

# Współczesne formy wyobcowania. Tożsamość w ruchu: migrant i nomada

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1260>

 Tamara Nehrub, Uniwersytet Warszawski

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie analizy funkcjonowania współczesnej narracji domu na przykładzie dwóch narodów: Tatarów krymskich i Romów. Są oni bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nadal nieznanymi. Pierwsi są rozpatrywani jako migranci lub wygnańcy, którzy znajdują się na pograniczu bezdomności i wciąż walczą o dom. Drudzy stanowią przykład niezakorzenionej przynależności – tożsamości nomadycznej, ponieważ sami zdecydowali się na życie bez zapuszczania korzeni. Prezentowane w artykule zagadnienia odzwierciedlają różne spojrzenia na kwestię współczesnej tożsamości i jej relacje do dwóch typów przestrzeni: absolutnej i relatywnej, tak jak je rozumie Martina Löw.

**Słowa kluczowe:** obcość, Tatarzy krymscy, Romowie, dom, bezdomność

## 1. Wprowadzenie

Podstawową charakterystykę „obcego” w klasycznym ujęciu tej problematyki przedstawił Georg Simmel w formie „ćwiczenia” z socjologii formalnej, którą dołączył do swego programowego manifestu „wielkiej socjologii” (Simmel 2005, 300–304). Obcy jest według niego przybyszem z zewnątrz, który zdecydował się zatrzymać w danym miejscu na nieokreślony czas. Simmel twierdził, że każda relacja międzyludzka zawiera jedność bliskości i dystansu: „oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka” (Simmel 2005, 300). Obcy jest zatem kimś, kogo znamy i widzimy, ale ponieważ różni się on od nas czymś istotnym, uważamy go za obcego. Należy on do społeczności tylko połowicznie: „jest ona mu zarazem bliska i daleka; bliska na tyle, że w niej pozostaje, na tyle zaś daleka, że może ją zostawić i udać się gdzieś indziej” (Simmel 2005, 303). Nie urodził się w niej, jedynie kiedyś się osiedlił. Nie należy do niej od początku i nie należy też do końca – żyje na jej uboczu, w otchłani „pomiędzy” lub

in *betweenes* zdaniem Caitrioną Ni Laoire (2008, 45). Fenomenolog Bernhard Waldenfels słusznie stwierdził: „Obce jest fenomenem granicznym. Proces porządkowania to proces określania granic „swojskiego” i „obcego”: izolując, ograniczamy. Na obrzeżach każdego porządku wyłania się obce w postaci czegoś nadzwyczajnego, tego, co nieuchwytnie w dającym się uchwycić, co nieuregulowane w uregulowanym, niewidziane w widzianym, niesłyszane w słyszonym – na co w danym porządku nie ma miejsca”. (Waldenfels 2009, 22).

Są jednak i tacy obcy – Simmel nazywa ich „absolutnie obcymi” – którzy fizycznie mogą być bardzo blisko, ale wywołują wyłącznie monotonię obojętności i równoważności. Niektórzy badacze nie zgadzają się jednak z Simmelem, bo obcość zawsze nas przeraża, stanowi wyzwanie i domaga się *patosu*. „Nie ma obcych po prostu, istnieją tylko określone obcy. Obcy nigdy nie istnieje sam w sobie, nigdy nie ma obcego jako takiego” – pisze Waldenfels<sup>1</sup> (Waldenfels 2009, 40). Wydaje się, że absolutna obcość w ujęciu Simmela jest po prostu innością.

„Inne” – to cechy, które są rozróżniane i postrzegane na poziomie zmysłowym, ale pozostają poza zasięgiem zainteresowania. „Problem swojskości i obcości rozgrywa się gdzieś na granicy między postrzeżeniową a wartościującą płaszczyzną inności – na przejściu od tego, co inne w sensie deskryptywnym, do tego, co inne w sensie psychologicznym czy społecznym, a więc od opisu do oceny, od faktu do wartości” (Nowicka 2008, 272). W procesie strukturalizacji świata społecznego inność może pozostać tylko innością, ale może też przerodzić się w obcość. Każda kultura i każde społeczeństwo definiują własne kryteria „normalności”, w które nie wszystkie jednostki i grupy będą się wpisywać. Gdy w relacji z innym wraz ze stwierdzeniem faktu odmienności pojawia się poczucie niezrozumienia, wstrętu (Kristeva 2007), obrzydzenia (Douglas 2007), niepokoju (Goffman 2007), zagrożenia, strachu, wówczas inność staje się obcością.

Jak się okazuje, wszelkie formy mobilności nowoczesnej: migracja, podróż, wygnanie, wyjazd, ekspedycja powodują uczucie znalezienia się w stanie „granicznym”. Ceną migracji i wielokrotnych przekształceń społecznego świata jest nieustannie pogłębiający się stan bezdomności współczesnego człowieka. Alfred Schutz podaje przykład powracającego z wojny weterana, który odkrył, że jego dom i najbliżsi nie są już tymi, których pozostawił. Wydaje mu się, że powrócił do obcego kraju, gdzie wszystko się zmieniło, i musi od nowa uczyć się rzeczywistości (Schutz 2008, 203–12). Ewa Nowicka ujmuje to tak: „Jeśli człowiek raz się wykorzeni, odetnie od

<sup>1</sup> Waldenfels rozróżnia pojęcia „Obcego” i „Innego”. Zakłada on dwa typy obcości: obcość radykalną i obcość relatywną. Pierwszej nie da się ani poznać na zasadzie już znanego, ani unieważnić jej powszechności. Druga dotyczy wszystkiego, czego jeszcze nie znamy, co jednak możemy poznać. Właśnie ten typ obcości jest innością.

swojego miejsca, nigdy już nigdzie korzeni nie zapaści ani z żadnym miejscem nie będzie związany. Może żyć wszędzie; jednak nigdzie nie będzie «bardziej u siebie» (Nowicka 2008, 272).

Nie chodzi tylko o translokację geograficzną, ale o społeczne i kulturowe aspekty przemieszczeń. Każdy członek jakiejś grupy, w której się urodził, bez sprzeciwu akceptuje jej gotowe schematy i wzory. Z tego wynika, że przybysz jest człowiekiem bez historii. Nie posiada on podstawowych założeń grupy, do której się zbliża, dlatego musi kwestionować niemal wszystko, co jej członkom wydaje się oczywiste. Chociaż kultura tej grupy jest mu dostępna, nigdy nie stanie się integralną częścią jego biografii. Stanie się ona podręczna, ale nie będzie w jego posiadaniu. Oto co Alfred Schutz mówi na ten temat: „Jest to różnica pomiędzy biernym rozumieniem języka oraz aktywnym władaniem nim jako środkiem urzeczywistnienia swoich czynności i myślenia” (Schutz 2008, 220). Obcemu uda się wyłącznie „przetłumaczyć” kategorie języka grupy, ale nie przyswoić je. Język tej grupy na zawsze będzie dla niego obcy, ponieważ nie modlił się w nim, nie przeklinał, nie pisał w nim listów miłosnych.

Problem obcości nabiera szczególnej roli w związku z globalizacją i kwestią tożsamości narodowej. Jak słusznie stwierdza Zygmunt Bauman, nowoczesna tożsamość jest czymś problematycznym, nieoczywistym, wymagającym refleksji i elementu świadomej autokreacji. Myślimy o tożsamości wtedy, gdy nie jesteśmy pewni, gdzie przynależymy, gdy nie jesteśmy pewni, jakie miejsce powinniśmy zająć (Bauman 2005).

Refleksja o miejscu zawsze jest refleksją o tożsamości podmiotu. Posiadanie tożsamości oznaczało stały adres, przestrzenne zakorzenie. Osadłość, obcość, bliskość, dystans, wykluczenie, otwartość i zamkniętość – to tylko niektóre metafory przestrzenne, których używamy, nawet nie zawsze świadomie. Wielu badaczy wskazuje na silny związek pomiędzy tożsamością społeczną i kulturową a domem (Budakowska 2007). Chociaż nie tworzy naszej tożsamości, dom odgrywa istotną rolę w jej ustanawianiu, zwłaszcza dom rodzinny. Alfred Schutz ujmował to tak: „Dom jest zarówno punktem wyjściowym, jak i końcowym. Stanowi on punkt zerowy układów współrzędnych (*systems of co-ordinates*), jakie przypisujemy światu, by się w nim odnaleźć” (Schutz 2008, 204). Wyznacza on porządek bytu i stanowi *axis mundi*. Gilles Barbey z kolei uważa, że dom to „miejsce-jako-symbol-wszystkich-miejsc, miejsce syntezy, jedyne, które może łączyć ze sobą miejsca i epizody życia” (Barbey 1989, 100).

Mieć dom oznacza coś więcej niż posiadać lub wynajmować cztery ściany. „Czuć się jak w domu” to określenie o najwyższym stopniu swojskości i bliskości. Kiedy

osiedlamy się w mieszkaniu lub budujemy dom, stawiamy granice: między wnętrzem i zewnątrz, między prywatnym a publicznym<sup>2</sup>, między swoim a obcym. Fakt, że po angielsku mówimy o byciu „bezdonnym” jako o *homeless*, a nie *houseless*, wskazuje na to, że chodzi nie tylko o brak konkretnego miejsca do życia. Ciało bezdomnego w publicznej wyobraźni reprezentuje ciało rozpadu, które jest stale odrzucane przez społeczeństwo jako „chore”, „straszne” i „brudne”. W związku z tym bezdomni są regularnie uznawani za niebezpiecznych, nieodpowiedzialnych, bezsilnych, bezproduktywnych.

O domu można mówić na różnych płaszczyznach. W podejściu naturalistycznym, reprezentowanym np. przez Heraklita, Spinozę czy Władimira Wiernadskiego, za dom uznany może być kosmos, wszechświat lub przyroda. W podejściu socjologicznym (Émile Durkheim, Michel Foucault) za dom uznaje się społeczeństwo, a w podejściu komunikatywnym (Michaił Bachtin, Nikołaj Bierdiajew, Martin Buber, Karl Jaspers) – współbycie z Innym, relację Ja–Ty. Nie są to wszystkie możliwe ujmowania narracji domu. Dla celów tej pracy zostanie jednak przyjęte rozumienie domu oparte na rozróżnieniu przestrzeni podanym przez Martinę Löw (2018), które współbrzmi z podejściem Otto F. Bollnowa (2011). Autorka przeciwstawia się wizjom przestrzeni, które nazywa „absolutystycznymi”. Przestrzeń jest w nich rozumiana jako sztywny i pusty pojemnik na rzeczy i ludzi. Jest nieruchoma, homogeniczna i istnieje w ten sam sposób dla wszystkich, niezależnie od podejmowanych działań. Zamiast tego Löw proponuje podejście relatywistyczne. W takim myśleniu aktywność działania łączy się bezpośrednio z tworzenia rzestrzeni, która uważana jest za dynamiczną i synkretyczną. Przestrzeń relatywistyczna to (uk)ład (*An(Ordnung)*) organizmów żywych i dóbr społecznych, które powstają w rezultacie procesów *spacingu* i *syntezy*. „Możliwości konstituowania przestrzeni zależą tu od zastanych w danej sytuacji działania aspektów symbolicznych i materialnych, od habitusu aktorów, od umocowanych strukturalnie przynależności i relacji wykluczenia oraz od fizycznych ograniczeń” (Löw 2018, 34).

Na podstawie tego rozróżnienia można wymienić podstawowe narracje domu. Pierwsza to konstruowanie domu w związku z określoną absolutną przestrzenią geograficzną. Chodzi nie tylko o określony kraj. Czasem może być to miasto czy wioska, a nawet miejsce już od dawna nieistniejące. Takie konstruowanie domu jest nieodłączne w przypadku osób, które spędziły w kraju pochodzenia dużo czasu i mają z nim pewne więzi emocjonalne.

2 Zestawienie prywatnego i publicznego znajduje się w pracach Hannah Arendt (2000), która postrzega dom jako modus prywatnego, codziennego życia, jako przestrzeń kobiecej nominacji, która uniemożliwia jej samorealizację.

Drugi sposób pojmowania domu wiąże się z przestrzenią relatywistyczną. Zgodnie z nim dom nie stanowi przestrzeni wydzielonej, lecz pewien układ relacji, który można ponownie zreprodukować. „Ma on charakter przenośny i wędruje wraz z badanym jako część jego nomadycznej świadomości” (Budakowska 2007, 31). To dom konstruowany w oparciu o więzy rodzinne lub pewien stan psychiczny. Dom będzie tu oznaczać miejsce, w którym aktualnie przebywa rodzina, lub miejsce docenione za spokój, odpoczynek, bezpieczeństwo, uczucie bliskości i intymności, wzajemnej więzi, ponieważ życie w migracji wiąże się z nieustannym wysiłkiem i niepokojem.

Ponadto dom, jako punkt w układzie współrzędnych i archetyp osiadłego trybu życia, pozwala zbliżyć się do zrozumienia społecznej strategii współczesnego świata – nomadyzmu. Globalny rozwój cywilizacyjny, tworząc wędrujące podmioty, generuje nomadyczne formy życia różnych grup ludności, które są podstawami niezakorzonej przynależności. Ciągła transgresja granic sprzyja tworzeniu się nowych przestrzeni społecznych, nowej bliskości, które mogą wpływać na procesy świadomościowe migranta. W postmodernistycznej kulturze dom jest zdesakralizowany. W przeciwieństwie do domu zakorzonego, dom nomadyczny nie jest stabilny i jednoznaczny, nie może stanowić trwałego punktu odniesienia ani fundamentu tożsamości. Taki dom może być wielokrotnie w ciągu życia tworzony na nowo, poprzez „udomowianie” przestrzeni. Tym samym granice pomiędzy homogenizacją a heterogenizacją, między tym, co stałe, a tym, co zmienne, między „domem” a „miejscem pobytu”, między „byciem w domu” i „migracją” stają się płynne (Ni Laoire 2008, 35–50).

Żeby uzupełnić to, co zostało powiedziane, warto przejść do zagadnienia tożsamości Tatarów krymskich i Romów. Wydaje się, że koncepcja obcego bliskiego Georga Simmela będzie idealnie odpowiadać potrzebom tego artykułu. Zarówno Romowie, jak i Tatarzy krymscy są bowiem bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nadal nieznanymi. Niewiele wiemy o ich historii, kulturze i wartościach. Stanowią oni „kulturę międzyprzestrzeni”, co oznacza, że są zarówno realnie, jak i symbolicznie usytuowani „pomiędzy” obszarami życia, instytucjami i kategoriami społecznymi.

Te dwa narody są klasycznymi przykładami ludów „niewidocznych”, uprzedmiotowionych i wymazanych w narracji historycznej pisanej przez kolonizatorów. Na temat losów Tatarów krymskich istnieje bardzo niewiele prac, a większość literatury opublikowanej w okresie radzieckim, zwłaszcza z lat 40. i 50. XX w., nie może być wykorzystana, ponieważ jest literaturą wyraźnie zaangażowaną. To teksty propagandowe, napisane dla usprawiedliwienia aktu deportacji Tatarów krymskich pod zarzutem kolaboracji z nazistami w czasach II wojny światowej, uzasadnienia

radzieckiego prawa do ich ziemi pod hasłem „przywrócenia pierwotnych terytoriów”. Z najnowszych prac warto zwrócić uwagę na rozległą pracę rosyjskiego historyka pochodzenia krymskiego Walerego Wozgrina (Возгрин 2013), której napisanie miało „oddać w ręce ludu jego historię”. Podobnie warto wyróżnić prace Aleksieja Gajworońskiego (Гайворонский 2016) oraz rosyjskiego historyka i orientalisty Wasilija Smirnowa (Смирнов 1889).

Trzeba przyznać, że historia Romów jest lepiej zbadana. Wyszło na ten temat parę znakomitych prac autorstwa Sławomira Kaprałskiego (2009, 2012), Jerzego Ficowskiego, Lecha Mroza (Mirga, Mróz 1994) i Andrzeja Mirgi (2009). Socjolog i antropolog kultury Sławomir Kaprałski w pracy *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów* (Kaprałski 2012), analizując problem romskiej tożsamości, przedstawia trzy główne tożsamościowe tradycje teoretyczne: substancjalną, relacyjną i procesualną. Według autora tożsamość substancjalna to zgodność społecznej egzystencji jednostki lub grupy z jej kulturową istotą. Tradycja relacyjna lub interakcyjna traktuje tożsamość jako sposób postrzegania siebie lub bycia postrzeganym w ramach międzyludzkich interakcji. Procesualizm określa tożsamość jako ciągłą relację pomiędzy przeszłym, teraźniejszym i przyszłym stanem jednostki lub grupy. Jest to poczucie ciągłości istnienia w czasie, a więc tożsamość historyczna. Należy zwrócić uwagę, że te typy tradycji rzadko występują w stanie czystym. Zostaną one przyjęte dla potrzeb niniejszego artykułu jako narzędzie metodologiczne w rozpatrywaniu kwestii tożsamości Tatarów krymskich i Romów. Pierwsi będą przykładem migrantów lub wygnańców, którzy znajdują się na pograniczu bezdomności i wciąż walczą o dom, podczas gdy drudzy będą ujmowani jako przykład niezakorzenionej przynależności – tożsamości nomadycznej, ponieważ sami zdecydowali się na życie bez zapuszczania korzeni.

## 2. Krymskotatarska ziemia utracona

Wyjątkowy jest historyczny los Tatarów krymskich. Wydawało się, że po czasach przymusowych deportacji i ludobójstwa z rąk radzieckiego rządu Tatarzy krymscy już ostatecznie powrócą do swojej ojczyzny na Krymie. Odzyskawszy pożądaną autonomię na terenie Ukrainy, dziś ponownie znajdują się pod presją Rosji po aneksji półwyspu krymskiego i wciąż walczą o sprawiedliwość i dom.

Substancjalna lub esencjalistyczna tożsamościowa tradycja teoretyczna głosi, że „każda tożsamość ma swoją „istotę”, właściwą treść, definiowaną przez wspólne pochodzenie, wspólny sposób doświadczania świata lub przez oba te czynniki jednocześnie” (Grossberg 1996, 89). Zakłada ona istnienie specyficznej „substancji

kulturowej”, determinującej bycie Tatarzem krymskim. Tatarzy krymscy bezsprzecznie posiadają cechy narodowościowe: charakterystyczny język (odmienny nawet od innych języków tatarskich), wspólną historię (więź etniczną sięgającą czasów Chanatu), instytucje polityczne – *Medżlis*<sup>3</sup> i *kurultaj*, a także symbole narodowe, takie jak flaga narodowa i hymn narodowy.

Procesualne lub historyczne podejście do problemu tożsamości jest oparte na założeniu, że to, kim są Tatarzy krymscy, zależy od tego, kim byli w przeszłości ich przodkowie. To poczucie ciągłości istnienia w czasie opartej na tradycjach upamiętniania. To podejście odwołuje się do spójności historii i miejsc pamięci (*lieux de mémoire*), takich jak czasy chanatu krymskiego, *Surgun* i aneksja Krymu przez Rosję.

W 988 r. Władimir Wielki, wielki książę kijowski, podbił południową część Krymu i przyłączył ją do Rusi Kijowskiej. W kolejnych dwóch stuleciach po najazdach Turków dominacja Kijowa nad tym terytorium zaczęła się zmniejszać. Odtąd trwały czasy chanatu krymskiego (w latach 1441–1783), który przez większą część swojej historii był zależny od imperium osmańskiego i był jego sojusznikiem. W narracji tatarskiej ten czas został upamiętniony jako „chwalebny”, „kiedy krymscy khani zarządzili państwem «narodowym», zamieszkałym przez miliony zjednoczonych, wolnych Tatarów”. Podczas „złotego wieku” chanatu Tatarzy krymscy wyłonili się jako odrębna grupa etniczna o wyraźnym, emocjonalnym przywiązaniu terytorialnym do Krymu. Flaga, która wciąż jest przez nich używana, przypomina pieczęć chanatu. Po zwycięstwie w 1783 r. Imperium Rosyjskie nad Osmanami Krym został po raz pierwszy zaanektowane przez Rosję. Ten okres Tatarzy krymscy nazywają „czarnym stuleciem”.

Główny problem polega na tym, że w Imperium Rosyjskim terminem „Tatarzy” błędnie oznaczano całą populację Złotej Ordy, a następnie – aż do początku XX w. – ponad sto różnych ludów tureckich: od Azerbejdżanów do Chakasów. Terminologiczne zamieszanie pomiędzy „Mongolami” a „Tatarami”, a także używanie hybryd „mongolsko-tatarscy” i „tatarsko-mongolscy” stworzyło iluzję, że chodzi o tych samych ludzi. Krymski historyk i publicysta Siergiej Gromenko zauważa: „Krymscy Tatarzy to nie to samo co «mongolsko-tatarscy». Utożsamiać Tatarów krymskich z innymi «Tatarami» tylko na podstawie współbrzmienia etnonimów – to całkowicie nienaukowe; zbyt wiele zupełnie różnych znaczeń ma ta nazwa” (Громченко 2016). Należy zwrócić uwagę, że dla Tatarów krymskich fakt istnienia chanatu krymskiego jest częścią ich historii narodowej, to właśnie czynnik, który uzasadnia ich prawo do niepodległości.

3 Tu i niżej używam określenia *Medżlis* jako nazwy własnej w odniesieniu do najwyższego organu przedstawicielskiego Tatarów krymskich, działającego na Krymie od 1991 r., który po zdelegalizowaniu go przez sąd rosyjski w 2016 r. przeniósł swą siedzibę do Kijowa – przyp. Aut.

Przez dziesięciolecia Tatarzy należeli do „zapomnianych narodów radzieckich”, ignorowanych przez oficjalną etnologię. Po II wojnie światowej, opierając się na zasadzie kolektywnej winy, oskarżono ich o współpracę z nazistami i praktycznie cały naród został deportowany do Azji Środkowej i Syberii. Tragedia została nazwana *Surgun* (z krymskotatarskiego *Sürgün* – „zesłanie”). Główna fala deportacji, podczas której deportowano 193 865 Tatarów krymskich, trwała krócej niż tydzień. Pozbawieni swojej historycznej ojczyzny i prawa do powrotu do niej, oficjalnie przestali istnieć jako odrębny naród. Pierwsi Tatarzy mogli powrócić dopiero w 1989 r., gdy Związek Radziecki znalazł się na skraju upadku.

Na podstawie dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR od 19 lutego 1954 r. przeniesiono region krymski z Rosyjskiej SFSR do Ukraińskiej SRR. To przeniesienie zostało podyktowane wspólnotą gospodarki i bliskością terytorialną. Według niektórych badaczy przeniesienie to zostało do pewnego stopnia ograniczone ze względu na trudną sytuację gospodarczą na półwyspie, którą spowodowały powojenna dewastacja i brak siły roboczej po deportacji. W istocie region został prawie zniszczony i musiał być przywrócony kosztem Ukraińskiej SRR.

Po dwudziestu trzech latach przynależności do Ukrainy ze statusem republiki autonomicznej (od 1991 do 2014 r.) Tatarzy krymscy znajdują się ponownie pod presją Rosji po aneksji półwyspu krymskiego. Od 20 lutego 2014 r. wojska rosyjskie prowadzą działania militarne mające na celu zablokowanie ukraińskich baz wojskowych na Krymie, kontrolowanie autostrad, obiektów administracyjnych i innych o znaczeniu strategicznym. W lipcu 2014 r. Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) uznała te działania Rosji za całkowicie nieuzasadnioną agresję wojskową. Tatarzy, z których wielu wzięło udział w demonstracjach Euromajdanu, zbojkotowali referendum w sprawie krymskiej z 16 marca 2014 r., uznając je za nielegalne (Deutsche Welle 2014).

Kwestia etnogenezy Tatarów krymskich jest interesująca nie tylko historycznie, ale i politycznie. Strona rosyjska próbuje ograniczyć, w miarę możliwości, źródła pochodzenia Tatarów krymskich do potomków plemion Złotej Ordy. Aneksję Krymu Rosja przedstawia jako obowiązek ochrony swoich obywateli, mieszkających na tych terytoriach rzekomo od dawna, i jako akt sprawiedliwości historycznej (Putin 2014). Do 1223 r. nikt rzekomo nie słyszał o „Tatarach”, a zatem ich potomkowie – Tatarzy krymscy – nie mogą ubiegać się o status ludności rdzennej i są pozbawieni prawa do tworzenia autonomii narodowej na Krymie.

Przykładem takiej próby zmiany historii jest wywiad z 7 marca 2014 r., opublikowany na rosyjskim portalu „Prawda Historyczna”, który przedstawia się jako naukowy: „Krym nigdy nie był historycznie ukraińskim terytorium. To była taka



mała Rosja, gdzie żyli Tatarzy krymscy, Ukraińcy, Rosjanie... Gdy Krym został przyłączony do Imperium Rosyjskiego, Ukraina jeszcze nie istniała... Został on odłączony od Turcji oraz przez traktat pokojowy przyłączony do Rosji. Krym był częścią Federacji Rosyjskiej do ery Chruszczowa i przeniesiony do struktury Ukrainy dość kontrowersyjnie” (Хомяков 2014). Terytorium Rosyjskiej FSRR nie mogło więc zostać zmienione bez zgody Rady Najwyższej Republiki, chociaż przeniesienie Krymu zostało zalegalizowane przez wprowadzenie w czerwcu 1954 r. odpowiednich zmian do konstytucji Rosji Sowieckiej.

Były przewodniczący Medżlisu Mustafa Dzhemilev uważa Tatarów za „najbardziej wrażliwą grupę” na Krymie i twierdzi, że „władze krymskie rozpoczęły systemową dyskryminację Tatarów krymskich na tle rasowym, etnicznym i religijnym” (Dzhemilev 2015). On i niektórzy z najwybitniejszych przywódców i działaczy Tatarów krymskich – Refat Chubarow i Sinawer Kadyrow (Coynash 2015) – dostali zakaz wjazdu na Krym i muszą przebywać na wygnaniu na Ukrainie.

Według raportu OBWE z września 2015 r. Tatarów krymskich „poddano rosnącej presji i kontroli wyrażania ich poglądów politycznych i praktyk kulturowych” (OSCE 2015). Rosyjskie media konsekwentnie określają przedstawicieli Medżlisu jako zdrajców narodu, osoby popierane przez zachodnich lub tureckich sponsorów, ekstremistów. Po aneksji media ostrzegały przed możliwością rozprzestrzeniania się globalnego dżihadu na Krymie za pośrednictwem radykalnych islamistów spośród krymskich Tatarów (Zamyatina 2016). Najbardziej znanymi ofiarami tego procesu są Reszat Ametow i Oleg Sencow (Amnesty International 2019).

Władze prorosyjskie zakazały niemal wszystkich publicznych zgromadzeń organizowanych tradycyjnie przez Medżlis, tatarski kanał telewizyjny został zamknięty, budynek Medżlisu w Symferopolu został zaatakowany, jego fundusz został skonfiskowany, w 2016 r. sam Medżlis uznano zaś za „organizację ekstremistyczną”.

Historia Tatarów krymskich egzemplifikuje problem tożsamości terytorialnej, czyli takiej, która jest związana z konkretnym miejscem zamieszkania, z ziemią. Półwysep Krymski nie może jednak istnieć jako niepodległe państwo z powodu braku odpowiednich warunków przemysłowych. Kluczowym aspektem jest fakt, że krymscy Tatarzy powinni uzyskać możliwość realizacji swojej tożsamości w ramach autonomii w ramach pewnego państwa.

Krymskotatarskie pojmowanie domu jest podobne do żydowskiego: w pamięci narodowej Krym został odzwierciedlony jako ziemia utracona, zagubiony raj, który całym sercem pragną odzyskać. Chodzi o przestrzeń absolutną, konkretne miejsce na mapie. Obraz utraconej ojczyzny wiąże się ponadto z traumatycznymi doświadczeniami deportacji i aneksji. W rosyjskim micie zbiorowym o Krymie jako „ziemi

pierwotnie rosyjskiej” Tatarzy krymscy są wykluczeni. Można powiedzieć, że są gośćmi we własnym domu, ponieważ nie mogą czuć się sobą u siebie. W związku z tym są zmuszeni dokonywać wyboru między asymilacją a wykluczeniem – migracją.

### 3. Romowie – naród bez ziemi

W dokumentach międzynarodowych spotykamy różne określenia: „nomadzi”, „migranci”, „uchodźcy”, „mniejszość narodowa” lub „etniczna”, „mniejszość ponadnarodowa” czy „mniejszość transeuropejska”. Należy wziąć pod uwagę, że nie wszyscy Romowie określają siebie w ten sam sposób. Większość niemieckich przedstawicieli tej grupy etnicznej identyfikuje się z odrębnym endoetnonimem: *Sinti*, hiszpańskich – *Kala*, a francuskich – *Manusze*. Na Bałkanach, a konkretnie w Macedonii i Republice Kosowa, mieszkają grupy romskie, które określają się jako Egipcjanie. Istnieją także grupy uznawane za romskie wyłącznie ze względu na wędrowny tryb życia, np. Trawelerzy z Irlandii i Jenisze ze Szwajcarii (Nowicka, Witkowski 2018). Wskazuje to na wyraźne trudności ujęcia wielorakiej i unikalnej tożsamości romskiej grupy etnicznej.

Z tym zagadnieniem wiąże się istotny problem, który dotyczy – zdaniem Pierre’a Bourdieu – „przemocy symbolicznej”. Jest to proces podporządkowania rzeczywistości grupie dominującej i narzucenie wygodnego dla niej stanu rzeczy grupie słabszej. Taka forma sprawowania władzy może przejawiać się np. w tworzeniu specyficznego języka, który ma demaskować „prostactwo” klas podporządkowanych.

Takie nazwy jak „Cyganie”, *Gitanes*, *Gypsies*, *Zigeuner* są egzoeponimami – nazwami nadanymi przez przedstawicieli grupy obcej, narzuconymi przez nie-Romów. Określenie „Cygan” traktowane jest jako pejoratywne i obraźliwe, jest wyrazem pogardy i przejawem nieuzasadnionego „imperializmu kulturowego” zorganizowanych działań nieromskich instytucji. „Cyganie” są postrzegani w kategoriach obrzydliwości w związku z ich domniemanym nieprzyjemnym zapachem i odrażającymi gustami gastronomicznymi. Są traktowani jako leniwi, ponieważ nie dbają o własne domy i obejścia. Ta nazwa nazrzuca wielowiekowe piętno utożsamiania Romów z włóczęgami bez korzeni i historii. „Słowo «Cygan» brzmi obco, a czasem nawet – jak wyzwisko. Słowo to można znaleźć w słownikach nie tylko w postaci pisanej dużą literą; «cygan» – to także, jak podają słowniki, oszust, kłamca, a «cyganić» – znaczy oszukiwać” (Ficowski 1981).

Ponadto problem ten jest interesujący pod względem relacyjnego podejścia do tożsamości Romów i roli nie-Romów w jej stanowieniu. Zgodnie z Simmelem obcość rodzi się wraz z nadejściem przybysza, który pozostaje, zamiast odejść. Obcość

wywiera wpływ jednocześnie na inność outsidera i osiadłość tutejszego. Romowie samą swoją obecnością wytwarzają „efekt obcego” dla nie-Romów, podważając oczywistość „większościowego” sposobu istnienia.

W języku *romani* słowo *Rom* (zapisywane czasem jako *Rrom*) może być uznane za etnonim i oznacza człowieka, mężczyznę, męża, należącego do grupy własnej („swojego”). „Rom” idzie w semantycznej parze z *gadžo* (po polsku „gadzio”), czyli „nie-Rom”, i stanowi podstawową semantyczną strategię pozwalającą na rozróżnienie świata „swoich” i „obcych”. *Gadzio* to godny człowiek, związany ze swą ziemią, domostwem i dobrami. Określenie to jest stosowane w odniesieniu do osób uznawanych za nienależące do społeczności romskiej, nawet pochodzenia romskiego, ale wychowanych poza kulturą romską, nienależących do społeczności romskiej i nieposiadających *romanipen*.

Według Jeana-Pierre’a Liégeois, oprócz wskazanego już rozróżnienia na Romów i gadziów, Romowie identyfikują się jeszcze na takich poziomach: *amare Roma* („nasi Romowie”) oraz *aver Roma* („cudzy, inni Romowie”) (Liégeois 1987). *Amare Roma* oznacza grupę romską, do której należy dana osoba. Ta z kolei dzieli się na grupy językowo-etnograficzne, członków własnej rodziny (*familia*), członków własnego rodu (*vica*), członków utożsamiających się z jakimś terytorium (*nacia*) – osiedlenia bądź wędrowniki, przy czym nie musi to być miejsce, z którym dana zbiorowość jest związana w danym momencie. *Aver Roma* wskazuje na inne językowo-etnograficzne grupy Romów, często subiektywnie dzielone pod względem zgodności ich obyczajów z własnym rozumieniem *romanipen*.

W oficjalnym dyskursie politycznym słowo „Rom” zaczyna się pojawiać w latach 60. XX w. W 1969 r. Rada Europy przyjęła pierwszy dokument międzynarodowy w całości poświęcony sprawom Romów, choć ograniczony do krajów Europy Zachodniej. Świadczyło to o powolnym uzyskiwaniu przez nich podmiotowości politycznej. W 1971 r. w Orpington pod Londynem został zwołany I Kongres Światowej Unii Romów, który miał reprezentować tę ludność na forum światowym. Oprócz uchwalenia oficjalnego hymnu Romów i zatwierdzenia flagi uznano tam nazwę „Rom” za oficjalne samookreślenie polityczne. Jak wskazuje Ilona Klimová-Alexander: „«Romowie» to termin polityczny, używany jako zbiorcza nazwa dla wszystkich członków romskiej wspólnoty etnicznej. Jego stosowanie w dyskursie politycznym i, czasami, akademickim (tak przez Romów, jak i nie-Romów) ilustruje silną tendencję do traktowania niezwykle zróżnicowanej z etnograficznego punktu widzenia społeczności romskiej jako mniej więcej homogenicznej grupy, które usuwa w cień rozmaite nazwy własne preferowane przez poszczególne grupy i podgrupy” (Klimová-Alexander 2005, 15). Pojęcie „Romowie” miało denotować coś na kształt

projektu „obywatelstwa” lub szerszej „politycznej” tożsamości grup określanych jako „Cyganie”. Jak stwierdza Paloma Gay y Blasco, termin „Romowie” ma „odzwierciedlać bogate dziedzictwo, dumę kulturową i szczególny charakter ludzi prześladowanych, którzy jednak umieli się prześladowaniom opierać, a także ich wspólną historię i tożsamość interesów” (Gay y Blasco 2002, 147).

Zdaniem Nicolae Gheorghe dopiero obecnie jesteśmy świadkami powstawania projektu przekształcenia naznaczonej stygmatem tożsamości społecznej w coś nowego, czego rezultatem będzie przemiana „Cyganów” w Romów (Gheorghe 1977, 158–59). W tym sensie współcześnie romską tożsamość można traktować jako rezultat nadania tożsamościom społecznym form kulturowych w wyniku procesu politycznego. Jednocześnie David Mayall stwierdza, że historyczne i kulturowe elementy tożsamości Romów istnieją realnie, ale ich uaktywnienie dokonało się dopiero wraz z powstaniem romskich organizacji politycznych, których działalność sprawiła, że stali się oni świadomi istnienia i znaczenia swojej kultury (Mayall 2004, 207).

Są jednak tacy, którzy uważają, że określenie „Rom” brzmi sztucznie, jest nieudaną próbą znalezienia precyzyjnej definicji i tylko oddala od rzeczywistych problemów. Bernhard Streck twierdzi, że sama zmiana nazwy nie może zmienić negatywnego z reguły nastawienia do Romów (Streck 2008). W żadnym kraju Europy Środkowej i Wschodniej nie udało się w zasadzie doprowadzić do uregulowania kwestii Romów. Jedyne istniejące wyjścia to asymilacja lub wypchnięcie na margines. Zgodnie z badaniem przeprowadzonym przez Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA) jeszcze w 2008 r. 59% ankietowanych polskich Romów potwierdziło przypadki dyskryminacji związanej z ich pochodzeniem etnicznym. Aż 71% respondentów nie zgłosiło ich, ponieważ uważali, że dyskryminacja ze względu na pochodzenie etniczne jest sprawą powszechną w Polsce, nie znali żadnej organizacji rządowej, czy pozarządowej która mogłaby im pomóc (EU-MIDIS. 2009). Niewiele się od tego czasu zmieniło. Zgodnie z badaniem YouGov i analizą przeprowadzoną przez Mikołaja Winiewskiego, Martę Witkowską i Michała Bilewicza z 2015 r. Romowie są najbardziej negatywnie postrzeganą grupą w porównywaniu z Żydami, muzułmanami, osobami orientacji homoseksualnej i ciemnoskórymi (YouGov Survey Results 2015; Winiewski 2015). Badania przeprowadzone przez zespół Centrum Badań nad Uprzedzeniami w 2018 r. wskazują z kolei, że 55,6% Polaków uważa, że „muzyka i taniec to coś, czego romskie dzieci uczą się już w łonie matki”. To łączy się ze stygmatyzowaniem Romów jako leniwych, zajmujących się oszustwem i przestępstwem. Wyniki badań wskazują też, że takie negatywne przekonania są związane z poparciem dla aktywnych form przemocy (przemoc fizyczna i werbalna, izolacja) (Bulska 2018). Znacząca w tym kontekście okazała się prowadzona od 2011 r.

przez rumuńskiego posła Silvia Prigoana inicjatywa dotycząca zmiany będącej w użyciu nazwy „Romowie” na „Cyganie”, ponieważ określenia „Roma” i „Romania” brzmią podobnie i to negatywnie oddziałuje na reputację kraju. Znana jest też polityka Nicolasa Sarkozy po incydencie w Saint-Aignan nad Loarą w lipcu 2010 r. W ciągu roku z Francji odesłano ponad 15 tys. Romów. Oskarżono ich o przemyt i wykorzystywanie dzieci do żebractwa. W czerwcu 2018 r. w Kijowie na Ukrainie radykalne ugrupowania kilkakrotnie atakowały i paliły obozy romskie i pozostawały bezkarne (Szramowich 2018).

Michael Stewart uważa, że termin ten należy do „języka wewnętrznego” (systemu określeń, jakimi posługują się między sobą członkowie danej grupy), to natomiast, jak określają ich nie-Romowie, jest dla nich sprawą obojętną (Stewart 1997, 28). „Bycie Romem” jest „wewnętrzną emigracją”, mechanizmem obronnym i sposobem dystansowania się od wrogiego otoczenia. Judith Okely stawia tezę o podwójnej tożsamości Romów i rozróżnia „ciało zewnętrzne” i „ciało wewnętrzne”, czy też romską etniczność i romską tożsamość etniczną (Okely 1983). Ciało zewnętrzne oznacza widoczną tożsamość Romów, prezentowaną przez nich publicznie nieromskiemu otoczeniu w świadomy sposób za pomocą rozmaitych strategii (egzotyzacji, ukrycia, degradacji i neutralizacji) z zamiarem osiągnięcia konkretnych celów. Ciało wewnętrzne jest z kolei oparte na tożsamości etnicznej. Etykietowanie i stygmatyzacja ze strony władzy mogły, prawdopodobnie, zainicjować proces grupotwórczy, w wyniku czego pomiędzy ludźmi, którzy początkowo nie mieli poczucia wspólnoty, zaczęły się wytwarzać więzi solidarności. Taka podwójna tożsamość może opierać się na tych samych elementach kulturowych, rozmaicie jednak używanych, co sprawia, że jest ona dynamiczna i może łatwo adaptować się do nowych warunków, pozostając przy tym „wewnętrznie niezmienną”.

Istnieje jeszcze inna możliwa płaszczyzna ujmowania romskiej tożsamości: esencjalistyczna lub substancjalna, która zakłada istnienie specyficznej substancji kulturowej determinującej bycie Romem lub Romką. Taki wewnętrzny rdzeń może stanowić starożytne pochodzenie, sposób uzyskiwania członkostwa w grupie połączony z endogamią, manichejski podział świata na sfery „czystą” i „nieczystą”, język *romani*, specyficzna forma aktywności ekonomicznej lub struktura społeczna grupy, która przejawia się w ideach „starszeństwa”, „braterstwa”, rada starszych *Romano kris*. Stanowisko takie w klasycznej postaci można znaleźć w pracy Ann Sutherland, dla której romska tożsamość jest zasadniczo tożsamością kulturową, opartą na pewnych podstawowych wartościach, wyrażającą się głównie w ideach związanych z rytualną/moralną czystością, obecną w takich pojęciach jak *marime* („brud moralny”, „zmaza”), *lashav* („wstyd”), *prikaza* („złe znaki”) i *romania* („porządek społeczny”)

(Sutherland 1975). Podobnie uważa Ewa Nowicka, pisząc, że trwałość kultury romskiej opiera się na „światopoglądzie, całościowej wizji świata, sakralno-magicznych normach, a ponad wszystko na idei rytualnej czystości i skalania” (Nowicka 2011, 19).

Ów zbiór wartości tworzy specyficzny kodeks postępowania i związany z nim sposób widzenia świata określany jako *romanipen* – „romskość”. *Romanipen* zawiera wszystkie zwyczajowe prawa, tabu i sankcje grożące za ich złamanie. „Koduje” on i określa podstawową dla tożsamości dychotomię my–oni za pomocą opozycyjnych par pojęć: góra–dół, wewnątrz–zewnątrz, męskie–żeńskie. Sankcją za przekroczenie zasad *romanipen* jest uznanie winnego za osobę skalaną, czyli rytualnie nieczystą, co wiąże się z różnym stopniem i formą wykluczenia z życia społecznego.

Procesualne lub historyczne podejście do kwestii romskiej tożsamości jest oparte na poczuciu ciągłości istnienia w czasie. Tym, co warunkuje obecnie świadomość historyczną Romów, jest koncepcja „indyjskiego pochodzenia”, która występuje w roli legitymizującego „mitu założycielskiego” i tożsamości prześladowanych (Mirga 1994, 42–43). Według Iana Hancocka jej istotnym elementem jest założenie, że Romowie nie są „ludem bez historii”, że ich historia to historia ofiar prześladowań, kulminacją których był romski Holocaust podczas II wojny światowej (Hancock 1991).

Słowo „ludobójstwo” (*genocide*) zostało wprowadzone w latach 40. XX w. przez Rafała Lemkina w odniesieniu do Żydów, a później także do innych prześladowanych grup etnicznych, w szczególności Romów (Lemkin 2013, 31). Badania nad ludobójstwem Romów zaczęły się dopiero w 1972 r. wraz z publikacją pracy Donalda Kenricka i Grattana Puxona (Kenrick 1972). Czując potrzebę stworzenia odpowiednika „Holocaustu” oraz „Zagłady” i oddania sprawiedliwości traumie romskiej, amerykański profesor Ian Hancock wprowadził termin „Porajmos” na podstawie rzeczownika *poravipe*, co jego zdaniem oznacza w romani „zniszczenie”, „pochłonięcie”. Istnieje jednak pogląd, że termin ten jest głęboko obraźliwy w kontekście historyczno-politycznym i oznacza „gwałt”; podobno dlatego nie jest wykorzystywany przez samych Romów. Romscy intelektualiści proponują termin *Samudaripen*, oznaczający całkowitą zagładę.

Na wyjątkowość ludobójstwa Romów wskazuje to, że szacunkowa liczba ofiar stanowiła 80% europejskiej populacji Romów (ok. 500–600 tys. osób). Romowie, rzekomo pochodzący z Indii bezpośredni potomkowie Ariów, stanowili problem dla ideologów nazizmu, bo mogli się okazać bardziej „aryjscy” niż sami Niemcy. Uznano ich więc za „niższą klasę” wyklętą ze swej ziemi przez samych Ariów. Według ideologii nazistowskiej Romowie byli „aspołeczni” i nie mogli włączyć się w strukturę państwa totalitarnego. Zgodnie z dokumentem od 1938 r. uznano ich za „obcą rasę”, którą należy poddać sterylizacji lub eksterminacji.

Nawiązując do pojęcia tożsamości procesualnej, charakter romskiej pamięci wydaje się wyjątkowy. To pamięć oparta w dużym stopniu na przekazie ustnym i tabu mówienia o zmarłych. Znajduje się pomiędzy historią a mitem. To „niepamięć, która przecież nie jest zapominaniem” (Wagenaar 2016).

Dotychczas usiłowano naszkicować problem tożsamości romskiej za pomocą trzech głównych tożsamościowych tradycji teoretycznych: relacyjnej, substancjalnej i procesualnej przedstawionych przez Sławomira Kaprańskiego. Płaszczyzna relacyjna uwidocznia się przez problem „przemocy symbolicznej”, określeń „Cyganie”, „Romowie” i roli nie-Romów w stanowieniu tożsamości romskiej. Zgodnie z substancjalizmem romska tożsamość może być określona jako synteza spójności pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych *romanipen*. Podejście procesualne oparte jest natomiast na spójności historii i miejsc pamięci, takich jak *Porajmos* i *Samudaripen*.

#### 4. Tożsamość migracyjna i nomadyczna – porównywanie

Przedmiotem rozważań w tej części artykułu będzie rozróżnienie między migrantem lub banitą a nomadą. Przykładem pierwszego są Tatarzy krymscy, drugiego – Romowie.

W rozumieniu nomadyzmu podążam śladem włoskiej myślicielki Rosi Braidotti, która nawiązując do myśli Gilles’a Deleuze’a, uważa, że „choć wyobrażenie «nomadycznych podmiotów» inspirowane jest doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania. Nie wszyscy nomadowie podróżują po świecie; najwspanialsze podróże można odbyć bez fizycznego opuszczenia swojego własnego otoczenia. Stan nomadyczny definiuje obalenie zbioru konwencji, a nie literalnie akt podróżowania” (Braidotti 2007). Mówiąc o nomadyzmie Romów, nie mam na myśli żadnych stereotypowych skojarzeń o romantycznych podróżach czy „cygańskim” życiu. Chodzi o tożsamość w przemieszczeniu, nie tylko z punktu A do punktu B w celu zapuszczenia nowych korzeni. Translokacja jako akt wyboru podmiotu oznaczająca świadome przemieszczenie w przestrzeni z unieważnieniem granic, zarówno geopolitycznych, jak i metaforycznych. Nie oznacza to utraty miejsca, lecz predyspozycję podmiotu do eksplorowania kartograficznych obrzeży wraz z unieważnieniem tradycyjnych podziałów: obce/swoje, tam/tu, peryferie/centrum.

Gilles Deleuze i Félix Guattari w pracy *Tysiąc plateau*, drugim tomie *Kapitalizmu i schizofrenii*, rozróżniają „migrantów” i „nomadów” (Deleuze 2016). Nie są to byty oddzielne i odrębne, reprezentują jednak dwa porządki: sedentarny (osiadły)

i nomadyczny. Pierwszy to wymiar „molarski”: główny, makropolityczny lub terytorializowany, to, co właśnie określa, porządkuje, kategoryzuje i różnicuje. Drugi to wymiar „molekularny”: niewielki, mikropolityczny lub deterytorializowany; wolny, nieograniczony, chaotyczny i nieokreślony. W trybie osiadłym – na przykładzie użytkowników rolnych – odrębne kawałki ziemi są rozdzielane między określoną liczbę ludzi i odgraniczane, aby własność terytorium była jasna. Każdy ruch na takim obszarze jest definiowany przez wyznaczone granice. Ten, kto porusza się zgodnie z osiadłym modelem podziału ziemi, jest migrantem. W przeciwieństwie do tego w porządku nomadycznym – którego przykładem jest obraz pustyni – pewna liczba ludzi jest rozproszona po całym obszarze ziemi, bez wyraźnych granic i bez wyłącznej własności. Niektórzy mogą pozostać w jednym miejscu przez długi czas, a nawet na zawsze. Jednak ich związek z miejscem, które zajmują, jest zawsze pośredni lub wtórny do zasady ruchu. Nie są definiowani przez miejsce i nie różnią się w odniesieniu do ziemi od tych, którzy podróżują. „Jako antyteza rolnika, nomada gromadzi, zbiera i wymienia, ale nie eksploatuje” (Braidotti 2011). Zgodnie z ideą Deleuze’a, *nomos* jest zasadą podziału ziemi, która przeciwstawia się władzy *polis*. Przemoc nomadyczna przeciwstawiana jest przemocy aparatu państwowego.

Współcześni Tatarzy krymscy są w niniejszym artykule rozpatrywani jako migranci, chociaż ich pozycja w społeczeństwie jest bardziej skomplikowana. Mogą oni być jednocześnie uznani za banitów, ponieważ niektórzy z najwybitniejszych przywódców i działaczy Tatarów krymskich dostali zakaz wjazdu na Krym i zmuszeni są przebywać na wygnaniu. Poza tym mogą być traktowani jako uchodźcy, ponieważ zaznali prześladowań. Pojęcie „migranta” jest tu stosowane jako zbiorcze, bez rozróżnienia politycznych, ekonomicznych czy społecznych przyczyn zostawiania domu. Migrant jest wygnany ze swojego miejsca donikąd – i pragnie powrócić. Znajduje się w stanie bycia pomiędzy, ale pragnie ten stan pokonać. Towarzyszy temu uczucie niemożliwej teraźniejszości i niedostępnych możliwości, nieprzyjazne nastawienie do kraju, w którym przebywa, nieugaszona chęć powrotu do domu.

Jeśli chodzi o nomadę, to sytuuje się on poza wszelkimi klasyfikacjami, jest rodzajem jednostki bezklasowej. Wyraża nielogocentryczny, *rizomatyczny* styl myślenia, dokonuje przejść bez teleologicznego celu. Ilustruje pragnienie samości utworzonej ze stanów przejściowych, następujących po sobie przesunięć, skoordynowanych zmian. Należy zwrócić uwagę, że tożsamość nomadyczna nie jest rozproszona to spójność, której źródłem są powtórzenia, cykliczne ruchy, rytmiczne przemieszczenia pomiędzy stanami przejściowymi i przesunięciami. Świadomość nomadyczna jest rodzajem oporu politycznego wobec homogenicznych i wykluczających ujęć podmiotowości.



Żeby jeszcze precyzyjniej zdefiniować nomadę, warto sięgnąć po rozróżnienie Zygmunta Baumana z prac *Turyści i Włóczędzy* (Bauman 2000, 92–121) i *Etyka ponowoczesna* (Bauman 1994, 41–42). Kondycji nomadycznej tożsamości filozof przeciwstawia figury turysty, włóczęgi i pielgrzyma. Turysta charakteryzuje się dystansem wobec każdego miejsca podróży. Nie wchodzi w żaden kontakt z tubylcami, którzy są tam zakorzenieni, ponieważ nie chce zostawiać tam żadnego śladu swojej obecności. Dąży do epizodyczności, bo nie znosi ciągłości. Turysta jest kolekcjonerem wrażeń, tak jak *flaneur* Waltera Benjamina lub człowiek estetyczny Kierkegaarda (Benjamin 2001, 237). Figura ta wskazuje na niemożliwość zadomowienia: turysta wszędzie będzie traktowany jako obcy. Postacie włóczęgi lub pielgrzyma (tutaj Bauman nie podaje dokładnego rozróżnienia) charakteryzują się nieograniczoną mobilnością, każde miejsce jest traktowane jako punkt chwilowego postoju, żeby tylko nie dać się zdefiniować. To jest właśnie nomada, który nieustannie przenosi się z miejsca na miejsce.

Romskie społeczeństwo było koczownicze do połowy lat 60., chociaż pozostaje mobilne do dzisiaj. „W bardziej tradycyjnych ujęciach jednym z najważniejszych elementów romskiej kultury jest etos wędrowki, idealizowany jako najwartościowsza postać romskiego życia, realizujący wartości wolności i witalności. W rzeczywistości wędrowny tryb życia był, historycznie biorąc, tylko jednym ze sposobów przetrwania. Tam, gdzie istniały warunki do osiedlania się i gdzie występowało duże i stabilne zapotrzebowanie na produkty i usługi oferowane przez Romów, osiedlali się oni dość chętnie” (Kaprański 2012, 105). Romowie stanowią przykład typowej „społeczności nieterytorialnej”, takiej która nie posiada własnego terytorium etnicznego i nie zgłasza żadnych ambicji narodotwórczych oraz terytorialnych od innych państw. Są oni mniejszością w Europie, ale mniejszością zróżnicowaną, nie jednorodną.

Romowie realizują, moim zdaniem, europejskie ideały mobilności<sup>4</sup> i otwartości i stanowią przykład podmiotowości nomadycznej, która jest tożsamością w ruchu. Braidotti argumentuje, że nomadyczna Unia Europejska to taka, w której nie ma migrantów ani stałych mieszkańców. Każdy związek z miejscem jest przygodny, zdolny do zmiany. Dom romski wędruje i przekształca się, dopasowując do otoczenia wraz z podróżującym, jako część jego nomadycznej świadomości.

## 5. Podsumowanie

Problem obcości nabiera szczególnego znaczenia w związku z globalizacją i kwestią tożsamości narodowej. Obcość i swojskość stanowią podstawowe kategorie naszej

4 W dokumentach Rady Europy z 1993 r. Romów zaczęto opisywać jako „prawdziwych Europejczyków” i nieterytorialną mniejszość niewpisującą się w definicję mniejszości narodowych.

interpretacji świata. Napotykanie transgresji, czyli czegoś, co wykracza poza naszą zwyczajną wiedzę, wskazuje na żywotność i elastyczność procesów globalizacji. Wszelkie formy mobilności nowoczesnej: migracja, podróż, wygnanie, wyjazd, ekspedycja powodują uczucie bycia obcym w obcym kraju. Globalizacja wytwarza dwa przeciwne przekonania: z jednej strony – że cały świat lub każde miejsce na świecie może stać się domem, z drugiej strony – że dom ogranicza się do najbliższych osób, stanów psychicznych czy sposobu bycia. Nie jest natomiast konieczne zakorzenienie w żadnej lokalnej czy narodowej wspólnoty.

Wytwarzanie tożsamości jest procesem aktywnym. W artykule przedstawiono trzy główne stanowiska teoretyczne w kwestii tożsamościowej: substancjalne, relacyjne i procesualne. Z analizy zebranego materiału wynika, że krymskotatarska tożsamość może być określana jako synteza wspólnoty pochodzenia (wspólna więź etniczna z czasów chanatu), wspólnych wartości kulturowych i politycznych (Medżlis i *kurultaj*) oraz spójności historii i miejsc pamięci (czasy chanatu krymskiego, *Sürgün* i aneksja Krymu przez Rosję). Tatarzy krymscy stanowią współczesny przykład wygnańców, są gośćmi na własnej ziemi. Egzemplifikują tożsamość terytorialną, której rdzeń stanowi konkretne miejsce na mapie. Romską tożsamość określa z kolei problem przemocy symbolicznej pojęć „Cyganie” i „Romowie”, ustanawianych przy udziale nie-Romów. Rdzeń tej tożsamości stanowią wspólne „indyjskie pochodzenie”, występujące w roli legitymizującego mitu założycielskiego, wspólne wartości kulturowe *romanipen* i pamięć prześladowanych.

Jak już zauważyłam, Romowie realizują europejskie ideały mobilności i otwartości jako podmiotowości nomadyczne, w ciągłym ruchu. Każde ich przywiązanie do miejsca jest przygodne, może ulec zmianie. Związki z miejscem pozostają ważnym składnikiem tożsamości, lecz są to związki szczególnego rodzaju. Dom romski wędruje wraz z podróżującym jako część jego nomadycznej świadomości. Domem staje się przede wszystkim własna, wewnętrzna przestrzeń, właściwy sposób bycia. Życie w domu związane jest ze zorganizowanymi wzorami rutyny, składa się z zespołu nawyków i tradycji, innymi słowy określa je habitus.

Tatarzy krymscy i Romowie funkcjonują jako mniejszości w społeczeństwie większości. W związku z tym zmuszeni są dokonywać wyboru między asymilacją a wykluczeniem. Są bezdomni w wymiarze społecznym, ale nie w wymiarze duchowym lub kulturowym. Te dwa narody zostały wybrane celowo, ponieważ ich historia jest ciągle bardzo słabo zbadana. Pasuje tutaj słynne powiedzenie Karla Valentina: „Wszystko już powiedziano, ale wciąż jeszcze nie wszyscy powiedzieli wszystko”. Romowie i Tatarzy krymscy są nowoczesnym ucieleśnieniem Obcego w ujęciu Georga Simmela. Są bliscy terytorialnie i żyją wśród nas od stuleci, ale pozostają nieznani. Wciąż niewiele wiemy o ich historii, kulturze i wartościach, są ciągle obcy.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 2000. *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman, Zygmunt. 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa.
- Barbey, Gilles. 2018. Towards a phenomenology of the home. *Arch. & Comport. /Arch. Behav.*, Vol. 5, no. 2: 99–102. [https://lasur.epfl.ch/wp-content/uploads/2018/05/BARBEY\\_Introduction\\_en.pdf](https://lasur.epfl.ch/wp-content/uploads/2018/05/BARBEY_Introduction_en.pdf)
- Bauman, Zygmunt. 2000. „Turyści i Włóczędzy”. In *Globalizacja*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Benjamin, Walter.
2001. „Powrót Flaneura. O Spacerach po Berlinie Franza Hessela”. tłum. A. Konopacki, In *Literatura na świecie*, n. 8–9.
- Bollnow, Otto Friedrich. 2011. *Human space*. trans. Ch. Shuttleworth, London: Hyphen Press.
- Braidotti, Rosi. 2007. „Poprzez nomadyzm”. *Teksty Drugie*, no. 6 (108): 107–127.
- Braidotti, Rosi. 2011. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Budakowska, Elżbieta. 2007. „Współczesny migrant: nomada czy lokalny współkreator?”. In *Migracje i społeczeństwa współczesne. Migracje i społeczeństwo*. ed. J.E. Zamojski. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Bulska, Dominika. 2018. *Stereotypy dotyczące Romów w Polsce. Wyniki sondażu internetowego*. Warszawa: Centrum Badan nad uprzedzeniami.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 2016. *Tysiąc plateau*, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Douglas, Mary. 2007. *Czystość i zmaza*. trans. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski, Jerzy. 1981. „List do braci Cyganów”, *Życie Warszawy*, no. 5–6.12.
- Gay y Blasco, Paloma. 2002. “Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective”. *Social Anthropology*, no. 10 (2).
- Gheorghe, Nicolae. 1977. “The social construction of Romani identity”. In *Gypsy Politics and Traveler Identity*. ed. T. Acton. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Goffman, Erving. 2007. *Piętno. Rozważania o tożsamości zranionej*. trans. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grossberg, Lawrence. 1996. „Identity and cultural studies: Is that all there is?”. In *Questions of Cultural Identity*. ed. S. Hall, P. du Gay. London: Sage Publications.
- Hancock, Ian. 1991. “Gypsy history in Germany and neighboring lands. A chronology leading to the Holocaust and beyond”. In *The Gypsies of Eastern Europe*. ed. D.M. Crowe, J. Kolsti. Armonk, New York, London: M.E.Sharpe, Inc.
- Kapralski, Sławomir. 2009. „Problem zagłady Romów w czasie II wojny światowej. Próba ujęcia syntetycznego”. In *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość*,

- historia, kultura, edukacja*. ed. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- Kapralski, Sławomir. 2012. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kenrick, Donald, Grattan Puxon. 1972. *The Destiny of Europe's Gypsies*. New York: Basic Books.
- Klimová-Alexander, Ilona. 2005. *The Romani Voice in Word Politics. The United Nations and Non-State Actors*. Aldershot.
- Kristeva, Julia. 2007. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. trans. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lemkin, Rafał. 2013. *Rządy państw Osi w okupowanej Europie. Prawa okupacyjne, analiza rządzenia, propozycje zadośćuczynienia*, trans. A. Bieńczyk-Missala, P. Grzebyk, B. Lanckoroński, M. Madej, Warszawa 2013.
- Liégeois, Jean-Paul. 1987. *Gypsies and Travelers: Socio-cultural Data, Socio-political Data*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Löw, Martina. 2018. *Socjologia przestrzeni*. trans. I. Drozdowska-Broering, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Mirga, Andziej. 2009. „Holocaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej: o godne miejsce wśród ofiar”. In *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. ed. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- Ni Laoire, Caitriona. 2008. “Challenging host-newcomer dualisms: Irish return migrants as home-comers or newcomers?”. *Translocations: Migration and Social Change*, no. 4(1). Nowicka, Ewa. 2008. *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny*, Kraków, Nomos.
- Nowicka, Ewa. 2011. „Związki żywe i zaskakujące. Europejscy Romowie i społeczeństwo Nepalu”. In *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*. red. P. Borek. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Nowicka, Ewa, Michał Witkowski. 2018. „Cygan czy Rom? Antropologiczna interpretacja sporu o słowa”, *Studia Socjologiczne* no. 3, 230: 179–203.
- Okely, Judith. 1983. *The Traveller Gypsies*. Cambridge University Press.
- Schutz, Alfred. 2008. „Obcy: esej z zakresu psychologii społecznej”. In *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. trans. B. Jabłońska. 213–24. Kraków: Nomos.
- Schutz, Alfred. 2008. „Powracający do domu”. In *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*. trans. B. Jabłońska. 203–12. Kraków: Nomos.
- Simmel, Georg. 2005. „Obcy”. In *Socjologia*. trans. M. Łukasiewicz. 300–4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Stewart, Michael. 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Streck, Bernhard. 2008. *Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. eds. F.Jacobs , J. Ries. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Sutherland, Ann. 1975. *Gypsies: The Hidden Americans*, London: Tavistock.
- Wagenaar, Aad. 2016. *Settela*. trans. J. Eliot. Marshwood: Lamorna Publications.
- Waldenfels, Bernhard. 2009. *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. trans. J. Siodorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Возгрин, В.Е. 2013. *История крымских татар: очерки этнической истории коренного народа Крыма в четырёх томах*. Симферополь: Издательский дом „Тезис”.
- Гайворонский, О. 2016. *Повелители двух материков*. Київ: Майстерня книги.
- Смирнов, В.Д. 1889. *Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты в XVIII столетии*. Одесса.
- Amnesty International. 2019. “We stand with Oleg Sentsov”. January 11, 2019. <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2018/07/oleg-sentsov/>.
- Auschwitz – Birkenau. 2019. „Dzień Pamięci o Zagładzie Sinti i Romów”. 2 sierpnia, 2019. <http://auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/dzien-pamieci-o-zagladzie-sinti-i-romow,2072.html>.
- Coynash, Halya. 2015. “Crimean Tatar rights activist „deported” from his native Crimea”. *Human Rights in Ukraine. Website of the Kharkiv Human Rights Protection Group. Human Rights Abuses In Russian-Occupied Crimea*. January 24, 2015. <http://khpg.org/en/index.php?id=1422062944>. Deutsche Welle. 2014. “Tatar leader: referendum’s results „predetermined””.
- Dzhemilev, Mustafa. 2015. “10,000 Crimean Tatars flee Crimea since Russian annexation”. *Unian.info*. August 2, 2015. <http://www.unian.info/politics/1107260-dzhemilev-10000-crimean-tatars-flee-crimea-since-russian-annexation.html>.
- EU-MIDIS. 2009. *Badanie UE na temat mniejszości i dyskryminacji*. Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA). [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/413-EU-MIDIS\\_ROMA\\_PL.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/413-EU-MIDIS_ROMA_PL.pdf)
- <https://www.pravda.ru/news/world/formerussr/ukraine/07-03-2014/1197759-homiakov-0/>.
- Interview by Andreas Brenner. February 16, 2014. <http://www.dw.com/en/tatar-leader-referendums-results-predetermined/a-17500078>.
- OSCE. 2015. „Opening remarks by Astrid Thors OSCE High Commissioner on National Minorities to the Human Dimension Implementation Meeting”. September 30, 2015. <https://www.osce.org/odihr/187141?download=true>.

- Putin, V.V. 2014. "Address by President of the Russian Federation". *Kremlin.ru: President of Russia*. February 18, 2014. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/20603>.
- YouGov Survey Results 2015. *Badanie postrzegania mniejszości: Romów, Żydów, muzułmanów, osób orientacji homoseksualnej oraz ciemnoskórych*. [https://d25d2506sfb94s.cloudfront.net/cumulus\\_uploads/document/g96awulgzv/Eurotrack\\_Minorities\\_W.pdf](https://d25d2506sfb94s.cloudfront.net/cumulus_uploads/document/g96awulgzv/Eurotrack_Minorities_W.pdf)
- Zamyatina, Tamara. 2016. "Crimean Tatars – Mejlis may be outlawed for extremism." *TASS: Russian News Agency*. February 16, 2016, <http://tass.ru/en/opinions/857074>.
- Громенко, Сергій. 2016. „Розвінчання міфу про ототожнення кримських татар з монголо-татарами”. *Главком*. 1 sierpnia 2016. <https://glavcom.ua/columns/sgromenko/rozvinchannya-mifu-pro-ototozhnennya-krimskih-tatar-z-mon-golo-tatarami-364676.html>
- Хомяков, Владимир. 2014. „ Эксперт: Проблема Крыма – это не вопрос “имперских амбиций”, это - условие выживания России”. *Interview for Pravda.ru*. February 9, 2014.
- Шрамович, Вячеслав. 2018. „Почему в Украине громят таборы ромов?”. *BBC News Ukraine*. 8 czerwca, 2018. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-russian-44413849>

## Abstract

### Contemporary forms of alienation. Identity in movement: migrant and nomad

The purpose of this article is to present an analysis of the contemporary narrative of home, based on an example of two nations: the Crimean Tatars and the Romani people. The two nations are territorially close and have lived among us for centuries, but still remain unknown. The Crimean Tatars are considered as migrants or exiles who are on the verge of homelessness and are still fighting for their home. The Romani people are an example of rootless belonging – a nomadic identity. The issues presented in this article reflect different perspectives on contemporary identity and its relation to the absolute and relative space defined by Martina Löw.

**Keywords:** the Other, Crimean Tatars, Romani people, home, homelessness

## Biogram / Biographic note

**Tamara Nehrub** – studentka studiów drugiego stopnia w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania obejmują zagadnienia z zakresu filozofii kultury, etyki oraz fenomenologii Obcego.

**Tamara Nehrub** – student of Master studies on Philosophy in the University of Warsaw. Her academic interests are the issues from philosophy of culture, ethics, and phenomenology of the Other.