

Czy Bóg to Gadzio? Religijność i konwersje polskich Romów w perspektywie elastycznych epistemologii romskości¹

MICHAŁ P. GARAPICH²

ORCID: 0000-0003-0248-6780

London Metropolitan University; Centre for Global Diversities and Inequalities
Pomorska Szkoła Wyższa w Starogardzie Gdańskim

Abstrakt

Artykuł jest antropologiczną analizą religijnych konwersji wśród polskich Romów w ostatnich dwóch dekadach. Stanowi pionierską etnografię tego zjawiska w kontekście transnarodowych ruchów religijnych, jednocześnie krytycznie odnosząc się i analizując dotychczasowe dominujące w polskiej romologii podejścia do religijności i konwersji. Inspirując się perspektywą skupioną na konstrukcji granicy etnicznej Fredericka Bartha, relacyjnej analizie konstrukcji romskich tożsamości Michaela Stewarta oraz indywidualistycznej i partycypacyjnej etnografii z romskimi informatorami Palomy Gay y Blasco, artykuł oferuje ugruntowaną etnograficznie interpretację nowych form religijności wśród polskich Romów, kładąc akcent na sprawczość, kreatywność i elastyczne epistemologie, które stanowią integralną część zmian społeczno-obyczajowo-religijnych, jakich doświadcza polskie społeczeństwo w ogólności.

Słowa kluczowe: Romowie, konwersje, świadkowie Jehowy, migracje, Wielka Brytania

¹ Chciałem podziękować wszystkim moim respondentom, którzy podzielili się ze mną swoimi historiami. Pragnę również podziękować mojemu Zespołowi, którym kierowałem w projekcie NCN OPUS, efektem naszej wspólnej pracy jest niniejszy artykuł – mgr Soni Styrkacz, mgr Monice Szewczyk, dr Elżbieta Mirdze-Wójtowicz, dr Kamili Fiałkowskiej, dr Ignacemu Józwiakowi. Dziękuję za wspaniałą naukową przygodę, kształtowanie moich interpretacji oraz wspólnie zbierane etnograficzne dane, które stanowią podstawę niniejszego tekstu.

² Kontakt: m.garapich@londonmet.ac.uk

Is God a Gadjo? Religion and Conversions Among Polish Roma Through Flexible Epistemologies of Roma

The article is an anthropological analysis of religious conversions among Polish Roma. Through pioneering ethnographic work among transnational Roma communities, the article takes a critical approach to contemporary analysis of religious lives of Roma in Polish scholarship. Following the relational approach of Frederik Barth, Michael Stewart and participatory ethnography of Paloma Gay y Blasco, the article proposes an ethnographically grounded interpretation of new forms of religiosity among Polish Roma emphasizing individual agency, creativity and the so called by Marco Solimene and Stefania Pontrandolfo flexible epistemologies, through which we can better grasp overall social changes in Poland.

Keywords: Roma, conversions, Jehovah Witnesses, migrations, Great Britain

Wstęp

Religijność Romów zawsze cieszyła się sporym zainteresowaniem badaczy kultury romskiej. Przy bogatym i bardzo różnorodnym życiu religijnym tej grupy jest to jednak zainteresowanie dość specyficzne i dalekie od neutralnego. Przede wszystkim jest to zainteresowanie selektywne i obciążone postkolonialną dominacją produkcji wiedzy o Romach, o których się *pisze*, ale których często brak w procesie kreowania tej wiedzy i w samych etnografiach. Tradycyjnie badacze, głównie o proveniencji folklorystyczno-muzealnej, pragnęli znaleźć w religijności Romów albo elementy archaiczne wskazujące na pozaeuropejskie, indyjskie pochodzenie Romów, a co za tym idzie odtwarzać ich zewnętrzną, marginalną pozycję wobec europejskich procesów społeczno-historycznych, bądź wskazać na esencjonalną cechę ich kultury, jaką jest powierzchowność przyjmowania elementów kultury większościowej i transakcyjne, materialistyczne i oportunistyczne podejście do elementów świata Gadziów³.

Niniejszy artykuł podejmuje tematykę religijności i konwersji polskich Romów z grupy Polska Roma i Bergitka Roma w transnarodowej przestrzeni obejmującej szereg miejscowości w Polsce i Wielkiej Brytanii. Artykuł skupia się na obszarze etnograficznym dotychczas nieopisywanym w literaturze przedmiotu, a mianowicie fenomenie Romów z Polski w dość licznym stopniu będących członkami Chrześcijańskiego Zboru Świadków Jehowy⁴. Artykuł zwraca uwagę na paralelne zjawisko pojawiania się coraz liczniejszych zgrupowań kościoła Zielonoświątkowego, zarówno w Polsce, jak i Anglii,

³ Tak jak w wielu poprzednich artykułach używam słowa Gadzio (nie-Rom) z pełną świadomością kontrowersji, jakie wywołuje w pewnych akademickich kręgach z uwagi na fakt iż: 1) pojęcie to występuje w mowie potocznej Romów, jak i Gadziów; 2) ma polisemiczny charakter, może być intencjonalnie obraźliwe, ale też neutralne, albo wręcz pozytywne (patrz inne teksty w niniejszym numerze); 3) stanowi źródło przymiotnika gadzikanes, mającego bardzo istotne znaczenie w określaniu czynności, wartości, działania i symboli romskich; 4) jest powszechnie przyjęte w literaturze światowej.

⁴ Tę formalną nazwę wyznania będę w niniejszym artykule używał naprzemiennie z bardziej potocznymi, ale akceptowanymi, np. Świadkowie Jehowy.

niemniej głównie skupi się na świadkach Jehowy. Tak jak ruch Zielonoświątkowy wśród Romów ma niemal stuletnią historię (Fraser, 2001), a co za tym idzie doczekał się sporej literatury (Gay y Blasco, 2000; Ries, 2010; Roman, 2018; Toyansk, 2017; Acton, 1997, 2014; Gay y Blasco, 2000; Thurfjell & Marsh, 2014; Williams, 1991), także z terenu Polski (Nowicka, 2014) do tego stopnia, iż Michael Stewart określa go masowym ruchem mobilizacji etniczno-politycznej (Stewart, 2013), obecność Romów w zborach świadków Jehowy nie została przez badaczy zauważona, za wyjątkiem zespołu badawczego kierowanego przez niżej podpisanego w ramach dwóch projektów badawczych Narodowego Centrum Nauki⁵.

Zmiany w religijnym życiu polskich Romów umknęły także uwadze badaczy polskich, między innymi z powodu epistemologicznego unieruchomienia i metodologicznej gettoizacji, jakiej poddani są Romowie, naukowych tendencjach, o których gdzie indziej (Fiałkowska, Garapich, Mirga-Wójtowicz 2020). Wyjątkiem jest artykuł Ewy Nowickiej-Rusek dotyczący społeczności romskiej z grupy Bergitka Roma w Szaflarach (Nowicka, 2014), któremu z uwagi na jego specyficzny akademicki dyskurs wokół kultury romskiej poświęcę w niniejszym artykule więcej polemicznej uwagi. Pragnę w tym miejscu podkreślić, iż nie chodzi mi o wytykanie empirycznych błędów i aplikacji pewnych kategorii analitycznych, ale o wskazanie, jak pewien rodzaj produkcji wiedzy antropologicznej o Romach, korzeniami tkwi w polskim neokolonialnym dyskursie i metodologicznym nacjonalizmie, za pomocą których konstruowana jest wymagana „większość”.

Proponując bardziej indywidualistyczne, skupione na aktorze społecznym i relacyjne spojrzenie, drugim celem niniejszego artykułu jest przyglądnięcie się różnym rodzajom konwersji i religijności wśród Romów, które nierzadko dotyczą tych samych rozgałęzionych grup krewniaczych. Rosnąca od ponad 20 lat popularność kościołów protestanckich pozwala na unikalną możliwość adaptacji na teren polski dyskusji toczącej się wśród badaczy religijności romskiej, dotyczącej socjologicznej funkcji masowych konwersji na różne odłamy kościołów ewangelikalnych wśród Romów. Dyskusja ta ma wiele aspektów, ale podążając tutaj za analizą Johanna Riesa (Ries, 2010) można ją określić jako dylemat związany z kompatybilnością wierzeń religijnych ze spójnością grupową i tożsamością romskich wyznawców z jednej, a z wymogami procesów modernizacyjnych z drugiej strony; czyli kwestię czy kościoły Zielonoświątkowców to polityczny ruch romski o charakterze etnicznym (tzw. argument kościoła romskiego) czy raczej jest symptomem tendencji pro-integracyjnych i strategią zniwelowania różnic i walki z marginalizacją (tzw. argument kościoła transetnicznego). Etnograficzny przypadek, który zamierzam omówić, pozwala na wyłuskanie możliwego wyjścia z tego dylematu i wskazanie na heterogeniczność wyborów

⁵ „Transnarodowe życie polskich Romów – migracje, rodzina i granice etniczne w zmieniającej się Unii Europejskiej” realizowany w ramach grantu OPUS 16, jest finansowany przez Narodowe Centrum Nauki, nr UMO-2018/31/B/HS6/03006; „Między tradycją a zmianą – ścieżki migracyjne Polskich Romów”, finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki, grant Polonez, nr 2015/19/P/HS6/04125.

religijnych polskich Romów w warunkach transnarodowych, co bezpośrednio wynika z kwestii dotyczących płci kulturowej, konformizmu i oporu, transnarodowego życia w rozgałęzionych rodzinach oraz kryzysu władzy w różnych społecznościach romskich w obliczu wyzwań modernizacyjnych. Możliwość analizy i zrozumienia owych heterogenicznych wyborów wynika z kolei z mojego własnego metodologicznego skupienia się na sprawczości aktorów społecznych i uważnego wstuchania się, co mają oni do powiedzenia w kontekście swoich indywidualnych unikalnych rodzinno-osobistych sytuacji.

Z kolei na poziomie metateoretycznym artykuł dotyczy fundamentalnych kwestii produkcji wiedzy naukowej na temat Romów i jaką w tym procesie gra rolę religia, szczególnie w Polsce. Moim zdaniem, problemem naczelnym jest neokolonialna strategia naukowców, ekspertów w sprawach romskich, którzy *a priori* podchodzą do religijności romskiej jako czegoś, co ma zostać dopiero udowodnione i sprawdzone, a więc z pozycji instytucjonalnej, dominującej i dogmatycznej władzy eksperckiej mającej prawo decydować co jest „właściwie katolickie”, „głębokie”, „romskie”, „nie-romskie” a co „sztuczne” i jest tylko społeczną mimikrą, maskaradą i „tuszowaniem”. To z kolei wiąże się przede wszystkim z korzystaniem przez badaczy z kategorii etnicznych, nie klasowych, gdzie przynależność Romów do zamkniętego „posiadającego rdzeń” uniwersum kulturowego decyduje o ich religijności, a nie przynależność do klas ludowych, średnich, drobnomieszczańskich czy robotniczych. Podobne abstrahowanie od relacji klasowych i analityczna gettoizacja Romów jest nie tylko wciąż żywą niekiedy spuścizną Jerzego Ficowskiego (więcej o tym procesie, Kledzik 2023), ale także taktyką uciszania głosu samych Romów, których trudno znaleźć w dyskusjach o religijności w tekstach polskich badaczy. W tym sensie artykuł jest kontynuacją krytycznej dekonstrukcji polskiej romologii/cyganologii, która z jakichś powodów nie jest w stanie wyjść poza szablon traktowania religijności Romów w kategoriach religijności nie do końca spełnionej, specyficznej, połowicznej, podejrzanej o dwulicowość i fałsz, czyli charakteryzującej się immanentną nieprzystawalnością i brakiem kompatybilności ze społeczeństwem większościowym, czyli katolickim. Na szerszym tle, dyskurs ten jest próbą normatywizacji integracji społecznej – czyli wskazania *jak* powinna wyglądać religijność i integracja w Polsce, a przede wszystkim normatywizacji homogeniczności etnicznej i religijnej, którą dyskurs naukowy reprodukuje, każąc mniejszościom etnicznym (nie tylko romskim) „udowadniać” swoją katolicką i polską przynależność wedle kryteriów zalegitymizowanych przez folklorystów, naukowców, a także dyskurs tożsamościowy dotyczący polskiej narodowości – czyli po prostu polski nacjonalizm, w którym dochodzi do tej specyficznej, jak to określa Genevieve Zubrzycki „sakralizacji narodu” (Zubrzycki 2013).

W artykule wskazuję, że wyjściem z tych kolonialno-normatywnych szablonów jest powrót do źródeł relacyjnej, dialektycznej i interakcyjnie tworzonej konstrukcji różnicy kulturowej w koncepcji Fredericka Bartha czy Victora Turnera widzącego kulturę ludzką w jej całości jako rodzaj kontinuum, a nie – czym charakteryzuje się polska

romologia – kultury ujętej jako konstelacja odrębnych monad i bytów oddzielonych „rdzennymi” wartościami. Na poziomie metodologicznym, etycznym i empirycznym oznacza to oddanie w większym stopniu głosu jednostkowym losom, wyborom i dylematom samych Romów, czyli stanowi postulat o silniejszą indywidualizację i uznanie sprawczości, a co za tym idzie potraktowanie Romów nie jako nośników danej kultury, ale w duchu przedstawionym przez wptywowe teksty o partycypacyjnych badaniach wśród Romów Palomy Gay y Blasco (2008, 2011, 2017), jako sprawcze jednostki elastycznie, kreatywnie, w nieoczywisty sposób znajdujące przestrzenie na wyrażenie swoich własnych wyjątkowych tożsamości dzięki, ale też wbrew, swoim etnicznym, kulturowym, płciowym i klasowym uwarunkowaniom. W tym sensie, tekst jest też inspirowany wezwaniem Marco Solimene i Stefanii Pontrandolfo do uznania epistemologicznej elastyczności i kreatywności w tworzeniu romskich tożsamości i klasyfikacji świata społecznego autorstwa (Pontrandolfo & Solimene, 2020). Antropolodzy ci wskazują, iż heterogeniczność kulturowa Romów w relacyjnej perspektywie jest formą strategii adaptacji i oporu wobec dominujących form produkcji wiedzy naukowej, a ambiwalentność klasyfikacji wewnętrznych, unikanie deterministycznych i pozytywistycznych form nazewnictwa wymyślonych przez Gadziów dowodem kreatywności w konstrukcji „elastycznych epistemologii”, czyli jak ją określa Geertz, formy wiedzy lokalnej. Zamiast z uporem szukać esencjalnych form kulturowych, należy raczej w formach pozadyskursywnej wiedzy, „ukrytych transkryptach” (Scott, 1990) wiedzy pozasystemowej typu *metis* (Klekot, 2018) szukać sensu i znaczenia działań poszczególnych aktorów społecznych.

Religia Romów w literaturze przedmiotu

Religijność Romów od początków naukowego zainteresowania tą grupą była jedną z głównych osi w dyskusji o ich kulturze, reprodukcji kulturowej, zmienności i adaptacji do społeczeństwa większościowego (Acton 1979). Nie inaczej jest w polskiej romologii/cyganologii. Dla folklorystycznie nastawionych badaczy szukających „esencji” i „rdzenia” kultury romskiej, religijność dawała z jednej strony możliwość przeprowadzenia genealogii kulturowej wskazującej na pochodzenie Romów z Indii, egzotycyzując i urasawiając tę grupę, co z drugiej strony pozwalało też umiejscowić ją jako fundamentalnie obcą i esencjalnie niedającą się skutecznie zasymilować ani zintegrować. Adam Bartosz, przytaczając ludowe przysłowie „*W co wierzysz Cyganie? W co każesz panie!*”, stwierdza, iż „lapidarnie charakteryzuje [ono] stosunek Romów do religii, wiary i Kościoła”, a Romowie „[p]rzyjmując religię jakiegoś kraju, czynią to z pobudek konformistycznych” (Bartosz, 2022: 140). Zasadniczo argument ten sprowadza się do uznania religijności Romów za z gruntu odmienną od religijności Gadziów. Z uwagi na swoją powierzchowność, i funkcję przede wszystkim polegającą na przetrwaniu, w takim ujęciu jest to religijność separująca ich od świata

zewnątrznego, bo „religie europejskie wydają się Cyganom czymś sztucznym” (Bartosz, 2022: 140), przy czym „sztuczne” w tym rozumieniu nie oznacza socjologicznego konstrukcjonizmu, ale po prostu ahistoryczną opinię Bartosza, że dla Romów religia Gadziów jako narzucona z góry, nie jest internalizowana i adaptowana kulturowo, co jest sposobem, aby „zwiększyć bezpieczeństwo swojej egzystencji w nowym kraju, co jest zwyczajnym przejawem strategii przetrwania w nieprzyjnym środowisku” (2022: 140). W argumentie tym rzuca się przede wszystkim w oczy jego ahistoryczność, ponadczasowość (to, co spotkało Romów, kiedy byli „nowi” dotyczy ich nadal we współczesności) oraz fakt, iż przyjmowanie religii jest przede wszystkim rodzajem kamuflażu, powierzchownego dopasowania do otoczenia, co reprodukuje granicę oddzielającą Romów od reszty, pozwalając zaszufładować ją jako „archaiczną” i „nieeuropejską”. Dobrym przykładem tego podejścia jest artykuł Wojciecha Połecia, który stwierdza, iż religijność Romów jest „odmienna od tej, do jakiej przywykliśmy” z uwagi na kult przodków i zaznaczone sfery tabu (Połec, 2008: 193), co ma źródło w fakcie, iż kultura romska „zachowała swoją odrębność wobec kultur europejskich” (Połec, 2008: 116).

Warto zauważyć, że jest to odtworzenie opinii XIX-wiecznych folklorystów. Cytowani przez Lecha Mroza i Andrzeja Mirgę, Narbutt, historyk polski, „zyczliwiej do [Romów] nastawiony” stwierdza: „Religia w wyobrazeniach Cyganów tak jak honor pomieścić się nie może [...] jednego dnia grekiem, katolikiem, protestantem lub mużulmaninem być są gotowi (Mirga & Mróz, 1994). Podobnie czyni to Ewa Nowicka w swoim artykule dotyczącym Kościoła Zielonoświątkowców wśród Romów Bergitka zamieszkałych w Szaflarach na Podhalu. Wedle Nowickiej:

w przypadku Romów ich łatwość przejmowania przynależności do lokalnych kościołów większościowych tłumaczyć można z jednej strony instrumentalnym, emocjonalnym i pozadoktrynalnym traktowaniem religii w romskich zbiorowościach, a z drugiej strony brakiem w tradycyjnej kulturze romskiej rozbudowanych religijnych doktryn, rozbudowanych form kultu i utrwalonych religijnych instytucji. Sprawiało to, że religia większościowa nie musiała konkurować z innymi wierzeniami i wyobrażeniami, a także z jakąkolwiek hierarchią instytucjonalną. (Nowicka, 2014: 166)

Cytowani tutaj autorzy, przede wszystkim traktują religijność romską w kategoriach przetrwania, adaptacji i społecznego kamuflażu czy społecznej mimikry („tuszowanie” w terminologii Bartosza), gdzie członkowie danej społeczności „udają”, iż są częścią społeczeństwa większościowego. Wskazując i opisując bogactwo życia duchowego, a przede wszystkim praktyk magicznych, Lech Mróz i Andrzej Mirga w podobny sposób wskazują na dość powierzchowną instytucjonalną przynależność do formalnych struktur, niemniej tłumacząc to nieesencjonalną cechą kultury romskiej, ale strukturalno-klasowymi uwarunkowaniami konieczności adaptacji i przetrwania Romów w warunkach dogmatyzmu i europejskiego fanatyzmu religijnego.

W literaturze historycznej dotyczącej mniejszości sporo jest przypadków i analiz podobnej strategii mimetycznej, która jednocześnie jest stale poddawana

w wątpliwość przez społeczeństwo większościowe – przykładem chociażby konwersje Żydów na chrześcijaństwo (Soyer, 2007), „udawanie” białych przez Afroamerykanów (Foreman, 2002; Smith, 2006) czy przypadek *marranów*, żydowskich konwertytów na katolicyzm podejrzewanych o dalsze praktykowanie judaizmu i tępionych przez inkwizycję aż do XX w. (Yovel, 2018). Przyjmowanie przez Romów religijności „większości” wedle tych badaczy miałoby być więc strategią dążenia do społecznej „nie-widzialności”, poprzez wtopienie się w religię większości.

Przyłożone na grunt polski w kontekście przedmiotu niniejszego artykułu argumenty te są dość paradoksalne. Konwersje religijne na protestantyzm w społeczeństwie katolickim raczej przeczą tezie o mimikrze, ponieważ gdyby rzeczywiście chodziło o strategie konformistyczne, to konwersje na terenach o silnych katolickich tradycjach, jak Podhale nie miałyby miejsca lub byłyby to konwersje w ramach ortodoksji katolickiej. W niniejszym artykule mowa o wstępowaniu do Chrześcijańskiego Zboru Świadków Jehowy, którzy jak pokazują sondaże, wśród ogółu Polaków są grupą wyznaniową darzoną największą po muzułmanach niechęcią (CBOS 2019), szczególnie zaś – jak pokazuje Konrad Pędziwiatr – wśród księży katolickich (2018). Nie ma mowy tutaj więc o „wtapianiu” się w społeczeństwo większościowe, wręcz na odwrót, sugeruje to większe jeszcze wystawienie się na wrogość i ostracyzm.

W polskiej rzeczywistości konwersje na różne odłamy kościołów ewangelikańskich trudno więc zrozumieć w kategoriach konformizmu czy „tuszowania” własnej odrębności. Spoza polskiego pola innym przykładem jest też opisywany proces masowych konwersji do Kościoła Zielonoświątkowego hiszpańskich *Gitanos* w latach 50. XX w., czyli w szczycie dyktatury Franco, który katolicyzm uczynił narzędziem implementacji hiszpańskiej wersji faszyzmu, a więc do religijnej heterodoksji miał stosunek raczej wrogi (Cantón-Delgado, 2020). Masowe i mające ponad sto lat historii konwersje protestanckie w krajach katolickich falsyfikują więc tezę, że naczelną motywacją romskich konwersji jest konformizm i społeczna mimikra.

Podobne podejście do romskiej religijności – zakładające zaangażowanie Romów w rodzaj kamuflażu, sztuczki – ma swoje metodologiczne konsekwencje. W polskich dyskusjach i tekstach naukowych na ten temat rzuca się bowiem w oczy brak współczesnych, oddolnych analiz tego, co właściwie Romowie sami myślą i mówią na ten temat, szczególnie w odniesieniu do szerszych zjawisk dotyczących religii w Polsce – a więc krytyki Kościoła katolickiego oraz wpisania tych dyskusji w toczące się obecnie ogólnospołeczne dyskusje o stanie polskiego katolicyzmu. Zauważmy, iż traktowanie romskiej religijności jako „sztucznej” bądź „powierzchownej”, wyklucza możliwość wkładu Romów w dyskusje o religii, jakie przetaczają się przez polską debatę publiczną dotyczącą takich fundamentalnych kwestii, jak rola religii w systemie szkolnictwa, dyskusja o prawach reprodukcyjnych, aborcji, roli laikatu w kościele, kultu Jana Pawła II, po dyskusje o pedofilii w kościele i skandalach z instytucjonalnym tuszowaniem tych spraw. W empirycznej części w cytowanym tutaj tekście Ewy Nowickiej (2014), najwięcej miejsca poświęcono wypowiedziom pastora (nie-Roma),

dyrektora szkoły, oraz okolicznych górali, a w tonie przytaczanych wypowiedzi rzuca się w oczy traktowanie Romów bądź jak nie do końca świadomych jednostek, których teologiczne refleksje są naiwne, bądź jak roszczeniowych klientów pomocy społecznej. Brak imion (lub pseudonimów) Romów, przy wymienionym z imienia pastarze z Finlandii potęguje wrażenie stereotypizacji i homogenizacji Romów, stanowiących kolektywne kulturowe tło dla klasowo wyżej umiejscowionych pastorów czy lokalnych elit. Niewiele właściwie wiadomo o motywacjach, znaczeniach, przeżywaniu religii przez samych Romów i ich rozumieniu świata społecznego w obliczu konwersji.

Wskazane metodologiczne uchybienie nie wynika z braku etnograficznego zanużnienia autorki, daleko mi od takiego zarzutu. Wynika ono przede wszystkim z przyjętej teoretycznej perspektywy esencjonalnie i statycznie traktującej kulturę romską jako posiadającą wedle romologów swoje „rdzenne” wartości i praktyki, a więc niezmiennie elementy, bez których nie mogłaby istnieć. Traktując ludzi jako bezwolne nośniki tych cech kulturowych, podejście to w zasadzie utrudnia zrozumienie, dlaczego dany Rom czy Romni postanawia przyjąć chrzest, dlaczego tak a nie inaczej interpretuje swoje życiowe wybory oraz jak negocjuje etykę wywiązywania się z obowiązków rodzinnych w kontekście bycia Romem, rozumienia *romanipen* oraz potencjalnych konfliktów między wiarą i rytuałami a romską kulturą. Jeśli z góry zakładamy deterministyczną rolę kultury w życiu społeczności, nie tylko zamykamy się na wyfuskanie jednostkowej sprawczości i kreatywności danej kultury, ale na zrozumienie, jakie są strukturalne i kulturowe podłoża zmiany społecznej. Jak wskażę, bardziej antropologicznie syntetycznym, jak i analitycznie precyzyjniejszym jest relacyjne podejście wskazujące na przestrzenie tworzenia granicy, naginania jej sztywności, negocjowania normatywnych wskazówek przez konkretnych ludzi w celu osiągnięcia konkretnych celów.

Metodologia i autoetnografia wiary

Etnograficzne dane będące podstawą niniejszego artykułu pochodzą z dwóch finansowanych przez NCN projektów badawczych (lata 2016–2018 i 2019–2023), niemniej po raz pierwszy z polskimi Romami w zborze Świadców Jehowy w Londynie zetknąłem się i rozmawiałem w 2008 roku, podczas Pamiątki, dorocznego spotkania wyznawców w sobotę wielkanocną. Stanowili już wówczas dość sporą grupę, a moje kontakty w zborach zaowocowały licznymi wywiadami, spotkaniami i relacjami ze Świadcami (zarówno Romami, jak i Gadziami), podczas których zarówno brałem udział w co sobotnich spotkaniach i sesjach czytania Biblii jako bierny obserwator, a także aktywny rozmówca podczas spotkań rodzinnych, rytuałów i pracy ewangelizacyjnej. Nawiązałem wówczas bliższe relacje z jednym z Romów będącym Świadcem, Kajetanem (pseudonim), bardzo aktywnym wyznawcą. W latach 2017–2018 byłem też częstym gościem podczas spotkań w jednym ze zborów w Londynie, gdzie większość wyznawców stanowili Romowie. To wówczas zaczęły się także dyskusje

o utworzeniu osobnego romskojęzycznego zboru, zakończone jego stworzeniem w 2021 roku (zbór w Mile End, we wschodnim Londynie). Jednocześnie utrzymywałem kontakty, od czasu do czasu rozmawiając z Romami z innych zborów, w których nie stanowili większości. Spotkania polegały na nieformalnych rozmowach przed i po czytaniu Biblii, bywałem kilka razy zapraszany do Kajetana na kolację. W towarzystwie Kajetana dwa razy wybrałem się na romski pogrzeb, towarzyszyłem mu także podczas jego pracy ewangelizacyjnej, co polegało na wizytach u innych Romów.

Jednocześnie w trakcie akumulacji wywiadów i danych etnograficznych z Romami niebędącymi Świadcami coraz silniej stawało się jasne dla mnie, że temat religii i konwersji stanowi ważny wątek rozmów i dyskusji wewnątrz-romskich. W każdej niemal rodzinie, z jaką się spotkałem, są albo Świadkowie albo Zielonoświątkowcy i temat jest bardzo żywo dyskutowany, analizowany i nierzadko wywołuje emocjonalne reakcje w obrębie romskich rodzin. Religijność i konwersje swoich krewnych, dalszych czy bliższych interesowały więc Romów z tych samych powodów co mnie – dlaczego, po co, co jest w tym wyznaniu atrakcyjnego i jak Romowie łączą jedno z drugim – bycie Romem i Świadcem czy Zielonoświątkowcem jednocześnie. Emocjonalna intensywność tych rozmów i reakcji pozwala na stwierdzenie, iż jest to ważny temat dla samych Romów. W moim odczuciu nie jest peryferyjną plotką dotyczącą strategii wobec Gadziów i „udawania” wobec mnie, badacza-Gadzia, czy powierzchowną duchowością, ale kluczowym kontekstem wokół którego dyskutuje się o romskiej kulturze, *romanipen*, o krewnych, o wyzwaniach dla starszyny, o modernizacji i zagrożeń dla nowego pokolenia i transmisji kultury. Jednocześnie sporo czasu spędziłem też na rozmowach z nie-romskimi członkami polskojęzycznych zborów, a szczególnie z osobami, które same przedstawiały się jako nieformalni „opiekunowie” Romów w danym zborze.

Tak jak romscy Świadkowie Jehowy są już w krajobrazie społecznym polskich Romów obecni od ponad trzech dekad, Kościoły Zielonoświątkowe są już nowszej proveniencji. Starsze ośrodki, w Szaflarach, Bystrzycy i Nowej Soli, są tutaj wyjątkami, ich konwersja sięga lat 80. i 90. XX w. Niniejszy artykuł opiera się przede wszystkim na wywiadach z romskimi Świadcami Jehowy, ale jest też etnograficznie zakorzeniony w rozmowach i wywiadach z Romami innych protestanckich wyznań, przede wszystkim kościołów Zielonoświątkowców, bądź osobami, które miały za sobą epizody poszukiwania, bądź uczestniczenia w życiu religijnym różnych wyznań.

Poza klasycznymi wywiadami, nieformalnymi rozmowami i obserwacją uczestniczącą, moja etnografia polegała też na niedyskursywnym refleksyjnym wczuciu się w sytuacje społeczne, których byłem świadkiem i uczestnikiem, rodzajem auto-etnografii wiary, gdzie zarówno moje emocje, auto-refleksje, jak i doświadczenie oraz przekonania wokół chrześcijaństwa i jego roli w moim życiu grały również rolę. Wychowany w wierze katolickiej, jestem osobą niewierzącą. Nie ukrywam tego przed moimi rozmówcami, ale nie ukrywałem też, że rozmowy ze Świadcami o religii, interpretacji Pisma, historii chrześcijaństwa mają dla mnie specyficzny urok, są pouczające (w porównaniu z wiedzą Świadców czuję się ignorantem, jeśli chodzi o znajomość

Pisma, szczególnie Starego Testamentu) i je po prostu lubię – jakkolwiek bywają też nużące, pełne powtórzeń i niekiedy jałowe. Według mnie autoetnografia religii polega na głębszej autorefleksji dotyczącej roli wiary w życiu człowieka, i dotyczy to w pierwszym rzędzie mnie jako badacza, który poprzez uczestnictwo w rytuałach czy rozmowach nabywa głębszego zrozumienia po co ludzie wierzą, dlaczego i jak wygląda religijne życie moich rozmówców. Moje ateistyczne *credo* ma źródło w przekonaniu, iż religijność wynika ze specyficznych potrzeb duchowych i intelektualnych kształtowanych w trakcie unikalnego jednostkowego rozwoju. Jedni je mają, inni nie – tak się składa, że ja ich nie mam, co samo w sobie stanowi wyjście do pytań samo-poznawczych, które jednocześnie mówią o szerszych kulturowo-społecznych procesach, które mnie ukształtowały.

W traktowaniu religijności jako potrzeby nie ma nic nowego, niemniej moje własne zwątpienie pozwala na refleksyjne i relacyjne potraktowanie moich rozmówców, jako szukających jednostek, które uzasadniają i przeżywają swoją religijność w unikalny wynikający z własnych biografii sposób. Moja metodologiczna zasada determinująca tę etnografię wiary polega więc na traktowaniu jednostkowego życia i wyborów rozmówcy jako nadrzędne źródło danych, biografii traktowanej holistycznie w swojej pełni, wraz ze swoimi sprzecznościami, dylematami, problemami i nieoczywistościami. Jest to więc etnografia romskiej religijności, ale podrzędnej wobec religijności Kajetana czy Korzety – moich rozmówców, których historię tutaj przedstawię. Jest to próba podążania tą samą etnograficzną zasadą, którą podąża w swoich etnografiach badaczka hiszpańskich Romów Paloma Gay y Blasco, w których przedstawieni z krwi i kości ludzie, jej przyjaciele, znajomi, informatorzy budują skomplikowaną konstelację relacji działających na przecięciu wielu kultur – *Gitanos*, hiszpańskiej, kobiecej czy kultury madryckich przedmieść. Chciałbym podkreślić, iż jest to diametralnie inne podejście od romologicznej polskiej ortodoksji, gdzie religijność Romów traktuje się albo w kategoriach archaicznych praktyk magicznych lub wierzeń w duchy, albo zewnętrznej struktury, do której Romowie „powierzchniowo” się dopasowują, aby uniknąć dyscyplinującego spojrzenia społeczeństwa większościowego, co skutkuje jałowym i niekiedy dość tautologicznym oddzielaniem tego, co „romskie” od tego, co „nie-romskie”. Nie jest to dyskusja nie bez znaczenia, sami Romowie regularnie ją toczą, pilnując i negocjując granice etniczne, niemniej w wykonaniu etnografów dyskusja ta ma niezaprzeczalne cechy kolonialnej dominacji, i autorytatywnego i powiedzmy sobie szczerze, dość naiwnego przekonania, że etnograf wie lepiej niż sami Romowie „co jest a nie jest romskie”.

Podejście polskiej romologicznej ortodoksji ma bowiem jeszcze jeden poważny mankament, polegający na zupełnym abstrahowaniu od religijności otoczenia, czyli przede wszystkim od ewolucji polskiego ludowego katolicyzmu, szczególnie po wojnie (Borowik, 1997). Obecność magii, działań korzeniami tkwiącymi w przedchrześcijańskich wierzeniach, wiary, której daleko od legitymizacji oficjalnej doktryny katolickiej jest w polskim katolicyzmie bardzo dobrze udokumentowana (Borowik, 1997, 2016;

Czachowski, 1999) i trudno jest doprawdy zrozumieć, jak to się dzieje, iż romska religijność przez wielu badaczy jest traktowana jako „archaiczna”, „powierzchnowa” bez odniesienia się do „archaiczności” i „powierzchnowości” ludowego polskiego katolicyzmu, w jakim od pokoleń żyją. Nie jest to wedle mnie przypadek. Dzięki konceptualnemu odseparowaniu religijności romskiej od religijności (w większości ludowego) otoczenia zostaje podkreślona i odtworzona granica pomiędzy mniejszością a większością, pomiędzy ogólnie ujętymi „Polakami” a Romami. Co za tym idzie, unieważnieniu i naukowemu wyciszeniu podlegają sieci zależności, wzajemne relacje, hybrydalne tożsamości, a przede wszystkim wzajemne przenikanie się kultur, co jak wskazuje Frederic Barth (Barth, 2004) w swoich wpływowych tekstach ma miejsce, mimo istnienia kulturowo i strukturalnie zaznaczonej granicy etnicznej. Przykładem owego przenikania się i współzależności są opisywane przez Monikę Szewczyk w niniejszym numerze relacje romsko-łemkowskie (Szewczyk 2024), czy analiza małżeństw mieszanych Soni Styrkacz (Styrkacz 2024).

Niemniej dyskursywnie odtwarzana granica ma inne, bardziej fundamentalne funkcje. Chodzi przede wszystkim o konstrukcję i identyfikację większości, dominującej grupy, o działanie wspólnototwórcze, nie chodzi w niej o Romów, ale o większość, Gadziów, ale też katolików, którzy w tej konstrukcji jawią się jako homogeniczne, zwarte byty. Odgradzając religijność Romów od „polskiej” w symboliczny relacyjny sposób zostaje skonstruowana i zreifikowana religia w Polsce jako homogeniczny fakt społeczny, instytucja i sposób przeżywania. W kontraście z „romską wiarą” w tej konstrukcji jest to katolicyzm prawdziwy, szczerzy, autentyczny, pobawiony elementów magicznych, a co najważniejsze „europejski” (w kontraście to indyjskiego pochodzenia Romów). Jest to wedle mnie rażąca asocjologiczna i ahistoryczna konstatacja, która może jest uzasadniona w przestrzeni dyskursu politycznego, ale na pewno nie dyskursu naukowego, a już szczególnie antropologicznego. Na tym polega teoretyczna siła metodologicznego nacjonalizmu – poprzez konstruowanie mniejszości konstytuuje się na pozycji władzy większość i czas najwyższy, aby badacze, a szczególnie parający się etnografią mniejszości, brali pod uwagę w swoich analizach owe symboliczno-polityczne ramy, w jakich działają ludzie i nauka.

Droga do Świadków Jehowy

Tak jak w przypadku innych wyznań, historie wstępowania do zborów świadków Jehowy są wysoce zróżnicowane i zindywidualizowane. W przypadku Korzety, jak i Kajetana, droga ta zaczęła się jeszcze w latach 90. XX w. Korzetę w miejscu zamieszkania w Polsce odwiedziły ewangelizujący Świadkowie, i kiedy rozmawiałem z nią w 2017 roku w Londynie było dla niej jasne, że wiara ta była obecna na wczesnym etapie jej życia. Kajetan z kolei w swojej narracji podkreśla, że zawsze był poszukiującym, zawsze interesował się religią, duchowością i pytaniami dotyczącymi spraw

ostatecznych. Świadkowie nie byli jego pierwszym wyborem, planował wstąpienie do zakonu, studiował Pismo w kościołach protestanckich, niemniej przed wyjazdem do Wielkiej Brytanii już planował wstąpienie do zboru. W Londynie w połowie lat 90. XX w. odszukał polskojęzyczny zbor i zaczął uczęszczać głęboko angażując się w życie społeczności. Wraz z żoną intensywnie prowadzą prace ewangelizacyjne, odwiedzając zainteresowanych Romów i prowadząc w ich domach wykłady o Biblii.

Aby prześledzić, jak może wyglądać droga do zboru – ale nie jedyna – przedstawię pewną scenę, której byłem świadkiem w 2017 roku. Podczas pracy ewangelizacyjnej Kajetana odwiedziliśmy romską rodzinę zamieszkałą we wschodnim Londynie, w której jedna z osób była chora i jak mi powiedział „potrzebuje wsparcia”. Kajetan nie przyszedł z pustymi rękami, zamówił kolację, napoje i sesja ewangelizacyjna płynnie mieszała się z posiłkiem, zgodnie z romskim obyczajem, iż szacunek (paćiw) w takich sytuacjach jest bardzo ważny, więc stół musi być zastawiony. Z pary gospodarzy, którzy nas słuchali, kobieta była bardzo zaangażowana, mężczyzna mniej. Kobieta zadawała pytania, przerywała wykłady o Piśmie oraz angażowała się w typową dla ewangelizacyjnej strategii świadków Jehowy sesję pytania/odpowiedzi. Nie ulega dla mnie jednak wątpliwości, iż sytuacja, której byłem świadkiem, miała autentyczny, szczerzy wymiar społecznej interakcji, zawierającej zarówno elementy ewangelizacyjne, religijne, osobiste, jak i rodzinne. Rozmowy skakały z tematu dotyczącego doktryn (fałszywych wedle świadków) katolickich, wychowania przez księży, do omawiania sytuacji rodzinnych, plotek oraz polityki (rozmowa miała miejsce tuż po referendum dot. wyjścia Wielkiej Brytanii z UE). Znaczenie całej sytuacji nie ograniczało się do próby nawrócenia gospodarzy, owszem, element ten się pojawiał, ale był on ściśle zakorzeniony w kulturze spotkania, kolacji, rozmowy, opowiadania i wzajemnego okazywania sobie szacunku. Na pewno warunki spotkania były akceptowane przez potencjalnych nowych nawróconych. Choroba jednej z nich mogła być motywem zainteresowania, ale nie ograniczałbym całej interakcji do instrumentalnego wykorzystania jej przez Kajetana.

Z pewnością wzrost liczby świadków Jehowy w Londynie związany jest z dynamiką migracji do Wielkiej Brytanii w latach 90. XX w. Temat ten został ujęty gdzie indziej (Fiałkowska, Garapich, Mirga-Wójtowicz., 2019), ale nie ulega wątpliwości, iż łańcuchy i sieci migracyjne grały w procesie konwersji dużą rolę. Jak mówi inna rozmówczyni, to właśnie Kajetan ugościł ich, kiedy z rodziną przyjechała do Anglii. W ramach wdzięczności i okazania szacunku starszemu, wraz z rodziną zaczęła uczęszczać na spotkania świadków Jehowy, które powoli zaczęły się zmieniać (szczególnie zbor we wschodnim Londynie) w miejsce spotkań Romów z Polski. Z uwagi na pozytywną reakcję i politykę ewangelizacyjną świadków Jehowy z jednej strony, z drugiej na fakt, iż Romowie nie mieli *de facto*, gdzie się wówczas w Londynie spotykać, zbory zaczęły grać rolę miejsca wymiany informacji i nawiązywania relacji. Jednocześnie trzeba podkreślić, iż hierarchia w zborach londyńskich była dość jednolita – w wyniku braku wówczas braci starszych (nadzorujących prace zborów) wśród Romów, zbory w większości

były złożone z nie-romskich Świadków, a językiem nabożeństw był polski. Dopiero od 2018 roku odbywa się Pamiątka w języku romskim, na którą albo przyjeżdża brat starszy z Irlandii bądź Niemiec, bądź polski brat czyta przygotowany tekst po romsku. Jednocześnie starania o powołanie tylko romskiego zboru miały miejsce od wielu lat, a w 2021 zakończyły się sukcesem. Trudno jest oszacować liczbę Romów uczęszczających do zborów w Wielkiej Brytanii. Podczas Pamiątek, przy których byłem obecny, liczebność wahała się w granicach 100–300 osób; ogólnie można powiedzieć, iż członkami Kościoła może nawet być około tysiąca osób.

Bunt i konformizm

Skala konwersji Romów do zborów świadków Jehowy przybrała w latach 90. XX w. rozmiary na tyle spore, iż zwróciły uwagę romskiej starszyny z grupy Polska Roma, szczególnie Sero Roma, zmarłego w 2020 roku Henryka Kozłowskiego, zwanego Nudziem. Historię tę znam z kilku źródeł, w których szczegóły się niekiedy różnią, niemniej istota rzeczy polegała na fakcie, iż skala konwersji zagroziła egzekwowaniu władzy rozjemczej stanowionej przez Nudzia. Jednym z narzędzi ustalania prawdy w sporze jest uroczysta przysięga (sowłach), co pozwala w tradycyjnym prawie romskim w grupie Polska Roma rozwiązywać konflikty i osądzać winnych (Mirga & Mróz, 1994). Przysięga posiada wiele wersji i wymaga różnorodnej oprawy, w zależności od powagi sprawy, najbardziej spektakularna – i rzadka – wersja odbywa się w nocy w kościele, gdzie przysięgający ma wejść do trumny bądź złożyć ręce na ludzkiej czaszce. Dla Świadków jednak podobne praktyki są nie do przyjęcia, stanowią przykład, jak to określają „okultyzmu” i magii, których mają się surowo wystrzeżać. W obliczu rosnącej niechęci do składania przysięgi przez romskich Świadków, co groziło zachwianiem autorytetu Sero Roma, Nudzio wedle niektórych wersji miał obwołać Świadków zbiorowym *magerdo*, czyli wykluczeniem Świadków ze społeczności romskiej (w innej wersji miał jedynie zagrozić jej użyciem). Jak wskazało mi kilkoro informatorów, pojawił się jednak problem skali konwersji wśród Romów⁶ oraz faktu, iż w szanowanych rodzinach romskich, włączywszy to rodzinę samego Nudzia, znajdowało się także sporo wyznawców. Istotny był też fakt, iż w większości konwersje miały miejsce za granicą, potencjalnie dodatkowo nadwyrężając jurysdykcję Sero Roma. W efekcie Sero Rom uznał wagę słowa złożonego przez Świadków za wiążącą, niewymagającą dodatkowych romskich przysięg, i zrezygnował z sankcji *magerdo*. Podkreślam, iż historię tę znam w kilku wersjach, niemniej nie ulega wątpliwości,

⁶ Jak wskazuje w swojej monografii o emigracji grupy Kalderaszy z Polski do Szwecji, Marek Kamiński (Kamiński, 1980), obarczanie całych rodzin *magerdo*, lub nadmierne nim szafowanie jest niebezpieczne, prowadzi bowiem nie tylko do inflacji sankcji, ale potencjalnie może być zarzewiem buntu wobec władzy Sero Roma. Obarczani *magerdo* integrują się bowiem we własnych grupach, tworząc koalicje, co znosi główny sens kary, jaką jest przestrzenna i społeczna izolacja jednostki względem społeczności romskiej.

iż kwestia konwersji dotarła na szczyt hierarchii starszeństwa wśród Polskiej Romy, wywołując pewien problem i wyzwanie dla tradycyjnych struktur władzy, w ostateczności rozwiązany kompromisowo.

Historia ta wskazuje na adaptacyjne mechanizmy w obrębie romskiego prawa zwyczajowego wśród Polskiej Romy, ale nie wyczerpuje znaczenia konwersji dla indywidualnych losów i znaczeń wokół bycia Romem i Świadkiem jednocześnie. Historia ta bowiem ma szczególne znaczenie w narracji Korżety, która – opowiadając o swojej religijności – odnosi się wprost do płci kulturowej i patriarchalnej struktury, w której afirmacja romskości niekiedy zderza się z własnymi potrzebami, poczuciem sprawiedliwości i godnością. Opowieść dotyczy problemu przysięgi opisanego wyżej, niemniej ma inne, indywidualne tło związane z możliwością egzekwowania sprawczości przez osoby usytuowane niżej w hierarchii władzy, wynikającej z relacji genderowych.

Korżeta: Dlatego, że tak, jeżeli ktoś mnie posądził, że ja coś ukradłam, to dla nich [mężczyzn] nie jest ważne, że ja powiem nie, albo jakie masz dowody na to, nie. Jedyna rzecz to są te strony, tak, i teraz ten powie ona jest złodziejką i ja przyjmę... przysięgę [sowłach, przysięgę stwierdzającą, że nie dopuściła się kradzieży]. A że on [skarżący] jest mężczyzną, a ja jestem kobietą, więc jeżeli chodzi o Romów zawsze [Korżeta mocno podkreśla], on jest wyżej niż ja i jeżeli on powie, proszę przysięgnij ... i on przysięgnie, to to nie jest ważne, co ja [przysięgnę]; tak, więc jeżeli to tak jest odbierane i nie ma sprawiedliwości, to gdzie ja mam być? [...].

MPG: Rozumiem to też pomaga w pozycji kobiety trochę tak, w społeczności romskiej? Bycie w prawdzie?

K: Bardzo są szanowane, ogólnie jeżeli ktoś zna, a na ogół już teraz nie ma osób, które by nie wiedzieli kim są świadkowie Jehowy i na czym się opierają... są takie osoby, że mówią „i dziękuj B ogu, że twoja żona jest w prawdzie i ona się trzyma tego, co mówi”, bo... że nie jestem dwulicowa na przykład.

W przytoczonej narracji istotna jest przede wszystkim możliwość, jaką bycie świadkiem Jehowy daje kobiecie w sytuacji podobnej do tej, w jakiej się znalazła Korżeta – do kontestowania patriarchalnej władzy męskiej, szczególnie w grupie Polska Roma. Nie oznacza to rzecz jasna kontestacji patriarchy jako takiego, zbory Świadców charakteryzują się ścisłym hierarchicznym podziałem na role kobiece i męskie, a Korżeta zdecydowanie z tą kulturą relacji genderowych się zgadza i je akceptuje. W wymienionym przypadku chodzi o powołanie się na instancję pozaludzką w sporze między kobietą a mężczyzną, który ma być rozwiązany przez mężczyzn. Dla Korżety był to sposób na asertywną i sprawczą kontestację zwyczajowego prawa romskiego. Jednocześnie jak widać, nie dzieje się to ze szkodą dla samej kultury romskiej, nie jest to rebelia wobec zasad, ale raczej sposób wywalczenia własnej pozycji w nierównym świecie.

Pismo i edukacja

W moich rozmowach ze Świadcami wielokrotnie powtarzonym elementem jest podkreślenie edukacyjnego i rozwojowego aspektu przystąpienia do zboru. Dzięki czytaniu, studiowaniu i powtarzaniu fragmentów Pisma oraz studiowaniu Strażnicy, rozmówcy nie tylko zapoznali się ze słowem pisanym w bardziej regularny sposób, ale po prostu się uczą – czytać, prezentować, nauczać, logicznie analizując argumenty dyskutować i przekonywać. Sporo moich rozmówców przyznawała, iż dopiero studiowanie Biblii pozwoliło nadrobić zaległości, jako że często przerywali edukację jeszcze na etapie szkoły podstawowej. „Ja to czytać się nauczyłem dopiero teraz” – było dość powszechnym komentarzem.

Struktura spotkań, czytania i studiowania Biblii ma w zborach Świadców Jehowy szczególny charakter, który warto tutaj skrótowo przedstawić. Sobotnie nabożeństwa składają się z wykładu na konkretny temat, następnie studiowane są fragmenty Strażnicy, część tej sesji polega na zadawaniu pytań przez prowadzącego do widowni. Dla zdystansowanego etnografa – a taki był charakter mojego uczestnictwa, gdyż nie zabierałem głosu, nie śpiewałem pieśni (ale wstawałem, kiedy inni wstawali) – struktura nabożeństwa do złudzenia przypominała więc wykład i dyskusję podczas seminarium o charakterze akademickim. Jak wskazuje w swojej monografii o Świadcach w Wielkiej Brytanii James Holden ten modernistyczny aspekt edukacyjny jest szczególnie dla tego wyznania istotny. Pozwala on bowiem odróżnić ich od ruchów znanych z rytuałów o bardziej emocjonalnym charakterze oraz zademonstrować wobec ogółu społeczeństwa iż akceptują zasady modernistycznego, racjonalnego, wyważonego dyskursu gdzie logiczny wywód dominuje nad emocjami (Holden, 2002). Należy podkreślić silny akcent na wiedzę, którą polscy Świadcowie posiadają i jaką się szyczą, często dla podkreślenia głębi w porównaniu z powierzchownością katolicyzmu. Szczegółowa wiedza dotycząca Starego Testamentu, co katolicka edukacja, kładąca nacisk bardziej na Nowy Testament, raczej traktuje po macoszemu, dla osoby wychowanej w systemie katolickim jest uderzająca. Podczas czytania Biblii i spotkań nie raz łapałem się na tym, że mam bardzo mgliste pojęcie o zawiłościach starotestamentowych przekazów, podczas kiedy moi rozmówcy niemal na pamięć znali genealogie, wydarzenia, przypowieści i szczegóły Starego Testamentu. Dzięki autoetnograficznej refleksji stało się dla mnie jasne, iż w rzeczywistości Świadcowie naprawdę *wiedzą* więcej i nie cofają się przed podkreśleniem tego statusu, wobec mnie, naukowca, pracownika uniwersytetu.

W podkreśleniu roli edukacji chodzi nie tylko o uatrakcyjnienie przekazu wobec klas robotniczych czy ludowych, z których przeważnie rekrutują się Świadcowie, ale moim zdaniem chodzi między innymi o pewne działanie egalitaryzujące i kontestujące hierarchie produkcji wiedzy, polegające na dążeniu do zrównania relacji ze społeczeństwem większościowym i z destygmatyzacją Świadców Jehowy jako ruchu intelektualnie ubogiego, czy tkwiącego w zabobonach i trudno wytłumaczalnych

ascetycznych zwyczajach. Ten biblijny, można powiedzieć, egalitaryzm edukacyjny wychodził na jaw, kiedy negocjując moje uczestnictwo w spotkaniach Świadców przedstawiałem się, mówiąc, że pracuję na uniwersytecie. Bardzo często udzielaną odpowiedzią na moje zawodowe usytuowanie było: „O, a ja też studiuje” – przy czym oczywiście rozmówca miał na myśli studiowanie Pisma, nie tradycyjne studia w systemie szkolnictwa wyższego.

W narracji Korżety i jej jawnego buntu wobec patriarchalnych relacji władzy w świecie konserwatywnych Romów z grupy Polska Roma, rzuca się w oczy jednak coś jeszcze. Jej niechęć do takiego sposobu rozsądzania sporów wiąże się też z ludzką arbitralnością, uznaniowością i zależnością od personalnych układów. Pismo, a więc zewnętrzna formalizacja zasad i norm postępowania, daje poczucie sprawiedliwości słabszym, właśnie dlatego że nie jest – wedle Korżety – potencjalnie manipulowalne. W jej słowach:

...poza tym jeśli chodzi o ludzkiego sędzie, on wszystko traktuje według swojego widzi-misję... wszystko, bo czy – czy chodzi tak o o Szero Roma, czy chodzi o obojętnie jakiego tam sędzie, nawet tam jednego, jeśli coś mu nie pasuje, to powie tak, jeśli coś mu pasuje to powie inaczej, dla Boga jest jedno, jest jego prawo, jeśli się trzymasz jego prawa, no to jest wszystko w porządku, jeśli się nie trzymasz jego prawa, zbierasz konsekwencje swoich czynów; prawda, u ludzkich sędziów, bo tak naprawdę szero Rom to jest sędzią w jakiś sposób, jakby nie było, czasami można być, tak, że chociaż jest prawo po twojej stronie możesz wyjść z kwitkiem i to nie była twoja w ogóle, nie jest [wina] po twojej stronie, także to pokazuje jak jak ludzie mogą być y:: bezwzględni, wiesz, chociaż y:: i dlatego choćby nie powinni, jako świadkowie Jehowy, mieć jako króla, ludzkiego, tylko jest właśnie nim Jezus Chrystus.

M: to dlatego jemu [Sero Romowi] się tak to nie spodobało, tak?

M1: właśnie, właśnie, wiesz, dla świadków Jehowy przeważnie, ponieważ, to jest tylko człowiek, a my mamy króla w niebie, Jezusa Chrystusa, on oddał za nas swoje życie, Szero Rom nie odda za nikogo życia, chociaż jest królem romskim.

Teologiczne dyskusje i ich znaczenie

Jak wspomniałem wyżej kwestia motywacji konwersji nie tylko stanowiła przedmiot moich antropologicznych dociekań, ale także bardzo interesowała samych Romów, którzy nie byli Świadcami, a którzy zawsze kogoś, kto dokonał konwersji znali. Dyskusje o tym, dlaczego i po co, miały oczywiście charakter analizy charakterów, losów, plotek, ale też niekiedy były szczerym namysłem nad zawilnością ludzkich wyborów. Niejednokrotnie zdarzało się, że w jednej rodzinie były osoby trzech wyznań, lub wywiad zamienia się w debatę teologiczną dotyczącą statusu Matki Boskiej, transubstancjacji, czy tego czy Chrystus został ukrzyżowany, czy raczej przybity do pala.

Dyskusje te miały często burzliwy charakter, w których z pewnością chodziło o zdobycie przewagi argumentacją, ale też miały charakter integracyjny. Istotny jest tutaj bowiem relacyjny charakter tych rozmów, ponieważ członkowie różnych kościołów – jak wykażę poniżej – regularnie porównywali, czym dane wyznanie się charakteryzuje, jakie są normy, co można, a co nie, oraz czy dany argument jest wedle nich racjonalny czy nie. Podobnie dyskusje dotyczyły tego, co Romów przyciąga do danego wyznania. W swoich rozmowach spotkałem cały asortyment interpretacji motywacji od czysto merkantylnych, transakcyjnych, po tłumaczenia odnoszące się do indywidualnych losów konwertyty (często wskazującej na przemoc domową, nadużywanie substancji psychoaktywnych etc.), po tłumaczenia związane z uznaniem duchowych potrzeb jednostek. Często rozmówcy, nie-Świadkowie wskazywali na wspólnotowy, komunitarystyczny charakter zborów, w krytycznym porównaniu do Kościoła katolickiego:

[...] ale wiesz, sekta sektą, ale oni dużo pomagają, nie to, co katolicy, nie to, co księża w kościołach, bo wiem, żeby spotkać normalnego księdza z powołania, to jest, kurde, na palcach można by policzyć...

Inny rozmówca też sceptycznie odnosząc się do Świadków jako „sekty” mówi tak:

No, no więc [z] Beatą był okres, że była w Polsce, K. był za granicą, w Niemczech była, i piła non stop Beata, był okres. I wiesz i ona była już pijaczką, alkoholizką. No tak zwaną. I wiesz, tutaj słyszę po jakimś czasie [...] że, że Beata nie pije, zapisała się do Jehowych. Ponoć też nie pali. Myślę, może są ludzie, co się tak nawracają albo ktoś im nawrócił mózg. Nie wiem dla mnie to jest, wiesz sekta następna.

W podobnych rozmowach nieustannie przewija się też motyw różnorodnych sposobów negocjacji i lawirowania między nakazami, normami i praktyką społeczną wynikłymi z romanipen i bycia Świadkiem. Proces uzgadniania norm i zasad obu systemów normatywnych opisany jest gdzie indziej (Fiałkowska, Garapich, Mirga-Wójtowicz, 2019), wskazując na przestrzenie wspólnoty znaczeń i przestrzenie potencjalnych konfliktów. Poniżej opiszę ową stałą obecność potencjalnego konfliktu, wskazując na wyraźny fakt, iż Romowie stale między sobą o tym dyskutują i rozmowy te stanowią bardzo ważny element ich wzajemnych relacji.

No na przykład teraz niedługo będzie dzień zmarłych, nie, wszystkich świętych. No i brat do mnie, który jest świadkiem Jehowy, brat do mnie mówi... nie wyjdzie nic z tego, bo on nie ma później czasu, bo jedzie z matką gdzieś tam do Cyganów, ale mówi do mnie, że „dawaj – mów – weźmiemy [...] – pójdziemy na groby, pójdziemy na groby do dziadka, tam do naszych przodków i się napijemy wódki”. No a wiesz, u Świadków... W romskiej tradycji u nas to jest normalne, że się pije wódkę na grobach, nie, w takie dni. Ale na przykład u Świadków no to... [w domyśle, problem].

Z perspektywy skoncentrowania uwagi na jednostkowych wyborach, religijność stanowi ważny, wewnątrzgrupowy dyskurs pozwalający redefiniować relacje

społeczne, normy i praktyki. Fakt, iż Romowie regularnie i dość intensywnie ze sobą rozmawiają, wymieniając opinie, uwagi i plotki o religijności swoich znajomych bądź krewnych oznacza, że nie można religijności traktować w kategoriach zewnętrznych, jako jedynie „tuszowanie” swoich tożsamości wobec wścibskich Gadziów. Różne aspekty wiary stanowią bogaty w nowe znaczenia materiał, z którego buduje się i rekonstruuje relacje krewniacze, wspólnotowe i społeczne, nadając nowe znaczenia dotyczące co to znaczy być Romem.

Kościół romski

Dążenie niektórych romskich Świadców do stworzenia romskiego zboru świadków Jehowy – zakończone w 2021 roku sukcesem – wskazuje na tendencje odśrodkowe w tej scentralizowanej i hierarchicznej instytucji, która ścieżki awansu musi pogodzić z pojawianiem się coraz to nowych grup etnicznych, będących celami ewangelizacji (Holden, 2002). Tworzenie nowych zborów językowych i etnicznych od dawna jest już jednym z ważnych filarów strategii ewangelizacyjnej Chrześcijańskiego Zboru Świadców Jehowy. Funkcjonowanie od 2021 roku osobnego zboru romskiego poprzedził jednak długi proces utrudniony przez małą liczbę tzw. starszych zboru wśród Romów – starszych braci odpowiedzialnych za dany zbór, funkcja, którą poprzedzają lata nauki i doświadczenia. Problem hierarchii i kaptaństwa jest o wiele mniejszy i inaczej rozwiązywany w sytuacji kościołów ewangelikańskich, takich jak Zielonoświątkowcy. W kościele Zielonoświątkowców w Nowej Soli pastorem jest członek tamtejszej romskiej społeczności, a w kilku kościołach Zielonoświątkowców polskich Romów działających w Anglii, także pastorem jest Rom, najczęściej głowa rodziny, lokalny lider. To zazębianie się i pokrywanie funkcji lidera i starszyny grupy z funkcją pastorów jest powszechnym zjawiskiem podkreślanym przez badaczy romskich kościołów Zielonoświątkowców (Acton, 2014; Thurfjell & Marsh, 2014). W ostatnich latach, funkcje pastorów – co jest niemożliwe w zborach Świadców Jehowy – zaczynają też sprawować kobiety (Slavkova, 2021). Literatura dotycząca romskich kościołów Zielonoświątkowców jest bardzo obszerna, a niniejszy artykuł odnosi się do tej denominacji tylko w kontekście postępującej heterogenizacji religijności polskich Romów. W ostatnich latach dochodzi bowiem do coraz silniejszych wpływów kościołów Zielonoświątkowców, szczególnie z ośrodkami w Anglii, ale też na Słowacji, na społeczności romskie w Polsce.

Trudno jest podsumować i uogólnić podejście do religijności w przypadku członków kościołów Zielonoświątkowców, zebrany materiał etnograficzny pokazuje ogromne zróżnicowanie, niemniej element ekspresyjności, spontaniczności i emocjonalności jest często podkreślany w rozmowach i zdawał się stanowić element przyciągający. Dla niektórych rozmówców atrakcyjność kościołów Zielonoświątkowych bezpośrednio wiąże się z charakterem i ekspresyjnością rytuałów i kreatywnością, jeśli chodzi o wypowiedzi, dawanie świadectwa i artykulacji wiary. Jak mówi ten rozmówca:

Ale wiesz dlaczego zielonoświątkowcy – zielonoświątkowcy mają w ogóle specyficzny obraz rytuałów. Tam się co niedziela spotykałem, to w ogóle jest zupełnie inne takie radosne podejście do objawienia Chrystusa, prawda, kultywowania tego muzyką, gdzie to kompletnie się właśnie wpisuje wiesz w tą romskość, że wesolo jest, śpiewają razem... [...]. Wiesz, cieszą się wszyscy. Więc tu na pewno Romowie się... Nie jest to na pewno tak rygorystyczne jak u świadków Jehowy.

Dla innych jednak pewne aspekty tych samych rytuałów są zbyt nieortodoksyjne, irracjonalne i kłócące się z ich poczuciem spełnienia religijnych potrzeb. Jeden z byłych Zielonoświątkowców opowiada o tym w następujący sposób:

No, no i chciałem iść, wiesz, bo tam też mój dobry przyjaciel był, ale stwierdziłem po pół roku, że ogółem mój kolega już miał świra na punkcie ich, bo oni... ani tak... ani w gry nie mogłeś grać, ani Matki Boskiej nie uznawano, ani papieża Jana Pawła II, bo tylko chwalcie Pana i Jezusa, i Boga, i tyle. Tam mi się tylko podobało to, że tam każdy był wobec siebie szczerzy i wiesz, w sensie takim, że każdy sobie pomagał. Ale każdy pastor, który jest, to jest były alkoholik, były, który coś na tym zarabiał. Oni przyjmowali ludzi, pomagali im, dawali pracę, w ogóle każdy się ten, no i każdy im tam dawał jakieś pieniądze później, nie?... [...] No i potem, wiesz, tam nie ma w ogóle spowiedzi, tylko spowiadasz się sam przed sobą, czyli na głos, dobrze się wtedy spowiadasz, jak na ciebie zstępuje Duch Święty i gadasz w innym języku. Tylko że ten inny język to on się nazywa w Starym Testamencie mowa węża i jak ci 200 osób, kurde, gada w jakimś innym języku, to potem trybisz, mówisz: no co to jest, nie? [...] Bo uwierz mi, że to jest chore i każdy... i normalnie słyszysz takie: pss, sss, syczenie, nie? I każdy się nie uczy tego języka, tylko tak jak czuje, tak gada. I normalnie, wiesz, ja se myślę, Boże, sekta, nie?

W przytoczonej wypowiedzi rozmówca wyraźnie podkreśla plus i minusy obecności w kościele, ale nie ukrywa też materialnego aspektu. Rzuca się też silnie element postaci pastorów, każdy „były alkoholik”, który swoim przykładem ma inspirować wiarą kandydatów. W wypowiedziach rozmówców na temat wiary i nowych kościołów, często przewija się element niepewności, co do charakteru danego wyznania, jego nazwy. Jednocześnie z religijnych narracji o poszukiwaniu wiary, spowiedzi, ukojenia, wskazówek – jak pokazuje chociażby ostatni cytat – wynika klarowne poczucie sprawczości i świadomość, iż jako wierzący są jednocześnie władni daną grupę opuścić, lub przyłączyć się do nowej. W tej sprawczości da się wyczuć przede wszystkim chęć poszukiwania prawdy, spokoju, ale też wspólnoty. Dlatego nie jest też tak, iż romski zbor Świadców Jehowy w Londynie stanowi jedyną opcję dla romskich Świadców – wielu z nich uczęszcza do polskojęzycznych zborów – ponieważ zbudowali tam wspólnotę, znają innych wiernych lub jest im po prostu bliżej dojechać.

Podsumowanie: Etniczny czy transetniczny?

Na tle masowych konwersji, etnicznej mobilizacji i dyskusji badaczy zajmujących się religijnością Romów od ponad pół wieku, polscy Romowie do niedawna byli raczej na marginesie owych zjawisk, co błędnie mogło sugerować usytuowanie poza wpływami szerszych procesów społeczno-politycznych, których konwersje Romów europejskich są jednym z przejawów. Biorąc pod uwagę klasyczne teksty Ficowskiego, Bartosza czy Mroza i Mirgi, dyskusja, którą podsumował cytowany wyżej Johannes Ries, z dość intrygujących powodów, polskich Romów ominęła. Niemniej postaram się podsumować ich religijność właśnie pod tym kątem, biorąc pod uwagę przedstawione wyżej etnograficzne przypadki.

Ries wskazuje na problem kompatybilności wierzeń i praktyk religijnych ze spójnością grupową romskich wyznawców oraz presję procesów modernizacyjnych. Przedstawiony przez niego dylemat dotyczy czy kościoły Zielonoświątkowców to polityczny ruch romski o charakterze etnicznym (tzw. argument kościoła romskiego) czy raczej jest symptomem tendencji prointegracyjnych i strategią pomniejszania różnic i walki z marginalizacją (tzw. argument kościoła transetnicznego).

Analizując przypadki zarówno z Chrześcijańskiego Zboru Świadców Jehowy, jak i Kościołów Zielonoświątkowych widzimy, że Ries oferuje pewien typ idealny, ale dylemat, o którym wspomina jest *de facto* dylematem – większym czy mniejszym – samych indywidualnych wyznawców. Problem kompatybilności wierzeń, praktyk, dogmatów, zwyczajów, integracji ze społeczeństwem większościowym, krewnych, do których nie chodzi się na obrzędy, co stanowi ryzyko obrazy i rodzinnej waśni, nie jest problemem grup, instytucji czy idei, ale jednostkowym, subiektywnym i wyartykułowanym przez ludzką sprawczość dylematem tożsamościowym, związanym z własnymi wyborami. Korzeta z jednej strony kontestuje swoją marginalizację, z drugiej chętnie wspiera elementy tradycji romskiej niesprzeczne z jej wiarą. Radzenie sobie z marginalizacją strukturalną i fizyczną (jako azylanci niemający społecznej przestrzeni do spotkań) romscy Świadcowie w Londynie we wczesnych latach 90. XX w. zaczęli od ścisłej integracji z polskojęzycznymi wyznawcami, aby powoli się do nich odłączyć tworząc swój własny zbor, pozostawiając jednocześnie wybór innym Romom, do jakiego zboru chcą należeć z uwagi na wygodę dojazdu, znajomości etc. W tym sensie podobnym dylematem jest zaznaczona wyżej narracja dotycząca Świadka Jehowy, dla którego picie alkoholu na cmentarzu w celu okazania szacunku przodkom może być problematyczne, lub częste dylematy Świadców, czy mogą brać udział w rytuałach ich krewnych, niebędących Świadcami (jak chrzest, komunია, ślub). Z kolei intensywne ewangelizacyjne działania w Polsce Zielonoświątkowych Kościołów z Anglii, wskazują na wyłanianie się nowych liderów i nowych sposobów organizowania się Romów, co potwierdzałoby argument kościoła etnicznego, które w przypadku kościołów w Nowej Soli i Szaflarach już od dawna funkcjonują.

Wniosek ogólny z analizy danych etnograficznych w kontekście modelu Riesa jest taki, że nie ma czegoś takiego jak jedna religijność polskich Romów, a jej usilne poszukiwanie przez badaczy było raczej związane z esencjalizacją tej grupy i metodologiczną gettoizacją Romów traktowanych z góry jako mniejszość „archaiczna”, „nieeuropejska” i zawsze powierzchownie dostosowująca się do większości. Należy podkreślić wagę procesów, które doprowadzają do takich, a nie innych wyborów jednostek, ale w kontekście współistnienia i współżycia mniejszości romskiej w Polsce, ich religijność jawi się jako wysoce heterogeniczna konstelacja różnych rodzajów przeżywania religii i realizacji potrzeb wiary. Potrzeby związane z edukacyjnym, osobistym, wspólnotowym i politycznym życiem Romów w Polsce realizują się w różny sposób (choćby poprzez organizacje romskie, pisma, zespoły muzyczne, artystów, działaczy, tradycyjne struktury starszyny etc.) i religijność jest tego zróżnicowania odbiciem. Poza wyznaniem, którym poświęcony jest niniejszy artykuł, Romowie w Polsce są przede wszystkim katolikami i ten fakt także należy mieć na uwadze, ponieważ religijność Romów w Polsce „dzieje” się w obrębie rozgałęzionych rodzin, w których znajdują się wyznawcy różnych wyznań, a co za tym idzie – czego wielokrotnie byłem świadkiem – religijność stanowi materiał, na podstawie którego Romowie opowiadają na nowo o samych sobie, swojej historii, ale też o społeczeństwie Gadziów, zmianach społecznych, wielkiej polityce i wzajemnych relacjach. W tym rozumieniu religijności jako kulturowego tworzywa rekonstruowania wspólnoty widzę zastosowanie tzw. elastycznych epistemologii romskości, o których piszą w kontekście produkcji wiedzy antropologicznej o Romach Pontrandolfo i Solimene (2020). Elastyczne epistemologie w rozumieniu tych autorów stanowią efekt brania „na serio” myśli i systemów wiedzy lokalnej (Geertz, 1983) i opisywanie jej w kategoriach używanych przez samych rozmówców. W tych praktykach chodzi o „kontaminację i wymieszanie znajomego z egzotycznym, zamiast przetłumaczenia (i redukcji) egzotyki na język naukowy. Praktyka ta umożliwia wychwycenie skomplikowanego i ambiwalentnego charakteru światów społecznych, jakie są przedmiotem analizy” (Pontrandolfo & Solimene, 2020: 235). W traktowaniu na poważnie tego, co mówią rozmówcy, chodzi o wychwycenie nadawania przez nich nowych znaczeń i sensu w zmieniającym się świecie, co może „prowadzić do skorygowania logiki ‘ściśłych definicji’, która przenika dyskurs państw narodowych, a nawet część nauk społecznych” (Pontrandolfo & Solimene, 2020: 235). Dla analizy religijności, elastyczna epistemologia polega więc na zastąpieniu doszukiwania się pseudoobiektywnych ustaleń wtłaczających owe znaczenia w totalizujące „prawdy” wpisaniem w dyskurs naukowy symboli, praktyk i znaczeń, jakie tworzą sami aktorzy społeczni. Jak pokazuję w niniejszym artykule, w rozumieniu rozmówców religijność nie jest jasno zdefiniowaną kwestią instytucji, wierzeń i katalogiem praktyk, ale opowieścią stale negocjującą granice (etniczne, genderowe, rodzinne) i lawirującą między bliskością i obcością, dążeniem do sprawczości i uznaniem bycia częścią większej całości, jednocześnie realizującą potrzeby doświadczenia transcencji. Dla antropologii sposobem zrozumienia tego procesu jest uważne słuchanie

tej wyartykułowanej przez indywidualne losy i wybory opowieści, a to oznacza rezygnację z wyabstrahowanych od życia ludzi modeli, „ścisłych definicji” oraz – nadal niestety popularnych – nekolonialnych praktyk dyskursywnych przedstawiających Romów i światy społeczne, jakie tworzą, jako fundamentalnie i esencjalnie archaicznych i odmiennych.

Bibliografia

- Acton, T. (1997). *Gypsy politics and Traveller identity*. Univ of Hertfordshire Press.
- Acton, T. (2014). New Religious Movements among Roma, Gypsies and Travellers: Placing Romani Pentecostalism in an Historical and Social Context. In: D. Thurfjell & A. Marsch (eds.), *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity* (pp. 23–31). Peter Lang.
- Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne: Społeczna organizacja różnic kulturowych. In: Kempny, M. & Nowicka, E. (eds.). *Badania kultury, Kontynuacje* (pp. 348–377).
- Bartosz, A. (2004). *Nie bój się Cygana*. Pogranicze.
- Borowik, I. (1997). *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*. Wydawn. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Borowik, I. (2016). *Przemiany religijne w Polsce na tle transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej i globalizacji*. Wydawnictwo UŚ, Nomos.
- Czachowski, H. (1999). Współczesne objawienia maryjne – religijność ludowa pomiędzy magią a teologią. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 3, 201–210.
- Cantón-Delgado, M. (2020). *Evangelical Gypsies in Spain: "the Bible is Our Promised Land"*. Lexington Books.
- Fiałkowska, K., Garapich, M.P. & Mirga-Wójtowicz, E. (2019). Polish Roma Migrations – Transnationalism and Identity in Anthropological Perspective. *Ethnologia Polona*, 40, 247–275.
- Foreman, P.G. (2002). Who's Your Mama? "White" Mulatta Genealogies, Early Photography, and Anti-Passing Narratives of Slavery and Freedom. *American Literary History*, 14(3), 505–539.
- Fraser, A.M. (2001). *Dzieje Cyganów*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gay y Blasco, P. (2000). The politics of evangelism: Masculinity and religious conversion among Gitanos. *Romani Studies*, 10(1), Article 1.
- Gay y Blasco, P. (2008). Picturing „Gypsies” Interdisciplinary Approaches to Roma Representation. *Third Text*, 22(3), Article 3.
- Gay y Blasco, P. (2011). Agata's story: Singular lives and the reach of the „Gitano law”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(3), 445–461.
- Gay y Blasco, P. (2017). Doubts, compromises, and ideals: Attempting a reciprocal life story. *Anthropology and Humanism*, 42(1), 91–108.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Fact and law in comparative perspective*. Basic Book.
- Holden, A. (2002). *Jehovah's Witnesses: Portrait of a contemporary religious movement*. Routledge.
- Kamiński, M.M. (1980). *The state of ambiguity: Studies of Gypsy refugees*. University of Göttingen.
- Kledzik, E. (2023). *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego*; Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Klekot, E. (2018). Metis: A-Systematic Knowledge. *TEKSTY DRUGIE*, 1, 79–90.
- Mirga, A. & Mróz, L. (1994). *Cyganie: Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Nowicka, E. (2014). Konwersja religijna i konwersja kulturowa. Romowie zielonoświątkowcy w Szaflarach. *Studia Humanistyczne AGH*, 13(3), 165–183.
- Pędzwiatr, K. (2018). The Catholic Church in Poland on Muslims and Islam, Patterns of Prejudice, 52:5, 461–478, DOI: 10.1080/0031322X.2018.1495376.
- Połeć, W. (2008). *Nowe spojrzenie na religijność Romów*, w: F. Kampka. *Współczesne oblicza religii*. Warszawa SGGW.
- Pontrandolfo, S. & Solimene, M. (2020). Flexible Epistemologies: Gypsy/roma Thinking and Anthropology Theory. *Nomadic Peoples*, 24(2), Article 2. <https://doi.org/10.3197/np.2020.240204>.
- Ries, J. (2010). Romany/Gypsy Church or People of God? In: Michael Stewart & Marton Rovid (eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (pp. 271–280). Central University Press.
- Roman, R.B. (2018). Religious Humanitarianism and Transnational Roma Missionary Work as De-Deconstructions of Migration. Roma Mobility, Beyond Migration. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, 37.
- Scott, J.C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.
- Slavkova, M. (2021). Evangelical transformations of empowerment and female Romani pastors. *Romani Studies*, 31(2), 259–276.
- Smith, M. M. (2006). *How race is made: Slavery, segregation, and the senses*. Univ of North Carolina Press.
- Soyer, F. (2007). *The persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the end of religious tolerance (1496-7)*. Brill.
- Stewart, M. (2013). Roma and Gypsy “ethnicity” as a subject of anthropological inquiry. *Annual Review of Anthropology*, 42, 415–432.
- Szewczyk, M. (2024). *Korkore pał peste – Sami o sobie*. Romska historia powojennych migracji wewnętrznych polskich Romów Karpackich. *Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny*; 2023/4.
- Styrkacz, S. (2024) Romsko-gadziowskie związki. Analiza i negocjowanie granic etnicznych. *Studia Migracyjne-Przegląd Polonijny*; 2023/4.
- Thurfjell, D., & Marsh, A. (2014). Romani Pentecostalism. *Gypsies and Charismatic Christianity*. Fráncfort: Peter Lang.
- Toyansk, M. (2017). The Romani Diaspora: Evangelism, Networks and the Making of a Transnational Community. *Razprave in Gradivo: Revija Za Narodnostna Vprasanja*, 79, Article 79.
- Williams, P. (1991). Le miracle et la nécessité: À propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 81–98.
- Yovel, Y. (2018). *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*. Princeton University Press.