

Anti-pačiw v gádžovské akademii, Ficowského stíny – a co s nimi? Cvičení v reciproční etnografii a dekolonizaci polské romistiky

Anti-pačiw of Gadje academia, Ficowski's shadow and what to do about it – exercises in reciprocal ethnography and decolonizing the Polish Romani studies

Abstract

This article, authored by a group of Romani and non-Romani academics, examines the assumptions behind researching Romani communities in Poland. Current Romani studies in Poland are often limited by a colonial essentialist paradigm, perpetuating stereotypes and excluding Romani history from the broader Polish narrative. We argue that as knowledge production is still dominated by non-Romani scholars, this leads to a distorted and empirically misguided portrayals of the life of the Roma in Poland. To address this issue, we advocate for a participatory research approach involving Romani researchers, acknowledging the diverse voices within both Romani and non-Romani communities. This long-term process presents unique ethical and methodological challenges, but open discussion and challenging hierarchical nature of academic discourses is crucial for progress and creation of more inclusive, decolonized knowledge.

Key words

Romani studies, Poland, participatory research, knowledge production, decolonization

Jak citovat

Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Jóźwiak, I., Mirga-Wójtowicz, E., Styrkacz, S., Szewczyk, M. 2023. *Anti-pačiw* v gádžovské akademii, Ficowského stíny – a co s nimi? Cvičení v reciproční etnografii a dekolonizaci polské romistiky. *Romano džaniben* 30 (1): 77–102.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10281684>

1 Autoři působí jako výzkumní pracovníci v Centru pro výzkum migrace na Varšavské univerzitě. E-maily (uvádíme v pořadí, v jakém jsou uvedeni v autorském týmu): k.fialkowska@uw.edu.pl, m.garapich@uw.edu.pl, i.jozwiak@uw.edu.pl, e.mirga-wojtow@uw.edu.pl, sonia.styrkacz@gmail.com, m.szewczyk19@uw.edu.pl

Úvod

Tento článek je kritickou polemikou se stávajícími procesy produkce vědění a zároveň jejich zhodnocením z pozic sebereflexe akademického kolektivu ovlivněného autoetnografií, který zkoumá polské Romy. Motivace pro sepsání tohoto článku vychází z osobní, ale intelektuálně signifikantní zkušenosti několika mladých badatelů s akademickým prostředím. V rámci reflexe této zkušenosti chceme upozornit na řadu paralelních procesů, jejichž společným jmenovatelem jsou pokusy legitimizovat určité významy a diskurzy a ustavovat je jako dominantní. Tyto pokusy odhalují skryté vrstvy rasismu, patriarchátu, třídní diskriminace, metodologického nacionalismu a symbolického násilí v univerzitní hierarchii. Stejnou zkušenost sdílí romští badatelé, kteří se zabývají obecně romskými tématy a v posledním desetiletí ve stále větším počtu obohacují polské společenské vědy na poli romistiky. Pracují na dokončení svého studia, realizují vlastní výzkum, píšou a publikují své dizertace a přicházejí do kontaktu se světem gádžovské (neromské) polské vědy, a při tom všem jsou vystavováni dosti specifické směsici kulturních a strukturálních bariér i formování třídně-etnické distance, která vede k něčemu, co můžeme nazvat intelektuální mikroagresí. Narušení tradičních mocenských vztahů způsobené tím, že někdejší „objekt“ etnografického výzkumu, nedávny exponát výstav folkloru nebo předmět většinou skandálního zpravodajství najednou vystupuje na seminářích, obhajuje doktorské práce a publikuje o Romech z romské perspektivy, vzbuzuje reakce, a to je pochopitelné. Za procesy, kterými se budeme v tomto článku zabývat, však také stojí skuteční lidé. Proto je nasnadě, že naše kritika současného stavu vědeckého diskurzu o Romech musí vycházet z antropologického paradigmatu, jehož referenčním bodem je člověk a jeho jedinečná zkušenost, projev, kulturní tvořivost a konstrukce sociálních světů. Tento článek je tedy epistemologicky zakotven v sociologické reflexivitě, jak ji chápe Pierre Bourdieu, v jejímž rámci badatelé neustále přehodnocují koncepty, svou vlastní pozicionalitu a akademické struktury produkce vědění (Bourdieu 2006). Sociologickou reflexivitu zároveň kombinujeme s autoetnografickým přístupem (Ellis at al. 2011), kde naše vlastní zkušenosti s akademickým prostředím podávají výpověď o tom, jak funguje moc, diskurz a vědění. Tato dvě východiska našeho zkoumání vypovídají o současném stavu společnosti a roli společenských věd v něm.

V souladu s touto premisou představuje článek polyfonii hlasů šesti romských i gádžovských badatelek a badatelů a výsledek kolektivních diskuzí z posledních čtyř let, které probíhaly v rámci jednoho rozsáhlého výzkumného projektu.² Při jeho realizaci jsme měli možnost se neustále, opakovaně a kumulativně snažit

2 *Transnational lives of Polish Roma – Migration, family and ethnic boundaries in changing EU*; OPUS 16, projekt financovaný National Science Centre, nr UMO-2018/31/B/HS6/03006.

porozumět našim odlišným zkušenostem, názorům, osobnostem a identitám, a navzájem je konfrontovat. Tento článek jsme psali (a přepisovali) v průběhu několika let, kdy jsme zároveň neustále prováděli paralelní i simultánní analýzu dat z terénního výzkumu, četli kanonické texty o Romech v Polsku, ale také reflektovali a přicházeli na nové poznatky v rámci autoetnografie. Doufáme, že přes nevyhnutelné rozdíly a konstruktivní napětí, jež odpovídají různorodosti našeho autorského kolektivu, je tento článek také reflexí běžných metodologických a etických předpokladů. Zároveň z něj ale nehodláme dělat jakýsi metodologický a etický návod, jak by měla podobná spolupráce vypadat. Jiný romsko-gádžovský tým může mít odlišné zkušenosti a názory na to, jak se situovat do kontextu obecnějších procesů produkce vědění v akademickém prostředí. Pokud z našeho výzkumu plyne nějaké poučení, pak to, že v rámci podobných týmů tyto diskuze probíhat musí – a čím více horizontálně a méně hierarchicky, tím lépe.

Tento článek však především zamýšlíme jako polemickou, diskurzivní zprávu o zkušenosti romských badatelů, jejichž hlas v polském akademickém prostředí stále téměř není slyšet. Naším záměrem je zjistit, proč tomu tak je. Ne že by tento hlas neexistoval, ale spíše se zdá, že ti, kteří by mu mohli a měli naslouchat, to nedělají. Často totiž věří v nadřazenost pozitivistické scientistické doktríny, což se obvykle projevuje fetišizací kvantitativních metod, „reprezentativnosti“ a „objektivity“. Ve skutečnosti se však jedná o hluboce zakořeněnou podezíravost vůči Druhým v etnickém i třídním smyslu, zvláště pak pokud tito Druzí nejsou předměty antropologického terénního výzkumu v „etnickém ghettu“, ale spoludiskutujícími na konferenci nebo kolegy na katedře. Z této zkušenosti vyplývá několik epistemologických, metodologických a etických otázek. Pro antropologii a etnografickou metodu jsou tyto otázky zvláště relevantní v kontextu naší etnografické zkušenosti, která nás nutí vstupovat do různých (profesních, osobních, rodinných) vztahů s Romy i gádži a přitom se podílet na produkci vědění v akademickém prostředí. Jedná se o náročnou intelektuálně-autoetnografickou gymnastiku, v níž neexistuje jasná hranice mezi výzkumným polem a životem, etnografií a osobními vztahy. Dost dobře se při ní může i stát, že se rozostří samotná hranice mezi romským a gádžovským. Právě proto je důležité se o toto cvičení pokoušet, obzvláště pokud usilujeme o intersubjektivní, koherentní a etické porozumění obecnějším společensko-politickým silám, které v problematice hrají roli.

V následujících částech článku nejprve představíme prostředí, na něž náš sebereflexivní přístup reaguje, a uvedeme příklady střetů s akademickými hierarchiemi, které konstruují určitý obraz Romů, a zároveň způsob, jakým se s ním akademici vyrovnávají. To nám v dalších oddílech umožní popsat, jak se tyto konstrukce reprodukuji v odborných textech a výzkumných agendách, zde zejména na příkladu migračních studií. Na závěr předkládáme etický a metodologický návrh, který není pevně nalinkovaný, ale zaměřuje se na konkrétní typy citlivosti vůči nerovným mocenským vztahům v akademickém prostředí.

Problematický odkaz polské romistiky

„Stín Jerzyho Ficowského“³ – polského spisovatele, básníka, překladatele, folkloristy, „objevitele“ Papuszi⁴ a autora kanonického díla *Cyganie na polskich drogach* (Cikáni na polských cestách; 1965) – nás v naší vědecké a veřejné činnosti, ale i v soukromém životě provází na každém kroku. Popularita děl Ficowského jakožto zakladatele romistiky v Polsku přetrvává již více než padesát let, stejně jako nepsané (a přesto často slýchané) pravidlo, že každý (Rom i gádžo), kdo se zajímá o romskou tematiku v Polsku, musí začít tím, že tato díla nekriticky vstřebá. Běžným důsledkem bývá idealizace minulosti popsané Ficowským, a skrze ni i soudy ohledně údajně ztracené „autenticity“ současných Romů. Tento přístup de facto utvrzuje stereotypy o Romech a zabraňuje důkladnému výzkumu tím, že Romy uzavírá do kognitivní klece s nálepkou „Romové a jejich kultura“ („– nekrmít modernitou“, mohli bychom jízlivě dodat).

Poznání o Romech v Polsku se vytváří jen za malého přispění Romů samotných. Ti v něm figurují jako věční Druzí, kteří sice mohou „být“, ale jejich „bytí“ podléhá interpretaci gádžů. Ve výzkumném procesu se na Romy pohlíží jako na „dodavatele dat“, která následně zpracovávají a interpretují Neromové, a podle toho se s nimi i jedná. Tento problém si uvědomila nejen romistika, ale i antropologie a sociologie obecně (srov. Lins Ribeiro 2014, Buchowski 2018, Giri 2006). Doprovází jej četné výzvy k citlivosti a empatii ze strany badatelů, k prolamování bariér mezi zkoumajícími a zkoumanými nebo k určité demokratizaci procesů produkce a reprodukce vědění. Důležitým příkladem tohoto neotřelého, hutného a velmi podnětného přístupu je dílo Palomy Gay y Blasco a Lirie Hernández (Gay y Blasco 2008, 2011; Gay y Blasco, Hernández 2020). Jejich „reciproční etnografii“, v jejímž rámci tyto badatelky a účastnice výzkumu společně reflektují, píšou a vztahují se ke vzájemné a sdílené etnografické zkušenosti, chápeme jako dlouhodobý dialog a tvorbu textu za rovných podmínek. Naším úmyslem není tento jedinečný dialog reprodukovat, ale spíše se snažit hledat a vydobývat si své vlastní intelektuální aktérství v labyrintu nedorozumění, falše, významových her a projevů institucionální převahy – a to z pozice Romů, gádžů, ale také badatelů a kolegů, kteří si uvědomují, že v této souvislosti je s romistikou v Polsku něco silně v nepořádku. Z důvodů, které rozvádíme později, Polsko do značné míry minuly debaty, inovace a kritické metodologické dekonstrukce, iniciované a vedené badateli mezi něž patří například Judith Okely (1983), Thomas Acton (1997),

3 Jerzy Ficowski (1924–2006) byl polský básník, spisovatel, folklorista a zakladatel polské romistiky. Jeho práce o polských „Cikánech“ z padesátých a šedesátých let 20. století jsou obecně na poli romistiky považovány za povinnou četbu.

4 Bronisława Wajs, romským jménem Papusza (1908–1987), byla polská romská básnířka, která tvořila v romštině. Její díla přeložil a zpopularizoval Jerzy Ficowski.

Paloma Gay y Blasco (2008, 2017), Michael Stewart (1997, 2013) nebo Stefania Pontrandolfo a Marco Solimene (2020). Jak ještě ukážeme, toto zobecnění má své výjimky. Mainstreamový narativ jimi ale stále zůstává nepolíben.

Abychom se mohli věnovat problematickému dědictví polské romistiky, ve stručnosti představíme činnost romských badatelů a to, jak fungují různé akademické iniciativy zaměřené na romské téma. O romistice nebo „cikánologii“ lze v Polsku jen stěží hovořit jako o zavedeném a institucionalizovaném odvětví. Doposud neexistuje žádné romistické výzkumné centrum, které by najímalo hlavně romské badatele. Mezi lety 2004 a 2017 fungoval na Pedagogické univerzitě v Krakově postgraduální (magisterský) program, vybudovaný za spolupráce Romů a gádžů. Byl dvousemestrální a bezplatný – financovaný z fondu vládního Programu pro romskou komunitu v Polsku. Institut polské filologie na téže univerzitě vedle toho nabízel program s názvem „Romové v Polsku – dějiny, právo, kultura“. Podobný program otevřeli v roce 2022 i na Univerzitě Adama Mickiewicze v Poznani. Tento program se věnuje romské komunitě, její historii, kultuře, umění a jazyku. Účastnit se jej mohou jak Romové, tak gádžové. V roce 2019 bylo také na Slezské univerzitě v Katovicích zřízeno Romské výzkumné centrum, které vede Christo Kjučukov, profesor lingvistiky z Bulharska, který je sám Rom. Centrum si zve romské aktivisty a badatele nejen z Polska, ale i z ostatních evropských zemí. Výše zmíněné univerzitní kurzy a programy jsou ale krátkodobé a zmíněné výzkumné centrum je relativně nové. Jediným současným romistickým akademickým periodikem je časopis *Studia Romologica*, který vznikl v roce 2008. Koneckonců, když nepočítáme náš tým, skupina vědců, kteří se v Polsku dlouhodobě zabývají tématem Romů, čítá méně než dvacet osob působících v oblasti antropologie, sociologie, politologie, lingvistiky a literární teorie.

Cílem našeho článku je nabídnout vhled do toho, co romští vědci zažívají v polském akademickém prostředí a jak si vykládají své střety s dědictvím polské romistiky a diskurzivní mašinérií stereotypů o Romech v polské společnosti, která se na intelektuální, ale i strukturální úrovni promítá i do polských společenských věd. Jedná se o vhled, který je náročný, složitý a možná někdy bolestný, ale podle našeho názoru je nezbytný nejen pro samotný vědecký a společenský diskurz o Romech v Polsku, ale také pro reflexi výzkumu menšinových komunit v Polsku obecně a stavu polské společnosti v rychle se proměňujícím světě. Článek zároveň sebereflexivně pohlíží na pozici gádžovských badatelů, kteří přistupují k výzkumným vztahům s Romy s větší citlivostí a porozuměním, a to jak na úrovni vztahů s romskými kolegy, tak i s lidmi, mezi nimiž výzkum provádějí. Kromě diagnostiky stávající situace se pokusíme nabídnout i kolektivní gádžovsko-romskou sebereflexi, v níž poukážeme na to, že je možné dělat věci jinak. Podle našeho názoru je totiž možná taková etnografická praxe, která nereprodukuje skryté koloniální diskurzy.

Anti-pačiw a jeho podoby v odborném prostředí

Používáme exonymum gádžo, což v romštině znamená Nerom. Toto exonymum se v polské vědě používá již dlouho, ale obvykle v emickém kontextu, psané kurzívou nebo v uvozovkách, což podle našeho názoru znesnadňuje kontextualizaci termínu jak v romštině, tak v polštině. Jednou z motivací pro zavedení tohoto termínu do akademických článků (Fiałkowska et al. 2018, 2019) je snaha vyhnout se dichotomii Romové/Poláci, která se často používá v hovorové řeči nebo v médiích. Podle našeho názoru tato dichotomie představuje jazykové vylučování Romů z (národně vymezené) společnosti. Romové jsou přece také polskými občany a někteří z nich by zdůraznili, že jsou Poláci a Romové zároveň (Fiałkowska et al. 2018, 2020).⁵ Neméně důležitý je i v romštině běžně užívaný adverbialní tvar *gadžikanes* („gádžovský“), který označuje způsob fungování neromského světa, jako je chování, zvyky, oblékání, rituály nebo vzhled. V tomto kontextu použití výrazu *gadžikanes* nejčastěji negativně vymezuje důraz na to, co je romské, co je *romipen*, tedy bytí Romem (srov. Koper 2020). To je dle našeho názoru důležité, protože často v takovém užití adverbium přesahuje dichotomii pozitivní/negativní a naznačuje jakousi stupňovitost, různé odstíny sociální reality a pružnost etnických hranic.

Pačiw v romštině⁶ znamená přibližně respekt nebo projev respektu k někomu. Je to podstatné jméno, které označuje vlastnost nebo postoj, něco, co člověk má, ale může ztratit; jde o charakteristiku vyplývající z jednání. Ten, kdo má *pačiw*, ji získal, a to skutkem, slovem nebo postojem. Přídavné jméno *pačiwalo* může znamenat úctyhodnou osobu, někoho, kdo se k ostatním chová dobře, někoho spravedlivého. *Pačiw* je vlastnost, která překračuje etnické hranice. *Pačiwalo* může být někdo, kdo není Rom, a naopak, Rom může *pačiw* získat i ztratit. Někdy může negativní konotace exonyma gádžo – Nerom – nabýt pozitivní význam, odtud termín *pačiwalo gadzio*, tedy někdo, kdo není Rom, ale je hoden úcty.⁷ V tomto smyslu je *anti-pačiw* náš neologismus, který používáme jako etické označení toho, co je pro Romy, ale i pro gádže ve styku s badateli a lidmi, kteří jsou předmětem jejich vědeckého zájmu, neuctivé, urážlivé a ponižující. *Anti-pačiw* v romsko-gádžovských vztazích tedy má své kořeny ve strukturách moci a dominance

5 Zajímavé je, že názory ohledně jednoznačného, tedy negativního významu pojmu *gadžo* jsou běžné mezi „gádžovskými“ odborníky na Romy, kteří vyznávají spíše tradiční esencialistický přístup k romské kultuře. Můžeme si zde povšimnout jistého pravidla: zastánci rigidního kulturního determinismu mají sklon vidět pouze negativní stránku pojmu, někdy dokonce vidí symetrii mezi pojmem *gadžo* a hanlivým označením „Cikán“. V našem pojetí je význam pojmu mnohem bohatší a pružnější, připravený přijmout a nést praktický význam přizpůsobený různým životním situacím.

6 Používáme pravopis romského dialektu Bergitka. V polském romském dialektu se jedná o *pařiv*.

7 I když také používáme termín „neromský“, považujeme ho spíše za popisný než ontologický, což je případ slova *gadžo/gadže*. Protože působíme v rámci romského i neromského výzkumného týmu, považujeme za legitimní zavést pojem *gadžo/gadže*, stejně jako považujeme za legitimní používat pojem Romové.

i v historii kolonizace romské kultury majoritními společnostmi. Akademická obec je vrcholem této kulturní praxe intelektuální nadvlády.

Paćiw je atributem jednání, takže je obtížné jej abstraktně definovat. Projevit *paćiw* hostům v domácnosti znamená například prostít na stůl plno jídla a pití, pro projev *paćiw* rodině zemřelého je zásadní důstojný pohřeb. Když naopak chceme projevit *paćiw* tradičním mezigeneračním mocenským vztahům, v přítomnosti staršího člověka si stoupneme. Pro ilustraci toho, jak chápeme *anti-paćiw* v akademické sféře, uvádíme příklady našich vlastních zkušeností.

Uznávaný profesor, autor mnoha publikací o polských Romech, si pozve romskou aktivistku a badatelku, pracující na svém doktorském projektu, do diskuze o vědeckém tématu; profesor zároveň na setkání přivádí zahraničního hosta. Po krátkém přivítání profesor vytahuje nahrávací zařízení a začne nahrávat, aniž by předem požádal o souhlas nebo jakkoli vysvětlil účel nahrávání; rozhovor pokračuje. Po návratu domů je Romka zmatená: komu má být nahrávka určená? K čemu je a z jaké role má ona sama na nahrávce promlouvat – jako aktivistka, Romka, nebo vědkyně? Jasnou odpověď nedostává, zbývá jí jen silné roztrpčení a pocit objektivizace, zneužití profesorské moci, pocit, že je obětí institucionální hierarchie – vždyť profesor je významný vědec, je těžké se vůči němu ohradit.

Další příklad: gádžovská vědkyně požádá Romku, aby jí dělala průvodkyni v určitém sociálním prostoru obývaném Romy, což je běžná etnografická praxe. Když vědkyně vejde do domácnosti, kde se má výzkumný rozhovor odehrávat, vytahuje fotoaparát a bez optání začne fotit interiéry, vybavení a místnosti. Přefotí si i snímky v rodinném albu.

A poslední příklad: komise pro postup v doktorském studiu se zabývá disertací romské doktorandky (jedná se o součást hodnocení doktorského studia v rámci polské akademické obce). Zkoušející profesor se nijak netají svými předsudky vůči Romům a vědkyni předhazuje zraňující stereotypy, týkající se například negramotnosti Romů, jejich podřadného sociálního postavení (za které si podle akademika mohou sami) a jejich údajné nechuti se vzdělávat – o tom prý svědčí velký počet romských dětí ve zvláštních školách. Důležité je, že hlavní výtky vůči mladé badatelce se týká toho, že použila ve své práci kvalitativní metodologii, když někteří členové komise navrhuji použít raději výzkum kvantitativní. Podle badatelky i pozorovatelů (kteří následně její tvrzení podpořili) ve výtce nejde jen o volbu metody, ale i o implicitní názor, který diskuzí prosakoval, že pokud jde o „zkoumání Romů“, kvantitativní metody jsou „tvrdé“ a důvěryhodné, zatímco kvalitativní metody jsou subjektivní a těžko ověřitelné. Skrytým předpokladem takového argumentu je přesvědčení, že kvalitativní metody, rozhovory a naslouchání hlasu Romů mohou představovat další způsob, jak chtějí Romové „obelhat gádže“, takže etnografie realizovaná Romy je vlastně sama o sobě zavádějící. Věda se zde ztotožňuje s tvrdým pozitivistickým paradigmatem, které nám zajišťuje verifikovatelné, objektivní vědecké poznání. Naopak etnografie

a antropologie se delegitimizují, redukují na „pouhou beletrii“ či „nezávažné tlachy“, které postrádají kvantifikovanou průkaznost tabulek, grafů a statistik.

Na výše uvedených příkladech je důležité, že jsou pro stávající praxi a debatu typické, přičemž pro Romy mají specifické důsledky. Jsou typické v tom, že takové věci se v jiných kontextech a situacích dějí i Neromům. Antropologové koneckonců musí pravidelně obhajovat validitu a epistemologický status kvalitativních metod a patriarchální kultura je na polských univerzitách přetrvávajícím problémem. Jsou ale také specifické, protože ve vztahu k Romům jsou v podobných situacích především projevem na nich páchaného epistemického násilí, ať už jsou předmětem výzkumu, jeho spoluúčastníky nebo badateli. Tyto příklady chápeme i jako signál pro ty, kdo vyčnívají, signál vyslaný dominantní skupinou, že hierarchie je ohrožena, a proto je třeba ji dále posilovat a vyzdvihovat. Vzdělání Romové se v těchto případech vymanili ze svého podřízeného postavení a začali obývat veřejný prostor, čímž podkopávají stávající řád.

Jiný příklad pochází z kapitoly knihy vydané v angličtině v mezinárodním nakladatelství. Ewa Nowicka a Maciej Witkowski ve svém článku „The Roma community: from marginalization to integration and back“ (Romská komunita: od marginalizace k integraci a zpět) píší o prvním polském etnografovi romského původu Andrzejowi Mirgovi jako o „...jediném známém badateli, který je sám z polské skupiny Bergitka Roma“ (Nowicka, Witkowski 2020: 33), tj. jako o jediném známém romském badateli v Polsku. Pravdou je, že v roce 2020, tj. v roce vydání publikace, mělo už nejméně pět Romů doktorát ve společenských vědách obecně nebo v kulturologii (Krzysztof Gil, Tomasz Koper⁸, Justyna Matkowska, Anna Mirga-Kruszelnicka, Joanna Talewicz a v roce 2022 získala doktorský titul Elżbieta Mirga-Wójtowicz). Mnoho dalších Romů se přitom věnuje vědeckému výzkumu a zároveň publikuje, v rámci svého doktorského studia nebo aktivismu (např. Monika Szewczyk, Sonia Styrkacz, Agnieszka Caban, Karolina Kwiatkowska). Rovnou zdůrazňujeme, že naším záměrem není upozorňovat na nepřesnosti, které mohou být považovány za nepodstatné. Nemůžeme si však nepoložit otázku, zda se zde nejedná o disciplinační projevy diskurzivní dominance. V akademickém textu o Romech máme pasáž, v níž si renomovaní akademici osobují právo: 1) rozhodnout, kdo je badatel a kdo ne; 2) rozhodnout se veřejně prohlásit, že jmenovaný badatel je jediný známý, a tak naznačit, že ostatní buď neexistují, nebo jsou neznámí, a proto si nezaslouží pozornost ani citace. Nejde tedy o nepravdivost informace, ale o to, že se autoři staví do pozice někoho, kdo má moc rozhodovat o tom, kdo má právo se plnohodnotně podílet na vědeckém diskurzu a kdo ne. Podobná prohlášení v akademickém textu v prestižní publikaci mají větší dopad než desítky citací i samotné výstupy dotyčných neuvedených mladých vědců

8 Tomasz Koper bohužel v roce 2022 zemřel.

a vědkyň. Nejde zde o nedbalost při revizi nejnovější literatury. Domníváme se, že problém tkví ve vydobývání pozice v akademické a institucionální hierarchii za cenu zamlčování úspěchů jiných.

Romové byli po staletí předmětem vědeckého zájmu, ale jak upozorňují Mirga a Mróz (1994) nebo Kapralski (2016b), dějiny Romů jsou primárně gádžovskou projekcí, protože podle starších badatelů (Mirga, Mróz 1994) si Romové nebyli schopni vytvořit vlastní narativ o minulosti, a stali se tak lidmi „bez dějin a paměti“. A právě zde pak jasně vystupuje potřeba antropologického pohledu na to, jak o Romech psát. Jak uvádí Ernest Gellner, antropologové „jsou anti-skripturalisty společenských věd“ a k psanému slovu přistupují s podobnou skepsí, s jakou naslouchají vyprávění informátora, protože „jestliže lidé mluví, aby skryli své myšlenky, pak píší, aby skryli svou společnost“ (Gellner 1995: 12).

Problematicnost představ etnické homogenity

Navzdory tomu, že na poli polské romistiky vyšly významné články od sociologů jako Sławomir Kapralski (2012; 2016a, b; 2018)⁹ nebo že pravidelně vychází časopis *Studia Romologica*¹⁰, který rediguje Adam Bartosz, všechno nasvědčuje tomu, že názor, že je třeba o Romech mluvit za ně samotné, je stále velmi silný. V tomto duchu tak vzniká stále větší počet metodologicky slabých, empiricky problematických a duchem neokoloniálních akademických textů, které postrádají etnografickou hloubku a neodráží rozmanitost společenského života Romů a Romek v Polsku. Příčiny tohoto stavu jsou podle našeho názoru spojeny s řadou historických, kulturních a sociálních otázek. V této části článku se zaměříme na tři z nich: 1) normativní předpoklady, které stojí za polským diskurzem o etnické homogenitě; 2) vyloučení Romů z myšlených společenství (*imagined communities*; Anderson 1983); 3) neoliberální a postkomunistickou třídní hierarchizaci.

Je důležité si uvědomit, že příchod romských akademiků na polské univerzity je logicky další etapou vzdělanostního pokroku polské společnosti. Jde o poslední úsek na dlouhé cestě, kterou otevřelo všeobecné zpřístupnění vzdělání po druhé světové válce umožňující následný sociální vzestup společenských skupin, které na vzdělání v předválečném Polsku nedosáhly (Golonka-Czajkowska 2013, Leszczyński 2013). Toto ohlédnutí do minulosti je nutné, protože poválečná situace v Polsku postavila romské komunity (ty, které přežily nacistickou genocidu) před dvojitým výzvou. Na jedné straně cítily tlak komunistických úřadů

9 Sławomir Kapralski je polský sociolog, který se zabývá etnickými otázkami i paměťovými studii a studiem holokaustu, autor a spoluautor knih, kapitol v knihách a článků o romském holokaustu, anticiganismu a jejich roli v udržování a rekonstrukci současné romské identity.

10 *Studia Romologica* je časopis vydávaný nejprve Regionálním muzeem v Tarnově a později Tarnovským výborem pro ochranu památek židovské kultury. Vychází jednou ročně, zakladatelem a šéfredaktorem časopisu je etnograf a muzejní kurátor Adam Bartosz.

k tomu, aby se začlenily do státního hospodářského systému, jehož příkladem byla nucená sedentarizace itinerantních komunit (po válce žilo 75 % Romů v Polsku itinerantním nebo semi-itinerantním způsobem života; viz Mirga, Mróz 1994) a produktivizace usedlých Romů skupiny Bergitka (neboli karpatských Romů; Drużyńska 2015; Mirga, Mróz 1994, Golonka-Czajkowska 2013, Kapralski 2016b). Na druhé straně se romské komunity ocitly ve společnosti, která se po šesti letech válečných zvěrstev a genocidy stala etnicky a nábožensky relativně homogenní (zejména ve srovnání s předválečnými standardy; viz např. Stola 2010, Magocsi 2018). Na jedné straně tak romské komunity čelily asimilačním politicko-ekonomickým tlakům, které je včleňovaly do struktur obnoveného a rychle se industrializujícího státu, na straně druhé čelily vylučujícím politikám vycházejícím z nově vznikající a normativně chápáné etnické homogenity.

Tento proces byl výsledkem zvláštní intelektuální a politické koluze vládnoucí strany, zejména za Władysława Gomułky (prvního tajemníka komunistické strany v letech 1956–1970), s katolicko-intelektuálně-nacionalistickými kruhy (v některých případech – jako byl Bolesław Piasecki – přímo fašistickými). Stejný proces přitom posílil a normalizoval diskurz polské etnické homogenity jako žádoucího stavu (srov. Zaremba 2005). Podle tohoto nacionalistického přesvědčení je homogenní polský národní stát přirozenou nutností, nikoli historickou náhodou. S Romy a dalšími menšinami se zacházelo jako s výjimkou potvrzující pravidlo, jako s tolerovanou deviací v rámci morálně žádoucího a jinak homogenního národního tělesa. Moc této naturalizace homogenity se projevila v případech státem organizované emigrace Židů v roce 1968, etnických Němců v sedmdesátých letech (Stola 2010) nebo (v menším měřítku) Romů žijících v Osvětimi v roce 1981. Situace podobná pogromu, kdy byli tito Romové ohrožováni ze strany místních gádžů, se tehdy vyřešila tím, že stát Romům nabídl tzv. povolení k emigraci do Švédska – v podstatě jednosměrné lístky (srov. Stola 2015; jako myšlenkový experiment se nabízí otázka, proč podobnou nabídku nedostali spíše právě gádžové; k tomu viz Fiałkowska et al. 2022, Kapralski 2008).

Vyloučení romských dějin a narativu z myšleného polského společenství a role akademie v tomto procesu je zásadní. Když romští badatelé vystupují v akademických debatách a na seminářích, narušují tím vizi výše popsané představy homogenity. Především tím ale zpochybňují mocenské postavení lidí, kteří rozhodují o tom, kdo je menšina, kdo je cizinec, migrant a co musí (člověk nebo skupina) udělat, aby migrantem přestal být, aby zapadl do polské představy o vlastním společenství. Jak jsme upozorňovali už jinde (Fiałkowska et al. 2020) a jak tvrdí Mirga-Kruszelnicka (2018) a Emilia Kledzik (2023), hlavním nástrojem vyloučení je v případě Romů nomadizace jejich minulosti, tedy konstrukce jejich mobility/migrace jako niterného, neoddělitelného kulturního znaku. Když klademe důraz na takto esencionalizovaný „pud ke kočování“, jak jej nazval jeden z tradičních polských odborníků na romský folklór (Bartosz 2007: 151), vede

to k upozorňování na odcizenost Romů od domněle přirozeného vztahu mezi územím, kulturou a lidmi, tedy k nacionalisticko-koloniální fabulaci, které podléhali dřívější antropologové (Gupta, Ferguson 1997). Nomádství se tak stává indikátorem nepatření a takto konstruovanou představu o romském nepatření potom sdílí nejen velká část odborné literatury, ale i široká veřejnost včetně tvůrců politik.

Na takové situaci nese svůj díl viny Jerzy Ficowski, který označil usedlé Romy ze skupiny Bergitka Roma, známé také jako karpatské Romové, za „zvykově odcikáněné“ (*zwyczajowo odcyganieni* – viz Ficowski 1965: 6). Ficowski mocí své etnografické autority zbavil tyto Romy jejich staleté etnické, sociální a lokální identity a zároveň stanovil, že „skutečnými“ Romy jsou ti, kteří nejsou usedlí. Na druhou stranu ale nelze opomenout roli stereotypu „potulného Cikána“ v konstrukci polské národní identity (Kapralski 2016b). Podle Zbigniewa Benedyktowicze stereotyp vypovídá více o těch, kdo jej vytváří, než o těch, na které se vztahuje (2000). „Potulný Cikán“ zde nepřímou figurou jako nástroj k posvěcení usedlého způsobu života, patologizaci migrace a reprodukci toho, co Stephen Castles nazývá „usedlým zkreslením“ (*sedentary bias*; 2016) nebo Liisa Malkki „metafyzikou usedlého způsobu života“ (1997). Slovy Mary Erdmans (1992), migrace je pro polskou kulturu morální otázkou; tj. představuje diskurzivní artikulaci metodologického nacionalismu, tedy metateoretického předpokladu, že analytickým, metodologickým i teoretickým referenčním bodem vědeckého výzkumu jsou normativně rámované národní státy, jejichž obyvatelstvo je usedlé, místně zakořeněné a připoutané k půdě (Beck 2007; Rössel et al. 2012; Wimmer, Glick-Schiller 2002). A tak ten, kdo je „usedlý“, kdo „má kořeny“ a kdo se „netoulá“, získává privilegovaný přístup ke členství v polském společenství a s ním i pozici, z níž může definovat symboly, politicky jednat a mít kontrolu nad diskurzem.

Poslední bod se týká pojetí třídních diskurzů v Polsku. Romové skupiny Bergitka, kteří byli začleněni do těla státně-socialistické, plánované ekonomiky, se stali příslušníky dělnické třídy, na což byli sami nepochybně hrdí a považovali to za úspěch (Garapich et al. 2021; Szewczyk 2022). Obživné aktivity a styl života itinerantních Romů sice spadaly do stejné ekonomiky, v té ale tyto lidé nahrazovali její nedostatky. Stávali se tedy drobnými podnikateli jako polská maloburžoazie, která se zabývala především obchodem. Ve městech jako Mława, Pabianice, Zgierz, Szczecinek, Płock a Wrocław se tak někteří Romové stali místní ekonomickou elitou (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001; Kapralski 2016b). Právě i jejich třídní postavení z nich během politické transformace udělalo jedny z prvních obětí (Bartoszewski 2004 [1994]; Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001; Kapralski 2016b). Transformace třídního napětí v napětí etnické není nic nového. Ta, podobně jako jinde v regionu střední Evropy, v polském kontextu posílila spojení Romů s chudobou, sociálními dávkami a marginalizací (Stewart 1997, Kapralski 2016b).

Romové ze čtvrti Nowa Huta,¹¹ kteří spolu se svými gádžovskými sousedy z malopolských vesnic vybudovali město a ocelárnu, byli jedni z prvních, kteří v důsledku kolapsu průmyslu po roce 1989 přišli o práci a bezpečí (Garapich et al. 2021). Byli vnímáni jako nadbyteční jednak jako Romové, ale i jako dělnická třída, jejíž postavení bylo v kapitalismu marginalizované. Na počátku devadesátých let se polskými městy přehnala vlna rasistických útoků proti Romům (Kapralski 2016b) a výjimkou nebyla ani Nowa Huta. Zbídačená dělnická třída, která hledala obětího beránka, se obrátila proti nim. Přesně to samé se stalo romské elitě v dalších malých polských městech. Jako nejdrastičtější příklad můžeme uvést pogrom v Mławě (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001). Terčem útoků místních gádžů byly domovy bohatých Romů, zatímco chudší obyvatelé náležící k této menšině nechali gádžové na pokoji (Fiałkowska et al. 2019). Kromě fyzických útoků museli Romové čelit agresivní stereotypizaci a ponižování, vyloučení a spolu s ním i vyškrtnutí z nedávné historie Polska (Fiałkowska et al. 2020). Právě proto se v expozicích nowohutského městského muzea návštěvníci nedozví, že se na výstavbě města podíleli také Romové zruční v kovovýrobě. Právě proto se nijak veřejně nepřipomíná přítomnost Romů v sociální struktuře polských měst. Proto nedávný obrat historiků a antropologů k „dějinám lidí v Polsku“ (Leszczyński 2020; Poblócki 2021, viz shrnutí debaty in: Mazur 2022) zcela opomíjí Romy a jejich perspektivu. Pravděpodobně proto, jak uvádí Kledzik (2023), Marcin Zaremba při popisu „velkého strachu“ polské společnosti v těsně poválečných letech vynechal ty, kteří vedle Židů zažili na polské půdě největší genocidu v polských dějinách (Zaremba 2012), tedy Romy. A přesto historie Romů v Polsku existuje, předává se z generace na generaci ústně, zůstává na fotografiích, v místních archivech a v rodinných vzpomínkách. Stačí jí jen pozorně naslouchat (Kledzik 2023).

V důsledku výše uvedených jevů se s romskými akademiky zachází jako s anomálií, která narušuje navyklé způsoby myšlení a které je třeba se bránit. S Romy se v polském akademickém prostředí zachází jako s etnicky odlišnými a níže postavenými v třídní hierarchii. Často jsou odsouváni na okraj společenského života. Přijetí se jim dostává pouze, když figurují na druhé straně perspektivy výzkumu, tedy jako objekt – vzdálený, exotický Druhý.

Apropriace obrazu Romů v akademickém prostředí a koloniální přístupy při utváření romistiky

Vyobrazení Romů v polské vědě, které je ovlivněno metodologickým nacionalismem, normativním pojetím etnické homogenity a akademickou hierarchií, je zásadním faktorem mocenských dynamik ve vědeckém prostředí.

11 Nowa Huta je po válce vybudovaná průmyslová aglomerace, která se v roce 1951 stala úředním připojením součástí Krakova (pozn. red.).

Procesy popsané v předchozí části článku napomáhají k utváření specifického obrazu Romů ve společenské imaginaci. Tento obraz poté prosakuje i do akademického diskurzu. Taková apropriace obrazu vytváří klišé o romském společenství, pocházející z neromské perspektivy. Hlas Romů je při utváření jejich vlastního obrazu v akademickém prostředí přinejlepším zkreslený nebo utlumený. To vystihuje jejich současný status, historii, kulturu a nedostatečnou přítomnost ve veřejném diskurzu v Polsku.

K tomu, abyste mohli sdílet něčí obraz nebo jej citovat v akademické publikaci, potřebujete souhlas. V případě Romů ale souhlas často nikdo neudělí a romská komunita pak obvykle postrádá možnost konfrontovat akademický materiál, který se jí týká, a diskutovat o něm. To je částečně způsobeno problémy s přístupem ke vzdělání, které mohou ovlivňovat schopnost Romů posoudit, co se o nich píše. I když někdo udělí svůj souhlas během účasti na výzkumu, konečný akademický obraz Romů vytvářejí především gádžové.

V polské akademii se málokdy vyskytne participativní výzkum, který by Romy zapojil do sběru a interpretace dat. To vede k tomu, že se Romové ve vědeckém prostředí, kde většinou absentují, zobrazují prostřednictvím stereotypů a zjednodušení, a to z neromských perspektiv. Kritické etické hodnocení se při prezentaci něčího obrazu ve výzkumu, zejména v grantových projektech a při šíření výsledků, uplatňuje jen zřídka. V polském akademickém prostředí se o této problematice téměř nediskutuje. To je v některých případech přímo šokující, například když v dokumentárním filmu vystoupil neromský folklorista oblečený jako romský muzikant.¹² Taková situace se možná může jevit jako prostý přehmat, ale především urgentně připomíná otázku, kdo má kontrolu nad obrazem Romů a pravomoc jej používat.

Reprodukování falešného obrazu diskriminované skupiny, jenž udržuje asymetrii a diskriminaci, lze považovat za formu koloniálního útlaču. Právě marginalizované skupiny jsou často vystaveny negativním stereotypům, které se používají k obhajobě diskriminačních opatření a politik. Nucené adopce dětí a masové sterilizace původních obyvatel v Severní Americe a Austrálii, krádeže půdy, režim apartheidu v Jihoafrické republice, holokaust evropských Židů – všechny tyto praktiky byly politicky „ospravedlňovány“ škodlivými stereotypy o původních obyvatelích, kteří údajně nejsou schopni vychovávat děti a mít

12 Film s názvem *Cikánská cimbállovka* byl realizován v rámci mezinárodního projektu *Beyond Stereotypes: Cultural Exchanges and the Romani Contribution to European Public Spaces* (Mimo stereotypy: kulturní výměny a přínos Romů pro evropské veřejné prostory; BESTROM), který se konal mezi lety 2020 a 2022 na Jagellonské univerzitě v Krakově. Webové stránky projektu (www.bestrom.org) nebyly v době vzniku tohoto článku aktivní. Zároveň o dokumentu neexistují žádné veřejně dostupné informace. Film byl promítán v rámci každoroční konference „Karavan paměti“ (pol. Tabor Pamięci) v polském Tarnově. Informace o projektu jsou dostupné na stránkách Národního vědeckého centra: <https://ncn.gov.pl/en/finansowanie-nauki/przyklady-projektow/piotrowska-anna> [cit. 25. 8. 2023].

fungující rodiny, o Afričanech, kteří se prý nehodí pro evropský způsob života, nebo o Židech, kteří mají šířit nakažlivé nemoci a představovat hrozbu pro národ. Takové praktiky (Said 1978) se využívají k prosazování nadvlády a kontroly nad různými regiony a národy a vedly ke krádežím půdy, vysídlování komunit a vykořisťování v (bývalých) koloniích. Koloniální diskurz staví Romy a gádže na odlišné stupně společenského žebříčku. Jak tvrdí Bhabha (2012), kolonizovaní se v tomto schématu nikdy nemohou vyrovnat kolonizátorům, což vede k procesu vytváření mimikry, kdy kolonizovaní napodobují kolonizátory. Přetrvávající stereotypní obraz „Cikánů“ ve vědeckém diskurzu dále utvrzuje postavení Romů v sociální hierarchii (srov. Mirga-Kruzelnicka 2018).

Právě kvůli negativním dopadům falešných reprezentací je ochrana obrazu diskriminovaných skupin zásadní. Myšlenka ochrany reprezentací vychází z maximy lidské důstojnosti, která tvrdí, že každý jednotlivec si zaslouží respekt (UNESCO 2005), a uznává právo všech kultur vyjadřovat a zachovávat svou identitu (UNESCO 2003). Mezinárodní právo, jako je Všeobecná deklarace lidských práv a Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (OSN 1948, 1996), uznává ochranu vlastního obrazu a vyvažuje jej právem na svobodu projevu při uznání práv a svobod ostatních.

Apropiaci obrazu ve vědeckém prostoru lze vzdorovat prostřednictvím participativního výzkumu. Góral et al. (2019: 36) uvádí, že „participace znamená úplnou odpovědnost za výzkumný proces, včetně zodpovědnosti za produkci vědění, metodologický plán a analýzu změn“. Tento přístup navrhuje zahrnovat vyjednávání významů mezi badateli, utlačovanými skupinami a utlačovateli s cílem dosáhnout konsenzu bez toho, aby někdo někomu vnucoval jen jednu správnou představu.

Podle nás je to právě romská perspektiva, která při vyvozování závěrů, v diskuzích o výsledcích výzkumu, interpretaci dat i jejich publikaci schází. Až příliš často Romové figurují jako průvodci (gatekeeperi), kteří pomáhají badatelům při vstupu do romského světa, překládají a identifikují klíčové kulturní prvky. Jakmile však badatel získá empirická data, jejich role obvykle končí. Průvodci pomáhají většině badatelů, kteří ale nechápou jejich roli, motivace, vliv na postavení romské komunity ani přínos pro analýzy, závěry a interpretace etnografických dat. V klasických polských romistických textech psaných gádži nenajdeme žádné detailnější informace o těchto spolupracovnících, ani poděkování informátorům nebo průvodcům.

Je ale nutné posunout se i od poznámek pod čarou s poděkováním tomu či onomu člověku. Podle našeho názoru je nezbytné vytvářet vědění a podobu romistiky společně s Romy. Existují i příklady dobré praxe, jako například práce Hernández a Gay y Blasco, španělské Gitanky a gádžovky (*Paya*). Jejich etnografie se navzájem prolínají a obě se vzájemně seznamují se svými sociálními světy. To ovlivňuje kvalitu výzkumu, poctivost vyobrazení i jejich teoreticky podložené plastické ztvárnění vlastních životů a složitých životních rozhodnutí (Gay y Blasco,

Hernández 2020). Tato etnografie odkrývá rovnocenné vztahy, vzájemné porozumění a respekt ke svým jedinečným, propleteným osudům a ukazuje, jak i antropologie proměňuje jejich osobní životy (Gay y Blasco 2011).¹³ Podobná etnografie v polském kontextu už dlouho chybí.

Abychom pochopili polskou romistiku, musíme zasadit mocenské vztahy do kontextu vzniku vědeckého obsahu a fungování výzkumných institucí. Moc v rukou obvykle drží skupina s vysokým společenským statutem, která je vybavená zdroji a znalostmi. Dominantní vědění se vytváří tím, že se udržují klišé a prosazují stávající smyšlenky o určitých skupinách (Ostolski 2003: 5). V důsledku výše popsaných procesů se diskurz o Romech stává nástrojem, který vytváří nejen vědecky legitimizované vědění o Romech, ale i možnost zobrazovat proměny identity v polské společnosti. Tím ovšem reprodukuje i mocenské, třídní a etnické vztahy. V rámci této reprodukce třídních rozdílů nemohou nižší třídy dosáhnout na „skutečné lidství“ nebo se stát zcela přijatými členy společnosti, což je status, který mají k dispozici vyšší třídy. Elity stvrzují své postavení prostřednictvím symbolické moci, zatímco nižší třídy, včetně Romů, takovou subjektivitu a citlivost postrádají. A to ospravedlňuje jejich nižší, marginalizované postavení (Bourdieu 2006). Jak vyplývá i z výše uvedeného vyjádření Benedyktowicze ohledně stereotypů, tato debata a mocenská dominance nemají příliš společného s Romy samotnými, ale spíše s pozicionalitou těch, kteří tento diskurz ovládají. Jde o to, kdo z pozice autority hovoří o jakékoli menšině v Polsku, a tak potvrzuje dominantní postavení většiny – etnických Poláků.

Identitární diskurz lze chápat jako využití jazykových prostředků k formování historického, ale i společenského vědomí. Jak píše Stanisław Gajda, identitu lze „rekonstruovat na základě různých druhů textů o minulosti, které považují za nástroj společenské komunikace, jenž utváří systém významů vedoucí ke vzniku přesvědčení, postojů a hodnot v komunitě, což je podstatou durkheimovské sociální vazby. Debaty o identitě, které se vyjevují (či spíše rekonstruují) v historiografických textech, lze definovat jako diskurz“ (Gajda 2007: 41). To by znamenalo, že polská romistika – tedy přijímání určitých (samozřejmě ne všech) prvků exotizovaného a primitivizovaného/romantizovaného obrazu Romů zkonstruovaného Ficowským – je de facto tuzemským systémem významů a symbolů, které Poláci–gádžové vytváří, aby obnovili a posílili své sociální či národní vazby. V tomto smyslu tak právě gádžové potřebují Romy jako sůl – aby si skrze ně vytvořili vlastní identitu a místo v mocenské hierarchii. Ve své zásadní monografii Michael Stewart tvrdí, že „i kdyby gádžové všechny Cikány asimilovali, oni by se sami znovu vymysleli“ (1997: 238).¹⁴ Stewart zde odkazuje na kontinuální proces utváření identity a reakce na marginalizaci ze strany samotných Romů („Cikánů“).

13 V *Romano džaniben* viz Hernández, Gay Y Blasco 2018 (pozn. red.).

14 Zde se jedná o náš vlastní překlad originálního znění Stewartova citátu. Ve dříve publikovaném českém překladu je jinak význam (nesprávně) posunutý: „[I] kdyby gádžové všechny Cikány asimilovali, museli by si je sami znovu vynalézt“ (2005: 211; pozn. red.).

V Polsku pozorujeme, že bez ohledu na procesy podobné těm, o nichž hovoří Stewart, potřebují gádžové svůj obraz Romů k tomu, aby neustále potvrzovali své dominantní postavení.

Právě z toho důvodu je diskurz o romské identitě tak populární: je vytvářen prostřednictvím vědeckého obsahu, který s veškerou akademickou vážností hovoří o tom, jak „Romové fungují“, a označuje „tuláctví“ a nomádství za neodmyslitelný prvek jejich identity. Jejich kultuře připisuje „vykořeněnost“, zdůrazňuje, že pocházejí z Paňdžábu, ale také poukazuje na jejich kriminální prvky, když tvrdí, že Romové prý mají „přirozené“ předpoklady k utváření velkých zločineckých organizovaných skupin – nebo že jsou závislí na sociálních dávkách (Nowicka, Witkowski 2019). Proto lze dnes se vší vědeckou vážností konstatovat, že „jak sociální struktura, tak i základy axiologie a zvyků Romů vykazují extrémně archaické sociální charakteristiky“ (Nowicka 2014: 165). A to bez jakékoliv reflexe toho, že „archaičnost“ zde zní spíše jako politicky korektní výraz pro „primitivní lidi“. Vědecké texty velmi často hází všechny Romy do jednoho pytle, jejich autoři neupozorňují na rozdíly v rámci skupiny, složité mezigenerační vztahy, roli internetu, ignorují vnější faktory i hlas druhé strany. Tyto texty jsou empiricky chudé ale především radikálně redukuje pestrost a rozmanitost kultury Romů v Polsku. Pokud už se na nějaká vnitřní dělení poukazuje, jedná se o recyklát Ficowského klišé o „odcikáněných“ karpatských Romech. Tím se zároveň postulují existence jakési objektivní míry „cikánství“, jež je ovšem opět posuzována zvenčí, tedy gádži (viz Ficowski 1965: 6; též viz výše).

Proč Romové migrují a proč o tom romští vědci nemluví?

Příznačné zde není jen to, jak se zachází s Romy, včetně romských vědců, ale i to, jak se prezentují vybraná výzkumná témata. Stručně se zaměříme na některá témata z oblasti migračních studií, ačkoli související ucelenější diskuzi lze nalézt jinde (Fiałkowska et al. 2020). Migraci z Polska popisuje rozsáhlý soubor knih, počínaje Thomasem a Znanieckým (1996; srov. Dopierała 2019) a konče nespočtem vědeckých článků v předních časopisech migračních studií.¹⁵ Ve výzkumu migrace, realizovaném v Polsku (ale i jinde), se setkáváme se zjednodušeným, stereotypním a vyloženě nepravdivým pohledem, v němž

¹⁵ Studia polské diaspory se datují přinejmenším od dvacátých let 20. století, kdy publikoval polsko-americký sociolog a antropolog Florian Znaniecki (1882–1958). V roce 1970 byl při Polské akademii věd založen Výbor pro studia polské diaspory. Ten v roce 1975 začal vydávat časopis *Przegląd Polonijny* (Revue polské diaspory), který později rozšířil svůj název na *Studia Migracyjne–Przegląd Polonijny* (Migrační studia–Revue polské diaspory) a je považován za přední časopis pro migrační studia v Polsku. To zároveň osvětluje, jak jsou migrační studia v Polsku spjata se studií polské migrace a diaspory. Rozšířenou bibliografii současné literatury o polské migraci a diaspoře lze nalézt v databázi, kterou spravuje Ann White (profesorka polonistiky) na *School of Slavonic and East European Studies UCL*: <https://www.ucl.ac.uk/ssees/people/anne-white/ssees/research/polish-migration> [cit. 25. 5. 2023].

se migrace z Polska ztotožňuje s migrací Poláků. Jedná se o jeden z projevů metodologického nacionalismu, skrze nějž dochází k naturalizaci propojení území, státu a obyvatelstva. O migraci z Polska tak vzniká homogenní, zjednodušený narativ.

Polští Romové se v těchto debatách téměř nevyskytují, přičemž četba stávajících materiálů i rozhovory s některými badateli jako by potvrzovaly, že pokud Romové migrovali, šlo o jiný fenomén než v případě Poláků-gádžů. Tento obraz je konzistentní s četnými vyobrazeními i za hranicemi Polska, které představují Romy jako lidi žijící bezstarostně ve věčné přítomnosti a současně jako lidi bez paměti, kteří mají být dokonce odborníky v „umění zapomínat“ (Trumpener 1992). Toto „umění zapomínat“ jim dle následující logiky také umožňuje migrovat za prací do Německa: „Je touha po Německu, které si můžeme povšimnout u tolika Romů, ironií nebo zvráceností?“ ptá se Fonseca (1995: 220). Její otázka se týká Romů, kteří údajně zapomněli na to, že se kdysi stali jako skupina terčem vyhlazovacích politik, ale netýká se Neromů, občanů jiných zemí nebo nedej bože Poláků, pro něž je Německo tradičním cílem migrace, a to jak před druhou světovou válkou, tak po ní. Podle této logiky se zdá, že Poláků se stíny dějin netýkají.

V této představě tak Romové s narůstajícím časovým odstupem od holokaustu, díky svému „umění zapomínat“, vedou bezstarostný život bez hlubšího vztahu k místu, kde se rodí a umírají jejich další generace. Takovou smyšlenku nalezneme v textech některých badatelů, kteří tvrdí, že Romové se stávají modelem Evropana, jenž využívá volného pohybu. Totiž „přesun pro ně nepředstavuje žádný psychologický problém, protože místo není důležité ani pro sociální role, do nichž vstupují, ani pro jejich identitu. Volně se pohybují po Evropě, aniž by je omezovalo jakékoliv pouto k místu...“ (Nowicka 2007: 127). Stesk a nostalgie po místě narození a dospívání, které se tak podrobně analyzují ve většině literatury o migraci polských Neromů, jsou evidentně Romům cizí. Romové se totiž „volně potulují po Evropě“, kam je zrovna zanese „magnetická přitažlivost sociálního státu“ (tamtéž). Patriotismus a místní zakořeněnost jsou v případě těchto „věčných kočovníků“ vnímány jako protiklad a rozpor – a proto se ocitají mimo výzkumnou agendu. Tyto představy se od reality, s níž se setkáváme v našem výzkumu o transnacionálním životě polských Romů, v němž má lokální přináležení své pevné místo, nápadně liší (Fiałkowska et al. 2019, 2022). Na stesk a nostalgii v žádném případě neexistuje etnický monopol.

V akademickém vědění o Romech se tak setkáváme s jakýmsi „defektem“, který je vytvořený badateli a využívá se i při formulování různých odborných stanovisek, prognóz a programů, často pochybné kvality. „Vzhledem k tomu, že politiky týkající se romských komunit v zemích EU, které ztělesňují klasický příklad technokratického přístupu, se primárně vytvářejí s využitím stávajícího stavu akademického poznání, je možné vyslovit hypotézu, že jedním z důvodů krize těchto politik je i určitý nedostatek v akademickém výzkumu vztahů mezi

Romy a Neromy“ (Witkowski 2018: 80). Neúčinnost technokratických modelů politik tak vyvolává pochybnosti o kvalitě daného vědění, a dokonce poukazuje na kognitivní stagnaci současné romistiky. Autor, který hledá východisko z této slepé uličky, navrhuje, aby se usilovalo o celistvější interpretaci stávajících poznatků, a to včetně determinant sběru dat o Romech (a u toho končí). Tento krok je nezbytný, ale podle všeho nedostatečný.

Je nutné nejen revidovat stávající výzkumné postupy, ale také podniknout kroky k nápravě. Hlavní ale je, že když nebudeme uplatňovat třídní a intersekcionalní perspektivu a metodologický požadavek na participativní charakter produkce vědění o Romech a romsko-gádžovských vztazích, naše analýza nebude úplná.

Když se zaměříme na téma polské romské migrace, je nutné se konfrontovat nejenom s výsledky polské romistiky, ale i s absencí Romů v polských migračních studiích. Obecněji vzato, možná tím nejpalčivějším problémem je, že mnozí polští-gádžovští badatelé přítomnost romských badatelů vůbec neregistrují. Romové jsou tak v zásadě pro způsob, jakým tito lidé produkují vědění o Romech, irrelevantní – činí tak bez jejich aktivní účasti. Jsou to přitom právě Romové (včetně romských výzkumníků), kteří trpí důsledky reprodukce různých mýtů a marginalizace, a to nejen v sociální imaginaci, ale i ve skutečné, akademické realitě. A to proto, že téměř nikdo nenaslouchá tomu, co o sobě oni sami říkají. Když si uvědomíme, jak obtížné je pro mladé badatele postupovat v akademii a jakou výzvou je někdy vstupovat do polemik s autoritami v oboru, nabývá metodologický požadavek na participaci ještě většího významu a etického rozměru.

Pro všechny by bylo snazší, kdyby...

My, gádžovští autoři tohoto článku, proto nejsme jen gádžovskými badateli mezi Romy, ale už zase dalšími gádžovskými badateli v řadě. Současná změna paradigmatu, kdy se nám, gádžům, hlasitě a rozčileně vyčítá, že přišel čas na změnu a že není eticky ani metodologicky ospravedlnitelné realizovat výzkum jako doposud a zacházet s Romy jako s předměty pozorování, pouhými průvodci, zprostředkovateli informací, případně asistenty výzkumu, je nejen výzvou pro naše postavení a akademický hlas, ale především zásadním etickým závazkem. S ohledem na to si pak nelze nepoložit otázku, jak máme pracovat v dané oblasti výzkumu, když zde panuje takové napětí. Musíme být ochotní uvažovat, zda my, gádžové, náhodou skutečně nepotřebujeme na konferenci nebo semináři zažít nepříjemný pocit, když někdo řekne: „Aha, další gádžo promluvil.“ Nepotřebujeme náhodou, aby nás někdo obvinil, že stojíme někde, kde by gádžové neměli být, protože už toho řekli dost? Jsme toho názoru, že tento diskomfort zažít potřebujeme.

V první řadě bychom si tak měli pokládat metodologicky složité otázky týkající se problematiky insiderství a outsiderství nebo výhod a nevýhod té či oné situovanosti v terénu, o nichž se v literatuře hojně diskutuje. Vztahy

na ose insider-outsider a romský-gádžovský výzkumník jsou mnohohrstevnaté a komplikované. Naše pozicionality bychom měli vnímat spíše v rámci kontinua, protože žádné pevně dané pozice ve výzkumu ani v životě neexistují. V tomto dynamickém spektru pozic nás spojují kategorie jako gender, třídní původ nebo zkušenost první generace vysokoškoláků. To, co nás výrazně rozděluje, je mimo jiné zkušenost s romstvím. Jak uvádí Fremlová, základem pozicionality romských badatelek je jejich etnicita, což znamená, že jejich porozumění realitě i interpretační schopnosti vychází ze zkušenosti, kterou gádžovské badatelky nemají (Fremlová 2018: 107).

Není proto divu, že v našem týmu pravidelně vedeme vášnivé diskuze o tom, jak definovat nějaké jevy, jak přistupovat k tomu či onomu výzkumnému problému nebo zda je možné nebo snad lepší o něčem nemluvit, protože důsledky otevření určitých témat mohou být pro gádže a Romy různé. Nás – gádže – neovlivní společenské dopady určitých poznatků ani pomluvy. My – Romové – se setkáváme s nedůvěrou ze strany romských respondentů, ale i kolegů – nejde náhodou o další gádžovskou studii, v níž Romové figurují jen jako zprostředkovatelé informací? Co se s informacemi stane ve chvíli, kdy už je respondenti nemají pod kontrolou? Nás – Romy – ostatní Romové podezírají, že jsme se změnili a přizpůsobili, že nás akademická obec ovládaná gádži zbavila romství. Další neromští vědci nás zase podezírají, že nejsme doopravdy kompetentní a objektivní a že se možná snažíme využívat svou romskou identitu jen pro kariérní cíle. Zajímavým doprovodným procesem jsou reakce vědecké komunity na naši spolupráci. Často se setkáváme s překvapením, podrážděním a blahosklonnými pohledy. Ze strany uznávaných profesorů, autorit ve svém oboru, zaznívají překvapivá tvrzení, která zpochybňují naši antropologickou metodologii, „protože Cikáni lžou“, protože nějaká naše romská autorita „je profesionální Cikán“ nebo protože „skuteční Cikáni“ už „přece dávno neexistují (a pokud ano, tak coby mafianti)“, což implikuje, že současní Romové jsou „kulturní podvodníci“. Ale my hodláme překvapovat a dráždit, provokovat a čelit lžím a „osvědčeným“ předpokladům. Není to snad jediný způsob, jak se dostat ze slepé uličky a pokročit ve společenských vědách dál? Bohatá kultura Romů v Polsku si to zaslouží.

Asi by i pro nás bylo snazší, kdybychom se o to nesnažili. Diskomfort tím působíme především sami sobě. Není snad jednodušší zabývat se tématem, kde se s omezením na poli svého výzkumu nesetkáváme? Takové limity jsou zajímavé, když na ně narazíte v metodologických učebnicích, ale zároveň frustrující, když na ně člověk natrefí během vlastní výzkumné praxe. Pro všechny badatele, kteří nechtějí čelit debatě o tom, jak realizovat výzkum o Romech, by bylo jednodušší se nesnažit. A bylo by to snazší jak pro neromské, tak i pro romské badatele. V participaci ale vidíme potenciál, který bychom s odkazem na esej Alpy Shah (2017) mohli označit za revoluční. V jejím textu se hovoří o revolučním potenciálu etnografické metody zúčastněného pozorování. Tato metoda

představuje základní prvek etnografického výzkumu i prostředek získávání dat. V našem výzkumu ovšem nejde pouze o to zasvětit gádže do světa Romů, aby mu lépe porozuměli. Zúčastněné pozorování je pro nás také autoetnografií, jejíž součástí je pozorování společenství, z nichž sami pocházíme, a snaha hovořit o vlastní zkušenosti, pozorovat a zároveň být pozorován a usilovat o propojení obou těchto perspektiv. Praxe zúčastněného pozorování má revoluční potenciál, protože se může dostat co nejbližší k životu lidí, kterými se zabýváme, a umožnit nám vyvrátit naše předpoklady, domněnky a stávající představy o tom, jak vypadá jejich sociální svět. Zúčastněné pozorování jakožto výzkumná praxe má zároveň potenciál z nás udělat – abychom se opět odvolali na Gellnera – anti-skripturalisty sociálních věd, kteří se na akademii dívají kritickým pohledem a identifikují skryté mocenské mechanismy v ní (1995). Právě tímto způsobem jsme se jako gádžové díky spolupráci s romskými kolegy o polské společnosti dozvěděli mnohem víc. Kdyby mezi námi ale byli jen gádžové, výsledek by byl zcela odlišný. Tento výzkum by možná byl dalším typickým gádžovským projektem o Romech, který reprodukuje stávající akademické hierarchie a struktury. Romové jsou v neromských společnostech menšinou, z čehož vyplývá, že i akademické prostředí je převážně neromské. Nejde nám o to vytvořit romskou akademii, ale o to změnit a obohatit tu stávající o nové poznatky, nové jedinečné zkušenosti a nový způsob chápání světa.

Podle našeho názoru má participativní spolupráce – přinejmenším na našem malém polském dvorečku – skutečně revoluční potenciál, když rozbíjí koloběh diskurzivních klíšé, bariér, vyloučení a hierarchií. Participativnost produkce vědění o Romech a romsko-gádžovských vztazích tedy neznamená pouze společně prováděný výzkum, ale také diskuze, interpretace, zapojení Romů do rozhodovacích struktur a vědeckých orgánů, a především uznání epistemologické platnosti a hodnoty hlasů menšinových badatelů, a to včetně těch romských (viz Fricker 2007).

Na cestě ke společné gádžovsko-romské perspektivě

Antropologové už dlouho upozorňují, že bychom neměli používat slovo „kultura“ jako univerzální klíč k popisu zjištěných odlišností; abychom nevysvětlovali různé procesy skrze kulturní odlišnost, příslušnost k určité kultuře nebo škatulkováním na základě tohoto těžko uchopitelného kritéria (Abu-Lughod 2008; Geertz 1983; Gupta, Ferguson 1997). Podobně si ve výzkumu migrace získala popularitu výzva „pohlédnout za optiku ethnicity“ (Glick Schiller et al. 2006), která vychází z předpokladu, že jednotlivci a skupiny jednotlivců (včetně migrantů a etnických menšin) nějakým způsobem jednají nejen proto, že jsou příslušníky určité etnické skupiny s charakteristickou kulturou.

Odsud pramení výzva, která se objevuje v romistice na mezinárodním poli, k deetnizaci Romů, dekolonizaci a participativnímu přístupu, v němž se Romové i Neromové účastní procesu produkce vědění jako plnohodnotní aktéři a aktérky

a v němž je gádžové považují za partnery v dialogu a vědecké kolegy – tedy osoby se slyšitelným hlasem (Gay y Blasco 2008, 2017; Gay y Blasco, Hernández 2020; Mirga-Kruszelnicka 2018; Silverman 2018; Shah 2017; Vermeersch, Baar 2017). Z toho v žádném případě nevyplývá, že „romství“ nebo „romská tradice“ nemá žádný význam. Požadavek na deetnizaci znamená při pohledu na nějaké téma (např. migraci nebo změny v životním stylu a profesní činnosti Romů) zohledňovat i další neméně důležité faktory, jako je socioekonomická situace nebo obecné změny zvyků a rodinného života v Polsku a ve světě. To, co definuje jednotlivce i skupiny a dává obsah jejich každodennímu životu, totiž není „romství“ samo o sobě, nebo právě jen „romství“. Romové a Romky jsou také dělníky, podnikateli, umělci, nezaměstnanými, migranty, rodiči, manželi a partnery. Jezdí autem, veřejnou dopravou, chodí na procházky nebo jsou na Facebooku. Můžou a nemusí dělat věci jinak než gádžové. Právě tato komplexita intersekcionálního rozměru zkoumání dělá z konkrétní etnografie skutečně plastický popis života daného jednotlivce.

Demokratizace vztahu mezi zkoumajícími a zkoumanými je v sociálních vědách důležitým požadavkem. Takový přístup usnadňuje vstup do terénu a umožňuje vznik kontinuální zpětné vazby, ve které terén vstupuje právě i do našich světů, do světů badatelů. Proto je důležité využívat i prvky autoetnografie a autobiografie a reflektovat osobní podmíněnost badatelů a badatelek bez ohledu na jejich romský či neromský původ. Autoetnografie zde figuruje jako proces, jako dialektická metoda, jak přecházet od konkrétního k obecnému a zpět (Bochner, Ellis 2016; Ellis et al. 2011). V jejím rámci jsme schopni zhodnotit nejen jedinečnost našich individuálních zkušeností, ale i nadindividuální podmíněnost kultury, struktur, institucí, dějin a politické ekonomie akademického prostředí. Proto si uvědomujeme, že tento článek nepředstavuje jen konkrétní romsko-gádžovskou perspektivu, ale mnohem spíše je souborem hlasů několika lidí s různými osobnostmi, historiemi, habitusy a kapitály, které nicméně svedla dohromady upřímná, i když někdy emočně vypjatá, diskuze o tom, co znamená být Polákem, gádžem, Romem, ženou, mužem, vědcem, migrantem s takovým či onakým sociálním zázemím, vysokoškolským studentem první nebo již několikáté generace, rodičem nebo bezdětným člověkem. Smysl těmto otázkám dáváme skrze analýzu empirického materiálu, ale také skrze kritický pohled na to, jak na tyto otázky odpovídaly či spíše neodpovídaly předchozí generace. A je pro nás samozřejmé, že revolučním důsledkem takového participativního pozorování je možnost poznat bohatství a rozmanitost romské i polské kultury. Tím spíše, pokud je cenou za poznání tohoto bohatství nutnost vzdát se pozitivistické obsese esencialistickou klasifikací a typologizací, kterou Edmund Leach v kritické aluzi na Radcliffe-Browna a jeho následovníky nazval „sbíráním motýlů“ v antropologii (Leach 1961: 2). V antropologii polských Romů je nejvyšší čas začít se soustředit na lidi samotné.

Z angličtiny přeložila Veronika Korjagina

Literatura

- Abu-Lughod, L. 2008. Writing against culture. In: Oakes, T., Price, P. L. (eds.). *The cultural geography reader*. London: Routledge, 62–71.
- Anderson, B. 1983. *Imagined communities: reflexions on the origins and spread of nationalism*. London: New Left Book.
- Acton, T. 1997. *Gypsy politics and Traveller identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.
- Bartosz, A. 2004 [1994]. *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*. Sejny: Pogranicze.
- Bartosz, A. 2007. Cyganie/Romowie—Ostatni wędrowcy Europy. In: Borek, P. (ed.). *Romowie w Polsce i Europie*. Kraków: Wydawnictwa Naukowe Akademii Pedagogicznej, 148–158.
- Bhabha, H. K. 2012. *The location of culture*. London, New York: Routledge.
- Beck, U. 2007. The cosmopolitan condition: why methodological nationalism fails. *Theory, Culture & Society* 24 (7–8): 286–290.
- Benedyktowicz, Z. 2000. *Portrety „obcego”: Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bochner, A., Ellis, C. 2016. *Evocative autoethnography: writing lives and telling stories*. London, New York: Routledge.
- Bourdieu, P. 2006. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sąđenja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Buchowski, M. 2018. On embracing other knowledges. *Etnološka Tribina* 41 (48): 12–16.
- Castles, S. 2016. Understanding global migration: a social transformation perspective. In: Amelina, A., Horvath, K., Meeus, B. (eds.). *An anthology of migration and social transformation: European perspectives*. Cham: Springer, 19–41.
- Drużyńska, J. 2015. *Ostatni tabor. Jak władza ludowa zakazała Cyganom wędrowania*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dopierała, R. 2019. „Chłop polski w Europie i Ameryce” sto lat później. *Kultura i Społeczeństwo* 63 (1): 203–220.
- Ellis, C., Adams, T. E., Bochner, A. P. 2011. Autoethnography: An overview. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 36 (4): 273–290.
- Erdmans, M. P. 1992. The social construction of emigration as a moral issue. *Polish American Studies* 49 (1): 7–25.
- Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2018. *Migration paths of Polish Roma. Between tradition and change*. Research report. Warszawa: Centre of Migration Research [online]. Dostępne z: https://www.migracje.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/Between-tradition-and-change-migration-paths-of-Polish-Roma_ost.pdf [cit. 22. 5. 2023].

- Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2018. Krytyczna analiza naukowej ciszy – czyli dlaczego Romowie migrują (z naszego pola widzenia). *Kultura i społeczeństwo* 62 (2): 39–67.
- Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2019. Polish Roma migrations – transnationalism and identity in anthropological perspective. *Ethnologia Polona* 40: 247–275.
- Fiałkowska, K., Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E. 2020. Why do Roma migrate (from our view)? A critical analysis of academic silence in Polish scholarship. *Critical Romani Studies* 2 (2): 4–22.
- Fiałkowska, K., Mirga-Wójtowicz, E., Garapich, M. P. 2022. Unequal citizenship and ethnic boundaries in the migration experience of Polish Roma. *Nationalities Papers*: 1–21. [online]. Dostępne z: <https://www.cambridge.org/core/journals/nationalities-papers/article/unequal-citizenship-and-ethnic-boundaries-in-the-migration-experience-of-polish-roma/DF01CA28D733D27012A3E8C86590934C> [cit. 25. 5. 2023].
- Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fonseca, I. 1995. *Bury me standing: The Gypsies and their journey*. New York: Vintage Departures. Vintage Books, Random House.
- Fremlová, L. 2018. Non-Romani researcher positionality and reflexivity: Queer(y)ing one's own privilege. *Critical Romani Studies* 1 (2): 98–123.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Garapich, M. P., Mirga-Wójtowicz, E., Szewczyk, M. 2021. *Krakowscy Romowie – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*. Kraków: Obserwatorium Wielokulturowości i Migracji.
- Gay y Blasco, P. 2008. Picturing 'Gypsies': Interdisciplinary approaches to Roma representation. *Third Text* 22 (3): 297–303.
- 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.
- Gay y Blasco, P., Hernández, L. 2020. *Writing friendship: a reciprocal ethnography*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Gajda, S. 2007. Tożsamość a Język. In: Mazur, J., Małyska, A., Sobstyl, K. (eds.). *Człowiek Wobec Wyzwań Współczesności. Upadek Wartości Czy Walka o Wartość*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 37–45.
- Geertz, C. 1983. *Local knowledge: fact and law in comparative perspective*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. 1995. *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

- Giri, A. K. 2006. Creative social research: rethinking theories and methods and the calling of an ontological epistemology of participation. *Dialectical Anthropology* 30 (3–4): 227–271.
- Giza-Poleszczuk, A., Poleszczuk, J. 2001. Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny. In: Jasińska-Kania, A. (ed.). *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 221–247.
- Glick Schiller, N., Çaglar, A., Guldbrandsen, T. C. 2006. Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33 (4): 612–633.
- Golonka-Czajkowska, M. 2013. *Nowe miasto nowych ludzi: mitologie nowohuckie*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Góral, A., Jałocha, B., Mazurkiewicz, G., Zawadzki, M. 2021. *Action Research: a handbook for students*. Kraków: Instytut Praw Publicznych UJ.
- Gupta, A., Ferguson, J. 1997. Culture, power, place: ethnography at the end of an era. In: Gupta, A., Ferguson, J. (eds.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Durham Press, 1–29.
- Hernández, L., Gay y Blasco, P. 2018. Životní zkušenosti romských žen: kolaborativní přístup k jejich studiu. *Romano džaniben* 25 (2): 39–46.
- Kapralski, S. 2008. Refleksje o pogromach. Na marginesie wydarzeń w Oswiecimiu w 1981 r. *Studia Romologica* 2 (1): 233–253.
- Kapralski, S. 2012. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Kapralski, S. 2016a. Milczenie, pamięć, tożsamość. Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności. *Ethos* 29 (1): 185–202.
- Kapralski, S. 2016b. The evolution of anti-gypsyism in Poland: from ritual scapegoat to surrogate victims to racial hate speech? *Polish Sociological Review* (193): 101–117.
- Kapralski, S. 2018. Gender, history, and Roma identities: from cultural determinism to the long shadow of the past. *Slovenský Národopis* 66 (4): 467–486.
- Kledzik, E. 2023. *Perspektywa poety. Cyganologia Jerzego Ficowskiego*. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Koper, T. 2020. Romanipen. O dwóch strategiach „bycia Romem” we współczesnym świecie. *Studia Romologica* 13 (1): 83–123.
- Leach, E. R. 1961. *Rethinking anthropology*. London: University of London.
- Leszczyński, A. 2020. *Ludowa Historia Polski*. Warszawa: W.A.B.
- Leszczyński, A. 2013. *Skok w nowoczesność: polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Lins Ribeiro, G. 2014. World anthropologies: anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology* 43 (1): 483–498.

- Magocsi, P. R. 2018. *Historical atlas of Central Europe: third revised and expanded edition*. Toronto: University of Toronto Press.
- Malkki, L. 1997. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. In: Akhil, G., Ferguson, J. (eds.). *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press, 24–44.
- Mazur, Z. 2022. Was there ever a Polish peasant? Historical imagination and the people's history of Poland. *Acta Poloniae Historica* (126): 155–180.
- Mirga, A., Mróz, L. 1994. *Cyganie: Odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mirga-Kruszelnicka, A. 2018. Challenging anti-gypsyism in Academia: The Role of Romani Scholars. *Critical Romani Studies* 1 (1): 8–28.
- Nowicka, E. 2007. Romowie i świat współczesny. In: Piotr, B. (ed.). *Romowie w Polsce i Europie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 124–147.
- Nowicka, E. 2014. Konwersja religijna i konwersja kulturowa. Romowie zielonoświątkowcy w Szaflarach. *Studia Humanistyczne AGH* 13 (3): 165–183.
- Nowicka-Rusek, E., Witkowski, M. 2019. *Dlaczego swój? Dlaczego obcy?: mniejszość romska we współczesnej Polsce*. Kraków: Nomos.
- Nowicka, E., Witkowski, M. 2020. The Roma community: from marginalization to integration and back. In: Michna, E., Warmińska, K. (eds.). *Identity strategies of stateless ethnic minority groups in contemporary Poland*. New York: Springer International Publishing, 31–53.
- Okely, J. 1983. *The traveller–gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSN 1948. *Universal Declaration of Human Rights*. [online]. Dostępne z: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> [cit. 3. 6. 2023].
- OSN 1996. *International Covenant on Civil and Political Rights. General Assembly resolution 2200A (XXI)*. [online]. Dostępne z: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights> [cit. 3. 6. 2023].
- Ostolski, A. 2003. Dyskurs u władzy. Filozofia polityczna Michela Foucaulta. *Etyka* (36): 159–172.
- Pontrandolfo, S., Solimene, M. 2020. Flexible epistemologies: Gypsy/Roma thinking and anthropology theory. *Nomadic Peoples* 24 (2): 228–240.
- Pobłocki, K. K. 2021. *Chamstwo*. Warszawa: Wydawnictwo Czarne.
- Rössel, J., Anheier, H., Juergensmeyer, M., Faessel, V. 2012. Methodological nationalism. In: Helmut, A., Jürgenmeyer, M., Faessel, V. (eds.). *Encyclopedia of global studies*. Thousand Oaks: SAGE Publishing, 1152–1154.

- Said, E.W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shah, A. 2017. Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 45–59.
- Silverman, C. 2018. From reflexivity to collaboration: Changing roles of a non-Romani scholar, activist, and performer. *Critical Romani Studies* 1 (2): 76–97.
- Stewart, M. 1997. *The time of the Gypsies*. BouldE.R.: Westview Press.
- Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů*. Brno: Barrister & Principal.
- Stewart, M. 2013. Roma and Gypsy „ethnicity“ as a subject of anthropological inquiry. *Annual Review of Anthropology* 42 (1): 415–432.
- Stola, D. 2010. *Kraj bez wyjścia? Migracje z Polski 1949–1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Stola, D. 2015. Opening a non-exit state: the passport policy of communist Poland, 1949–1980. *East European Politics and Societies* 29 (1): 96–119.
- Szewczyk, M. 2022. *Migracje wewnętrzne Romów Karpaccich w Polsce. Studium przypadku Nowej Huty*. Diplomová práce. Kraków: Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
- Thomas, W., Znaniecki, F. 1996. *The Polish peasant in Europe and America: a classic work in immigration history*. Champaign: University of Illinois Press.
- Trumpener, K. 1992. The time of the Gypsies: A „people without history“ in the narratives of the West. *Critical Inquiry* 18 (4): 843–884.
- UNESCO 2003. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. [online]. Dostępne z: <https://ich.unesco.org/en/convention> [cit. 29. 5. 2023].
- UNESCO 2005. *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. [online]. Dostępne z: <https://legal.un.org/avl/ha/cppdce/cppdce.html> [cit. 29. 5. 2023].
- Vermeersch, P., Baar, H. V. 2017. The limits of operational representations: ways of seeing Roma beyond the recognition–redistribution paradigm. *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 3 (4): 120–139.
- Wimmer, A., Glick-Schiller, N. 2002. Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2 (4): 576–610.
- Witkowski, M. 2018. Etnografia z sercem na dłoni. Antropologia wiedzy o relacjach Romów z nie-Romami. *Kultura i Społeczeństwo* 62 (2): 69–85.
- Zaremba, M. 2012. *Wielka trwoga. Polska 1944–1947: Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Znak.
- Zaremba, M. 2005. *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.