśli taka była „konieczność dziejowa”, to dlaczego nie pogodzić się z nią i nie skorzystać z oferty władz? W ten sposób w *Cyganach polskich* właściwe Ficowskiemu przekonanie o braku przyszłości dla tradycyjnego „cygańskiego życia” weszło w alians z dominującą ideologią, uzasadniającą przygotowywane plany przymusowego osiedlenia tych Romów, którzy jeszcze, w ograniczony co prawda sposób, wędrowali. Dzięki realizacji tych planów Romowie mogliby przystosować się do współczesnego świata, poprawić warunki swego bytu, a ich kulturę mógłby zapisać nostalgiczny poeta-etnograf, dbający jednocześnie o jej obecność w popkulturze, chociażby w postaci „kolorowych

wozów” z pochodzącej z 1970 r. piosenki z repertuaru Maryli Rodowicz, do której słowa napisał właśnie Ficowski⁶.

Takie nastawienie pomijało milczeniem transformacyjny potencjał zawarty w romskiej kulturze, jej plastyczność i zdolność do wytwarzania skutecznych strategii adaptowania się do współczesnych warunków, bez utraty swoich cech szczególnych, a jedynie za cenę ich przekształceń. W tym punkcie zbiegają się różne elementy perspektywy Ficowskiego: modernizm mówi, że Romowie nie są zdolni do adaptacji, esencjalizm – że Romowie mogą tylko reprodukować wzory swej tradycyjnej kultury, romantyzm – że Romowie są uobeczeniem przeszłości i niezmiennego trwania. Wszystkie one bowiem „konstruują” swój przedmiot – „Cyganów” – w podobny sposób, tzn. w opozycji do nowoczesności. Prowadzi to romskiego intelektualistę, Iana Hancocka, do gorzkiej uwagi: „Gdy nie-Cyganie przesiadają się z wozu do samochodu, określa się to jako postęp. Gdy to samo robią Cyganie, reakcją jest rozczarowanie” (Hancock 1991, 138).

Mamy tu jednak do czynienia z problemem, który wykracza poza granice epistemologii. Postrzeganie Romów jako niezdolnych do spontanicznej modernizacji było w gruncie rzeczy elementem antyromskiej przemocy, a definiowanie ich jako „ludu bez historii” ujawnia pewien uniwersalny mechanizm kulturowy, określony przez Zygmunta Baumana (1992, 55) jako „różnicujące pozbawianie historii”, wpisany w konflikt między grupami, starającymi się pokazać swe przewagi w walce o unięśmiertelnienie swojego istnienia.

Przez odmawianie jakiegś grupie (w tym przypadku – Romom) posiadania przeszłości, inna grupa (w tym przypadku nieromska większość społeczna) wyraża przekonanie, że grupa „bez przeszłości” jest słabsza i również w przyszłości nie będzie w stanie zaznaczyć swojej obecności na kartach historii. Tworzenie historii nie polega jedynie na tym, że staramy się zapewnić naszej grupie jak najdłuższe trwanie poprzez zwiększanie jej władzy, potęgi ekonomicznej itp. oraz zapewnienie jej godnego miejsca na kartach historii pisanej. Często starania takie polegają na pozbawianiu tego wszystkiego innych grup. Jeśli ograniczymy się wyłącznie do kwestii pisania historii, to możemy powiedzieć, że walka o przyszłość grupy toczona jest na terytorium przeszłości i chodzi w niej o pokazanie, że historia grupy własnej, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest dłuższa i bogatsza, a tym samym lepiej rokująca, jeśli idzie o szanse na długą i pełną sukcesów przyszłość (por. Bauman 1992, 55). Tworząc taką wizję przeszłości dla siebie, pozbawiamy zarazem innych prawa do posiadania wizji porównywalnych. Idzie tu mówiąc krótko o konflikty typu: „czyja historia lepsza” – tak dobrze znane z epoki rozbudzonych nacjonalizmów.

Różnicujące pozbawianie historii dokonuje się w różny sposób i za pomocą różnych konwencji pojęciowych. W teorii postkolonialnej popularne są np. pojęcia „uciszania” (*silencing*) i „wymazywania” (*erasure*) przeszłości ludów skolonizowanych w ramach historii pisanej przez kolonizatorów (Trouillot 1995). Z kolei w teoriach

feministycznych często pojawia się pojęcie grup, które uczyniono niemymi (Ardenner 1975), czyli takich, które – jak na przykład te pełniące rolę subalterna (Spivak 1988) – z rozmaitych powodów nie mogą się wyrazić poprzez społecznie dominujące struktury: język, kulturę symboliczną, systemy działania.

Wykluczenie romskiej historii oraz pamięci z historii „powszechnej” i pamięci zbiorowej, np. poprzez uznanie ich za nieistniejące, oznacza wymazanie związków wzajemnych łączących Romów ze społeczeństwami, w których żyli. Twierdząc, że Romowie egzystują poza historią, w swym własnym świecie, w gruncie rzeczy w ukryty sposób wymazujemy setki lat interakcji Romów z europejskimi społeczeństwami, w których to interakcjach członkowie owych społeczeństw bynajmniej nie zachowali czystego sumienia. Tradycyjne podejście do Romów jest zatem oparte na podobnych założeniach, co tradycyjna antropologia społeczeństw kolonialnych: badane społeczności są traktowane jako „ludy bez historii”, co oznacza „wymazanie 500 lat konfrontacji, mordowania, odradzania się [grup prześladowanych – S.K.] i wzajemnego dostosowywania się” (Wolf 1982, 18). Romowie stanowili jedną z grup, do których stosowano ten kolonialny sposób myślenia, będący zawsze korelatem praktycznych działań wykluczających i dyskryminacyjnych.

Należy bardzo wysoko ocenić podjętą przez Emilię Kledzik próbę dekonstrukcji esencjalizmu, romantyzmu i modernizmu perspektywy „cyganologicznej” Jerzego Ficowskiego. Jest to praca przełomowa, jeśli idzie o odczarowanie recepcji dzieła Ficowskiego w Polsce. Jest to też ważny krok w kierunku dekolonizacji badań nad Romami i dobry punkt wyjścia do rozszerzenia horyzontów krytycznych studiów romologicznych. Rzecz bowiem w tym, że elementy perspektywy poznawczej Ficowskiego odgrywają w akademickiej refleksji nad Romami coraz mniejszą rolę (choć ciągle są w jakimś stopniu obecne – i to po obu stronach barykady), a ich krytyka coraz bardziej przypomina wyważanie otwartych drzwi.

Od lat 70. XX w. rozwija się w refleksji romologicznej nurt konstruktywistyczny, którego zwolennicy odchodzą od wizji niezmiennej romskiej tożsamości kulturowej i mówią o wielości romskich tożsamości, które są wytwarzane („konstruowane”) w relacjach między Romami a nie-Romami, a także między różnymi grupami romskimi. W procesach tych dużą rolę odgrywają instytucje mające władzę nazywania i kategoryzowania różnych grup, a tym samym przyznawania im lub nieprzyznawania statusu grup oficjalnie istniejących (zob. np. Simhandl 2006; Surdu i Kovats 2015; Marushiakova i Popov 2018). Mogą to być instytucje świata nieromskiego, tradycyjne instytucje romskie, a ostatnio coraz częściej są to romskie organizacje. Tożsamości romskie są w tym ujęciu zmienne, negocjowane z otoczeniem i stanowią odpowiedź na społeczne położenie określonej grupy romskiej w danym miejscu i czasie.

Podejście to nie neguje istnienia romskiej kultury, twierdzi tylko, w odróżnieniu od perspektywy esencjalistycznej, że kultura jest zmienną zależną. Kultura społeczności romskich jest tu wyjaśniana przez naturę stosunków społecznych, jakie łączą je z innymi. Kultura romska, jak pisał Will Guy (2001, 5), „mimo posiadania składników

specyficznych dla siebie, nie jest czymś izolowanym i jedynym w swoim rodzaju, lecz powstaje jako odpowiedź na symboliczne relacje łączące Romów z grupami większościowymi, od których zawsze zależało romskie życie". Innymi słowy, to natura stosunków społecznych łączących Romów z większością społeczną sprawia, że sięgają oni do określonych zasobów kulturowych po to, aby na przykład wytworzyć pewien system obronny, swój własny świat, w którym czuliby się bezpieczni. To, jakie elementy kulturowe zostaną wyselekcjonowane, aby odgrywać taką obronną rolę, zależy od konkretnych, zmiennych historycznie relacji łączących Romów i nie-Romów.

W perspektywie konstruktywistycznej (zwanej także relacyjną) występują często elementy esencjalizmu (np. Stewart 1997), niemniej jednak zasadniczo nurt ten jest od niego w znacznym stopniu wolny. Jednakże również konstruktywizm spotyka się z krytyczną reakcją niektórych badaczy, nawet wolnych od uprzedzeń dawnej „cyganologii”, a także romskich aktywistów, którzy najwyraźniej nie chcą postrzegać romskich/swoich tożsamości jako „skonstruowanych”, lecz esencjalizują je jako obiektywnie dane, tradycyjne i solidne. Czasami reakcje takie ujawniają istotne implikacje etyczne konstrukcjonizmu (Podolinska, Škobla 2018). Czasami zaś oparte są na nieporozumieniu, co widać na przykład w krytyce, jakiej Andrzej Mirga (2018) poddał książkę Mihaia Surdu (2016) lub, jeszcze wcześniej, w krytycznym stanowisku Thomasa Actona (2004) wobec tzw. „szkoły holenderskiej” we współczesnej romologii, czy też w krytyce, jaka spotkała tzw. hipotezę kooptacji Judith Okely (2018). Czasami mamy zaś do czynienia po stronie romskich działaczy z tzw. „esencjalizmem strategicznym” (Spivak 1987) lub budowaniem tzw. „tożsamości oporu” (Castells 1997), polegającym na tym, że preferują oni postrzeganie historycznie zmiennych zbiorowych romskich tożsamości jako trwałych i raz na zawsze danych, gdyż posiadanie takiej tożsamości sugeruje homogeniczność i spójność grupy, co z kolei zwiększa jej poczucie podmiotowości i siły politycznej (Jasper, McGarry 2015, 3). Czasami wreszcie mamy do czynienia z „retradycjonalizacją”, kiedy to w wyniku spontanicznych i nieświadomych procesów, zazwyczaj w reakcji na zewnętrzne, często traumatyzujące wydarzenia, grupa konstruuje się na nowo z zastosowaniem wybranych tradycyjnych wartości i sposobów życia, a następnie twierdzi, że nigdy od nich nie odchodziła (Eriksen 2013, 131), jak to miało na przykład miejsce odnośnie do powojennych przekształceń tożsamościowych niemieckich Sinti (Martins-Heuß 1989; zob. też Kapralski 2015; Kapralski 2020a).

Esencjalizm i „orientalizm” są więc zaraźliwe – zarażają nawet tych, którzy byli przedmiotem (i do pewnego stopnia ciągle są) esencjalizujących procedur dawnej nauki i instytucji politycznych. Prowadzi to, jak sądzę, do niezbyt ciekawej sytuacji w dziedzinie badań romologicznych. Zdaniem Eleny Marushiakovej i Vesselina Popova (2017, 190) krytyczne stanowisko romskich elit wobec esencjalizmu i orientalizmu dawnej „cyganologii” oraz dążenie, by stać się aktywnymi uczestnikami badań nad Romami, są w pełni uzasadnione. Problem polega na tym, że to uzasadnione stanowisko w praktyce często sprowadza się do krytyki nieromskich autorów *en bloc*, z ukrytym przestaniem, głoszącym, że nie-Romowie w ogóle nie powinni się na temat Romów wypowiadać.

Z kolei niektórzy nieromscy badacze „głównego nurtu” nie pozostają dłużni i zarzucają „krytycznej romologii” uprawianej przez romskich intelektualistów i działaczy brak szacunku dla faktów i rzetelności naukowej, brak przygotowania merytorycznego i instrumentalne podejście do wiedzy, polegające na wykorzystywaniu jej jako narzędzia mobilizacji politycznej. Przejawia się to w deprecjonujących określeniach, takich jak „NGO science” czy „native science” (Marushiakova, Popov 2017, 190), co oczywiście jest postrzegane przez drugą stronę jako rasizm.

Osobiście uważam, że romologia uprawiana przez nie-Romów nie musi być z konieczności zła i „rasistowska” tylko dlatego, że uprawiają ją nie-Romowie. Tak samo romologia uprawiana przez Romów nie musi być z konieczności dobra tylko dlatego, że tworzą ją Romowie. Tej pierwszej brakuje źródłowego doświadczenia bycia Romem, bycia częścią narodu, którego wiedza ta dotyczy. Tej drugiej brakuje czasem krytycznego, zewnętrznego spojrzenia. Jak pisałem w innym miejscu (Kaprański 2020b), Romowie są niewątpliwie niekwestionowanymi mistrzami świata w byciu Romami i nikt nie robi tego lepiej od nich. Jednak wyjaśnianie, co to znaczy być Romem, jest już inną dyscypliną, wymagającą nieco innych kompetencji, w której bycie Romem daje pewną przewagę, lecz nie gwarantuje sukcesu.

Powyższe uwagi odchodzą nieco od książki Emilii Kledzik, niemniej jednak uznaję za stosowne podzielić się nimi w kontekście jej pracy właśnie dlatego, że uważam ją za znakomity punkt wyjścia do szerszej zakrojonych badań nad zagadnieniem esencjalizmu w romologii. Tym samym książka ta jest nie tylko znakomitym, innowacyjnym studium poznawczych, politycznych, estetycznych i aksjologicznych uwarunkowań twórczości polskiego Poety-Cyganologa, lecz także ważnym głosem w dyskusji na temat poznawczych, politycznych, estetycznych i aksjologicznych uwarunkowań współczesnych badań romologicznych.

Bibliografia

- Acton Thomas (2004), *Modernity, Culture and “Gypsies”*: Is there a Meta-Scientific Method for Understanding the Representation of “Gypsies”? And do the Dutch really Exist? W: N. Saul, S. Tebutt (red.), *The Role of the Romanies. Images and Counter-Images of “Gypsies”/Romanies in European Cultures*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Ardener Edwin (1975), *Belief and the Problem of Women*. W: S. Ardener (red.), *Perceiving Women*. Malaby Press, London.
- Arendt Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*. Schocken, New York.
- Balibar Étienne i Immanuel Wallerstein (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso, London.
- Bauman Zygmunt (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Polity Press, Cambridge.
- Benedict Ruth (1934), *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin, Boston.
- Castells Manuel (1997), *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Vol. 2: *The Power of Identity*. Blackwell, Oxford.
- Clifford James (2000 [1988]), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

- Eriksen Thomas Hylland (2013), *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*. Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Fabian Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Columbia, New York.
- Ficowski Jerzy (1986), *Demony cudzego strachu*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Geertz Clifford (2000 [1988]), *Zaświadczające Ja. Dzieci Malinowskiego*. W: C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Wydawnictwo KR Warszawa.
- Guy Will (2001), *Romani Identity and Post-Communist Policy*. W: W. Guy (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield.
- Hancock Ian (1991), *The East European Roots of Romani Nationalism*. W: D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*. M.E. Sharpe, Inc., Armonk, New York, London.
- Hannaford Ivan (1996), *Race. The History of an Idea in the West*. The Woodrow Wilson Center Press, Washington.
- Heuss Herbert (1988), *Anti-Gypsyism Research: The Creation of a New Field of Study*. W: T. Acton (red.), *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies*. University of Hertfordshire Press, Hatfield.
- Jasper James M., Aidan McGarry (2015), *Introduction. The Identity Dilemma, Social Movements, and Contested Identity*. W: A. McGarry, J. M. Jasper (red.), *The Identity Dilemma. Social Movements and Collective Identity*. Temple University Press, Philadelphia, PA.
- Kapralski Sławomir (2023), *Nowoczesność, kolonializm i Zagłada Romów*. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, z. 4.
- Kapralski Sławomir (2020a), *Niedyskursywna pamięć traumatyczna a tożsamość zbiorowa. Romowie wobec doświadczenia zagłady*. *Prace Kulturoznawcze* Vol. 24, No 2.
- Kapralski Sławomir (2020b), *„Bezimienne i w dużej mierze niezrozumiałe rzeczy”*. *Dialog Pheniben. Kwartalnik Romski* Nr 29.
- Kapralski Sławomir (2015), *Doświadczenie zagłady i początki samoorganizacji niemieckich Sinti*. *Studia Romologica* Nr 8.
- Kapralski Sławomir (2012), *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Scholar, Warszawa.
- Kapralski Sławomir (2009), *Jak Romowie pamiętają?* *Studia Romologica*, Nr 2.
- Malinowski Bronisław (1981 [1922]), *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. W: B. Malinowski, *Dzieła*, T. 3. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Martins-Heuß Kirsten (1989), *Reflections on the Collective Identity of German Roma and Sinti (Gypsies) after National Socialism*. *Holocaust and Genocide Studies* Vol. 4, No. 2.
- Marushiakova Elena i Vesselin Popov (2018), *Roma Labelling: Policy and Academia*. *Slovenský národopis* Vol. 66, No 4.
- Marushiakova Elena i Vesselin Popov (2017), *Orientalism in Romani Studies. The Case of Eastern Europe*. W: H. Kyuchukov, W. New (red.), *Languages of Resistance: Ian Hancock's Contribution to Romani Studies*. LINCOM GmbH, Muenchen.
- Marushiakova Elena i Vesselin Popov (2006), *Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology*. W: J.-D. Steinert, I. Weber-Newth (red.), *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*. Vol. II. Secolo.

- Matras Yaron (2004), *The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity*. W: N. Saul, S. Tebbutt (red.), *The Role of the Romanies*. Liverpool University Press, Liverpool.
- Mirga Andrzej (2018), Book Review of Mihai Surdu, *Those Who Count*. Expert Practices of Roma Classification, Central European University Press, 2016. *Critical Romani Studies*, Vol. 1, No. 1.
- Mirga Andrzej i Lech Mróz (1994), *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Nowicka Ewa (2011), *Związki żywe i zaskakujące. Europejscy Romowie i społeczeństwo Nepalu*. W: P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków.
- Okely Judith (2018), *Untangling Gypsy ethnic identity, thanks to Barth*. W: T.H. Erikson, M. Jakubek (red.), *Ethnic Groups and Boundaries Today. A Legacy of Fifty Years*. Routledge, London.
- Said Edward (1978), *Orientalism*. Pantheon, New York.
- Simhandl Katrin (2006), 'Western Gypsies and Travellers'-'Eastern Roma': the creation of political objects by the institutions of the European Union. *Nations and Nationalism*, Vol. 12, No. 1.
- Spivak Gayatri Chakravorty (1988), Can the Subaltern Speak? W: C. Nelson, L. Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Urbana, IL.
- Spivak Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Words. Essays in Cultural Politics*. Methuen, New York.
- Stewart Michael (1997), *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- Stewart Michael (2004), Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma. *Journal of Royal Anthropological Institute*, No. 10.
- Surdu Mihai (2016), *Those Who Count. Expert Practices of Roma Classifications*. CEU Press, Budapest.
- Surdu Mihai i Martin Kovats (2015), Roma Identity as an Expert-Political Construction. *Social Inclusion*, Vol. 3, No. 5.
- Szacka Barbara (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Trouillot Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press, Boston.
- Trumpener Katie (1992), The Time of the Gypsies. A "People without History" in the Narratives of the West. *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 4.
- Wasąg Magdalena (2019), *W cieniu ojca. Awangarda prozatorska lat 30. XX wieku: Rudnicki, Napierski, Schulz, Tarn*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Williams Patrick (2003), *Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Wolf Eric R. (1982), *Europe and the People without History*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Yours Jan (1988 [1971]), *Crossing*. Waveland Press, Inc., Prospect Heights, Illinois.
- Zachar Podolinská Tatiana i Daniel Škobla (2018), "Why Labelling Matters." On Social Construction of Roma/Gypsies in Europe. *Slovenský národopis*, Vol. 66, No. 4.
- Zalar Vita (2022), Essentialism and Constructivism in Romani Studies: Symptoms of Conflicting Time Regimes W: T. Mesarič et al. (red.), *Methodenvielfalt in der Geschichtswissenschaft*. New Academic Press, Wien.
- Zaremba Marcin (2012), *Wielka Trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. ZNAK, ISP PAN, Warszawa.
- Zerubavel Eviatar (2016), The Five Pillars of Essentialism: Reification and the Social Construction of Reality. *Cultural Sociology*, Vol. 10, No. 1.