

Vintilă Mihăilescu, Petre Matei

nap
new academic press

Roma

Der Diskurswandel



Roma
Der Diskurswandel

Vintilă Mihăilescu, Petre Matei (Hrg.)

Roma
Der Diskurswandel

Übersetzt von Julia Richter



Diese Publikation wurde ermöglicht durch die großzügige Unterstützung des Rumänischen Kulturinstituts, Bukarest (Institutul Cultural Român, București).



Die Herausgabe der Reihe „Blickpunkt Rumänien“ wird durch die Österreichisch-Rumänische Gesellschaft gefördert.

Die Reihe Blickpunkt Rumänien wird herausgegeben von Thede Kahl, Julia Richter und Larisa Schippel.

Coverbild: Nika Akin auf www.pexels.com

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel *Conditia Roma și schimbarea discursului*. 2014. Iași: Polirom.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2020 by new academic press, Wien, Hamburg
www.newacademicpress.at

ISBN: 978-3-7003-2136-1

Gestaltung: Peter Sachartschenko
Druck: Prime Rate, Budapest

Inhalt

Anmerkung zum Problem der Endonyme und Exonyme	7
Die Conditia roma und die Veränderung des Diskurses	
Eine Einleitung	9
Vintilă Mihăilescu	
Versteckte Kelche, berühmte Männer.	
Untersuchungen bei den <i>Cortorari-Roma</i>31
Cătălina Tesăr	
Die Roma als „ethnische Minderheit“?	
Eine rumänische Frage.56
Martin Olivera	
Körper und Kleidung der Romnja in Rumänien.	
Eine anthropologische Perspektive73
Iulia Hasdeu	
Roma sein und Rumänisch sprechen in Serbien.90
Biljana Sikimić	
Izidor. Mittler des kulturellen Erbes der Roma119
Imre Nogradi	
Wie wurde der Zigeuner zum Ungeheuer.145
Petre Matei	
Warum wir die Zigeuner hassen.	
Essay über Verdammung, Manele und Manelismus180
Vintilă Mihăilescu	

Anmerkung zum Problem der Endonyme und Exonyme

In diesem Band wird überwiegend der Begriff „Rom“ verwendet, dennoch taucht auch der Begriff „Zigeuner“ an manchen Stellen auf. Dafür gibt es unterschiedliche Gründe. Zum Teil kann es sich um eine wörtliche Übernahme aus Quellen handeln (der Begriff „Zigeuner“ kommt in den Quellen vor), oder um eine kontextuelle Übernahme (mit der Intention, den Diskurs der Mehrheitsgesellschaft über Roma darzustellen), oder es wird nuanciert, weil der Autor der Auffassung ist, dass beide Ethnonyme (sowohl „Zigeuner“ als auch „Roma“) lediglich ein Überbegriff sind, der die Vielzahl an heterogenen Gruppen nicht fassen kann, für die es zahlreiche Exonyme und Endonyme gibt. Dies erklärt sich aus der besonderen Situation dieser ethnischen Gruppe. Im Gegensatz zu anderen ethnischen Gruppen, die eigene Staaten hatten mit homogenisierenden Institutionen – staatliche Schulen, Armee, Kirche etc., waren und bleiben diese Roma/Zigeuner-Gruppen grenzüberschreitend, da sie über verschiedene Länder verstreut leben. Die vielen Gemeinschaften, in denen sie vereinzelt lebten, verwendeten ihre eigenen Exonyme, um sie zu benennen. Ihre Zahl wird auf einige Dutzend geschätzt, aber die am weitesten verbreiteten Exonyme sind „Athinganos“ (und die Derivate *tsigane*, *cigan*, *Zigeuner* etc.) und „Ägypter“ (und die Derivate *Gypsy*, *gitan*, *ghift* etc.).

Traditionell verwenden die Mitglieder einer ethnischen Gruppe zur Bezeichnung Fremder Wörter der eigenen Sprache (Exonyme). In bestimmten Dörfern lebende ethnische Gruppen haben weniger Exonyme (wenige Nachbarn, wenige Exonyme). Wenn sie außerdem über Ressourcen (vor allem staatliche) verfügen, können sie Endonyme pflegen und später im Rahmen einer Nationalbewegung durchzusetzen versuchen. Es scheint, als würde das Endonym nur nach außen durchgesetzt werden, aber es ist auch intern verinnerlicht. Es kommt zu einer Uniformisierung einer älteren (vornationalen) Identität, die einem neuen (nationalen) Identitätsdiskurs unterworfen wird. In einem solchen Fall sinkt tendenziell die Anzahl der Endonyme und schließlich wird das von den Eliten gepflegte Endonym bevorzugt, das Chancen hat, von der Masse der Bevölkerung übernommen zu werden, weil es bereits von einer großen Gruppe verwendet wird, auf die sich die Aktivisten berufen. Dadurch ist die Auswahl – zumindest teilweise – das Ergebnis einer Verhandlung. Da „Zigeuner“ keine großen und einflussreichen Gruppen bilden, keine eigenen Staaten haben, über die sich Kohäsion herstellen lässt, indem man Sprache und Identität pflegt, blieben ziemlich große Unterschiede unter ihnen erhalten. Viele assimilierten sich oder sind gerade dabei, sich zu assimilieren. Diejenigen, die als „Zigeuner“ identifizierbar sind, sind noch immer unterteilt in zahlreiche Gruppen, die sich mehr oder weniger unterscheiden, wie *Kalderasch*, *Spoitori*, *Ursari*, *Rudari* etc. (die traditionell endogam sind). Der Begriff „Rom“, der

von manchen (vor allem in Osteuropa) als Endonym wahrgenommen wird, kann von anderen als Exonym empfunden werden. Jemand, der als „Zigeuner“ heteroidentifiziert wird, empfindet oder autoidentifiziert sich möglicherweise als „Sinti“, „Manouche“, „Baieş“ oder aber auch als „Zigeuner“ etc. Es kann Unterschiede geben auch aus der Perspektive des Nationalprojekts der „Roma“-Aktivisten. Nicht alle, die von der Elite als „Roma“ angesehen werden, betrachten sich selbst als solche, nicht alle sprechen Romani oder Romani-Dialekte, oder wenn sie Romani sprechen und sich selbst als Roma sehen, kann es passieren, dass sie diesen Begriff nur für sich und ihre Gruppe verwenden, nicht aber für die anderen „Zigeuner“.

Petre Matei, Bukarest, Februar 2020.

Die *Conditia roma* und die Veränderung des Diskurses

Eine Einleitung¹

Vintilă Mihăilescu

In Anlehnung an Rebreanu könnte ich damit beginnen festzustellen, dass weder ich noch Sie die Roma kennen. Je sichtbarer sie in letzter Zeit in Europa wurden, umso stärker schritt dieses Nichtkennen voran, das sich in einem politisch korrekten passiven Anerkennen ausdrückt oder aber in der öffentlich nicht anerkannten aber häufig vorkommenden aktiven Ablehnung. Außerdem habe ich den Eindruck, dass auch die Eliten der Roma, die sich für die Anerkennung eines *gewünschten* gemeinsamen Status einsetzen, immer häufiger Probleme haben, wenn es um die Kenntnis ihrer verschiedenen *realen* Identitäten geht. Wenn wir zur politischen Dimension kommen, zum erklärten Wunsch der „Integration“ – rezenter der „Inklusion“ – der Roma, stellt sich die Frage, wie groß die Chancen sind für die Anerkennung „Unbekannter“, die immer mehr auf öffentliche Stereotype reduziert werden, die nur die Unkenntnis übertünchen. „The novelty of the Roma political phenomenon means that it is poorly understood“ (Kovats 2003: 2).

Die Unkenntnis scheint in Europa konstitutiv zu sein für das Bild des *Zigeuners*. Die ursprüngliche – und noch immer vorhandene – Darstellung war die des Nomaden, also des unabänderlich Fremden in einer Gesellschaft sesshafter Bauern, für die er eher eine Quelle für Fantasmen, Ängste und Verdrängtes war als für Verständnis. Dann wurde er in das Modell des Primitiven übertragen und ausschließlich dargestellt als derjenige, dem etwas Essentielles fehlt, nicht nur, um zu sein wie wir, sondern auch um *unter* uns sein zu können: ohne Staat, ohne (wirkliche) Religion, ohne Gesetze, irrational, dreckig, unzivilisiert etc. Eine Zeit lang stellte der Zigeuner für einen Teil der europäischen Denker den *Guten Wilden* dar, in dessen Spiegel Europa seine eigene Identität suchte. Die Roma selbst aber verschanzten sich in der Überzeugung eines *a priori* Unverständnisses der *Gadje*: „Die Roma wissen, dass die Gadje sich über sie täuschen, und das ist ganz normal, da sie Gadje sind“, schreibt Martin Olivera in vorliegendem Band. So erhielten sie jahrhundertlang den essentiellen Unterschied, der sie von den aufnehmenden Gesellschaften trennte und der verdoppelt wurde durch die Isolation, die diese ihnen zuteilwerden ließ. Es gab immer und überall Interaktionen, aber in der Regel auf der Basis eines gegenseitigen Misstrauens, das nur durch aktuelle

1 Ich danke Catalina Tesăr für die Kommentare zur ersten Version dieses Textes.

pragmatische Interessen überwunden wurde: Die *Gadje* waren die einzige Ressource, die Zigeuner eine verfügbare Arbeitskraft. Der Rest war eventuell ein schuldhaftes Trugbild des „zivilisierten“ europäischen Körpers (Elias 2002), für den das romantische und sinnliche Bild des Zigeuners eine Art *retour du refoulé* bedeutete. Carmen, die Heldin des bekanntesten angekündigten Scheiterns der Liebe (der Beziehung) zwischen Roma und Nicht-Roma, zeigt aber die Risiken der Überschreitung.

So blieb paradoxerweise dieser „Primitive“, der bereits zum Inneren gehörte, weniger bekannt als der Trobriander Malinkowskis und dies bis vor ziemlich kurzer Zeit. Mit den siebziger und achtziger Jahren stieg die Kenntnis spürbar, erreichte aber nicht unbedingt die Massen. Und als das „Romaproblem“ mit Nachdruck auf die öffentliche Agenda gesetzt wurde, nahm die Anerkennung andere Formen an, die entweder durch Exotisierung oder exzessive Politisierung markiert waren. Auf der anderen Seite beschäftigen sich Roma aus Osteuropa, die als Forscher tätig sind und in der Regel nach 1990 ausgebildet wurden, vor allem mit der Öffentlichkeitspolitik in Bezug auf Roma, betrachten ihre eigenen Gemeinschaften eher aus der Perspektive der Konstruktion und Legitimation einer *politischen Identität* der Roma und suchen noch nach ihrem Platz im Schutz des „akademischen Kolonialismus“ der *Gadje*. Was die „öffentliche Meinung“ betrifft, genügt ein Blick ins Internet.

Der vorliegende Band hat nicht den Anspruch, die Dinge zu „richten“. Er ist lediglich das Ergebnis einer ersten internationalen Tagung, die im Rahmen eines Doktoratsprojekts stattfand, das sich mit Roma-Politik beschäftigt und die an der *Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București* [Nationale Schule für Politik- und Verwaltungswissenschaft in Bukarest] stattfand, finanziert durch POSDRU – *Programul Operational Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane* [sektorales operationelles Programm zur Entwicklung der Humanressourcen], an der dreißig Doktoranden (Roma und Nicht-Roma) teilnahmen. Es ist unsere Intention, mit diesem Band eine kleine Reihe zu eröffnen, die die interessantesten Arbeiten und Ergebnisse einer drei Jahre andauernden Forschung und des Dialogs zwischen dem akademischen Umfeld und dem der Bürgerinitiative vorstellen soll.

Diese Einleitung soll lediglich davon berichten, was ich selbst in diesen Jahren gelernt habe, als Rumäne, den genau so viel Unkenntnis über die Roma auszeichnete, wie meine Landsleute, aber vielleicht als Anthropologe ein wenig mehr Neugier. Es handelt sich also um meinen eigenen Blick auf die Dinge und da man dies heute explizit macht, steht das, was ich in der Folge schreiben werde, nicht unter der Verantwortung der anderen Autoren dieses Bandes und auch nicht unter der der Doktoranden, mit denen ich die Freude hatte zu diskutieren und von denen ich das meiste, was ich hier beschreibe, erfahren habe.

Eine Geschichte

Ich war, glaube ich, etwa acht oder neun Jahre alt. Eines Tages bot ich einem Klassenkameraden an, ihn mit dem Fahrrad zu ihm nach Hause, irgendwo in Richtung Băneasa zu fahren. Er setzte sich auf die Stange meines Fahrrades und ich fuhr ziemlich stolz los. Es war das erste Mal, dass ich so etwas machte. In der Nähe der *Casa Scântei* gab mir die Polizei Zeichen stehen zu bleiben: es war natürlich verboten und, das muss ich zugeben, riskant, so auf der vielbefahrenen Straße zu fahren. Ich erschrak furchtbar, ließ den Schulkameraden in den Park fliehen und fuhr so schnell ich konnte die *Aleile de la Pavilion* hinunter. Als sich das Polizeiauto näherte, fuhr ich schnell in die andere Richtung. So ging es minutenlang, bis meine Kette riss. Ich hielt an, völlig versteinert: Es war das erste Mal, dass ich mit der Polizei zu tun hatte. Ich wurde ohne weiteres in den Polizeibus geladen und auf die Wache gebracht. Auf dem Weg erwischte ich mich bei dem Gedanken, wie ich das ganze Abenteuer aufschreiben würde. Es war eine Geschichte voller Humor, gut geschrieben, ein kleines Juwel. Ich war verzaubert und träumte von meiner Geschichte. Als ich auf der Wache angekommen war und ein paar Stockschläge in den Rücken kassiert hatte, erzählte ich ruhig und voller Stilfiguren, dass die Mutter des Schulkameraden einen Unfall gehabt hatte und ich mich daher angeboten hatte, ihm in dieser Situation zu helfen und ihn mit dem Fahrrad zu fahren, damit er so schnell wie möglich zu Hause ankam und so weiter. Ich holte mir zwei zusätzliche Paar Backpfeifen ein: „Und jetzt tischst du uns auch noch Lügen auf!“, fuhr mich ein Hauptmann an. Aber es störte mich nicht. Ich schwebte irgendwo über ihnen, ich war ihnen überlegen, in ihrer kleinen Welt, gerade hatte sich mir die Schlüsselzene meiner Geschichte eröffnet.

Ich erinnerte mich an dieses Ereignis aus meiner Kindheit nach einem Workshop mit den Doktoranden des Projekts, in dem sie den Stand ihrer Dissertation präsentieren sollten. Einer von ihnen, ein Rom, kam immer zu spät. Einmal kam er herein, schaute über uns hinweg und fragte mit autoritärer Stimme, wo das Flipchart sei, damit er seine Präsentation machen könne. Ich bat jemanden, das Flipchart zu holen und nahm mein Notizbuch. Er hatte einen tadellosen Anzug an, war frisch rasiert, sprach deutlich, mit kräftiger Stimme, seine Ausführungen waren unterfüttert mit detaillierten statistischen Daten und überzeugenden Argumenten. Er unterbrach sich nicht und kam nicht ein einziges Mal ins Stocken. Ich war beeindruckt, es versprach eine der besten Dissertationen zu werden. Etwas in seiner makellosen Rhetorik machte mich allerdings neugierig: Wann und wie war es ihm gelungen all diese beeindruckenden Daten zu sammeln? Irgendwann unterbrach ihn ein anderer Doktorand – ebenfalls Rom – und lächelte verlegen: „Komm Vasile, das geht zu weit!“. Er erschrak nicht einmal, erklärte, er wüsste nicht, wovon die Rede sei und sprach im gleichen Ton weiter.² Es war allerdings zu spät, es hatte Klick gemacht: Alles war ein

2 Nach der Präsentation, als ihm von einem Kollegen – ebenfalls Rom – vorgeworfen wurde, dass er

Bluff, die Dörfer und die dazugehörigen Daten existierten nicht und der Doktorand hatte bisher noch keinerlei Forschung unternommen. Nichts war real, aber alles war absolut realistisch! Der absolute Gegensatz zwischen wahr und falsch war für mich eine *Notwendigkeit*; für ihn war es nur eine *Möglichkeit*.

Welche Verbindung hat diese Begebenheit mit meiner Geschichte? In meinem Fall war das Fabulieren ein banaler Schutzmechanismus, der aber in der Situation sehr gut funktionierte. In einem anderen Register und auf einer anderen Ebene stellte der Doktorand eher spontan als berechnend etwas dar, das die Essenz der Beziehung zwischen Roma und *Gadje* berührt.³ Wir waren von einem Schutzmechanismus (in meinem Fall) zu einem Mechanismus im Umgang mit Autoritäten (in seinem Fall) gelangt. In beiden Fällen wurde das Bewusstsein der Dominanz des Anderen kompensiert durch eine Fiktion der eigenen Überlegenheit und der eingebildeten Unberührbarkeit: Ich, das wahre Ich, bin in einer Geschichte, zu der du keinen Zugang hast, wo du mich nicht erwischen und mir also nichts tun kannst. Die Moral der Geschichte: Er identifizierte mich mit der Rolle der Autorität und „legte“ mich als solche „rein“, ohne Bezug auf mich als *Person*; ich nahm das „Reinlegen“ als seine *Person* wahr, ohne mich für die Rolle zu interessieren, die er spielte; beide haben wir uns getäuscht, beide kamen wir bestärkt aus der Rolle heraus, die wir spielten; unsere Beziehung hätte auf „natürliche“ Weise eine werden können, die Machtverhältnisse reproduziert, in der ich meine Autorität hätte ausspielen *müssen* gegenüber einem „faulen“ Doktoranden, und er hätte *recht* bekommen diese Betrügerei zu begehen, um die ungerechtfertigte Dominanz derer von außen, der *Gadje*, zu umgehen, die auch noch den Anspruch hatte, sein Wissen über seine eigene Welt zu bestimmen. (Der Doktorand schrieb seine Dissertation schließlich zu einem ganz anderen Thema als dem, das er sich ausgedacht hatte, negierte so seine Betrügerei und spielte dennoch das Spiel der *Gadje*-Autorität.)

Historisch betrachtet spielte sich diese Szene jahrhundertlang in verschiedenen Variationen ab. Roma wissen, dass *Gadje* sich täuschen, in dem, was sie über Roma denken, was, wie wir sahen, „normal“ ist. Wir wiederum wissen, dass wir Recht haben in Bezug auf die Roma – und auch das ist „normal“, weil sie systematisch die Autoritäten hintergehen und uns somit zwingen, sie mit noch mehr Strenge auszuüben. Aus einer stark kulturalistischen Perspektive könnte man sagen, dass Roma Autoritäten nicht anerkennen, egal, in welcher Gesellschaft sie leben, und dass die Autorität, egal welche, Roma nicht als legitime Subjekte anerkennt und sie aus der entsprechenden Gesellschaft ausschließt.

Wer hat dieses Qui-pro-quo-Spiel begonnen? Es ist schwer zu sagen und hat in letzter

es übertrieben hatte, antwortete dieser ihm, ohne mit der Wimper zu zucken: „glaubst Du etwa, die anderen sind genau so schlau wie du?“. Im Grunde waren die anderen – also wir *Gadje* – nicht in der Lage, die *Rede* eines Roms zu begreifen.

3 *Drabarele gadjentza* – „den *Gadje* machen“ würde man heute umgangssprachlich sagen.

Instanz keinerlei Bedeutung. Sicher ist, dass die Identität der Roma, als Alterität des absoluten Fremden, sich in diesem strukturellen Machtspiel bildete, das sich bis heute auf verklärte Art und Weise erhalten hat (Vrăbiescu 2014) und in dem beide Parteien ihre symmetrisch entgegengesetzten symbolischen Strategien hatten, die eigene Überlegenheit zu erklären, während die realen Verluste allerdings immer auf der Seite der Roma liegen, aus dem einfachen Grund, dass die Autorität die einzige Seite ist, die es sich erlaubt und die Möglichkeiten hat, die Macht zu missbrauchen. Und die Roma hatten nie die Macht. Die historischen und sozialen Kontexte schafften lokale Variationen, die mehr oder weniger unterschiedlich und vergänglich waren, aber nur sie zählten am Ende wirklich für die Roma.

Diese persönliche Erfahrung gab der Warnung, die ich theoretisch seit langem kannte, ein Gesicht: es gibt zwei Sprachen der Roma: die unter sich und die mit den Gadje. In Wirklichkeit war es sehr viel schwieriger und subtiler, denn es geht um ein anderes Register der *Fiktion*, das sich darauf bezieht, dass wir alle reale Menschen sind, in dem Maße, in dem wir nur in der *Fiktionalität*, die unser kartesischer Geist außerhalb der Wahrheit, vielleicht sogar auf die Seite des Falschen gesetzt hat, fiktive Tiere sind. Es handelt sich auch um eine Art Transfiguration, wenn sich die Roma, um zu sein, was sie sind, in einem umgekehrten Spiegel der *Gadje* sehen. Das Spiel um Identität und Alterität ist universell, aber die Roma scheinen es nach eigenen Regeln zu spielen. Ich war, wie Alice, auf die andere Seite des Spiegels gegangen und wollte wissen, was sich hinter diesem Bilderspiel verbarg.

Conditia Roma: ein besonderer Chronotopos

Max Weber teilte bekanntlich die Roma (neben den Juden) in die Kategorie (oder „Idealtypen“) der Pariavölker ein. Ihre Grundcharakteristik beschreibt er wie folgt: „Am reinsten entspricht er diesem Typus natürlich dann, wenn er, wie die Zigeuner, und in anderer Art die Juden des Mittelalters, die eigene Bodenständigkeit gänzlich eingebüßt hat, ökonomisch also völlig verflochten ist in die Bedarfsdeckung anderer bodenständiger Völker“ (Weber 1921: 12). Das Konzept wurde später weiterentwickelt in anderen Arbeiten und enthielt dann gesellschaftliche und politische Ausgrenzung, eine umfassende Unterscheidung des wirtschaftlichen Funktionierens und die rituelle Aufspaltung der Gesellschaft – dies war nicht oder nicht nur das Ergebnis der Segregation von außen, sondern konnte auch von innen generiert oder verstärkt werden durch den Aufstieg kultureller oder religiöser Normen, die die Pariagruppe von der Referenzgesellschaft abgrenzen. Frederik Barth (1969) übernahm diese Einteilung für Roma. Andere, sehr viel kleinere Gruppen wurden ebenfalls unter diese Kategorie gefasst; *Tinkers, Tater, Luri, Jats, Ghorbat* etc. (Gmelch 1986). Auf verschiedene Art und Weise erscheinen die von Weber identifizierten Charakteristika allen eigen zu sein, was dazu führt, dass man annehmen kann, dass identische Situationen häufig zu äh-

lichen Strategien führen. Die Roma sind also nicht einzigartig auf der Welt; was sie aber klar unterscheidet, ist die Dauer und die Institutionalisierung dieses Zustandes sowie die Mischung mit den verschiedenen Gesellschaften, in denen sie lebten und die zu relativ stabilen internen Unterscheidungen führten.

András Bíró übernimmt bei dem Versuch, einen gemeinsamen Nenner der „Conditia Roma“ jenseits der Figuren in Raum und Zeit zu finden, ohne es explizit zu machen die erste Webersche Charakteristik und ist der Auffassung, dass der Kern dieser allgemeinen Conditio in der Beziehung der Roma zum Territorium liegt:

„The most salient distinctive factors and basic characteristics of the roma are associated, in my view, with their relationship to **territoriality**. (...) With few exceptions though, one general statement seems pertinent: *nowhere have significant numbers of Roma turned into peasants or farmers, so that their roots and livelihood have become based on the land*. In this distinctive trait I see the fundamental reason for roma being perceived by local people as *the other*“ (Bíró 2013: 14).

Die Befreiung aus der Sklaverei im 19. Jahrhundert erzeugt eine weitere Welle und eine andere Art der Mobilität, die dazu führt, dass Roma praktisch in der ganzen Welt verteilt sind. Patrick Williams bezieht sich auf die Pariser Kalderasch, die sich dort etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts niederließen, und schreibt, dass die Pariser Kalderasch heute Verwandte in Kanada, den USA, Mexiko, Brasilien, Argentinien, Spanien, Italien, Deutschland, Belgien und Schweden haben. Manche davon leben zum Teil in Australien und Südafrika. Es gibt sie auf der ganzen Welt, so Williams (1984: 6).

Man könnte behaupten, das alles treffe auch auf die Juden zu. Aber gerade für sie war die Verbindung zum „heiligen Land“ unzerstörbar, war immer Teil ihrer proklamierten Identität und führte schließlich zur Gründung des Staates Israel. Das höchste Ziel der heutigen Roma-Aktivisten ist die Anerkennung der Roma als Nation *ohne* Territorium.

Diese Besonderheit führte dazu, dass die sesshaften Bauern, neben denen die Roma immer wieder siedelten, sie als *Nomaden* ansahen. Und „der Nomade“ war überall die Andersheit, vor der sich die Sesshaften fürchteten, es war jemand, der nicht von der Arbeit auf Grund und Boden lebte, dem also etwas Grundlegendes fehlte, um ein „wirklicher“ Mensch zu sein. Für die rumänischen Bauern zum Beispiel waren Handwerker im Allgemeinen (viele darunter Roma) so unwiderruflich „fremd“, wurden auf Distanz gehalten und waren gefährlich, selbst wenn sie unter ihnen lebten und sie ihre Arbeit dringend brauchten. In einem Kinderspiel, das Henri Stahl (1959) erwähnt, geht es um „Schafe“, die verführt werden, vom „Wolf“ Schuhe zu bekommen. Symbolisch scheint die Beziehung zwischen „Bauern“ und „Handwerkern“ empfunden worden zu sein, wie die zwischen Schafen und Wölfen.

Aber waren die Roma Nomaden im strengen Wortsinn? Eher nicht, denn „wahre“ Nomaden ziehen umher auf der Suche nach dem geeigneten Territorium, nach den not-

wendigen Ressourcen, in der Regel für ihre Tiere, und lassen sich dort nieder, wo sie diese Bodenressourcen finden. Ihre Beziehung zum Raum ist grundsätzlich anders als die des Bauern, aber es bleibt eine Beziehung zum und eine Abhängigkeit vom Boden, den sie für eine gewisse Zeit in Besitz nehmen. Ciprian Necula übernimmt die Anregung Anatoly Khazanovs, dass die einzige Möglichkeit, den Nomaden vom Sesshaften zu unterscheiden im *Fehlen der Landwirtschaft* liegt⁴ (Necula 2014). Mobilität bei den Roma? Ja, auf jeden Fall. Eine Mobilität auf der Suche nach Ressourcen zum Überleben? Sicher. Aber nicht „Nomadentum“.⁵ Außerdem waren sehr viele sehr lange Zeit Sklaven, also gebunden an die Scholle und passten sich so an das *sesshafte* Leben an. Im kollektiven Imaginären der aufnehmenden Gesellschaften stellte das „Nomadentum“ der Zigeuner eher eine ewige Quelle für Phantasien, Ängste und Ressentiments dar als eine präzise historische und geographische Referenz. Wichtiger noch, aus machtpolitischer Perspektive funktionierte das „Nomadentum“ häufig als expliziter oder impliziter Operateur der gesellschaftlichen Kategorisierung und Stigmatisierung, den die aufnehmenden Gesellschaften bis heute verwendeten (in Italien beispielsweise heißen die Unterkünfte, die der Staat für die Roma baut, prinzipiell, egal wie diese beschaffen sind, *campi nomadi*), aber auch von den Roma, um sich von anderen abzugrenzen, die als „geringerwertig“ angesehen werden: „Sie suchen Nomaden? Das suchen sie? Außenseiter?“ – fragte ein Rom in den USA eine Ethnologin, die kam, um sie zu erforschen. „Wir sind keine Nomaden. Gehen sie auf die Nationalstraße, dort sind sie. Wir wohnen seit Generationen in Häusern. Und wir sind außerdem auch weiter entwickelt als sie: unsere Eltern waren in der Schule, wir leben nicht wie sie“ (Bechelloni 1998: 35).

Der Raum an sich und der Boden im Besonderen waren also für die Roma keine Ressource und stellten somit keinen Grund für eine Identifikation, ein Zugehörigkeitsgefühl dar.⁶ Da sie keinen Kult des Territoriums haben, kennen sie auch keine größeren Hemmungen, in das Territorium anderer vorzudringen und lassen sich je nach Bedarf dort nieder, wo freier Platz ist. Die Roma hatten kein Land und auch kein Interesse daran (oder umgekehrt), sie gehörten keiner kriegerischen Kaste an, die sich an permanenten Kämpfen zwischen verschiedenen Gruppen beteiligte. Sie bezogen sich auf eine ganz andere Kategorie von Ressourcen, die man in die große Gruppe der *Dienst-*

4 „Ich habe hier Schmied gelernt bei meinem Schwiegervater. Bis zur Hochzeit beschäftigte ich mich mit Landwirtschaft, ich war Rumäne, jetzt bin ich auch Rom geworden, denn ich bin Schmied. Ich bin nicht mehr mit Rumänen zusammen, sondern hier mit den Zigeunern, und ich verdiene kein Geld mehr mit der Landwirtschaft, sondern mit Schmiedearbeit“ (T.R., Schmied 2011, nach Necula 2014).

5 Alain Reyniers schlägt den Euphemismus „nomades péripatétiques“ (Reyniers 1998: 9). Jean-Louis Olive (2004) spricht von „heterochtoner“ Bevölkerung. Handlicher wäre vielleicht das Synagma *Wandervölker*.

6 Das erste Unterscheidungsmerkmal zwischen Bauern und Romi, das Michael Stewart in seiner Vergleichstabelle feststellt, ist, dass bei den Bauern der Boden die Grundlage für die Konstituierung der Person ist, während die Roma charakterisiert sind durch die fehlende Verbundenheit zum Ort (vgl. Stewart 2014: 212).

leistungen einordnen könnte. Nicht im modernen Wortsinn, sondern in einem größeren – der Erfüllung von Funktionen, die in Verbindung standen mit grundlegenden wirtschaftlichen Aktivitäten innerhalb der Gesellschaften, in denen sie sich eine kürzere oder längere Zeit lang niederließen. Den bäuerlichen Gesellschaften zum Beispiel boten sie ihr Handwerk auf dem Gebiet der „Distraction“ an, von der Musik bis zum Zirkus. Da sie unter den *Gadje* lebten und sich zwischen ihnen bewegten, boten sie ihnen auch ihre Dienstleistungen im Handelsbereich an. Nach einem impliziten Gesetz von Angebot und Nachfrage schafften es die Roma immer, eine neue „Nachfrage“ zu erkennen, auf die sie mit einem angemessenen Angebot antworteten, allerdings in den Grenzen einer Randwirtschaft, die also kreativ mit „Randressourcen“ spekulierte (Sway 1984).

Auf der anderen Seite wurde diese „Professionalisierung“ in der Walachei beispielsweise im 17. Jahrhundert gestützt und belebt durch die Bojaren zur Haltung und zum Ausbau ihrer Gutshöfe.

„Au fur et à mesure que la société roumaine devient plus complexe ou, autrement dit, qu'elle se modernise suivant le modèle occidental, les esclaves arrivent à être mis en apprentissage auprès d'ouvriers qualifiés dans différentes spécialités, pour apprendre de nouveau métiers, impérieusement nécessaire dans le foyer du maître“ (Petcuț 2009:55).

Ihr Preis steigt auf spektakuläre Weise:

„La quantité moyenne de grammes argent que les acheteur doivent payer pour un esclave passe ainsi de 366 grammes en 1593 à 1.299 grammes en 1653“ (Petcuț 2009:49).

Die Roma-Sklaven im Allgemeinen und die Handwerker unter ihnen im Speziellen sind integraler Bestandteil der Feudalwirtschaft jener Zeit.

„De nombreux documents mentionnent à côté des noms et nombres des esclaves leurs métiers. Leur maîtrise se transmettait de génération en génération et l'exercice de tel métier était limité à l'intérieur de la branche de tels Tsiganes, ce qui conduit Ion Chelcea à parler des ‚corporations naturelles‘“ (Petcuț 2009:59).

So tauchten die bekannten „Romavölker“ auf und veränderten sich, deren interne Einheit nicht so sehr in einer identifizierbaren Verwandtschaft bestand, sondern in der Reproduktion einer Art „Gemeinschaft geteilter Praktiken“ (Bălănescu, 2014), die erst später ihre eigenen Regeln der Endogamie festlegt.

Eine Zwischenbemerkung ist notwendig: Es kann für jene Zeit nicht von „Integration“ gesprochen werden im geläufigen politischen Sinn des Begriffs, aber die gesellschaft-

liche „Inklusion“ war sehr viel präsenter, denn die Roma waren in vielen Fällen ein Teil *sui-generis*, ein integraler Bestandteil der aufnehmenden Gesellschaften und ihres wirtschaftlichen Funktionierens.⁷

Das dritte konstitutive Element dieser „*Conditia Roma*“ stellt der *Besitz* dar. Eine wirtschaftlichere Vision hätte damit begonnen, was nicht falsch gewesen wäre. Im Grunde ist es schwer – und wahrscheinlich unnütz –, eine Kausalkette zu suchen in dieser Frage nach Henne oder Ei. Was war wohl am Anfang, fehlendes Eigentum, was dazu führte, dass man sich im Bereich der „Dienstleistungen“ orientierte und sich nicht für einen Ursprungsraum des Besitztums interessierte? Oder entschied man sich erst für die „Dienstleistungen“, was zu einem Desinteresse an einem stabilen Besitztum im Raum führte? Oder – in einer kulturalistischen Perspektive eine Art Nicht-Ansiedlung im Raum im Pathos der Mobilität, der sowohl dem Besitz als auch dem Territorium den Rücken zukehrt. Ich glaube eine Entscheidung hängt in diesem Fall eher von den Sozialwissenschaften und/oder der Ideologie der Forscher ab als von der Identität der Roma...

Eines aber ist sicher: Mit wenigen Ausnahmen hatten die Roma keinen stabilen immobilen Besitz (oder wenn sie einen hatten, dann war er flüchtig und/oder nebensächlich), ihre Güter, an denen sie hingen, passten in der Regel auf einen Pferdewagen. Gold, das transportiert werden konnte, gehört in diese Kategorie. Auf der Basis eines solchen Desinteresses für den „großen“ Besitz entstand ein

„Type of economic activity [that] was oriented predominantly to survival rather than growth. consequently it had a closed and restricted character. this factor may have contributed significantly to thereproduction of the socially marginalised status experienced by roma for centuries“ (Bíró 2013: 15).

Mit anderen Worten, aus Mangel an stabilem Besitz und/oder dem Desinteresse, diesen zu vermehren, imaginierten die Roma eine *Verschwendungswirtschaft*,⁸ eine Art *potlatch*, in dem der Gewinn (der meist von den *Gadje* kam) nicht dem Wohlstand diente, sondern in einen gemeinschaftlichen Kreislauf gelangte, er wurde umgewandelt in eine Quelle von Prestige und Solidarität. Michael Stewart beobachtete mehrere Jahre lang das Leben einer Gruppe von Roma in einem Dorf in Ungarn während des Kommunismus und stellte zum Beispiel fest:

7 Genauer gesagt kann der Begriff „Inklusion“ selbst nicht ein generischer sein, der dem der „Exklusion“ vollkommen entgegen steht. Iulian Stoian bezieht sich auf W. Beck und beschreibt die Inklusion als „mehrschichtig“, was bedeutet, dass eine Romagemeinschaft in einem gesellschaftlichen Subsystem „inkludiert“ und in einem anderen „exkludiert“ werden kann (Stoian 2014). Anders gesagt, der Status des Sklaven bedeutete nicht für alle Sklaven das gleiche, und ihre offensichtliche Exklusion in mancher Hinsicht war häufig begleitet von einer Inklusion in anderer Hinsicht.

8 Michael Stewart unterscheidet das Sparen, das den Bauern eigen sei, und die Geldverschwendung, die typisch sei für die Roma (Stewart 1997: 193).

„The ‚silver‘ of brotherhood had come from forints, money of the Hungarian state. As a result of this symbolic conversion, the Rom could believe that wage labor did not irreparably disrupt their way of life because the money thus acquired, forints, embodied a socially worthless relation with the *gazós*; it led nowhere for members of a Rom community. Payday had its place in a revised Rom calendar, but it only signaled allnight purges in which the forints were remorselessly gambled into the pure cash of the brotherhood of horse traders. Moreover, by talking of forints as *gažo* money, the Rom distanced the private accumulation of wealth from ‚tru Gypsy‘ behavior. [...] Money got through labor was good, at best, for feeding the household but had to be cleansed by gambling with cards and horses before the Rom could live from it“ (Stewart 1997: 235).

„Einkommen“ wird natürlich gebraucht, „um das Essen der Familie zu sichern“, aber jenseits dieses Registers der Notwendigkeit ist es kein „Gut“, es materialisiert sich nicht als „Besitz“, sondern hat eine eher ludische Verwendung im tieferen Sinn des Wortes. Was in einem eher „psychologischen“ Register als Entwertung der Arbeit und des Besitzes der *Gadje* erscheint, ist eine Wandlung des Sinns durch Persiflage, indem sie im übertragenen und im Wortsinn damit spielen. Der Erhalt dieses Gewinns hängt wiederum vom „Glück“ ab; aber Roma sehen sich als talentiert an, was die Unterwerfung des Glücks unter die „Gewitztheit“ und die Überredungskunst des „Wortes“ betrifft. Ein weiterer „Umwendungsritus“, um es so zu nennen, der das *Talent* der Roma der *Mühsal* der anderen gegenüberstellt. Es ist aus dieser Perspektive ganz natürlich, dass Roma wahrscheinlich damals – und auch noch heute – keinen besonderen Respekt gegenüber fremdem Eigentum hatten und haben. Am Ende kann Diebstahl unter das „Register der Notwendigkeit“ fallen, aber meist wird er verbunden mit einem Zurschaustellen des „Talents“ der Roma und der „Dummheit“ der *Gadje*. In letzter Instanz ist es ebenfalls eine Form der Degradierung der Welt der *Gadje*, indem die Verletzlichkeit ihres hochmütigen Besitztums deutlich gemacht wird. Auf der anderen Seite ist es aus der anderen Perspektive genauso natürlich, dass die *Gadje* die Roma als *faul* (denn sie arbeiten nicht „wie es sich gehört“) und als Diebe (denn sie respektieren nicht das „legale“ Besitztum) betrachten. Wenn der Ursprung dieser „Umwendungsriten“ ein wirtschaftlicher (der ursprüngliche Mangel an Besitz) oder kultureller (unterschiedliche Wertschätzung von Arbeit und Besitz) ist, dann ist es wieder eine Frage der Methode.

Im Moment können wir „den Bezug zum Territorium“ in folgendem Komplex von Eigenschaften skizzieren, auf den sich BÍró bezieht: a) keine Verbundenheit zum *Ort* als qualitativer und identitätsstiftender Raum; b) Mangel/Ablehnung von *Besitz*, der mit dem Ort verbunden ist (Grund und Boden, Immobilien etc.); c) Praxis einer Wirtschaft von *Dienstleistungen* die von „Ort zu Ort“ angeboten werden, je nach Gelegenheit; und d) ohne langfristige Akkumulierungsstrategie. All das konstituiert und bezieht sich ununterbrochen auf die äußere Welt durch eine Art „Umwendungsritus“, als

Bestätigung von Eigenschaften im Spiegel der Eigenschaften der *Gadje* und bekommt somit zusätzliche symbolische Bedeutung der Revanche und der Legitimierung einer Überlegenheit des Beherrschten gegenüber den expliziten Herrschern der gastgebenden Gesellschaft. Man könnte von einem allgemeinen sozialen *Topos* sprechen, der ziemlich typisch ist für die Roma im Allgemeinen und in dem die oben beschriebenen Komponenten eher analytisch unterschieden werden und Teil eines Sinnkomplexes sind, der, wie wir sehen werden, noch andere Komponenten enthält.

Das nächste Set an Komponenten, mit dem wir uns beschäftigen müssen, ist jenes, das sich auf die *Zeit* bezieht. Die Verbindung zum *Raum* ist nicht (nur) eine metaphysische, sondern (auch) eine sehr empirische. Die fehlende Verankerung im Raum führt auch zu einer Relativierung der Abbildung in der Zeit, in der *Dauer*: Lebt man im Ort des Moments, dann konzentriert sich auch die Zeit auf den aktuellen Moment. Kurz gesagt ist die Zeit der Roma im Prinzip das *present continuous*, ein „permanentes horizontales Fließen“ (Spinelli 2003). Der Bezug zur Vergangenheit ist selektiv und verläuft über bestimmte Handlungen und Worte in der Gegenwart, über Reinigungsrituale und -lieder beispielsweise, die innerhalb der Romagemeinschaften praktiziert werden. Aber die Roma haben noch andere Formen, die dieses „present continuous“ bestätigen. Eine wichtige ist die Vergänglichkeit des Besitzes. Verwandtschaftsverhältnisse selbst entstanden auch, um die Erbschaft zu regeln, also ein Andauern in der Zeit von Besitz der Verwandtschaftsgruppe oder ein Anrecht dieser auf ein bestimmtes Territorium. Da Besitz im Raum fehlt, wird die Verwandtschaftsbeziehung der Roma eher zu einer *Allianz* (länger, einer „horizontalen Beziehung“) als zu einer *Nachkommen-schaft*, die eher fiktive Aspekte annimmt, die Praktiken des „present continuous“ legitimieren und stärken sollen.

Der Begriff, mit dem die Roma in Rumänien in der Regel gruppiert werden, ist „neam“ (Sippe, Stamm). Der einzige verfügbare rumänische Begriff, der auf eine Gruppe mit einer bestimmten internen Kohäsion und einer äußeren Anerkennung verweist. Die Roma selbst sprechen von Stämmen wie denen der Kalderasch, Spoitori, Gabori ... Der rumänische Begriff würde nur passen auf *vica*, von dem Patrick Williams spricht, also eine Gruppe von Verwandten, die einen bildhaften, in der Regel patronymischen Namen haben, eine Art „Sippe der Popescus“⁹. Es gibt aber sehr viel mehr Verwandtschaftsgruppen und sie sind meist größer. Auf der anderen Seite unterscheiden sich die Klassifikationskriterien sehr stark untereinander, jede Gruppe hat ihre eigenen. „Faut-il répéter qu'on n'est pas Kalderaš en soi? Que celui qui est Kalderaš ici, là est Čurari“ (Williams 1984: 274). Istán Horváth bemerkt: „es war nicht so, dass die Menschen verschiedene Bezeichnungen verwendeten, um verschiedene Zugehörigkeiten zu markieren, sondern deshalb, weil diese Etiketten ihre Konnotationen veränderten je nach dem Kontext, in dem sie verwendet wurden“ (Horváth 2012: 188). Um die Vielfalt der „Romastämme“ verfolgen zu können, muss man sie also aus dem Blickpunkt der Viel-

9 Sehr häufiger Name in Rumänien, ähnlich wie Meier, Müller, Schulze.

falt der Perspektiven betrachten, aus der sie die Roma selbst klassifizierten.¹⁰ Um ihre gemeinsame Besonderheit besser zu verstehen, könnte man sie mit rumänischen Stämmen vergleichen. Diese gehen aus Stammbäumen hervor, also aus väterlichen Verwandtschaftslinien eines gemeinsamen Urahnen. Die typische Organisationsform der rumänischen Dörfer, die auf „Völkern“ beruhte, war die der *sate umblatoare pe moși* (Wanderdörfer mit Ältestenrat): Auf der Grundlage der Legende des gleichnamigen Helden war jedes Dorf „vor langer Zeit“ gegründet worden von einer bestimmten Anzahl von Brüdern, die sich dort niederließen und von denen auch die Anzahl alter oder guter Völker des aktuellen Dorfes hervorgeht (Stahl 1959). Die Völker waren also Gruppen von Nachkommen, deren Existenz und Legitimation sich gründete auf einen Ursprungsmoment, der in *illo tempore* lag und verankert war durch die Legende des gleichnamigen Helden.¹¹

Die Situation bei den Roma ist völlig anders, denn das zentrale Ereignis ist das der Hochzeit. In seiner Ethnographie der Hochzeiten der Kalderasch in Paris arbeitet Patrick Williams die folgenden drei unterschiedlichen Momente heraus: *mangimos* (das Um-die-Hand-anhalten), *abiav* (die öffentliche Bekanntmachung) und *paciv* (die Bestätigung). Bei allem spielt die „Gemeinschaft“ eine aktive Rolle.¹² Williams kommt zu der Schlussfolgerung, dass es sich bei diesen *vicii* nicht um Gruppen handelt, in denen die Individuen auf agnatischer Linie von einem Vorfahren abstammen, sondern um Gruppen, in denen sich die Individuen untereinander heiraten (Williams 1984: 339). „Ce qu’a fait l’individu qui laisse son nom à une *vica* n’a aucune importance. Ce qui importe ce ne sont pas les événements et le passé, mais les relations et le présent“ (Williams 1984: 164). Laut Williams schafft nicht der Vorfahre eine neue Gruppe, sondern gibt ihr seinen (einen seiner) Namen. Die Roma ernennen erst posthum diese Person und gründen eine Gruppe in ihrem Namen. Eine *vica* entsteht lange nach den Ereignissen, die als gründend beschrieben werden, sie existiert in dem Moment, in dem eine endogame Tendenz erkennbar ist (Williams 1984: 340).

10 In den *osada* (in etwa „Kolonien“) der Roma in der Slowakei konnten Lenka Budilová und Marek Jakoubek (2005) zum Beispiel drei Ebenen der Verwandtschaftsgruppen identifizieren: die Kernfamilie, die „Komplex“-Familie und die *Fajta*, eine väterliche Abstammungslinie. Die Klassifizierung scheint aber eher „exogen“ zu sein, gegründet auf der Literatur über Verwandtschaftsbeziehungen, als vollständig „emisch“ ...

11 „Das biologische Phänomen der Abstammung wird ersetzt durch ein rein juristisches Phänomen. Jedes Volk wird repräsentiert durch einen Alten. Nach langem Herantasten wird die Anzahl der Alten festgesetzt. Die ätiologische Legende entsteht erst später und glättet all diese Unebenheiten“ (Stahl 1938: 565). Auch nachträgliche Veränderungen stören diese genealogische Ordnung nicht: In der Gemeinde Câmpulung beispielsweise wurde erst im 19. Jahrhundert der 42. Alte eingeführt und in der Gemeinde Dragoslav gab es zweiundzwanzigeinhalb Alte. Daher war die Platzierung des Individuums im Rahmen der Genealogie des Dorfes von essenzieller Bedeutung (Chirot 1976: 142). Man findet auch in relativ rezenter Zeit den Rückgriff auf diese „legalen Fiktionen“, wie es Summer Maine genannt hätte (Vgl. Poutignat & Streiff-Fenart 1995: 177).

12 Patrick Williams beschreibt im Detail eine *mangimos*-Versammlung einer Kalderasch-Gemeinschaft in Paris (Williams 1984).

Anders ausgedrückt bestehen und funktionieren die Gruppen, egal wie groß sie sind, in der kontinuierlichen Gegenwart der Verbindungen und nicht in der Vergangenheit ihrer Abstammung. Und was die Allianz (Hochzeit) bietet, ist ein entsprechender Grad an Gruppen-Endogamie, in der Eheschließungen zwischen Cousins ersten Grades, auch wenn sie ideologisch nicht gut angesehen sind, relativ häufig sind (oder zumindest waren).¹³ Die Tendenz ist also nicht nur eine des Verbots der Eheschließung außerhalb der Roma, sondern der Versuch, die Annäherungen so weit wie möglich im Inneren der „Völker“ der Roma zu behalten. Nicht die Gruppe führt Endogamie ein, sondern die Endogamie führt dazu, dass eine Gruppe entsteht, schreibt Williams (1984:339). Dann verallgemeinert er:

„Parmi ceux que nous appelons Tsiganes, tout groupe qui dépasse le niveau de la famille élémentaire, qui se donne un nom et qui reçoit un nom des autres Tsiganes, quel que soit le nom et le critère auquel il fait référence, est un groupe fondé par une tendance à l'endogamie ; la densité de cette endogamie est moins importante à mesure que le volume du groupe est plus important“ (Williams 1984: 343).

Auf einer theoretischeren Ebene: „Tout se passe comme si la dimension temporelle, la ‚profondeur‘ des groupes, n'entraîne pas en ligne de compte. Les rapports se font ‚à plat‘“ (Williams 1984: 141). „C'est ‚l'oubli‘ de tout ce que renseigne sur le passé, la mise entre parenthèses de la dimension temporelle contenue dans les déterminations, la ‚mise à plat‘ des rapports qui permettent les regroupements“ (Williams 1984: 142). „Kudakovešti, Filipešti et Belkešti se regarderont simplement comme trois vici aussi différentes l'une de l'autre qu'elles le sont de toutes les autres ; l'origine commune serait oubliée. Les Roms semblent négliger tout ce qui pourrait renvoyer à l'origine, à la constitution d'un groupe pour ne considérer ce groupe qu'aujourd'hui, au présent, en relation avec des groupes équivalents“ (Williams, 1984: 142).

Diese Organisation der Verwandtschaft scheint absolut kohärent zu sein mit dem bisher präsentierten, da sich die gemeinschaftlichen Solidaritäten in dem besonderen Raum-Zeit-Gefüge der Roma konzentrieren, am aktuellen Ort, zur aktuellen Zeit, so wie kleinere Gemeinschaften es brauchen, um die aktuelle Lebensweise zu erhalten. Diese „horizontale“ Solidarität breitet sich dann in größere und weniger formalisierte Formen symbolischer Allianzen und Kohäsionsformen der Gruppe aus, funktionale Fiktionen, die sich wie Pfeiler des Lebens der Roma darstellen.

Das gängige Bild der Roma im Allgemeinen ist auch das einer besonderen internen Solidarität, des „Volkes“, der Verwandtschaft – weshalb zum Teil ein wenig visionär von

13 Endogamie war sehr viel stärker in den Gemeinden auf dem Balkan oder in Mitteleuropa als in Spanien, Portugal oder Litauen, wo die Vermischung mit der lokalen Bevölkerung stärker war und früher begann. Eine genetische Analyse der Roma-Gemeinschaften identifizierte relativ kleine und beständige Gemeinschaften mit einer hohen Endogamie (Mendizabal et al. 2012).

einer „erweiterten Familie“ gesprochen wird.¹⁴ Der einfachste Ausdruck dieser Tendenz, der eigentlich andere Gründe hat, ist die Ausweitung des Appellatives „frate“ (Bruder) auf alle Männer einer Roma-Gruppe und auf diesem Weg die Schaffung einer internen „Vergemeinschaftung“ (Weber 1921).¹⁵ Im Falle der Frauen ist die verbreitetste und sichtbarste Solidarität eine sehr viel formalere, die sich spontan um Kinder herum bildet, die von Geburt an die Unterstützung und den Schutz aller Frauen in der Umgebung genießen. Unter den Bedingungen chronischer Prekarität der Roma-Gruppen stützte dieser überdimensionierte Schutz aller Frauen und nicht nur der Familie eine höhere Fertilität innerhalb der Roma-Gemeinschaften in den Kontexten, in denen dies einen Entwicklungsvorteil versprach.¹⁶ Auch heute lässt sich dies noch beobachten, wenn bei der Geburt eines Kindes die gesamte Verwandtschaft und alle Nachbarn bei der Mutter sind – was häufig ein weiteres Klischee bedient, nämlich das der „Stellvertreter-Bevölkerung“.

Diese transversale „Verwandtschaft“ *hic et nunc* wird vielleicht am besten von einem jungen Rom zusammengefasst: „Ein Freund ist ein Bruder, den man sich aussucht“ (nach Necula 2014). Beispiele gibt es beliebig viele.

Aber diese Peripherialisierung der Abstammung in Verwandtschaft und der Zeit des Ursprungs im gesellschaftlichen Leben im Allgemeinen wirft auch ein anderes Problem auf: die ethnische Zugehörigkeit. Weiter könnte man sich fragen, ob die Roma eine „Ethnie“ haben. Alle *Gadje* würden große Augen machen bei einer solchen Frage: Natürlich haben sie eine Ethnie, sie sind *Zigeuner* (oder *rezenten Roma*). Die Hälfte der ethnischen Identität ist also gesichert, die der Außenidentifizierung. Außerdem findet man auch einen Teil des Bildungs- und Reproduktionsmechanismus ethnischer Gruppen, die der interethnischen Interaktion, die, laut Fredrik Barth dazu dient, die Grenze zwischen den Ethnien aufrecht zu erhalten und sie daran hindert, sich in verschiedene Alteritäten aufzulösen (Barth 1969). Und im Fall der Roma waren diese „Grenzen“

14 Folgende Aussage von Ciprian Necula, einem Fierar-Rom „seiner Herkunft nach“, ist sehr erhellend: „Wenn ich in der Schule meine Familie malen musste, dauerte das sehr viel länger, nicht weil ich langsamer zeichnete oder mich dumm anstellte, sondern weil meine Familie sehr viel größer war. Neben Mutter, Vater, Großeltern und Geschwistern (was meine Mitschüler in der Regel zeichneten), fügte ich noch Cousins, Tanten und Onkel verschiedenen Grades an. Meine Vorstellung von Familie, wie sie sich in der Kindheit geformt hatte, war mit Sicherheit anders als die meiner Mitschüler rumänischer Herkunft.“ (Necula 2014).

15 Michael Stewart widmet beispielsweise zahlreiche Seiten der Darstellung der „frați de cântec“ (Liedbrüdern) der von ihm untersuchten Gemeinschaft. Es ist interessant, dass sich in der dörflichen Gesellschaft in Rumänien solche „Brüder“ nur in Übergangsritualen und bei symbolischer Verwandtschaft finden, sehr selten Kreuzbrüder, aber nie in Bezug auf eine ganze Gemeinschaft. Verwandtschaftsbezeichnungen, die eine allgemeine Verwendung finden, sind dagegen „Neffe“/„Nichte“ und entsprechend „Onkel“/„Tante“, nur dass in diesem Fall eher die vertikale genealogische Solidarität zwischen den Generationen zur Schau getragen wird und nicht die horizontale zwischen „Brüdern“.

16 Die Kehrseite der Medaille ist, dass gegenwärtig die größere und frühere Fertilität zum Hindernis wird für den Zugang zum Arbeitsmarkt, was die Armut erhöht, was frühe Geburten aufwertet als sichersten Weg, Respekt der Anderen und Selbstwertgefühl zu erreichen.

nicht nur symbolisch: Von überall verstoßen, wurden sie überall Zigeuner und unwiederbringlich *Nicht-Gadje*. Aus ihrer Perspektive aber wurden die Roma was sie sind vor allem durch innere Grenzen, die sie selbst konstruierten.

Auf der anderen Seite sind interethnische Interaktionen nicht ausreichend, um eine ethnische Identität zu erlangen (am Ende lässt sich das zusammenfassen auf eine Dynamik aus *in-group/out-group*); sie müssen ergänzt werden durch spezifische *intra-ethnische* Beziehungen. Und die ethnische Zugehörigkeit benötigt auch eine Verankerung in der Zeit, um diesen *Sinn* zu bedienen, ohne den die Zugehörigkeit nicht wäre, was sie ist.

„The division into an exclusive grouping is always done in relation to significant others whose exclusion at any particular level of scale creates the we/they dichotomy. As writers since Max Weber have noted, the diacritics always have about them an aura of descent“ (Cohen 1978: 387).

Wie bereits Weber schrieb, stellt der *Glauben* an den Ursprung und nicht die *Tatsache* des Ursprungs das Charakteristische der Ethnizität dar (Poutignat & Streiff-Fenart 1995: 177). Die Roma scheinen sich nicht sehr mit ihrem Ursprung zu beschäftigen und ihre Verwandtschaftsbeziehungen spielen sich meist in den Allianzen der Gegenwart ab. Durch die Außen-Identifizierung sind sie eine ethnische Gruppe; in der Innen-Identifizierung interessiert es sie nicht (oder interessierte sie bis vor kurzem nicht). Im Inneren der Roma-Gemeinschaften werden die Spiele um Zugehörigkeit und Ausschluss nach anderen Regeln gespielt als denen der Ethnie im engeren Wortsinn. István Horváth spricht von einer „nicht-alternativen Logik“.

„In der dominanten Vorstellung der Ethnie basiert die Annahme eines Ethnonyms auf einer dichotomen und konsequenten Logik. Die Wahl der Identifikation durch ein Ethnonym schließt logisch und für jeden anderen Kontext den Rest der möglichen Optionen aus und man akzeptiert, dass die Auswahl der Identifikation durch ein Ethnonym Bestand hat, egal in welchem Kontext die Person sich identifiziert. [...] Es ist also vollkommen ausgeschlossen, mehrere ethnische (Identitäts-)Kategorien zu wählen im Kontext verschiedener Referenzsysteme“ (Horváth 2012: 190).

Unter den Roma gibt es allerdings „eine Vielfalt von Identitätsstrategien oder sozio-kultureller Situationen der Hybridität“ (Horváth 2012: 190). Es wird das Beispiel der Lăutari angeführt, die sich je nach Situation als Lăutari, Roma, Rumänen oder Zigeuner bezeichnen, was „absolut nicht überein zu bringen ist mit den Identitätsregeln in Rumänien“ und eher einer „Polytaxis“ entspricht, einer Klassifizierung mit mehreren explizit „nicht-alternativen“ Kriterien: entweder Rom oder Rumäne (Horváth 2012: 190). Es stellt sich allerdings hier die Frage, inwiefern von „Ethnonymen“ die Rede sein kann, also einer Identifikation auf der Basis eines ethnischen Kriteriums, sei es

auch ein „nicht-alternatives“? Ich denke, die Bemerkung Max Webers, die Soziologen sollten auf das Konzept der Ethnie verzichten, weil es zu konfus sei (Weber 1922), wäre nützlicher bei den Roma als in vielen anderen Fällen...

Was macht dann aber die Roma-Identität aus, oder besser gesagt, was kann über sie gesagt werden?

Übernimmt man die Unterscheidung Sélim Abous (1981) zwischen der *identité culturelle* (die Praktiken und Bräuche, die einem Individuum oder einer Gemeinschaft zur Verfügung stehen) und der *identité ethnique* (eine Auswahl aus dem Repertoire der kulturellen Identität, durch die sich eine ethnische Gemeinschaft entscheidet sich zu identifizieren), könnte man sagen, die Roma besitzen im Allgemeinen eine diffuse kulturelle Identität (die relativ rezent von der Elite in *Romanipen* systematisiert wurde), die sie bis vor kurzer Zeit nicht sonderlich beschäftigte und sie kannten bis vor kurzem kaum ethnische Identität, die wichtigste Form war die der situationalen und relationalen Identität (Stewart 1992), in der und durch die auch diese „Praktiken und Kenntnisse“ mit Identitätswert entstehen. Wenn wir dann die *objektive Identität* als legitimen Diskurs ansehen, einer sinnvollen und beständigen Zugehörigkeit, stellt man fest, dass das, was die Roma-Identität beständig macht, keine genealogische Verankerung in einer bestimmten Vergangenheit ist, sondern die permanent (re)produzierte Solidarität durch Interaktionen in der kontinuierlichen Gegenwart; metaphorisch könnte man sagen, es ist eher eine horizontale denn eine vertikale Beständigkeit. Die Identifikation mit dem Ursprung scheint keinen *Sinn* gehabt zu haben, der *Zweck* einer *Zugehörigkeit* hängt eher mit der Absicherung einer in Ort und Zeit beschränkten Solidarität zusammen, die durch eine hoch komplexe soziale Dramaturgie in Szene gesetzt wird.

Auf der anderen Seite stellte die Dimension der *Legitimität* immer einen „beständigen“ Referenzpunkt dar, denn die verschiedenen Roma-Gruppen legitimieren sich als das, was sie sind, auch in negativer Weise, durch die Abgrenzung von den *Gadje* in erster Linie, aber auch durch die permanente (Wieder)Verhandlung „interner“ Grenzen, gegenüber anderen „Roma“-Gruppen. Aber zumindest die Legitimierung als *Nicht-Gadje* war konstant und sakrosankt, was dazu führte, dass die „Roma-Identitäten“ unverständlich wurden außerhalb der *Gadje*-Gesellschaften, in denen sie lebten und die sie negierten. Es gab so eigentlich permanent ein Identitätsspiel, das den *Umsturz des Modells* beinhaltet: das *Gadje*-Modell, auf das sie sich permanent bezogen und aus dem sie oft Dinge übernahmen; Umsturz deshalb, weil die Repräsentanten des Modells *de jure* missachtet und degradiert wurden, und was man von ihnen übernahm, wurde umgewandelt in Güter und Werte der Roma. Es scheint also, dass die Roma-Identität sich nicht einfach einer Alterität gegenüberstellt im Sinne der aristotelischen Logik des *tertium non datur*; sie ist nicht einfach A, sondern das Gegenteil des Nicht-A, und gleichzeitig das Nicht-A. Die Widerspruchsbeziehung der Roma zu den *Gadje* ist wahr und falsch zugleich.

A ist A und Nicht-A zu gleicher Zeit? Es scheint ein Spiel oder eine Fiktion zu sein. In gewisser Weise ist es das auch – jedenfalls aus unserer „logischen“ Perspektive. Wir kommen also zur Ausgangsgeschichte zurück, allerdings mit der Präzisierung, dass diese identitäre „Fiktion“, jenseits von wahr oder falsch, der Zugehörigkeit Sinn gibt, die sonst nur traurig wäre ...

*

Diese Platzierung in Raum und Zeit stellt eine Art kohärenten *Chronotopos* dar, der auf die „Conditia roma“ hindeuten kann, jenseits der Inszenierungen in Raum und Zeit, die (relativ) gemeinsame Basis der einzelnen (Sub)Kulturen der verschiedenen Roma-Gruppen.

Wozu eine Ethnographie der Roma in schlechten Zeiten?

Die Referenzwerke der Anthropologie über Roma versuchen eher eine Art eigener „gesellschaftlicher Ontologie“ (vergleiche auch den Artikel von Martin Olivera in diesem Band) der Roma-„Kultur“ in diesem weiten und holistischen Sinn der *Kultur*, an dem die Anthropologen so sehr hängen. Der „Chronotopos“, den ich oben skizzierte, schreibt sich ebenfalls ein in diese Art der Ambitionen.

Auf der anderen Seite scheuen diese Anthropologen gerade weil sie aus dem Primitivismus lernten, essentialistische Tendenzen, sowohl Feldforschung als auch theoretische Synthesen, und setzen die *Unterschiede* und die Vielfalt der Roma-Gemeinschaften in Szene. Aber die aktuelle politische Bühne verlangt nach einem *Diskurs der Einheit*, sowohl aus der Perspektive der Machtposition, denn man braucht ein regierbares, also möglichst einheitliches und kohärentes Subjekt, als auch aus der Perspektive der Roma-Eliten, die für die Anerkennung der Roma als Form der Nation kämpfen und somit als einheitliches Subjekt einheitlicher Forderungen. Im anderen Extrem versucht das Wiederaufleben des Rassismus die Kultur und/oder die Vielfalt der Roma immer mehr zu verkürzen auf einen leicht zu identifizierenden Stereotyp eines generischen Subjekts des Ausschlusses. Kurz gesagt, das „Roma-Problem“ stellt sich im Moment eher als einheitliche *politische Identität* denn als vielfältige *soziale Identität* und eher in der *Anerkennung* ersterer denn in der *Kenntnis* letzterer dar. Hat die Anthropologie hier ein Wörtchen mitzureden?

Bei einem letzten Treffen flüsterte mir der Soziologe und Aktivist Nicolae Gheorghe, mein alter Kollege, unter uns zu: „Siehst du, übertreibt es nicht so mit diesen Ethnographien, wir brauchen jetzt eher Einheit“. Und wir wussten beide, dass „Ethnographien“ eher die Unterschiede als die Einheit hervorbringen.

Auf der anderen Seite plädierte er auch in seinem unverkennbaren provokativen Stil für die „Veränderung des Diskurses“ und glaubte (aus gutem Grund), dass die Art und

Weise, wie die Zivilgesellschaft und die Politik die Sache problematisierte, zur Sackgasse wurde für die „Sache der Roma“.

„We need to forge a new language, based on a frank and critical revision of previous approaches, to understand the origins of this crisis and move forward. [...] the language we are searching for should not arouse hostility to Roma but instead should provide alternative frames. This allows thoughtful treatment of controversial issues, which would otherwise be labelled ‘Gypsy crime’ or attributed to the ‘genetic force of Gypsy nomadism’. [...] certain statements in this paper might be criticised as reinforcing stereotypes although my intention is quite the opposite. I want to start developing appropriate language for tackling previous taboos or open secrets.“ (Gheorghe 2013: 41–44).

Eine traurige Feststellung, die Gheorghe in einen allgemeinen Aufbruch verwandelt:

„instead of seeking viable solutions, we restrict our role to policing thinking. in cases where certain Roma deserve blame, we intervene and demand that racist statements should be condemned. this strategy can be seen as reducing freedom of speech, since it conveys the message that Roma cannot be criticised. Many core concepts of our anti-racist vocabulary are eroded in the process – including the very notions of ‘racist’ or ‘racism’ – since these are often used without any proper definition of their meaning or scope“ (Gheorghe 2013: 44).

Er plädiert also dafür, die aktuelle *Politisierung des Denkens* durch ein adäquateres und effizienteres Denken der Politik zu ersetzen, und zwar jenseits der riskanten Bequemlichkeit der bürokratischen „political correctness“.

Kann die Anthropologie (oder besser die empirische Sozialforschung im Allgemeinen) etwas dazu beitragen? Kategorisch ja!

In erster Linie kann die Anthropologie jenseits ethischer und politischer Überlegungen etwas zur Ent-Ghettoisierung nicht der Roma, sondern des Diskurses über Roma beitragen. Wie oben erwähnt zeigten Feldforschungen nicht nur theoretisch sondern auch faktisch die Art und Weise, wie Roma jenseits der Segregation immer integraler Bestandteil der Gesellschaften waren, in denen sie lebten als Handwerker, Dienstleister und sogar als unersetzliche Sklaven auf den Landgütern der Bojaren, wie sie sich mit ihnen entwickelten und veränderten, und die Art und Weise, wie ihre unterschiedlichen Identitäten immer in einem besonderen Dialog mit den *Gadje*-Gesellschaften entstanden. Warum sollte dies heute anders sein und warum behandeln wir das „Roma-Problem“ als sei es anders, intrinsisch und nur und ausschließlich das Problem der Roma? Die Globalisierung dislozierte im eigentlichen und im übertragenen Sinn diese „Bedingung“, von der ich oben sprach, so wie es im Übrigen mit allen Gesell-

schaften geschah, die von dieser planetarischen Welle erfasst wurden. Die aktuellen Roma sind den *Gadje* sehr viel näher als vor ein paar Jahrzehnten und müssen deshalb umso mehr angesehen werden als Akteure mit vollen Rechten der Globalisierung, des Arbeitsmarktes, der politischen Strategien etc. Sie müssen betrachtet werden als Subjekte einer *Anthropologie der Globalisierung* und nicht als Schlusslicht einer kolonialen Anthropologie, die fasziniert ist von den letzten internen Primitiven. Aus dieser Perspektive kann man feststellen, dass Roma keine Nomaden sind, sondern sie sind „niedergelassen in der Mobilität“ und bleiben immer „verbunden“ (Diminescu 2005), wie andere Gruppen im freien Raum der Globalisierung; dass sie sich nicht außerhalb des Arbeitsmarktes befinden, sondern weiter ihre Dienste anbieten, indem sie Nischen und Gelegenheiten in einer perfekten Logik des Marktes erfassen; dass der Rassismus gegenüber Roma mit seinen besonderen Nuancen Teil ist einer sehr viel breiteren Bewegung der xenophoben Wiederbelebung der herrschenden Gesellschaften, begleitet von einer diskursiven Sublimation des Rassismus an sich; dass „wir keinen Minister für die Gesundheit der Roma brauchen“ (nach Rădulescu 2014). Am Ende ist der Ausschluss der Roma Teil eines Marginalisierungsmechanismus, der uns alle betrifft: Wie Michael Stewart (2014: 213) schreibt, befinden wir uns alle in der „Zeit der Roma“. Anders gesagt müssen wir den aktuellen Kontext der Konnektivität ernst nehmen, der noch mehr den Anschein vor Ort relativiert, inklusive im Fall der Roma (s. Benarrosh-Orsoni 2012) und weiter den Kontext der Globalisierung, dieser *globalscapes* und *imaginierten Welten* (Appadurai 1990), aus der unsere aktuelle Welt besteht und zu der auch die Roma gehören, mit oder ohne ihrem oder unserem Wissen ...

Genau so kann die Anthropologie komparativ den *Prozess* der Ethnizität in Verbindung zwischen einer politischen und einer sozialen Identität analysieren, wie auch die *Konvergenz-Bedingungen* zwischen diesen, jenseits des Erklärbaren. Jenseits des „Aufstehens“ der Roma als „Nation“ (s. Horvath 2012) können lokale oder thematische Ethnographien reaktive oder adaptive Heterogenisierungen identifizieren, jenseits des Homogenisierungsdrucks. Gerade wenn man die Globalisierung ernst nimmt, muss man auch die Relokalisierung ernst nehmen als deren konstitutiven Teil: Wir leben in einer immer diversifizierteren Welt, die nur maskiert ist durch Homogenität, schrieb Long (1996: 39). Roma, die relativ unterschiedlich sind, werden zur Homogenität gezogen oder gedrängt, aber sie unterscheiden sich noch immer nach anderen Regeln als denen der Vergangenheit, und es ist überhaupt nicht klar, ob sie sich eher von der *Ethnizität* oder von dem, was Appadurai (1990) *ethnoscapes*¹⁷ nannte, angezogen fühlen, und auch nicht, wie sie ihr Äußeres im makrosozialen Spiel der Globalisierung und Relokalisierung neu definieren werden.

17 “By ethnoscapes I mean the landscape of persons who constitute the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guestworkers and other moving groups and persons constitute an essential feature of the world and appear to affect the politics of and between nations to a hitherto unprecedented degree” (Appadurai 1990: 297).

Im Versuch, Nicolae Gheorghe posthum zu antworten, würde ich sagen, dass die „Ethnographien“ (wie die im vorliegenden Band zum Beispiel) nicht die Politik ersetzen und sie nicht einmal beeinflussen können, aber sie können der *Politisierung des Denkens* dienen. Der Dekonstruktivismus, der der Anthropologie inhärent ist, wird die Mythisierung der Ursprünge und Essentialisierungen der Kultur, die strategisch oder naiv betrieben wird von Eliten der Roma (oder der Nicht-Roma), ablehnen. Außerdem ist die Ethnographie die Beschreibung dessen, was ist (soweit das möglich ist) und wird als solche den Diskurs darüber, was sein sollte, konterkarieren. Aber mit ihren Fallstudien kann die Anthropologie (die – muss ich es noch erwähnen? – schon lange nicht mehr ein „westlicher akademischer Kolonialismus“ ist, wie noch immer einige Aktivisten befürchten) ein verständliches Bild sowohl der Konvergenzen als auch der rezenten Differenzierungen der Welt der Roma bieten, das auf einer tiefen Kenntnis der „Conditia roma“ basiert. Und ich bin so stur zu sagen, dass ein informierter Aktivismus besser ist als ein rein emotionaler.

Dafür aber ist die wichtigste praktische Sache, die ich in den drei Jahren lernte, die Notwendigkeit der Konvergenz durch *Übersetzung* (und Anthropologie ist *Übersetzung*) der vier Kategorien sozialer Akteure, die sich in der Regel in separaten Netzen des sozialen Raums entwickeln: der Staat, die Zivilgesellschaft mit ihren Aktivisten (Roma und Nicht-Roma), die Wissenschaft und vor allem die Roma-Gesellschaften selbst. Die Veränderung des Diskurses, von dem Nicolae Gheorghe träumte, muss mit der Anstrengung gegenseitiger Übersetzung dieser vier separaten Idiome in einer gemeinsamen Sprache beginnen. Und dies setzt voraus, dass die Blockade der sogenannten doppelten Sprache der Roma überwunden wird. Und so komme ich zurück zum Ausgangspunkt dieses Essays.

Bibliographie

- Abou, Sélim (1981): *L'identité culturelle*. – Paris: Editions Anthropos.
- Appadurai, Arjun (1990): “Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy”, *Theory, Culture and Society*, vol. 7, 295-310.
- Barth, Fredrik (1969): “Introduction”. In: Barth, F. (coord.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. – Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, 9-38.
- Bălănescu, Gabriel (2014): *The Ethnic Life of Flowers – A Boldeni Florist Ethnography*, Dissertation, SNSPA, Bukarest.
- Bechelloni, Orsetta (1998): « Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus », *Etudes tsiganes*, nr. 12, 33-46.
- Benarrosh-Orsoni, Norah (2012): « Nourrir une co-presence transnationale. Communication et moyens de transport de familles Roms entre la Roumanie et la France », Ninth Annual IMISCOE Conference: Mobility as the New Paradigmatic Perspective in the Social Sciences?, 28-29 august, 2012, Amsterdam.

- Bíró, András (2013): "The Price of Roma Integration". In: Bíró, A.; Gheorghe, N.; Kovats, M. *et al.* (eds.): *From Victimhood to Citizenship: The Path of Roma Integration*. – Budapest: Kossuth Publishing Corporation, 11-40.
- Budilová, Lenka & Jakoubek, Marek (2005): "Ritual Impurity and Kinship in a Gypsy *Osada* in Eastern Slovakia", *Romani Studies*, 5, 15(1), 1-25.
- Chirot, Daniel (1976): "The Romanian Communal Village: An Alternative to the Zadruga". In: Byrnes, R. F. (ed.): *Communal Families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in His Honor*. – Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 139-159.
- Cohen, Ronald (1978): "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, 379-403.
- Diminescu, Dana (2005): « Le migrant connecté: pour un manifeste épistémologique », *Migrations/Société*, vol. 17, nr. 102, 275-292.
- Dincă, Valentin (2014): *Economia socială, parte a politicilor publice pentru romi – Studiu comparativ între România și Italia*, teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Elias, Norbert (2002): *Procesul civilizației*, 2 vol. – Iași: Editura Polirom.
- Gheorghe, Nicolae (in Zusammenarbeit mit Gergő Pulay) (2013): "Choices to be Made and Prices to be Paid: Potential Roles and Consequences in Roma Activism and Policy-making". In: Bíró, A.; Gheorghe, N.; Kovats, M. *et al.* (eds.): *From Victimhood to Citizenship: The Path of Roma Integration*. – Budapest: Kossuth Publishing Corporation, 31-83.
- Gmelch, Sharon Bohn (1986): "Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 307-330.
- Horváth, István (2012): „Etnonimul de rom ca instrument al politicii identitare”. In: Horváth, I. & Nastasă, L. (coord.): *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spațiul românesc*. – Cluj-Napoca: Editura ISPMN, 183-197.
- Janky, Béla (2006): "The Social Position and Fertility of Roma Women". In: Nagy, I.; Pongrácz, M. & Tóth, I. G. (eds.): *Changing Roles: Report on the Situation of Women and Men in Hungary 2005*. – Budapest: Tarski Social Research Institute, 132-145.
- Kovats, Martin (2003): *The Politics of Roma Identity: Between Nationalism and Destitution*, http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1399.jsp, letzter Zugriff 12.09.2009.
- Long, Norman (1996): "„Globalization and Localization: New Challenges to Rural Research". In: Moore, H. (ed.): *The Future of Anthropological Knowledge*. – London/New York: Routledge, 37-59.
- Mendizabal, Isabel; Lao, Oscar; Marigorta, Urko; Wollstein, Andreas; Gusmao, Leonor; Ferak, Vladimir; Ioana, Mihai; Jordanova, Albena; Kaneva, Radka; Kouvatzi, Anastasia; Kucinskas, Vaidutis; Makukh, Halyna; Metspalu, Andres; Netea, Mihai; de Pablo, Rosario; Pamjav, Horolma; Radojkovic, Dragica; Rolleston, Sarah; Sertic, Jadranka; Macek, Milan Jr.; Comas, David & Kayser, Manfred (2012): "Reconstructing the Population History of European Romani from Genome-wide Data", *Current Biology*, 22, 2342-2349.
- Necula, Ciprian (2014): *Etnicitate și strategii economice ale unor grupuri de romi în perioada socialistă*, Dissertation in Soziologie, SNSPA, Bukarest.
- Olive, Jean-Louis (2004): « Groupes minorisés et ethnies discriminées: Des processus de nomination et de désignation de l'autre », *Esprit critique*, 6(1), 3-13.
- Petcuț, Petre (2009): « La valeur des esclaves tsiganes en Valachie (1593-1653) », *Etudes tsiganes*, nr. 38, 44-61.
- Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (1995):, *Théories de l'ethnicité*. – Paris: PUF.

- Rădulescu, Daniel (2014): *Între proiectare și necesitate: Evaluarea impactului politicilor pentru romi în domeniul sănătății*, teză de doctorat în sociologie, SNSPA, București.
- Reyniers, Alain (1998): « Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane », *Etudes tsiganes*, nr. 12, 8-32.
- Spinelli, Alexian Santino (2003): „The Notion of Time in Roma Culture”, Report of the Seminar “Cultural Identities of Roma Gypsies, Travellers and Related Groups in Europe”, Strasbourg, 15-16 septembrie, http://www.coe.int/t/dg3/romatravellers/archive/documentation/culture/repseminaronCulturalIdentities_en.asp, letzter Zugriff 13.10.2010.
- Stahl, Henri H. (1938): „Organizarea socială a țărănimii”, *Enciclopedia României*, vol. I. – București: Imprimeria Națională, 559-565.
- Stahl, Henri H. (1959): *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II. – București: Editura Academiei RPR.
- Stewart, Michael (1992): “Gypsies at the Horse-Fair. A Non-Market Model of Trade”. In: Dilley, R. (ed.): *Contesting Markets Analyses of Ideology. Discourse and Practice*. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 96-114.
- Stewart, Michael (2014): *Vremea romilor*. – Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studierea Programei Minorităților Naționale.
- Stoian, Iulian Ginel (2014): *Tipologii ale cetățeniei aplicabile petiționarilor romi*, teză de doctorat în științe politice, SNSPA, București.
- Sway, Marlene (1984): “Economic Adaptability. The Case of the Gypsies”, *Journal of Contemporary Ethnography*, 13(1), 83-98.
- Tauber, Elisabeth (2006): *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria*. – Berlin: Lit Verlag.
- Tesăr, Cătălina (2012): *Women Married off to Chalices: Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies*, teză de doctorat în antropologie, University College London, London.
- Vrăbiescu, Ioana (2014): *The Construction of Roma Nationalism: Legitimacy and Political Identity*, teză de doctorat în științe politice, SNSPA, București.
- Weber, Max (1921): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. II: *Hinduismus und Buddhismus*. – Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. – Tübingen: Mohr.
- Williams, Patrick (1984): *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*. – Paris: L'Harmattan/Selaf.
- Williams, Patrick (2003): *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. – Chicago: University of Chicago Press.