

LECH MRÓZ  
(Uniwersytet Warszawski)

## WĘDROWNI KOWALE I HANDLARZE BYDŁA Z RADŻASTANU HIPOTETYCZNI PRZODKOWIE CYGANÓW

Od momentu, kiedy postawiona została teza o indyjskim pochodzeniu Cyganów i poparta językowymi dowodami, czyli od przełomu XVIII i XIX w., powracało pytanie, kim byli przodkowie Cyganów i z jakimi grupami, plemionami, kastami należy ich wiązać. Od lat dwudziestych ubiegłego wieku znajdujemy w literaturze — zwłaszcza angielskiej — kolejno coraz nowe hipotezy i przypuszczenia; w drugiej połowie ubiegłego wieku jest to częsty wątek rozważań zarówno cyganoznawców, jak i orientalistów (patrz: Mróz 1987).

Przypuszczenia odnośnie do cygańskich przodków łączą się z najrozmaitszymi grupami społecznymi Indii, lecz żadna z hipotez nie zyskała wystarczającej wiarygodności. Jedną z istotniejszych przyczyn takiego stanu jest fakt do dzisiaj żywego i ciągle nie rokującego rychłego rozstrzygnięcia problemu czasu wyjścia z Indii i rejonu, który miałby być praojczyzną Cyganów (Hancock 1984).

Jest jednak kilka wspólnych rysów tych poszukiwań cygańskich przodków. Jeśli przypatrzymy się proponowanym rozwiązaniom, widać, że dociekania idą głównie drogą najprostszych skojarzeń. Zarówno dawne kroniki europejskie, jak i badacze XIX-wieczni i pierwszych dziesiętków lat XX w. wymieniają pośród zawodów i umiejętności wykonywanych przez Cyganów najczęściej kowalstwo, wróżbę, handel i tresurę zwierząt oraz muzykę i taniec. Zatem analogii i ewentualnych powiązań z Cyganami zaczęto szukać pośród grup uprawiających te same zawody w Indiach. Druga cecha ciążyąca na dociekaniaх dotyczących ojczyzny Cyganów jest raczej natury emocjonalnej. Od schyłku Średniowiecza i przez okres Renesansu kształtował się w europejskiej świadomości wizerunek Cyganów, którego trwałość okazała się znaczna. Nie wdając się, co było przyczyną, a co skutkiem, przypomnę tylko, że w czasie, gdy odkryto wreszcie z końcem XVIII w. prawdziwą ojczyznę Cyganów, istniał powszechny, trwale wpojony, niekorzystny wizerunek tej grupy (patrz: Mróz 1987). Poza jednostkowymi przykładami, wszędzie i powszechnie kojarzono Cyganów z nędzą, społecznymi nizinami, brakiem higieny, prymitywizmem i brakiem oświaty, z występami i kontaktami ze środowiskiem przestępczym — generalnie z ludźmi zajmującymi sam dół społecznej hierarchii

albo znajdującymi się poza społeczeństwem. Badacze XIX- i XX-wieczni zapewne nie zdawali sobie sprawy, jak dalece pozostawali pod wpływami tego wizerunku wypracowanego przez minione wieki; jak wpłynął on na zawężenie pola obserwacji i dociekań. Faktem jest bowiem, że niemal wszystkie — poza chyba jedynym, niejasno sformułowanym przypuszczeniem Pittar-da (1932) dotyczącym pochodzenia od wyższych warstw społeczeństwa — hipotezy dopatrywały się związków z Cyganami w analogicznych warstwach Indii. Potwierdzeniem zdawał się być fakt, że tymi co i Cyganie zawodami zajmowali się właśnie ludzie z niskich warstw społecznych.

Rekapitulując — te trzy podstawowe przyczyny, tj. brak jednomyślności co do rejonów, z jakich wyszli Cyganie, i czasu wyjścia, kojarzenie z mieszkańcami Indii poprzez podobieństwo profesji oraz wizerunek Cyganów łączący ich z najniższymi warstwami społeczeństwa, zaważyły w sposób zasadniczy na poszukiwaniach przodków Cyganów.

Czwartą przyczyną, równie istotną, choć innej natury, była i jest pewna niefrasobliwość terminologiczna, pochopność w szafowaniu terminem Cyganie, a raczej jego angielskim odpowiednikiem: „Gypsies”. Jednym z najpopularniejszych, najbardziej oczywistych skojarzeń łączących się z Cyganami było wędrowne życie, zamieszkiwanie w szałasach lub innych łatwych do przenoszenia, czasowych domostwach, używanie jako środka transportu wozów lub po prostu juczych zwierząt. Tak więc bardzo wiele koczowniczych społeczności Indii, niezależnie od cech antropologicznych, przynależności językowej, specjalizacji zawodowej, rejonów przebywania, sklasyfikowane zostały jako Cyganie objęci wspólną nazwą „Gypsies” i jako indyjscy Cyganie opisywani byli w rozprawach naukowych i urzędowych raportach. Jedynym chyba odstępstwem były grupy i plemiona wyraźnie pasterskie, trwale związane z hodowlą zwierząt i z określonymi rejonami wypasowymi, najczęściej w stepowo-pustynnych lub górskich częściach płn.-zach. Indii. Koczowników indyjskich podzielono więc na dwie kategorie: pasterzy i Cyganów, do których zaliczono wszystkich lub niemal wszystkich nie związanych z pasterstwem (Baines 1976, s. 100). Termin okazał się na tyle pojemny i tak bezkrytycznie stosowany, że objęto nim także koczownicze lub półkoczownicze leśno-górskie plemiona Assamu, należące do zupełnie innej grupy antropologicznej i językowej niż Cyganie, półnomadyczne grupy myśliwych z Cejlonu (Sri Lanka) posługujące się językiem należącym do rodziny drawidyjskiej (Cyganie europejscy mówią językiem z rodziny języków indoeuropejskich). Nawet żyjące na wybrzeżach Borneo, Sumatry, Celebesu i kilku innych wysp Azji Płd.-Wsch. niewielkie grupy półkoczowniczych rybaków których w literaturze angielskiej, a za nią i w innej, określono jako Cyganów Morskich — *Sea Gypsies*. Nazwa okazała się na tyle trwała, że znajdujemy ją jeszcze w wydanym stosunkowo niedawno w Moskwie *Atlasie narodów świata* (Atlas 1964).

Długotrwałe używanie nazwy „Cyganie” jako obiegowego równoważnika słowa „koczownicy” doprowadziło do tego, że współcześni badacze (nie tylko

zresztą zajmujący się Cyganami) mają sporo kłopotów, by dojść, o jaką grupę, jaką społeczność chodzi naprawdę.

Spośród wielości przypuszczeń, odnoszących się do różnych kast, plemion i grup społecznych Indii, zajmiemy się tutaj bliżej dwiema z nich: Gadulia Lohar i drugą, znaną najczęściej pod nazwą Bandżara. Obie te grupy w literaturze antropologicznej i cyganoznawczej ostatnich kilkunastu lat są często kojarzone z Cyganami. W przypadku Bandżarów można powiedzieć, że zostali już uznani niemal oficjalnie za protoplastów Cyganów, uzyskując akceptację zarówno w literaturze, jak też pośród samych Cyganów. Na ostatnim Światowym Kongresie Cyganów (Romów) w Getyndze w 1981 r. gościła bowiem zaproszona specjalnie przez organizatorów kilkunastoosobowa delegacja Bandżarów — uczestnicząc w spotkaniach, przysłuchując się obradom i doświadczając sympatii jako wprawdzie dziwni i nierozumiani, ale przecież bracia.

Jednakże o ile wszystkie wcześniejsze rozważania nad genezą Cyganów i przypuszczenia co do ich przodków wychodziły ze środowiska europejskich uczonych i podróżników, o tyle we współczesnych pojawił się pewien znamieny rys, mianowicie podjęcie poszukiwań rozproszonych po świecie współbraci przez badaczy indyjskich. Na początku lat sześćdziesiątych ukazała się praca nosząca tytuł: *Cyganie. Zapomniane dzieci Indii* (Lal 1962). Autor przedsięwziął podróż, której celem były kontakty z władzami kilku krajów europejskich (także Europy Wsch.), naukowcami i samymi Cyganami. Książka Lala ma charakter publicystyczny, niemal całkowicie została ona oparta na kilku znanych pracach cyganoznawczych, natomiast dobór wiadomości i wyraźnie formułowana myśl przewodnia oraz fakt skierowania książki do czytelnika indyjskiego uwidaczniają cel, którym było przekonanie do idei wspólnoty Cyganów i Indusów i potrzeby podtrzymania kontaktów Cyganów z praojczyzną. Nie wnikając w polityczne podteksty zagadnienia możemy stwierdzić, że zapewne zawierały się one w przedsięwzięciu Lala. Potwierdza to fakt, że — jak pisze autor — książka powstała z inspiracji i dzięki pomocy premiera Indii Jawaharlala Nehru, a opublikowana przez Ministerstwo Informacji i wydawnictwa rządowe. W latach sześćdziesiątych ukazały się trzy wydania książki Lala. Przejaw oficjalnego zainteresowania władz Indii zapomnianymi, niegdysiejszymi emigrantami widoczny był właśnie w Getyndze. Jednym z najważniejszych momentów inaugurujących zjazd było wystąpienie specjalnego wysłannika ówczesnej premier Indii Indiry Gandhi i odczytanie posłania, w którym Indie zadeklarowały objęcie symboliczną opieką wszystkich Cyganów. Opublikowanie książki Lala, szereg artykułów, jakie ukazały się w Indiach — także w prasie centralnej — na temat związków Cyganów z Indiami, pokazują, że zainteresowanie nie było jedynie chwilowe (patrz: Vjas 1968). Powstaje natomiast pytanie, czy i w jaki sposób wpłynęło to na faktyczne odnalezienie powiązań, i dostarczenie argumentów naukowych, pozwalających zweryfikować narosłe przez dziesięciolecia niejasności i fałszowania.

Celem tego tekstu jest próba zastanowienia się, na ile możliwe jest uznanie za wiarygodne przypuszczenia o wspólnocie Bandżarów i Gadulia Lohar z Cyganami. To bowiem, co zawarte jest w większości publikacji, nie dostarcza wystarczającej argumentacji, nie daje potwierdzeń słuszności przyjętego dosyć powszechnie zdania. Wprawdzie nie jest możliwe obecnie rozstrzygnięcie bardzo wielu nurtujących wątpliwości, ale rozważmy, czy obiegowa i akceptowana współcześnie zarówno przez cyganoznawców i samych Cyganów, jak też Bandżarów i badaczy indyjskich opinia idzie utartym tropem najbardziej prostych skojarzeń, na ile zaś daje nadzieję rozstrzygnięcia i szanse potwierdzenia naukowymi badaniami. Rzeczywistość okazała się jednak jeszcze inna.

Wymienienie po raz pierwszy Bandżarów jako domniemanych przodków Cyganów wiąże się z nazwiskiem jednego z francuskich orientalistów pierwszej ćwierci ubiegłego wieku, z Duboisem (Pischel 1909, s. 306). Jest to opinia odosobniona i przez kolejne dziesięciolecia poszukiwania idą innymi tropami. Potem dopiero na przełomie stuleci angielscy badacze pośród prawdopodobnych przodków wymieniają także Bandżarów. Sytuacja taka trwa do lat sześćdziesiątych tego wieku — wówczas to, czyli zupełnie niedawno, Bandżarowie eliminują niemal wszystkich konkurentów, monopolizując prawo do bycia cygańskimi protoplastami.

Pozycja Gadulia Lohar jako tych, którzy dali początek Cyganom, jest nadal dyskutowana i właściwie zarówno indyjscy, jak europejscy uczeni wymieniają ich z ostrożnością i wieloma zastrzeżeniami, wynikającymi w znacznym stopniu ze świadomości braku argumentów umożliwiających powszechne przyjęcie takiej tezy. Rozważania nad Gadulia Lohar i ich ewentualnymi związkami z Cyganami po części zdezaktualizowały się poprzez uznanie związku Bandżarów z Cyganami, w wyniku — można by złośliwie powiedzieć — obsadzenia Bandżarów w roli cygańskich przodków. Charakterystyczne jest, że na uznaniu Bandżarów za pra-Cyganów brak argumentacji — analogicznie do Gadulia Lohar — nie zaważył. Ale w tym przypadku zamiast argumentu wystarczyło zdanie samych Bandżarów uznających siebie za współbraci Cyganów, podczas gdy Gadulia Lohar wobec takiej możliwości zachowali się — o ile wiadomo — obojętnie. Oczywiście idzie tutaj o pewną tylko część społeczności Bandżarów i Gadulia Lohar, do której te naukowe rozterki docierają i która jest w stanie je ogarnąć, a także wpłynąć potem na kształtowanie postaw własnej grupy i oddziaływać na szerszą opinię.

Gadulia Lohar to wędrowni kowale — nazwa jest dokładnym niemal odpowiednikiem polskiego tłumaczenia: *gadi* — to określenie dużego wozu, *lohar* — oznacza kowala. Pochodzenie grupy jest niejasne; niewiadomo bliżej, kiedy ukształtowała się, opowiadana przez nich historia nie dostarcza bowiem zadowalających wyjaśnień, a w dawnych tekstach indyjskich, także klasycznych, jest wprawdzie mowa o kowalach, ale nie jako o ukształtowanej zawodowo i społecznie grupie. Nawet w rodzaju encyklopedii dotyczącej starożytności, historii i zwyczajów Radżastanu autorstwa Toda (1829), pod-

stawowym dziele przy studiach nad przeszłością rejonu pñn.-zach. Indii, hasło Gadulia Lohar nie występuje, chociaż bez wątpienia wśród wiejskich społeczności Radżastanu byli zhani i mieli już swoją pozycję w ekonomicznych strukturach regionu. W piśmiennictwie europejskim poświęcono Gadulia Lohar — jak się wydaje — tylko dwa teksty (Cobas 1973, Ruhela 1973), oba zamieszczone w „Etudes Tsiganes”, kwartalniku wydawanym w Paryżu. Prócz tego są wzmianki w literaturze cyganoznawczej lub dotyczącej Radżastanu, ale nie przekraczające kilku wersów. Pierwsza monografia poświęcona Gadulia Lohar Radżastanu wydana była pod koniec lat sześćdziesiątych (Ruhela 1968). Od tego czasu ukazało się w Indiach kilka artykułów i kolejna praca monograficzna (Misra 1977). Większość opracowań — zarówno dotyczących Gadulia Lohar, jak Bandżarów — powstała nie w środowiskach uniwersyteckich, ale w rządowych i stanowych instytucjach do badań antropologicznych i problemów społeczności plemiennych (np. Anthropological Survey of India, Tribal Research Institute itd.). Instytucje te, zatrudniające wielu znanych naukowców i mające oddziały w większości stanów i wielu dystryktach, dysponują także własnymi wydawnictwami, w których właśnie zawarte jest *gross* informacji na temat Gadulia Lohar i Bandżarów. Nieznajomość tych opracowań wśród cyganoznawców wynika głównie z faktu ich właściwie wewnętrznego obiegu, niedostępności w bibliotekach uniwersyteckich (nie tylko Europy i Ameryki, ale także Indii) i niezamieszczania ich w bibliografiach ogólnych.

Gadulia Lohar są związani przede wszystkim z rejonem Radżastanu, a także sąsiedniego Gudżaratu. Wędrują wprawdzie daleko na północ — od Pendżabu, a zwłaszcza na wschód — do stanów Madhia Pradeś i Uttar Pradeś, utworzyli lokalne wspólnoty w Delhi i innych dużych ośrodkach dających szanse zarobkowania, ale zarówno kulturą, jak i językiem związani są z Indiami zachodnimi — z Radżastanem i Gudżaratem. Posługują się dialektem farsi (nie mającym jednak nic poza nazwą wspólnego z językiem farsi używanym powszechnie w Iranie) będącym mieszaniną słów gudżarati, mewari i marwari (dialektów radżastani) oraz malwi (bliskiego radżastani, używanego w zachodniej części Madhia Pradeś), (Ruhela 1968, s. 24).

Pewne cechy, takie jak odległość wędrówek, cykl wędrowania, kontakty zarobkowe z ludnością wiejską, nazwy podkast i gotr<sup>1</sup>, zdają się wskazywać, że Gadulia Lohar nie są społecznością plemienną, która stopniowo, w wyniku zawodowej specjalizacji stawała się kastą — czego wiele przykładów znajdujemy w Indiach, w tym i w Radżastanie — ale, że od dawna istnieją jako odrębna kasta — *dźati*<sup>2</sup>. (Nadal jednak problem powstawania i genezy

---

<sup>1</sup> *Gotra* — grupa węższa niż kasta, pochodząca od wspólnego przodka, łączy ich rytuał ofiarowywania strawy i wody oraz wspólne przepisy dotyczące związków łoża i stołu (Byrski 1985, s. 190).

<sup>2</sup> *Dźati* — kasta, grupa ludzi przestrzegających tych samych zakazów i nakazów, o przynależności kastowej decyduje urodzenie; kasty dzielą się na podkasty (Byrski 1985, s. 190).

wielu kast radżazańskich wzbudza dyskusje i zawiera szereg niejasności).

Nie wiadomo bliżej, jaka jest ich liczebność dzisiaj — dane są dosyć rozbieżne — głównie z przyczyn ruchliwości przestrzennej. Według danych z roku 1941 w Radżastanie było 6970 Gadulia Lohar; spis był jednak robiony w okresie, gdy znaczna część gromad wędrowała rozproszona, w związku z sezonem prac polowych i robót kowalskich. Spis z roku 1955 wykazał w Radżastanie 3611 rodzin (16 648 osób) identyfikowanych jako Gadulia Lohar (Ruhela 1968, s. 3-4). W ciągu ponad 30 lat, jakie minęły od tego spisu, liczba Gadulia Lohar bez wątpienia powiększyła się. Trudno jednak orzekać, jakiego rzędu jest to wzrost populacji, a żadne późniejsze dane nie zostały opublikowane.

Życie grupy jest związane — poza nielicznymi przypadkami rodzin osiadłych — z wędrowaniem. Przeciętnie około 8 miesięcy w roku znajdują się one w drodze, pozostałe okresy zaś są koniecznymi postojami, wynikającymi z niedogodności pewnych pór roku — najgorętszej części lata i pory deszczowej, kiedy przemieszczanie ciężkimi wozami jest praktycznie niemożliwe. Podstawą ich egzystencji jest kowalstwo i handel wołami służącymi do transportu, a zarazem będącymi podstawową siłą pociągową przy pracach polowych. Wędrowki nie są nieograniczone, porozumienia panczajatów poszczególnych podkast i gotr ściśle ustalają rejony wędrowania — w konsekwencji podkasty związane są od pokoleń ze stałymi regionami, np. okolicami Adźmeru, Ćitoru, Dźaipuru, Udaipuru itd., przy czym zwykle każdy z tych rejonów liczy wiele dziesiątków kilometrów długości i szerokości; niekiedy nawet ponad 200 km. Odbywają się także wędrowki na znacznie większych dystansach, ale głównie wówczas, gdy są to rejony słabo zaludnione, półpustynne lub gdy jakiś szczególny cel do tego skłania — np. odwiedzenie miejsc ważnych z przyczyn religijnych (co jest powodem dalekich czasami wędrowek w odległe rejony Indii) lub handlowych, jako coroczne wielkie targi bydła, koni i wielbłądów w Puszkarze koło Adźmeru, dokąd przybywają wieśniacy i pasterze także spoza Radżastanu. Dwa są takie miejsca — według tego, co udało się ustalić na podstawie literatury i rozmów terenowych — na obszarze Radżastanu, dostępne dla wszystkich Gadulia Lohar, bez naruszenia zasady nieprzekraczania granicy swojego obszaru. Są to wspomniany już Puszkara — ze względu na targi i znajdującą się tam świątynię Kalka Mata, czczonej szczególnie przez Gadulia Lohar oraz Ćitogarh, stary fort, zajmujący szczególnie ważne miejsce w świadomości Gadulia Lohar i zarazem miejsce spotkań panczajatu i przywódców poszczególnych podgrup i gotr tego rejonu. Wzniesiona niedawno w Puszkarze świątynia jest wyrazem nie tylko ekonomicznych możliwości Gadulia Lohar, ale także ich aspiracji. W panteonie bogów są prócz postaci charakterystycznych dla Gadulia Lohar jako kasty i osadzonych mocno w ich mitologii (np. Aie Laća, Khetla) również bóstwa ludowe, popularne w regionie, z którym związana jest gotra lub podkasta (np. Ram Deodzi, Bheron), oraz bóstwa hinduistyczne, siwaickie (Siwa, Kali, Parwati, Ganesia) (Ruhela 1968, s. 107). Gadulia Lohar jako członko-

wie kast niskich — tak bowiem są najczęściej klasyfikowani przez podwójnie urodzonych, czyli trzy wyższe stany — bywali nie dopuszczani do świątyń. Wybudowanie własnej świątyni to nie tylko wyraz prestiżu (tym bardziej że jest ona usytuowana w sławnym mieście, w pobliżu znanej szeroko w Indiach świątyni Brahmy), uniezależnia to także od innych i wybawia z sytuacji kłopotliwych, które mogłyby utrudnić awans grupy w społeczeństwie indyjskim.

Rejon „przydzielony” wędrownej grupie stanowi — jak mówiliśmy — jej wyłączną „własność”. Każdy osobnik spoza jest intruzem, obcym i po załatwieniu spraw, które go przywiodły, powinien bezzwłocznie oddalić się. Są jednakże sytuacje (poza omówionymi wyżej), kiedy więcej niż jedna grupa znajduje się na jakimś terenie. Wówczas, gdy istnieje możliwość długotrwałego zarobkowania (pracami kowalskimi) w jednym miejscu, zostaje wyznaczona przez *panczajat* rodzina czy najczęściej kilka rodzin, które podejmują pracę, pozostając niekiedy i przez kilka lat, a w tym okresie zarówno rejon, jak i sama miejscowość mogą być obszarem działania kowalsko-handlowego innej grupy; czasami nawet z innej gotry. Tak np. w październiku 1986 r. w Udaipurze (gdzie prowadzone były wówczas nasze prace terenowe) przebywało od czterech czy pięciu już lat kilka rodzin Nandi z subkasty Rathore, a równocześnie okresowo zatrzymali się w wędrownicy Gadulia Lohar — Bidziani i Cianani.

Każda z grup stanowi na swoim terenie zwykły, stały element miejscowej struktury społecznej i ekonomicznej, wędrują pomiędzy stałymi punktami, wykorzystując możliwości poszczególnych nisz ekologicznych. Nawet w obrębie jednego rejonu istnieją (z uwagi na warunki geograficzne i klimat) różnice czasu prac polowych — orki, siewu, zbioru, powtórnej orki itd. Wynikają one też z różnorodności uprawianych roślin, co również zależy od warunków miejscowych, czyli gleby i klimatu. Zapotrzebowanie wsi na usługi kowalskie wiąże się przede wszystkim z okresem przygotowywania ziemi do siewu; także siła pociągowa wtedy jest najbardziej potrzebna. Utrzymywanie wołów przez cały rok jest uważane w wielu wioskach za niemożliwe z ekonomicznego punktu widzenia. Trudności zdobycia paszy niejednokrotnie wręcz uniemożliwiają stałe trzymanie potrzebnych zwierząt. Jest więc normalnym zjawiskiem w Radżastanie (także zresztą i w innych rejonach Indii) stała cyrkulacja — kupowanie i sprzedawanie zwierząt pociągowych. Tę rolę dostarczycieli i odbiorców pełnią w znacznym stopniu właśnie Gadulia Lohar. Tak więc rytm ich wędrówek i postojów oraz plan marszruty wyznaczany jest kalendarzem prac polowych w poszczególnych wioskach rejonu stałego przebywania grupy. Jedyne wyjątki stanowią nieliczni osiadli na stałe Gadulia Lohar, głównie w Gudżaracie (bogatszym, rolniczym stanie) sąsiadującym z Radżastanem, oraz ci, którzy znaleźli zatrudnienie w mieście. W tym ostatnim przypadku postoje trwają niekiedy po kilka lat, póki jest zajęcie i póki *panczajat* nie zdecyduje inaczej. Postój jest tylko przedłużającym się czasowym zatrzymaniem wędrowki i nie nosi znamion przecho-

dzenia do życia osiadłego, a widok obozowiska niczym niemal nie różni się od jakiegokolwiek innego napotkanego przy drodze w trakcie wędrowania.

Istotne znaczenie dla rozważań nad Gadulia Lohar, ich genezą i ewentualnymi związkami z Cyganami ma wewnętrzna organizacja. Istnieją znaczne rozbieżności pomiędzy badaczami analizującymi to zagadnienie; na tyle istotne, że uporządkowanie wiedzy według przyjętych współcześnie w etnologii terminów jest niemożliwe. Zapewne dalsze badania — jeśli zostaną kiedykolwiek podjęte — powinny doprowadzić do uporządkowania tej kwestii, obecnie zmuszeni jesteśmy odwoływać się do informacji w znacznym stopniu nieprecyzyjnych. Po części zresztą wynika to z trudności określenia wewnętrznych podziałów przez samych informatorów — Gadulia Lohar, zwłaszcza w odniesieniu do innych — poza własną — podkast. Według Misry (1977, s. 32) Gadulia Lohar podzieleni są na trzy linie rodów: Słońca, Księżyca i Ognia. Ten trójpodział przebiega przez każdą z dziewięciu gałęzi: Ćauhan, Sisodia, Solanki, Pawar, Parihar, Rathor, Dabi, Sankla i Balbunk. Każda zaś z owych gałęzi dzieli się na kilka lub kilkanaście rodów. Dokładniej przedstawia podziały wewnętrzne Ruhela (1968, s. 27n.). Jego zdaniem społeczność Gadulia Lohar dzieli się na kilkanaście części (używa tutaj określenia loharskiego „koms” lub „nakhs”), te zaś na gotry (określane także jako subgrupy lub klany). Wśród tych części wymienia: Bodana, Ćawda, Guhilot, pozostałe jak u Misry (z wyjątkiem Sisodia i Balbunk — których to nazw nie znajdujemy u Ruheli). Są także istotne różnice w nazwach gotr u obu autorów.

Pytani przeze mnie o wewnętrzne podziały rozmówcy mieli kłopoty z ustaleniem, czy niektóre nazwy oznaczają gotrę, czy szerszą kategorię. Ich zdaniem wszyscy Gadulia Lohar dzielą się na cztery grupy, cztery odrębne społeczności, których z racji braku wspólnego zwierzchnictwa, a w niektórych przypadkach i zakazu małżeństw między nimi, nie można nazwać z całkowitym przekonaniem podkastami (a być może należy mówić o odrębnych kastach Gadulia Lohar). Podział ten ma swoje odbicie także w różnicach zawodowych, sposobie życia i religii. Są to: Gariwale (wędrujący wozami, zajmujący się handlem i kowalstwem), Parewale (wędrujący pieszo po terenach górzystych i handlujący wołami), Bhens (także wędrujący bez wozów, ale po nizinnych częściach Radżastanu) i Multani (muzułmanie, z którymi kontakt w ogóle jest sporadyczny). Tą grupą, na którą najczęściej zwraca się uwagę mówiąc o Gadulia Lohar, są Gariwale wędrujący dużymi wozami. Dzielą się na kilka subkast (Rathor, Solanki, Ćouhan, Sankla i inne), te zaś z kolei na gotry. Wśród Gadulia Lohar identyfikujących się jako Gariwale, podkasta Rathor, wymienili rozmówcy nazwy dwunastu gotr. Istnieje zakaz małżeństw w obrębie gotry i poza własną *dżati* (kastą), i poza subkastą. Skąpość informacji i znaczne rozbieżności wyników prac poszczególnych badaczy nie pozwalają rozstrzygnąć problemu organizacji społecznej. Niezależnie jednak jak przebiegają linie wewnętrznych podziałów,

warto zwrócić uwagę na kilka z powtarzających się nazw: Panwar, Čauhan, Rathore, Solanki, Parihar — do tej kwestii powrócimy w dalszej części artykułu.

Szczegółowy opis kultury Gadulia Lohar wydaje się niecelowy z uwagi na inne intencje tego artykułu. Analiza literatury i własna praca w terenie nie wskazują na bezpośrednie analogie do Cyganów. Związany z przemieszczeniami sposób życia Gadulia Lohar i kowalstwo zdają się być podstawowymi argumentami na rzecz wspólnoty z Cyganami, czyli pozostajemy w obrębie starych, tradycyjnych już skojarzeń.

Nie jest wiadomy czas uformowania się Gadulia Lohar jako kasty; odwołajmy się teraz do ich świadomości i przekazywanej tradycji, by tam poszukać wyjaśnienia. Historia opowiadana przez Gadulia Lohar nie jest zbyt długa, sięga czasów stosunkowo bliskich i wyjątkowo — jak na warunki indyjskie — jest realistyczna, co nie znaczy, że prawdziwa. Zarówno wersje przytaczane przez indyjskich badaczy, jak te, które zarejestrowałem bezpośrednio od rozmówców loharskich, są dosyć podobne. Jednakże współczesne opowieści wiążą pochodzenie grupy z imieniem jednego z mewarskich władców Pratapem Singhem, postacią historyczną z drugiej połowy XVI w., podczas gdy starsze mają fabułę znacznie bardziej rozbudowaną i zmitologizowaną, choć z wyraźnym wątkiem radżpuckim. Mniej dziś popularna, notowana jako powszechna w latach czterdziestych (Ruhela 1968, s. 15-19) wersja mówi, że w pobliżu słonego jeziora Sambhar, w Radżastanie, znajdowało się miasto o tej samej nazwie — stolica Radżputów Čauhan. Prithwi Radž Čauhan, władca čauhański, pokonany przez wojska Mohammada Gauri zmuszony został opuścić wraz ze swoim rodem kraj; część osiadła w Mewarze, innym radżpuckim księstwie. Wśród Čauhanów był młody władca o imieniu Ugam Singh. Zabiegał on o przychylność Raimala Singha, władcy Gudżaratu, i możliwość poślubienia jego córki Aie Laća. Ojciec dziewczyny nie wyraził zgody i przepędził konkurenta. Ugam Singh udał się po pomoc do Adźmeru, a potem Čitoru, stolicy władcy Mewaru. Ponieważ nie udało się zmusić władcy gudżarackiego do oddania córki, a ciąża oczekującej Aie Laća była coraz bardziej zaawansowana, zniecierpliwiona i zawiedziona dziewczyna przeklęła Ugama Singha i jego ród, mówiąc: „Będziecie wędrować zawsze głodni, nigdy nie najecie się do syta, nigdy nie będziecie spać w wygodnym łóżku i tak długo będziecie umierać z głodu, póki skuteczne będzie moje przekleństwo” (Ruhela 1968, s. 16). Ugam Singh przyjęty został przez władcę Čitoru do jego zastępu wojowników i powierzono mu przygotowywanie uzbrojenia. On i jego ród zmuszeni więc zostali osiedlić się u murów fortu i zająć produkcją, by zdobyć środki do życia. Tak więc i profesja, i wędrowny sposób życia, i prymitywizm codziennej egzystencji, brak wygód — to forma kary, efekt przekleństwa.

Aie Laća przeklęła także swojego ojca i kiedy po urodzeniu dziecka popełniła samobójstwo, los przestał sprzyjać Raimalowi Singhowi: stracił władzę, bogactwo i znalazł się na łasce władcy Čitoru, zatrudniony wraz

ze swoimi ludźmi przy produkcji broni. Opowieść wyjaśnia więc, skąd wzięły się umiejętności kowalskie u Gadulia Lohar, ale – co niemniej istotne – wyraźnie podkreśla związek obu postaci z bronią. (Natomiast Aie Laća i Khetla – jej nieślubne dziecko – są postaciami ubóstwionymi i znalazły się w panteonie loharskim.)

Wyjaśnienie koczowniczego życia wiąże się z wypadkami, jakie miały miejsce w drugiej połowie XVI w. Mianowicie w 1567 r. mogolska armia Akbara zaatakowała księstwo Mewaru, ostatnie już państwo radżpuckie nie podporządkowane muzułmanom i dynastii mogolskiej. Na początku roku 1568 zdobyli stolicę księstwa Ćitogarh.

Wśród obrońców walczyli także – jak mówi opowieść – ludzie z rodów Udai Singha, niedoszłego męża Aie Laća, i Raimal Singha – jej ojca; walczyli dzielnie mieczami – co jest w opowieściach podkreślane – zatem na sposób rycerzy, Radżputów (Ruhela 1968, s. 16, inf. terenowe). Ćitor padł, a obrońcy rozpierchli się. Wewnątrz fortu pozostało wielu braminów i kobiety radżpuckie oraz loharskie; wszystkie one popełniły dżohar, rytualne samobójstwo, by nie dostać się w ręce muzułmanów. Akbar wymordował braminów, miasto ograbił, zabierając także magiczną świecę Radżputów, której właściwością było, że mogła palić się nawet pod wodą. Gdy obrońcy powrócili (ci z rodu Udai Singha i Raimala Singha), zobaczyli trupy kapłanów i kobiet; poprzysięgli wówczas nie wracać do Ćitoru i nie oglądać go nawet z dala, nie mieszkać w stałych domostwach, nie palić nocą światła, gdyż utracone zostało światło ich życia (owa tajemnicza świeca), nie przechowywać liny do czerpania wody i nie trzymać na wozie szalasu we właściwy, przyjęty sposób, do czasu odzyskania Ćitoru (Ruhela 1968, s. 18).

Wersje owego ślubowania różnią się pewnymi szczegółami. Nie jest zbyt zrozumiały punkt ostatni; pozostałe są zgodne z przekleństwem rzuconym przez Aie Laća lub wynikają z faktu utraty Ćitoru i splądrowania go przez wojska Akbara. Wersja podana przez Misrę (1977, s. 12) nie wspomina nic o szalasi, natomiast piąte wyrzeczenie dotyczy niespania w łóżkach; moi rozmówcy dodawali jeszcze niejedzenie z glinianych ani metalowych naczyń.

Opowieści zanotowane przez Webba (Ruhela 1968, s. 9), a później Misrę (1977, s. 12-13), mówią – choć niezbyt jasno – że Gadulia Lohar bronili Ćitoru pod wodzą Maharany Pratapa Singha. Imię tego władcy mewarskiego już zupełnie jednoznacznie i wyraźnie wymieniane jest w wersji, którą zanotowałem w 1986 r. Historycy jednak kwestionują uczestnictwo Gadulia Lohar w walkach o Ćitor. Brak jest w ogóle potwierdzenia uczestnictwa Pratapa w walkach o Ćitor – Maharana Pratap walczył z mongolską armią znacznie później, a największą bitwę, którą zresztą przegrał, stoczył z nimi w Haldighati w 1576 r. Potem dalej prowadził partyzancką wojnę i stał się symbolem oporu przeciw muzułmanom (Kieniewicz 1985, s. 345). Ćitor utracił Udai Singh, jego ojciec natomiast faktycznie kilka lat po upadku Ćitoru (w 1574 r.) złożył Maharana Pratap ślubowanie, ale o nieco innej

treści — nie mieszkać w stałym domu, nie spać w łóżku i nie jeść ze złotych i srebrnych naczyń, póki nie odzyska stolicy Mewaru. O świeceniu nocą i linie do wody nie wypowiadał się, bo zapewne nie miał powodu. Dodatek dwóch ostatnich ograniczeń, zanotowanych u Gadulia Lohar, staje się zrozumiałą (przynajmniej jedno, bo drugie jest niezbyt jasne), jeśli uświadomić sobie, że i dzisiaj jeszcze nie mogą po przybyciu do wsi sami czerpać wody, ale muszą przy studni dla niskokastowych oczekiwać, prosząc o wyciągnięcie wody i napełnienie dzbanów — ich dotknięcie może bowiem skalać studnię. Jedynymi, od których oni sami (czyli Gadulia Lohar) nie mogą przyjąć wody, to fryzjerzy, pracze, ci, co trudnią się usuwaniem padliny zwierzęcej, zdejmowaniem skór i garbowaniem — czyli ci, którzy znajdują się na samym dole kast, uważani powszechnie za najbardziej nieczystych. Tak więc zakaz dostępu do studni zyskał uzasadnienie wyższego celu. To, co w wersji starszej (według wszelkiego prawdopodobieństwa) było przekleństwem skazującym na koczowanie, stało się przez przemodelowanie opowieści świadomym, patriotycznym wyrzeczeniem, związanym z ważnymi momentami historii Radżputów i z imieniem najsławniejszego władcy mewarskiego.

Sławna, choć przegrana bitwa Maharany Pratapa pod Haldighati znalazła się w innej opowieści Gadulia Lohar, zanotowanej przez Misrę (1977, s. 14-15).

Maharana Pratap Singh wiele już razy pokonał wojska nieprzyjacielskie dzięki pomocy bogini. Kalka Mata (której świątynia znajduje się w Puszkarze) stała zawsze za jego plecami; obiecała Pratapowi swą pomoc w walkach, ale zabroniła mu oglądać się za siebie. Gdy w Haldighati zobaczył Pratap armię mogolską, zląkł się i obejrzał, by sprawdzić, czy jego dowódcy stoją za nim, zarazem jednak zobaczył boginię Kalka Mata. Rozgniewana złamaniem jej zakazu bogini przeklęła go. Maharana Pratap przegrał bitwę, a konsekwencją było, że musiał wraz ze swoimi wojskami kryć się w dżungli, spać na ziemi, jeść chleb z trawy. Po pewnym czasie siostra Pratapa jechała, aby zobaczyć, jak się mają ludzie Pratapa. W drodze złamała się oś jej wozu. Zobaczyli to Gadulia Lohar, ale wówczas jeszcze nie znali kowalstwa, choć więc chcieli przyjść Padmie — siostrze Pratapa — z pomocą, nie wiedzieli jak. Padma cudownym sposobem zaopatrzyła ich w narzędzia, z ust zrobiła kuźnię, z nosa — miechy, z kolana lewej nogi — kowadło, a z prawej pięści — młot. Tym samym Gadulia Lohar mogli naprawić jej wóz i odtąd już zajmowali się kowalstwem.

W opowieściach zanotowanych przez Webba, Ruheę, Misrę, w tych, które słyszałem sam w Radżastanie, historia Gadulia Lohar spleciona jest mniej lub bardziej z postaciami historycznymi i historycznymi miejscami. Kowalstwo — podstawa ich egzystencji, a zarazem identyfikacji — zawsze ma charakter boski; dawcą narzędzi i nauczycielem kowalstwa jest Padma, siostra Pratapa, Parwati, małżonka Śiwy lub sam Śiwa. Zwykle przy tym jest to związane z naprawą wozu (Padmy, Parwati lub Śiwy). Jest zagadkowe dlaczego — nie tylko w ostatnio zacytowanej opowieści — Gadulia Lohar

nie potrafili naprawić wozu, mimo iż byli w armii Pratapa i znali kowalstwo produkując broń. Najprawdopodobniej nałożyły się tutaj różne wątki mitologiczne wspólnie z historycznymi, a opowieść o Pratapie, Kalka Mata i Padmie jest taką zmodyfikowaną w nieodległym czasie wersją (Padmę być może utożsamiono tutaj z Parwati). Tak więc kowalstwo jest faktycznie związane z wozem i jazdą – choć początkowo podróżującymi są postaci boskie.

Kastowy status Gadulia Lohar zdaje się stopniowo i powoli zmieniać. Zarówno treść opowieści genealogicznych zawiera w sobie element przekleństwa i życia, które jest jego pochodną (historia Aie Laća, nawet Maharany Pratapa w Haldighati), jak też pośrednio mówi o tym zakaz posiadania liny i czerpania wody. Potwierdzają to informacje samych Gadulia Lohar, a także zawarte w publikacjach dotyczących statusu poszczególnych kast w Indiach (Misra 1970, 1974). Wyjaśnienie tego faktu – niskiego statusu – znajdujemy w opowieści odnotowanej przez Ruheę (1968, s. 23). Z racji wywodzenia się z Radżputów-Čauhan winni Gadulia Lohar posiadać status wysoki, przynależny kszatrijom, jednakże ciąży na nich przekleństwo; poza tym jest jeszcze inna ważna przyczyna. Jak pamiętamy, opuszczając po klęsce Čitor pozostawili tam kobiety, które zginęły samobójczo. Konsekwencją było branie później – jak mówi opowieść – za żony kobiet z niskich kast rzemieślniczych. To zaś musiało prowadzić do znalezienia się u dołu hierarchii społecznej jako konsekwencji złamania zasady życia zgodnego z dharma<sup>3</sup>. *Manusmryti*, czyli *traktat o Zaczności*, jeden z podstawowych tekstów klasycznych, mówi przecież wyraźnie, że wynikiem naruszenia przyrodzonego porządku, wynikiem pomieszania stanów (varn) jest powstanie najróżniejszych kategorii mieszaińców, których status zawsze będzie niski (1985, s. 322-328).

W roku 1955 odbyło się w Čitorze spotkanie przywódców Gadulia Lohar. Wówczas to wmurowana została w jednej z bram fortu tablica mówiąca o walce z wojskami mogolskimi. Po pewnym czasie istnienie owej pamiątkowej tablicy stało się argumentem potwierdzającym prawdziwość opowieści – skoro istnieją ruiny fortu, skoro można je zobaczyć i wśród wielu innych pamiątek także widzieć napis upamiętniający uczestnictwo w walce Gadulia Lohar, zatem i związki z Maharaną Pratapem Singhem, i opowiadana historia jest prawdziwa.

Zresztą już uczestnicy spotkania doszli do wniosku, że istnieje duże prawdopodobieństwo związku Gadulia Lohar z postacią Maharany Pratapa. Obecnie jest to związek oczywisty dla rozmówców (inf. z okolic Udaipuru); w początku lat sześćdziesiątych informatorzy Ruhei (1968, s. 13) przyznawali, że dowiedzieli się o tym od organizatorów spotkania w Čitorze.

Spotkanie przywódców Gadulia Lohar w Čitorze, w kwietniu 1955 r., nie było wyłącznie sprawą wewnętrzną, loharską. Na spotkanie przybył także

<sup>3</sup> *Dharma* – zaczność, oznacza postępowanie zgodne z tym, co wiemy o rzeczywistości, oznacza wiedzę i zespół wynikających z niej norm; źródłem wiedzy o zaczności jest Weda (Byrski 1985, s. 202).

ówczesny premier Jawaharlal Nehru, który realizując ideę niwelowania różnic społecznych i likwidacji niedotykalności, a zarazem jeden z istotnych elementów polityki społecznej, oficjalnie głosił wypełnienie ślubowania (Ćitor jest przecież wolny), a zatem i możliwość trwałego osiedlenia się Gadulia Lohar. Istotnie kilkanaście rodzin (brak jest pełniejszej informacji) zdecydowało się na osiedlenie. Jednakże rodziły się tutaj istotne problemy: ziemi, której niewiele było do dyspozycji państwa i dla chętnych do osiedlenia, oraz kwestia możliwości zapewnienia egzystencji w przypadku ewentualnego zarzucenia kowalstwa. Gadulia Lohar funkcjonują w systemie wypracowanym w okresie zapewne wielu dziesięcioleci i mają tam swoje stałe miejsce. Przejście do życia osiadłego dość gwałtownie stawiało wobec rewolucyjnej zmiany i konieczności szukania nowych podstaw egzystencji – a to w ludnych, niezbyt bogatych i w wielu względach mocno trzymających się tradycji Indiach – nie jest łatwe. Towarzyszyła temu zapewne obawa przed zubożeniem i ekonomiczną degradacją. Dlatego można było spodziewać się, że możliwość zaprzestania życia wędrownego mierny wzbudzi entuzjazm u znacznej części, jeśli nie większość Gadulia Lohar. Poza tym, prócz ekonomicznych istniały inne jeszcze trudności. Ilustracją ich był przypadek jednego z przywódców o imieniu Dżai Ram (Mistra 1977, s. 13). Po spotkaniu w Ćitorze zdecydował się wraz z trzema innymi rodzinami na osiedlenie w okolicach Ćitoru. Niedługo potem zmarła podczas porodu jego córka, nie przeżyło także jej dziecko. Społeczność loharska uznała to za karę zesłaną przez Kalka Mata za złamanie niegdyś uczynionego ślubowania (niemieszkania w domach, niespania w łózkach itd.). Dżai Ram pod presją współrodowców został zmuszony do porzucenia życia osiadłego i podjęcia tradycyjnego, wędrownego życia. Nehru i wysiłki władz państwowych okazały się zbyt słabe wobec Kalka Mata. Niewielkie grupy osiedlonych, przede wszystkim w Gudżaracie, nie zmieniły zasadniczego obrazu – Gadulia Lohar są nadal społecznością koczującą, a przyczyny ekonomiczne (współ z boginią Kalka Mata) zapewne jeszcze długo zachowają ten stan rzeczy.

Spotkanie w Ćitorze i deklaracja władz państwowych oraz próby osiedlenia (podejmowane zresztą w tym czasie także wobec innych społeczności wędrownych, jak np. Bandżarowie) nie wpłynęły zasadniczo na sposób życia Gadulia Lohar, nie zmieniły ich sytuacji i powiązań ekonomicznych; były natomiast bodźcem oddziaływającym na świadomość grupy. Gadulia Lohar zaczęli dopominać się o uznanie ich za Ćitori Radżput Lohar lub Mewari Radżput Lohar – ćitorskich lub mewarskich kowali – Radżputów; zatem domagać się statusu kszatrjów, drugiej w hierarchii, po braminach, warny (stanu) społeczeństwa indyjskiego. Z opowieści genealogicznych zaczęły zanikać motywy świadczące o niskokastowości, o zakazie posiadania sznura do czerpania wody; podważona jest zasada konieczności czekania na wodę przy studni dla niskokastowych. Moi rozmówcy wyraźnie stwierdzali, że nie muszą czekać na wodę, że nabierają ją sami; potwierdzają to obserwacje

uczynione przeze mnie w Hardwarze (Uttar Pradeś) w 1984 r. oraz w Udaipurze, w okolicy Ahai (na wschód od Udaipuru, w kierunku Ćitogarh), w Nathdwarze i w obozowisku znajdującym się około 10 km na płd.-wsch. od Nathdwary (wszystkie miejscowości w Radżastanie) w roku 1986. Ten drobny pozornie fakt świadczy o istotnych zmianach w świadomości, o istotnych korektach własnej tradycji i historii oraz wyraźnie potwierdza kierunek zmian i aspiracje.

Zajmijmy się teraz Bandżarami. Literatura na ich temat jest tylko nieco bogatsza, także ogranicza się do dwóch (o ile udało się ustalić) monografii i kilkunastu artykułów. Oba opracowania monograficzne powstały w ostatnich latach; jedno dotyczy Bandżarów Radżastanu, drugie Bandżarów Andhra Pradeś (Śriramaśarma 1983, *The Banjaras*, 1966). Podobnie jak w przypadku Gadulia Lohar, większość publikacji jest dziełem badaczy działających w ramach instytucji, takich jak: Anthropological Survey of India, Tribal Researches Institute. Jeśli idzie o piśmiennictwo pozaindyjskie, to Bandżarowie także nie doczekali się zwrócenia większej uwagi. Niewielkie wzmianki o nich można znaleźć w dawniejszych publikacjach zawartych w „Journal of the Gypsy Lore Society”; jednakże są to skromne i bardzo powierzchowne informacje, w kontekście rozważań dotyczących przodków Cyganów. Poza tym wyjątkowo, w pracach poświęconych kastom i plemionom Indii, znaleźć można wzmianki o Bandżarach.

Jednakże prócz prac naukowych istnieją liczne artykuły zamieszczane w wydawanym przez Bandżarów periodyku, a nawet książki publikowane przez stowarzyszenia bandżarskie. Nie są to opracowania naukowe; opowiadają bohaterskie lub mityczne epizody z życia Bandżarów i — jak się wydaje — cel ich publikowania jest dosyć specjalny, co wyjaśni się w toku dalszych rozważań.

Bandżarowie są dużą grupą; brak jest precyzyjnych danych liczbowych, choć zapewne byli rejestrowani tak, jak i inne grupy. Informacje ubiegłowieczne są — jak się wydaje — niedokładne. Według współczesnych opinii liczba Bandżarów w całych Indiach szacowana jest na 10 do 20 mln; nie udało się jednak ustalić, na jakiej podstawie oparte są poszczególne stwierdzenia. Crooke (1972, s. 71) oblicza Bandżarów w samym Bombaju na około 750 tys. Bombaj jest prawdopodobnie największym ich skupiskiem; potwierdzają to publikacje bandżarskie i fakt, że właśnie w tym mieście znajdują się organizacje i wydawnictwa bandżarskie. W publikacji z roku 1983 znajdujemy informację, że liczba Bandżarów wynosi 15 mln, a zamieszkują aż 21 — czyli znaczną większość — stanów (Naik, 1983, s. 14). Liczni są w Radżastanie, Pendżabie, Uttar Pradeś, Andhra Pradeś, Madhia Pradeś, Mysore, Maharastrze; prócz Bombaju znaczne skupisko miejskie jest w Hajderabadzie.

Trudności ustalenia danych liczbowych wynikają m. in. z faktu, że w różnych częściach Indii Bandżarowie znani są pod różnymi określeniami. Najpowszechniej znani są jako Bandżarowie, poza tym często powtarzają

się nazwy takie, jak: Wandżara, Wanadżora, Lambadi, Laman (Elliot 1869, s. 52; Bhavnani 1974, s. 22 n.).

Podobnie jak w przypadku Gadulia Lohar, nie jest jasne ich pochodzenie; w literaturze są zwykle uznawani za kastę, a nie społeczność plemienną. Także we współczesnych rejestrach urzędowych określani są jako dżati kasta (Basu 1970, s. 14).

W wypowiedziach dotyczących genezy Bandżarów znajdujemy opinie, że przyszedli z Iranu, a nawet przypuszczenia — dość fantastyczne — że przybyli od strony Europy; postępując za armiami najeźdźców wędrowali do Azji Centralnej, a później Indii, i straciwszy kontakt z europejskimi ich siedzibami stali się w Indiach koczowniczymi handlarzami. Ci z ich przodków, którzy nie wyemigrowali do Indii, rozprzestrzenili się po Europie, i są to właśnie rzekomo dzisiejsi Cyganie (Nag 1983, s. 10).

Nazwa Bandżarów najpowszechniej wywodzona jest od sanskryckiego *vāṇijya* oznaczającego wędrownego handlarza; także w potocznym współczesnym rozumieniu określenie Bandżar rozumiane jest jako równoważnik słowa kupiec (Gokuldas, bd., s. 15; inf. ze wsi Bamania). Drugie także dość częste wyjaśnienie związane jest z lasem — słowo *ban* oznacza las; zatem Bandżarowie to mieszkańcy lasu (Elliot 1869, s. 52; Gokuldas bd., s. 5; inf. ze wsi Rupakhera).

Różnorodność podgrup bandżarskich, ich rozprzestrzenienie czynią, że wiadomości na temat języka Bandżarów są niejednoznaczne. Pominąć możemy dość odosobnioną opinię Tiplera (1983, s. 16), że mówią oni jakimś sekretnym żargonem, opinię analogiczną do wygłaszanych na temat języka Cyganów przez europejskich badaczy w XVIII i XIX w. Na terenie Radżastanu Bandżarowie (Bamania — jedna z najliczniejszych tutaj podkast) posługują się mewari, pozostali Bandżarowie marwari; mewari i marwari są dialektami języka radżastani (Vyas 1967, s. 16; inf. z Mangalwar). W publikacjach przeważa opinia, że Bandżarowie posługują się — w zależności od rejonu pobytu — miejscowymi językami i dialektami. Prócz tego wszyscy lub prawie wszyscy używają jednego wspólnego języka, którym jest właśnie radżastani. Na sytuację językową Bandżarów wpływają bez wątpienia podziały wewnętrzne, których istotnym czynnikiem są różnice wyznaniowe — utożsamianie się w rozmaitych rejonach Indii z odmiennymi systemami religijnymi i kulturowymi — hinduizmem (głównie siwaickim), islamem bądź sikhizmem.

Według tradycji potwierdzanej także przez stare źródła, Bandżarowie prowadzili życie koczownicze, trudniąc się handlem karawanowym. Mówi o nich — jak twierdzą niektórzy badacze — opowieść Ramatiego z X w. *Żywoty dziesięciu książąt* — *Das Kumar Ćarit* (Elliot 1869, s. 52). Nowsze źródła brytyjskie, XIX i XX-wieczne, potwierdzają tę właśnie handlową profesję Bandżarów. Wynika, że zajęcie to uprawiali od dawna, prawdopodobnie od kilku już wieków. Wędrowali z zachodniego Radżastanu na południe i wschód, rozwoząc sól i handlując wołami. W źródłach, a także w historii opowiadanej przez współczesnych Bandżarów, występuje nazwa jeziora Samb-

har (znanego nam już z opowieści Gadulia Lohar o Ugamie Singhu i jego nieszczęsnej narzeczonej Aie Laća) i drugiego — Soda (także w zach. Radżastanie), gdzie zaopatrywali się Bandżarowie w sól (uzyskiwaną z wody tych słonych jezior). Potem przy użyciu wołów rozwozili sól daleko w głąb subkontynentu indyjskiego. Woły także stanowiły przedmiot handlu. W czasach mogolskich zajmowali się Bandżarowie na zlecenia władz wojskowych transportem przede wszystkim żywności. Mówi o tym wzmianka z roku 1504, dotycząca bitwy o Dholpur. Także w późniejszym okresie uczestniczyli Bandżarowie w wielu kampaniach Muhammeda na terenie Dekanu w tym samym charakterze (Crooke 1972, s. 71). Także dla armii Aurangzeba (Wielkiego Mogola) — w drugiej połowie XVII w. — dostarczali Bandżarowie swoimi transportowymi karawanami potrzebne artykuły (w tym przede wszystkim żywność), (Williams 1912-1913a, s. 54). Podobne usługi pełnili w czasach nowożytnych na rzecz Brytyjczyków.

Przypisuje się Bandżarom — choć nie wiadomo na ile twierdzenie to jest prawdziwe — także działania wywiadowcze. Ich znajomość geografii i wiedza o kraju wykorzystywane były podobno przez sultana Tipu, władcę Mysore, w walkach z Brytyjczykami w końcu XVIII w. (Nag 1983, s. 10). Motyw szpiegostwa pojawia się częściej, gdy mowa jest o przeszłości Bandżarów — przypomina się tutaj podobny zarzut, powszechnie kiedyś wysuwany pod adresem Cyganów w Europie.

Tragedią dla Bandżarów był rozwój transportu kolejowego w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. W krótkim czasie doprowadziło to do upadku transportu karawanowego, w znacznym stopniu nastawionego na obsługę najpoważniejszego klienta, czyli panujących, armię i władze państwowe. To spowodowało podcięcie podstaw ekonomicznych, podstaw egzystencji grupy i konieczność poszukiwania innych możliwości zarobkowych. Wprowadzenie państwowego monopolu solnego, zwwyżki podatków solnych w latach siedemdziesiątych XIX w. podważyły inny element ich utrzymania — handel solą. Być może właśnie zachwianie gospodarczych podstaw i zubożenie były przyczyną, że niektórzy Bandżarowie trudnili się rozbojem i że pod koniec XIX w. zostali zaliczeni przez Brytyjczyków do kast przestępczych (Crooke 1972, s. 72; Elliot 1869, s. 52), takich, które podlegają szczególnej uwadze władz wojskowych. Od tamtej pory aż do uzyskania przez Indie niepodległości, w rozmaitych angielskich raportach i opracowaniach znajdują się Bandżarowie na liście tzw. kast kryminalnych (Crooke 1972, s. 72; Nag 1983, s. 10).

Po wojnie znaczna ich część osiadła w wioskach, nie zarzucając przy tym handlu bydłem (przynajmniej na terenie Radżastanu i Gudżaratu). Bodźcem i pomocą były działania państwowe w latach pięćdziesiątych, zmierzające zarówno do podniesienia statusu niskich kast, osiedlenia koczowników, jak też podniesienia poziomu życia i oświaty tych grup oraz społeczności plemiennych. W rezultacie większość (jeśli nie wszyscy Bandżarowie) zarzucała permanentne koczowanie. Wcześniej miało miejsce osiedlanie się Bandżarów w ośrodkach miejskich, w Bombaju, Hajderabacie, Delhi; prawdopodob-

nie związane jest to z degradacją ekonomiczną grupy w drugiej połowie XIX w. (Nag 1983, s. 10; inf. z Rupakhera, Bamania, Samumfara).

Mimo znacznego upływu lat żywa jest pamięć niegdysiejszego handlu solą i permanentnego wędrowania. Jest to zarazem istotny element świadomości i cecha identyfikacji — Bandżarowie podkreślają, że wędrowali z wołami pieszo, dużymi karawanami, a nie wozami — co w ich świadomości jest wyróżnikiem Gadulia Lohar. W pamięci rozmówców (z podkasty Bamania) osiedlenie nastąpiło 20-25 lat temu. Przypadałoby więc na przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, co z grubsza biorąc zgadza się z czasem państwowych akcji osiedlania nomadów. Przyczyną osiedlenia — najczęściej podkreślaną przez rozmówców — była nędza, głód, jaki często trapił grupę, tak że jedyną możliwością utrzymania się przy życiu było skorzystanie z oferty państwa i osiedlenie się.

Większość Bandżarów (Bamania) z Radżastanu osiadła we wsiach; żyją w osobnych, bandżarskich osadach lub kilkoma czy kilkunastoma rodzinami w wioskach zamieszkiwanych przez nie-Bandżarów. Domostwa wzorowane są na miejscowych; budują je sami lub zatrudniają do pomocy specjalistów z innych kast. W przypadku wiosek mieszanych Bandżarowie zwykle drążą własne studnie, co eliminuje możliwości konfliktów o dostęp do wody (groźba skalania). Wraz z osiedleniem podjęli pracę na roli; uprawiają najczęściej ziemniaki, kukurydzę, trzcinę cukrową, orzeszki arachidowe i groch. Jednakże osiedlenie i posiadanie stałych domostw nie oznacza w przypadku Bandżarów zupełnego zerwania z okresowym koczowaniem. Nadal — prócz rolnictwa — trudnią się handlem wołami, podstawową siłą pociagową we wsiach radżaistańskich; niektórzy handlują także bawołami i owcami. Handel wołami — jako stałe zajęcie uprawiane niezależnie od rolnictwa — był wymieniany przez wszystkich moich rozmówców, w różnych wioskach południa Radżastanu. Bydło kupowane jest w stepowo-pustynnej, zachodniej części Radżastanu, najczęściej w dystrykcie Dżodpur. Potem przepędzane jest na południe, do Gudżaratu. Wędrówka odbywa się pieszo. Zwykle handel wołami zajmuje 4-6 miesięcy w roku. W skład wędrującej grupy, prócz mężczyzn — poganiaczy, wchodzi czasami także kobiety z najmłodszymi dziećmi. Starsze dzieci i ludzie starzy pozostają we wsi, pilnując dobytku i wykonując bieżące prace gospodarskie. Ostatnimi laty zwierzęta przewożone są niekiedy za pomocą transportu samochodowego; wtedy zwykle tylko mężczyźni towarzyszą stadom, a pobyt poza wsią trwa krócej, przy jednoczesnej możliwości kilkakrotnego powtórzenia drogi. Jednakże tylko niektórzy mogą sobie pozwolić na wynajęcie samochodu. Większość Bamania nadal szlak z Dżodpuru do Gudżaratu przemierza pieszo. Powrót następuje zawsze przed porą deszczową, gdy rozpoczyna się okres najintensywniejszych prac polowych. Nie jest on stały dla wszystkich wiosek; między poszczególnymi wsiami istnieją niekiedy nawet znaczne różnice, zależne od warunków geograficznych.

Bandżarski handel wołami jest zatem inny niż u Gadulia Lohar. Nigdy

poza tym Bandżarowie nie wędrowali wozami. Zawsze — jak notują dawniejsze i nowsze źródła — przemieszczali się za stadami pieszo, rzadziej na koniach lub mulach, często też na znacznie większe dystanse niż w przypadku Gadulia Lohar.

Rozprzestrzenienie Bandżarów musiało wpłynąć na wewnętrzne zróżnicowanie; oddziaływanie odmiennych religii, języków, kultur, podział ten bez wątpienia pogłębiły. Bandżarowie dzielą się na kilka podkast. Większość informatorów wymieniała trzy podkasty: Bamania, Labana i Maru. Potwierdza ten podział współczesna literatura (Vyas 1967, s. 22; Gokuldas *bd.*, s. 16); wszystkie trzy nazwy znajdujemy też odnotowane w dawniejszych opracowaniach. Vyas wymienia jeszcze podkastę Ganwar; w wypowiedziach niektórych moich informatorów pojawiły się też nazwy: Gawaria, Mungawa, Marubhat. Nie udało się uzyskać bliższych informacji na temat tych grup; rozmówcy podkreślali, że są to Bandżarowie zamieszkujący odległe rejony. Być może wymieniane przez nich nazwy są nazwami gotr, rozmówcy bowiem nie znali podziałów tamtejszych Bandżarów, nie byli świadomi dokładniej zakresu i znaczenia tych nazw, lub też — być może — posłużyli się jakimiś lokalnymi określeniami. Zarówno literatura, jak informatorzy wymieniają jeszcze Bandżarów — mułmanów, Mukeri (Elliot 1869, s. 52; Gokuldas *bd.*, s. 25).

Istotą podziałów kastowych (granic dżati) jest wspólnota stołu i związki małżeńskie. Małżeństwo z osobnikiem spoza kasty, picie z nim czy jedzenie są zabronione. Jeżeli więc wszyscy Bandżarowie stanowią jedną kastę (jest to opinia powszechna w literaturze i wypowiedziach rozmówców), nie powinno być barier pomiędzy Bamania a Labana, Labana a Mukeri *itd.* Jednakże są one wyraźne. Informatorzy z podkasty Bamania nie są zgodni co do tego, czy można jeść z Labana i Maru, czy jest to zabronione, ale całkowicie byli jednomyślni, że związki małżeńskie są możliwe tylko w obrębie Bamania; podobnie jak Labana i Maru także tylko wśród swoich mogą szukać partnerów. Podobna jednomyślność charakteryzowała stosunek do Bandżarów — mułmanów. Związki małżeńskie z nimi, jedzenie i picie jest całkowicie zabronione. To, że mułmanie jadają krowy — zwierzę czczone w hinduizmie, przekreśla możliwość bliskich kontaktów z nimi. Świadomość tych ograniczeń zapewne utrudnia rozmówcom ocenę granic kasty i wewnętrznych podziałów.

Każda z podkast ma własny panczajat, regulujący zarówno sprawy sporne, kwestie ceremonii o charakterze religijnym, jak też małżeństw i handlu. Z racji osiadłego życia czy ściślej posiadania stałej bazy, Bandżarowie niektórych wsi (tam, gdzie są mniej liczni i prócz nich mieszkają nie-Bandżarowie) podlegają także lokalnemu, wioskowemu panczajatowi, regulującemu sprawy całej lokalnej wspólnoty.

W odróżnieniu od Gadulia Lohar, Bandżarowie utworzyli organizację o charakterze ogólnindyjskim. Trudno jednakże uznać ją za najwyższe władze bandżarskie. Nie udało się ustalić, na ile organizacja ta jest powszech-

na. Jej siedziba znajduje się w Bombaju; na forum różnych spotkań cygańskich w Europie uczestniczą wspólnie z działaczami bandżarskimi z Ćandigarh w Pendżabie (z Indian Institute of Romani Studies). Żadne dostępne publikacje nie pozwalają zorientować się, czy w organizacji reprezentowani są Bandżarowie z różnych podkast, także muzułmanie. Wydaje się, że ambicją tej organizacji jest występowanie w imieniu wszystkich Bandżarów, dla uzyskania m. in. wyższego miejsca w hierarchii społeczeństwa indyjskiego. Prawdopodobnie grupuje ona stosunkowo niezbyt duży krąg ludzi, przede wszystkim ze środowisk miejskich; tym samym nie ma możliwości rzeczywistego sprawowania roli nadrzędnej wobec wszystkich Bandżarów. Władza podkastowego panczajatu (Bamania, Labana, itd.) jest zatem najwyższą faktyczną władzą.

Wewnętrznie podkasty dzielą się na szereg gotr. Nie udało się ustalić, czy te same nazwy gotr występują we wszystkich podkastach – informatorzy Bamania nie byli tego pewni, literatura także nie pozwala kwestii tej wyjaśnić. Gotry Bandżarów Radżastanu (Bamania) podzielone są na dwie grupy: rody słoneczne i rody księżycowe (inf. z Mangalwar)

|                 |                     |
|-----------------|---------------------|
| Daima           | Gerasia             |
| Ćawra           | Narawath (Marawath) |
| Kaćhawa         | Bhagara             |
| Ćandel (Ćouhan) | Surawat             |
| Rathor          | Oglia               |
| Khići (Khińći)  | Banwaria            |

Zasada zawierania małżeństw wyklucza związki w obrębie tej samej gotry, ale także nie dopuszcza kojarzenia par w obrębie tej samej grupy gotr. Znaczy to, że oboje małżonkowie nie mogą pochodzić z gotr zaliczanych do rodów słonecznych ani też oboje nie mogą być z rodów księżycowych. Tak więc związek kogoś z gotry Daima jest możliwy tylko z osobą z gotr: Gerasia, Narawath, Bhagara, Surawat, Oglia lub Banwaria.

Zdecydowana większość wymienionych wyżej nazw gotr powtarza się w wypowiedziach innych informatorów; prócz powyższych wymienione zostały jeszcze dwie nazwy: Bera i Dżindżer (inf. z Bilakhera). Przytaczam je dlatego, że istnienie jednej z nich, Dżindżer, potwierdzone jest także przez Vyasa (1967, s. 24), autora jednego z wartościowszych opracowań na temat Bandżarów. Chociaż należy także dodać, że autor ten nie we wszystkim jest wiarygodny; stwierdza m. in. istnienie osobnych gotr Ćouhan i Ćandel. Zdaniem kilku spośród moich rozmówców obie nazwy określają jedną grupę (zresztą zdanie to potwierdzają publikacje). Nie roztrząsając zbyt drobiazgowo tego zagadnienia, warto zwrócić uwagę na nazwy trzech z wymienionych gotr: Ćawra, Ćandel (Ćouhan), Rathor, oraz jeszcze jedną – czwartą, podaną przez Basu (1970, s. 14) – Panwar. Trzy pierwsze nazwy wymieniane były także przez Gadulia Lohar, spośród ich gotr; a wszystkie cztery nazwy znane są od dawna jako określenia rodów radżpuckich. Wewnętrzne po-

działy nie są podkreślane żadnymi zewnętrznymi wyróżnikami; ani strój, ozdoby czy tatuaż nie wyróżniają poszczególnych gotr. Aby ustalić przynależność i wzajemny stosunek dwóch osób, należy dopiero pytając ustalić pochodzenie i gotrę.

Pochodzenie swoje wiążą Bandżarowie z warną kszatrjów, dokładniej z Radżputami, rycerską klasą Radżastanu. Opowiadana przez nich historia jest rozbudowana w porównaniu do tej, z którą utożsamiają się Gadulia Lohar. Zawiera większą liczbę wątków (w części może wynikać to z liczebności i zróżnicowania Bandżarów) i w większym zakresie jest historią mityczną.

Zajmiemy się tutaj tylko historią opowiadaną przez Bandżarów nie-muzułmanów, a przede wszystkim historią Bamania i Labana. Mukeri (Bandżarowie — muzułmanie) pochodzenie swoje i nazwę wywodzą od Mekki. Twierdzą, że to ich przodkowie budowali Mekkę, a pomagał im w tym Baba-Adam (Gokuldas *bd.*, s. 25); inna wersja mówi, że podczas budowy Mekki jeden z naików (przywódców) mukerskich towarzyszył Abrahamowi (Elliot 1869, s. 52). Brak pełniejszych informacji i szczególny status Mukeri pośród innych Bandżarów skłaniają do pominięcia ich w dalszych rozważaniach.

Jest zastanawiające, że w zanotowanych wersjach historii opowiadanej przez Bandżarów nie pojawiają się nazwy Soda i Sambhar (znane z historii Gadulia Lohar), mimo iż wielokrotnie zostało potwierdzone (zarówno przez historyków, jak i informatorów terenowych), że w okolicy tych jezior Bandżarowie często przebywali (zaopatrując się tutaj w sól). Także Ćitor wymieniano sporadycznie, chociaż wyraźny jest w ich historii wątek Maharany Pratapa Singha — Maharany Ćitoru.

Miejscem uznanym za centrum wszystkich Bamania — Bandżarów jest wieś Bamania, leżąca około 120 km na północ od Udaipuru i około 70 km od Nathdwary. We wsi, będącej miejscem corocznych ogólnych spotkań, ważnych uroczystości i posiedzeń panczajatu, znajduje się świątynia — cel pielgrzymek i czci mitycznego przodka Bandżarów — Bamania i założyciela wsi: Rup Singha.

Żył niegdyś w Delhi — jak mówi opowieść — wielki władca mogolski. Na jego dwór przybyło dwóch braci, Gema i Paćhan, aby zaciągnąć się do armii władcy. Byli to synowie radżpuckiego króla o imieniu Asou. Wersja podana przez Vyasa (1967, s. 16) różni się pewnymi szczegółami; ojcem Gemy i Paćhana był Narsingdew, który usunął ich ze swojego królestwa, za rzekome szerzenie niepokoju w kraju. W poszczególnych relacjach różni się także imię jednego z braci, brzmi ono Gema, Gepa lub Gopa; tutaj pozostaniemy przy formie używanej przez rozmówców Bamania z południowego Radżastanu.

Na dworze delhijskiego władcy także nie dopisało im szczęście. Znowu stali się ofiarami pomówień; obawiając się odwagi braci cesarz postanowił ich zgładzić. Bracia uciekli, ale cesarz wysłał w pogoń za nimi swoje wojska.

W trakcie ucieczki bracia napotkali w lesie kobietę, która zostawszy wdową postanowiła wejść na stos i spłonąć wraz z mężem. Była to żona golarza; zmarł on ukąszony przez jadowitego węża, gdy zrywał z drzewa liście. Kobieta poprosiła braci o pomoc w dokonaniu obrzędu ciałałpalnego. Ponieważ wahali się — obawiając pościgu — zapewniła ich, że armia cesarza nie zdoła im nic zrobić. Własną mocą, której źródłem była wierność, spowodowała huragan. Cesarskie wojska zostały rozproszone. Kobieta pobłogosławiła braci i weszła na stos, by dopełnić obrządku i stać się sati<sup>4</sup>. Błogosławiąc ich przepowiedziała, że ten, który znajdzie się przy stosie od strony głowy, zostanie władcą, ten zaś, który znajdzie się przy nogach, zajmie się handlem.

Ten wątek występuje niemal we wszystkich znanych wersjach opowieści, zarówno rejestrowanych w literaturze (Vyas 1967, s. 16-17; Gokuldas bd., s. 29), jak usłyszanych bezpośrednio do rozmówców, podczas prac terenowych. Zapewne należy rozumieć go jako wyraz ingerencji sił boskich, dzięki czemu kobieta może dopełnić chwalebnego czynu. Proroctwo żony golarza zawiera pewną symboliczną treść. *Manusmryti*, czyli *Traktat o zacności* mówi wyraźnie, że Brahma stworzył bramina z ust, kszatrję z ramion, wajsję z ud, a ze stóp siudrę. Przeznaczeniem kszatrji jest strzeżenie ludu, walka, a w praktyce i rządy; natomiast hodowla bydła, handel — to przeznaczenie wajsji (1985, s. 32 i 39). Trzeba dodać, że oba te stany należą (wraz z braminami) do „dwidźdża” — podwójnie urodzonych; którego to statusu nie mają siudrowie, pośledni stan, zrodzony ze stóp Brahmy. Jak się wydaje, jest to istotny szczegół dla zrozumienia ewolucji opowieści.

Według relacji terenowych i zarejestrowanych w różnych wioskach, oddalonych od siebie o kilkadziesiąt kilometrów, tym, któremu miejsce przypadło u wezglowia stosu, był Paćhan. Potem ożenił się on z jedną z córek władcy Mewaru i od tej chwili znany jest jako Udai Singh (pokonany przez Akbara w Ćitorze); (inf. z Bamania i Mangalwar). Inna wersja mówi, że Paćhan to późniejszy Maharana Pratap — bohater Radżputów. Tak więc historia Bandżarów splata się tutaj znów z historią Gadulia Lohar; ale Bandżarowie mierzą wyżej, nie zadowolając się miejscem w orszaku i wśród rycerzy królewskich. Natomiast Gema, któremu los przeznaczył miejsce przy nogach, zajął się handlem. Gema i Paćhan byli Radżputami, ale Gema jest też pierwszym Bandżarem (z racji handlu). Synem Gemy był Rup Singh, założyciel wsi Bamania — od niego datuje się też początek subkasty Bamania i rozpoczyna ich historia.

Pozostawmy chwilowo Rup Singha i wróćmy do śmiertelnego stosu golarza. Wersję opublikowaną przez Vyasa i Gokuldasę różnią się od powyższej; mówią one, że tym, który siedział u wezglowia, był Gema, a od strony nóg siedział Paćhan. Rup Singh, protoplasta Bamania, był synem

<sup>4</sup> *Sati* - cnotliwa, wierna żona; termin przeniesiony na akt dobrowolnej ofiary żony, która towarzyszy na stosie ofiarnym zmarłemu mężowi (Kieniewicz 1985, s. 786).

Paćhana. Trudno decydować, jaka jest przyczyna tej inwersji, czy powoduje ją wyłącznie różnorodność opinii samych opowiadających, czy też jest to swoista próba rozwiązania pewnego dylematu. Mianowicie, jeżeli zajmują się handlem, nie powinni Bandżarowie aspirować do kszatrijów i szukać związków z Radżputami. Handel jest faktem (jako profesja kasty), ale też dysonansem w sytuacji, gdy podkreślane jest radżpuckie pochodzenie. Próba wybrnięcia z niekonsekwencji znalazła być może wyraz w zamianie postaci, przy zachowaniu ciągu opowieści. By kwestię tę rozwiązać, brak jest jednak dostatecznych danych.

Rup Singh był — według opowieści — majątny. Posiadał 12 wiosek, z których kilka otrzymał za dzielność od Maharadży Mewaru. Swoją pałac wybudował we wsi Bamania; tam też wystawił poświęconą Krysznie świątynię. W jednej z pobliskich wiosek mieszkał cioteczny brat Rupy — Ekadmal (według wersji ze wsi Mangalwar Ekkaiman). Podejrzewając, że chce on zawładnąć Mewarem, wezwał go maharadża do Udaipuru. Ponieważ Ekadmal odmówił spotkania z władcą (swoim wujem — jak podkreśla relacja ze wsi Mangalar) Rup Singh zobowiązany został do doprowadzenia go do Udaipuru. W wyniku bójki Rup Singh zabił Ekadmala. Potem, nakłaniany przez matkę, by wynagrodzić rodzinie krzywdę, pojął żonę zabitego — czyniąc wdowę po Ekadmalu swoją drugą żoną.

Na ceremonię zaślubin zaproszeni zostali ludzie z dwunastu wiosek Rupy. Kiedy Rup Singh jechał na uroczystość, zobaczył siedzącą przy studni kobietę, która płakała. Gdy zatrzymał się, kobieta poprosiła go, by ją pobłogosławił, wylewając nieco wody na jej głowę. W trakcie tej czynności Rupa ugodzony został w brzuch sztyletem. Ową kobietą był bowiem przebrany jeden z krewnych Ekadmala, który postanowił ukarać Rupę. Mimo iż ranny, Rupa pojechał dalej, na spotkanie z ludźmi swoich wiosek. Radżputowie nigdy nie zdejmowali oręża, ale Rupa, by nie urazić zebranych, zdjął broń i pas — wtedy wypłynęły jego wnętrzności i Rupa zmarł. Wówczas mieszkańcy owych dwunastu wiosek rozproszyli się na znak wstydu, za złamanie przez Rup Singha zasady niebrania wdów za żony. Dali w ten sposób początek dwunastu gotrom Bamania; od tego też czasu prowadząc życie wędrowne, związane z handlem.

Ruiny pałacu Rup Singha przetrwały długo, jeszcze po ostatniej wojnie — jak twierdzą mieszkający w wiosce Bamania Bandżarowie brano z nich kamienie jako budulec. Stoi także związana z imieniem Rupy krysznaicka świątynia i wystawiona później obok przez Bandżarów Bamania świątynia poświęcona ich protoplaście, Rup Singhowi; jest ona miejscem pielgrzymek, spotkań i religijnych ceremonii.

Sposób życia Bandżarów — wędrowanie — jest więc karą, wynikiem złamania zasady. Podobnie jak w przypadku Gadulia Lohar, niski status grupy wiąże się z przekroczeniem reguł małżeńskich. U Gadulia Lohar było to wynikiem brania za żony kobiet spoza własnej kasty; w przypadku Bandżarów — wzięcia za żonę wdowy, co także jest niedopuszczalne. Zasadę

tę potwierdza *Manusmṛiti* (s. 285, 289). Inna analogia kojarzy się z uprawianą profesją – podjęcie działalności zawodowej związane jest z nadnaturalną interwencją (spowodowanie przez żonę golarza huraganu i tym samym zabezpieczenie braci przed prześladowaniami i prorocstwo kobiety). Powyższa wersja o niewątpliwie ludowym charakterze zaspokajać może gusty plebejskie i potrzeby badaczy. Wydaje się jednak nie wystarczać tym, którzy starają się rozwiać wątpliwości co do radżpuckiego pochodzenia i podnieść status kasty. Opowieść, w której wyraźne jest znamię przekleństwa i gdzie jednoznaczne jest wykroczenie przeciw zasadzie (i to zasadzie powszechnej, mającej potwierdzenie w tekstach uświęconych) nie najlepiej wówczas nadaje się na opowieść-wzorzec, źródło genealogiczne. Wprawdzie zarówno niektórzy informatorzy, jak i publikacje podkreślają związki z radżastańskim bohaterem Maharaną Pratapem (inf. z Bandżara Khera; Rathod 1985, s. 9), ale są to tylko półśrodki. Wydaje się nieprzypadkowe, że w publikacjach samych Bandżarów historia dźati przedstawiana jest zwykle zupełnie inaczej. Nag (1983, s. 10) wyjaśnia, iż Bandżarowie pochodzą od Mola i Mota, potomków i uczniów Kryszny; związek z Kryszną, Molem i Motem sygnalizowany jest i w innych publikacjach. Rozważa ten wątek Gokuldas w swojej książce na temat historii Bandżarów, przygotowanej specjalnie na ogólnoindyjskie spotkanie tej kasty. Gokuldas jest znacznie bardziej radykalny niż ci, którzy odwołują się do Mola i Mota. Odnosząc się krytycznie do związków Bandżarów z tymi postaciami, stwierdza Gokuldas, że kasta Bandżarów jest starsza, musiała już wówczas istnieć, bo któżby zaopatrywał ludzi w potrzebne produkty, „nie istniały wtedy jeszcze ani samochody, ani koleje, jedyną siłą pociągową były woły i z ich pomocą przewożono wszystkie dobra”. Dalej stwierdza, że ponieważ wielu ludzi zrezygnowało ze spożywania mięsa, musiała być grupa, która z odległych rejonów, a także spoza Indii, przywoziła potrzebne produkty; a przecież właśnie tym zawsze trudnili się Bandżarowie (Gokuldas, *bd.*, s. 4). Osobliwy jest to przykład rozumowania i niecelowe byłoby dłużej zatrzymywać się przy tym, gdyby nie konkluzje – Gokuldas stwierdza, że Bandżarowie pochodzą bezpośrednio od Śiwy i jego małżonki Parwati. Gokuldas stara się nie być gołosłowny. Odwołuje się do klasycznych tekstów i opowieści o tym, jak Śiwa stworzył wojowników: w skrócie przedstawimy tę historię.

Spośród całego zastępu wojowników stworzonych przez Śiwę pięciu było wyjątkowo pięknych. Wygląd mieli dzielny, uzbrojeni byli w łuki, miecze, dziryty, maczugi, a poza tym mieli nadzwyczaj piękną, jasną karnację ciała. Śiwa ogromnie rad był ze swego dzieła. Ukontentowany wyglądem owych pięciu ganów (wojowników), uczynił ich przywódcami wszystkich swoich zastępów i powierzył ich opiece Nandina – boskiego byka. Pewnego razu w siedzibie Śiwy zjawily się apsary<sup>5</sup> Indry i zaczęły kąpać się w jego

<sup>5</sup> *Apsary, apsaras* – nimfy, mieszkanki rajy Indry, przedstawia się je jako wiecznie młode, urodziwe i zmysłowe kobiety (Jakimowicz 1982, s. 368).

sadzawce. Ganowie zwrócili im uwagę, że jest to niedozwolone, a gdy apsary zlekceważyły ostrzeżenie, zaprowadzili je przed oblicze Śiwy. Śiwa zabronił kąpieli w sadzawce, jednak po kilku dniach nieposłuszne apsary znów zostały przyłapane na swawolach w wodzie. Jeszcze raz znalazły się przed Śiwą, doprowadzone przez ganów. Tym razem Śiwa nie strofował ich, ale uczynił je żonami swoich wojowników. Każdej z dziewcząt-apsar wplątał Śiwa we włosy drewniany kołek, aby nie mogły już wrócić do Indry. Dlatego kobiety Bandżarów noszą we włosach drewniane grzebyki. Dalej (s. 5) zauważa Gokuldas: „teraz jednak nie istnieje obawa, że kobiety odejdą do świata Indry, dlatego należałoby ten zwyczaj porzucić, w dzisiejszych czasach jest to tylko widomy znak zacofania”.

Historia nie kończy się na tym. Gdy powiększyły się bowiem rodziny ulubionych wojowników, Śiwa pobłogosławił ich i nakazał zarabiać na życie przy użyciu wołów — to miało być główne źródło ich utrzymania. Wtedy ganowie odeszli, wybudowali w lesie chaty i zaczęli pełnić nakazaną służbę dla ludzi, przewożąc wołami żywność i inne niezbędne rzeczy. Odkąd zamieszkali w lesie nazywani są Bandżarami (ban džā rahā — „ci, którzy odeszli do lasu”) (tamże).

Ta historia pozbawiona jest dwuznacznych elementów, nie ma w niej mowy o łamaniu boskiego porządku i nakazanych zasad. Sposób życia i zajęcie są wynikiem realizowania boskiego posłania, a nie karą; bezpośrednim stwórcą kasty jest Śiwa. W tej sytuacji współczesne przejście do życia osiadłego nie jest złamaniem woli bożej, skoro nadal kontynuowany jest handel wołami, a transport i dostarczanie żywności, i tak przejęło na siebie państwo i koleje. Tym samym można nie obawiać się sankcji, jakie dosięgnęły Dżaiā Rama ze strony Kalka Mata, gdy ośmielił się osiedlić. Podkreślenie jasnej karnacji ganów przecina także ewentualne wątpliwości i podejrzenia co do związku z ciemnoskórą ludnością drawidyjską — zamieszkującą subkontynent indyjski przed przybyciem jasnoskórych Ariów. Jest to tym istotniejszy aspekt opowieści, że najniższe kasty są właśnie w znacznym stopniu ciemnolice, aryjscy najeźdźcy bowiem zarezerwowali dla siebie pozycję klas wyższych podporządkowawszy sobie miejscowe drawidyjskie plemiona.

Jakie konkluzje wynikają z przytoczonych pokrótce informacji na temat Gadulia Lohar i Bandżarów oraz opowieści na temat ich genezy? Podzielimy odpowiedź na dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy pytania, o czym mogą świadczyć modyfikacje historii obu omawianych społeczności. Drugie — jaki jest ewentualny związek z Cyganami i na ile zasadne jest zestawianie tych trzech grup, czyli Bandżarów, Gadulia Lohar i Cyganów.

Rozpocznijmy od kwestii pierwszej: zastanowienia się nad związkami Bandżara i Gadulia Lohar oraz ich historią. Jest kilka niewątpliwie zbieżnych momentów w życiu i kulturze obu tych kast. Obie prowadzą lub prowadziły życie wędrowne, związane przy tym z handlem wołami. Obie posługują się językiem na bazie radżastani, niezależnie, w jakiej części Indii znajdują się; jest to zatem język własny grupy. Opowiadane przez

nich dzieje zawierają wątek piętna, przekleństwa, którego efektem jest sposób życia. Jest jeszcze jedna zaskakująca analogia — identyczne nazwy niektórych gotr: Čauhan (Čandel), Čawra, Bhes, Panwar, Rathor. Ten fakt jest intrygujący także poprzez zbieżności tych nazw z określeniami historycznych rodów radżpuckich — do czego wrócimy dalej.

Refleksje nad modyfikacjami opowieści genealogicznych i kierunek tych zmian skłaniają do wniosku, że mamy tutaj do czynienia z wyraźnym przejawem sanskrytyzacji. Terminem tym określa się często we współczesnych Indiach — ale korzeniami sięgające drugiej połowy ubiegłego wieku — zjawisko dążenia do podniesienia swojej pozycji i statusu przez kasty nisko usytuowane. Zwykle związane jest to ze wzrostem możliwości ekonomicznych, a zarazem i wzrostem ambicji, zjawiskiem charakterystycznym zaś jest stopniowe odrzucanie elementów własnej kastowej lub plemiennej tradycji, tworzenie historii bezpośrednio nawiązującej do wielkiej tradycji klasycznej i przejmowanie rytuałów zastrzeżonych zwykle dla stanów i kast wyższych.

Aby jednak możliwe było uczestnictwo w tych specjalnych rytuałach wyższych klas i podniesienie pozycji, konieczne jest posiadanie stosownej, uprawniającej do tego podstawy ideologicznej — czyli odpowiedniego mitu genealogicznego, odpowiedniego wariantu historii. To dążenie widoczne jest wyraźnie w ewolucji genealogicznego mitu u obu omawianych grup.

Termin „sanskrytyzacja” wprowadził do literatury Srinivas:

„może być ogólnie określona jako proces, w którym jakaś niska kasta albo plemię, albo jakaś inna grupa przejmuje obyczaje i styl życia jakiejś wysokiej kasty, a w szczególności podwójnie urodzonej (dwidźdża). Sanskrytyzacja jakiejś grupy zazwyczaj zwiększa szanse podniesienia jej pozycji w lokalnej hierarchii [...] jest głębokim i wieloaspektowym procesem kulturowym [...] wpływ sanskrytyzacji widoczny jest w języku, literaturze, ideologii, muzyce, tańcu, dramacie, stylu życia i rytuale” (Szatkowska 1977, s. 172).

Cechą zjawiska sanskrytyzacji jest naśladownictwo kulturowe i identyfikacja z wyższymi warnami lub kastami. Zarazem jednak — co może wydawać się paradoksem — jest to ożywienie i umocnienie potrzeby własnej tradycji, poprzez zwrócenie uwagi i uświadomienie sobie istoty problemu tożsamości (Chaudhuri 1982, s. 181). Kierunki zmian, jakie można dostrzec w obu przypadkach, wysuwane postulaty i aspirowanie do wysokiej warny kszatrijów, poprawki we własnej historii, próby zorganizowania się dla lepszego, skuteczniejszego bronięcia interesów, są wyraźnym przykładem właśnie sanskrytyzacji. Oba powyższe przykłady ilustrują rozmaite warianty sanskrytyzacji — różnica wynika m. in. z historii (faktycznej, a nie opowiadanej) każdej z grup, jej liczebności, możliwości ekonomicznych, rozprzestrzenienia. Działania Gadulia Lohar są powolniejsze, zmiany nie tak radykalne, ale też sytuacja ekonomiczna Gadulia Lohar w stosunku do Bandżarów wydaje się gorsza. Poza tym nie stworzyli ogólnoloharskiej organizacji (niezależnie, jak byłaby powszechna); spotkanie w Čitorze miało istotne konsekwencje, ale było inicjatywą, która nie znalazła naśladownictwa. Bandżarowie nie tylko ekonomicznie stoją wyżej, ale potrafili zorganizować się dla skuteczniejszego

występowania w interesach kasty, stworzyć Ogólnoindyjski Związek Bandżarów — Akhil Bhākratīya Bandžārā Sevā Sagh. Tego typu inicjatywy nie są całkowitą nowością, sanskrytyzacyjne dążenia obserwowano już pod koniec ubiegłego wieku. Wiadome jest np., że jedna z grup handlarzy solą utworzyła w końcu XIX w. Towarzystwo Rozwoju Radżputów; celem powołania tego towarzystwa było udowodnienie, że są oni Radżputami Ćouhan, zmuszonymi niegdyś do ukrywania się jako handlarze soli (Szatkowska 1977, s. 165).

Historia Gadulia Lohar i Bandżarów — zarówno ta dawniejsza, w wersji ludowej, jak i jej współczesne mutacje — pokazuje wyraźne związki z Radżputami. Wprawdzie wyższą warną są bramini, ale jest to klasa kapłańska, posług religijnych, odprawiania ceremonii, ofiar i studiów. Natomiast wojowanie, podbój, sprawowanie władzy, z reguły należały do kszatrijów (Radżputów). Czy związki omawianych grup są faktyczne, czy też może te dawne warianty historii przedstawiają tylko intencje — nie sposób ustalić. Przynajmniej dzisiejszy stan wiedzy nie pozwala wypowiadać się na ten temat. Jednakże zwrócić musimy uwagę na pewien istotny szczegół. Niektóre nazwy gotr są — co wyżej pokazaliśmy — identyczne u Gadulia Lohar i Bandżarów. Ale jest jeszcze bardziej zastanawiające to, że i inne radżastańskie kasty posiadają gotry o niektórych nazwach podobnych. Intrygujący jest również inny, niepodważalny fakt. Otóż wiadomo, że zanim Indie zostały podbite przez Arabów i opanowane przez władców muzułmańskich, istniało na terenie północno-zachodnich Indii kilka państw. Niektóre rządzone były przez dynastie radżpuckie o nazwach już nam znanych: Ćauhan (Ćahuma), Solanki (Ćaulukja), Parihar (Pratihara), Pawar (Paramara) i Rathor. Istnienie tych dynastii, panujących między VIII a XIII w. na znacznych obszarach Indii, potwierdzają jednoznacznie źródła historyczne (Kieniewicz 1985, s. 218; Basham 1964, s. 106). Zdaniem historyków pochodzenie tych rodów jest obce; w V i VI w. przybyło na tereny Indii północno-zachodnich plemię koczowniczych wojowników — Gurdżarów. Dzielili się oni na cztery klany (o nazwach jak wymienione wyżej), które potem dały początek królewskim rodom (Kieniewicz 1985, s. 218). Nie sposób wyrokować, na ile historia Gadulia Lohar i Bandżarów wyraża (m. in. poprzez wspólne nazwy rodów) faktyczne związki, i na ile loharskie i bandżarskie stwierdzenia o radżpuckim pochodzeniu są uzasadnione. Rzecz komplikuje się dodatkowo przez fakt, że w Gudżaracie istnieje kasta niedotykalnych o nazwie Ćouhan, także zgłaszająca pretensje do radżpuckiego, królewskiego pochodzenia (Ašrafjan 1965, s. 176).

Spróbujmy teraz zastanowić się nad drugim zagadnieniem, co w tym kontekście robią Cyganie i jak mają się do nich Gadulia Lohar i Bandżarowie. Żadne argumenty, także stosowane w literaturze, nie przemawiają — w moim najgłębszym przekonaniu — za istnieniem jakichkolwiek bezpośrednich związków Bandżarów, Gadulia Lohar i Cyganów. Nie da się choćby ślubu takiego związku wywieść z historii omawianych wyżej grup, ani też

dostrzec ich w kulturze — organizacji wewnętrznej, religii, języku. Stwierdzenia Kochanowskiego (1974), Rishiego (1976), Tiplera (1983) i kilku innych autorów są nieuprawomocnione, dyktowane może sercem, ale nie naukowymi przesłankami.

Jeżeli Bandżarowie i Gadulia Lohar faktycznie związani są z Gurdżarami (na co mogą wskazywać nazwy gotr), to tym bardziej wyklucza to związek Cyganów z nimi. Wówczas, gdy Gurdżarowie przywędrowali do Indii i posuwali się w głąb kraju, zdobywając pozycję, podporządkowując sobie nawet niektóre państwa, przodkowie Cyganów opuszczali Indie. Odwoływanie się do związków Cyganów z Gadulia Lohar czy Bandżarami należy uznać za takie same fantazje, wyrosłe z najprostszych skojarzeń, jak cała niemal historia poszukiwania protoplastów cygańskich. Dwa są tylko (jeśli idzie o dzisiejszy stan wiedzy) czynniki kojarzące te trzy społeczności, to koczowniczy sposób życia i pewien znamieny szczegół mitów genealogicznych — sposób życia, koczowanie, traktowane jest jako rezultat przekleństwa, jako kara. Nie prowadziłem specjalnych studiów porównawczych, ale wydaje się, że zwykle istnieje zgodność sposobu życia z jego ideałem mitycznym; rodzaj egzystencji, jaki prowadzi grupa, traktowany jest jako naturalny, właściwy, czasami szczególnie godny (potwierdzają to przykłady koczowników z Azji Centralnej i Mniejszej). Jest to zrozumiałe choćby z uwagi na potrzebę zaspokojenia etnocentryzmu, godności własnej *etc.* Odwoływanie się do opowieści, która podkreśla moment wykroczenia, życia z piętnem kary, jest niepokojące z punktu widzenia analizy. Mogłoby świadczyć o nieutożsamianiu się z formą życia, a zachowaniu dystansu do własnej egzystencji, o świadomości jej niegodnego charakteru i o utajonym dążeniu do zmiany, do osiedlenia. Ten motyw, rodzaju prowadzonego życia jako kary, w przypadku Cyganów jest łatwy do wyjaśnienia. Występuje on w opowieściach skomponowanych wyłącznie — jak się wydaje — na potrzeby nie-Cyganów. W okresie, gdy Cyganie pojawili się w Europie i gdy pątnicze życie było zjawiskiem powszechnym, a zarazem wyjaśnianym w kategoriach kary i pokuty, opowieścią o pokutnym charakterze swojego wędrowania sankcjonowali Cyganie wobec Europejczyków potrzebę, a nawet konieczność przemieszczania się i odwiedzania coraz to innych krajów (Mróz 1987). Nie wiadomo natomiast, jak brzmiały mity genealogiczne Cyganów tego okresu (jeśli w ogóle istniały) — nie te dla nie-Cyganów, ale własne. Nie zostały bowiem zarejestrowane, a pamięć o nich najprawdopodobniej uległa zupełnemu zapomnieniu.

Jaka jednak jest przyczyna, że opowieści Gadulia Lohar i Bandżarów są naznaczone przekleństwem, piętnem życia, które jest karą? Wyjaśnienie tego przypadku nie jest tak proste i chyba niezbyt możliwe przy dzisiejszym stanie wiedzy. Wydaje się to wynikać z samej istoty podziałów społecznych, siły tradycji, rozumienia ładu społecznego, idei życia zgodnego z dharumą. Albo też obie historie zawierają w sobie echa — choć ubrane w szatę mityczną — faktycznych wydarzeń, czyli przekroczenia reguł zawierania mał-

żeństwa w obrębie tej samej kasty lub w ogóle niezgodnie z przyjętą zasadą. Wtedy identyczność nazw niektórych gotr u Bandżarów, Gadulia Lohar i rodów radżpuckich byłaby zrozumiała.

O wspólnocie Cyganów z Gadulia Lohar i Bandżarami zasadne jest mówienie tylko w takim stopniu, w jakim można mówić o wspólnocie Cyganów z każdą inną lub prawie każdą grupą, kastą, a może także społecznością plemienną Radżastanu. Nie jest pewne, czy Bandżara i Gadulia Lohar istnieli już jako ukształtowane społeczności w momencie opuszczania Indii przez tych, którzy byli przodkami Cyganów. Ich własna historia nie wskazuje na to. Społeczność Radżastanu była dopiero w okresie kształtowania się, wiele zmieniło się na przestrzeni późniejszych wieków. Jeżeli można mówić, to o wyspólnocie przodków Cyganów z przodkami Bandżarów, przodkami Gadulia Lohar, czyli o związku protoplastów Cyganów z tworzącym się społeczeństwem północno-zachodnich Indii – a to jest oczywiste i wiadome. Ale w żaden sposób nie wynika z tego bezpośredni związek Cyganów właśnie z omawianymi tutaj społecznościami.

Jak jednak wyjaśnić fakt, że niektórzy współcześni Bandżarowie przyznają się do związku z Cyganami? Wydaje się – choć brzmi to paradoksalnie – że jest to jeden z elementów zabiegów o podniesienie statusu grupy. Dla Gadulia Lohar, kasty o lokalnym w porównaniu z Bandżarami charakterze, Cyganie nie okazali się potrzebni – drogę ku podniesieniu statusu, swój wariant sanskrytyzacji realizują i uzasadniają poprzez retusze niekorzystnych elementów swojego mitu genealogicznego.

Odmienne rzecz ma się z Bandżarami. Ekonomicznie i liczebnie silniejsi, rozprzestrzenieni szeroko po Indiach, aspiracjami wyrastają znacznie ponad kosmetyczne zabiegi wokół historii – chociaż cel jest podobny. Zatem i działanie jest bardziej zdecydowane, radykalne. Bowiemy: „społeczność, która poświęciła swoją honorową pozycję dla kraju, jego ludzi [trudnią się transportem żywności – L. M.], religii, kultury, ma prawo, by wrócić do odpowiedniej pozycji w społeczeństwie” – stwierdza ambitnie autor tekstu zamieszczonego w bandżarskim periodyku (Rathod 1983, s. 9). Cyganie zostali potraktowani jako jeden z elementów drogi ku górze hierarchii społecznej. Są przecież Europejczykami, a przy tym dowodem witalności i ekspansywności indyjskiej (ściślej bandżarskiej). O Bandżarach w świecie mało jest wiadomo, o Cyganach znacznie więcej, jest to więc korzystne połączenie dla Bandżarów. Wydawane przez Bandżarów w Bombaju czasopismo zawiera wiele osobliwych tekstów. Oprócz opowieści cyganoznawców o europejskich i amerykańskich Cyganach, kończonych konkluzją, że to są właśnie bracia Bandżarów, zamieszczają o sobie i swojej historii opowieści Bandżarowie, z identycznym wnioskiem. Tak więc Cyganie są – nieważne świadomie czy nieświadomie – traktowani instrumentalnie przez Bandżarów jako droga do podniesienia statusu własnej grupy.

Co z tego mają Cyganie? Wydaje się, że tyle samo, że widzą w tym związku także drogę do podniesienia statusu własnej grupy (dotyczy to

oczywiście tylko pewnej części, inteligencji cygańskiej). Potwierdzają to wyraźnie publikacje, których autorzy są sami pochodzenia cygańskiego (np. Kochanowski 1974). Jeżeli już uznana zostanie i ugruntowana pozycja Bandżarów jako Radżputów (kszatrjów), wtedy być może i Cyganie w swojej historii wprowadzą korekty, powołując się na wysoką pozycję braci w indyjskiej hierarchii. O ile bowiem bramini są najwyżej, są stanem kapłańskim, o tyle królami zwykle byli kszatrjowie. Jest to więc możliwość atrakcyjnego przemodelowania historii także przez Cyganów. Możliwość odrzucenia całej kryminalno-włóczęgowskiej tradycji i balastu obciążeń, a zajęcie godziwej pozycji królów i królewskich rodów Indii.

## LITERATURA

*Atlas*

1964 *Atlas Narodov Mira*, Moskwa.

Ašrafjan K. Z.

1965 *K voprosu o kastach v severnoj Indii XIII-XVIII vv. (po dannym persidskich feodalnyh chronik, [w:] Kasty Indii*, Moskwa, s. 166-177.

Baines A.

1976 *Ethnography (Castes and Tribes)*, Delhi.

Basham A. L.

1964 *Indie*, Warszawa.

Basu M. P.

1970 *Some Aspects of the Banjara*, „Tribe”, vol. VII, nr 3, Udaipur, s. 14-23.

Bhavnani E.

1974 *Folk and Tribal Designs of India*, Bombay.

Byrski M. K.

1985 *Słowniczek, [w:] Manusmryti, Kamasutra*, Warszawa, s. 185-202.

Chaudhuri B.

1982 *Identity Crisis of the Tribals, [w:] B. Chaudhuri (ed.), Tribal Development in India. Problems and Prospects*, Delhi, s. 181-190.

Cobas S.

1973 *Les Gaduliya Lohars (nomades de l'Inde) sont-ils apparentés aux Tsiganes occidentaux?*, „Etudes Tsiganes”, nr 4, Paris, s. 36-48.

Crooke W.

1968 *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, Delhi (reprint wydania z 1896 r.).

1972 *Things Indian*, Delhi (reprint wydania z 1906 r.).

Elliot H. M.

1896 *Memoirs on the History, Folk-Lore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India*, London.

Gokuldas

bd. *Bandžārā bhāskar*, Adźmer.

Hancock I.

1984 *The Development of Romani Linguistics, [w:] Sixth Annual Meeting and Conference on Gypsy Studies of the Gypsy Lore Society, North American Chapter*, New York.

Jakimowicz-Shah M., Jakimowicz A.

1982 *Mitologia indyjska*, Warszawa.

Kieniewicz J.

1985 *Historia Indii*, Wrocław.

- Kochanowski J.  
1974 *La caste originelle des Tsiganes d'Europe*, [w:] J. Reychman (ed.), *Księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Śluszkiewicza*, Warszawa.
- Kuclenkov A. A.  
1983 *Evolucija indijskoj kasty*, Moskwa.
- Lal CH.  
1962 *Gipsies. Forgotten Children of India*, Delhi.
- Manusmryti  
1985 *Manusmryti, Kamasutra*, Warszawa.
- Misra P. K.  
1970 *Study of Nomads*, [w:] S. C. Sinha (ed.), *Research Programmes on Cultural Anthropology and Allied Disciplines*, Calcutta, s. 151-161.  
1974 *The Nomadic Gadulia Lohars: Their Region of Movement and the Composition of a Band*, [w:] K. S. Mathur, B. C. Mathur (ed.), *Tribe, Caste and Peasantry*, Lucknow, s. 109-118.  
1977 *The Nomadic Gadulia Lohar of Eastern Rajasthan*, Calcutta.
- Mróz L.  
1987 *Z rodu Kaina*, „Etnografia Polska”, t. XXXI, z. 2, s. 193-217.
- Nag A. K.  
1983 *Tipu Sultan Used Banjaras for Espionage Work*, „Banjara”, 1st November, Bombay, s. 10.
- Naik R.  
1983 *Banjara (Indian Roma) from Barothan*, „Banjara”, 1st November, Bombay, s. 14.
- Pal D.  
1968 *Rajasthan*, Delhi.
- Panikkar K. M.  
1965 *Dzieje Indii*, Warszawa.
- Pischel R.  
1909 *The Home of the Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, vol. II, nr 4, Edinburgh, s. 292-320.
- Pittard M. E.  
1932 *Les Tziganes ou Bohémiens*, Genève.
- Rathod P.  
1983 *Historical and Important Role Played by Banjara in the Life of Nation*, „Banjara”, 1st Newember, Bombay, s. 9.
- Rishi W. R.  
1976 *Roma. The Panjabi Emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR and the Americas*, Patiala.
- Ruhela S. P.  
1967 *The Gaduliya Lohar: Nomads of Rajasthan*, „Tribe”, vol. III, nr 2, Udaipur, s. 1-14.  
1968 *The Gaduliya Lohars of Rajasthan*, Delhi.  
1973 *The Gaduliya Lohars of Rajasthan. A Study in the Sociology of Nomadism*, „Etudes Tsiganes”, nr 4, Paris, s. 42-48.
- Sharma M. L.  
1971 *Rajastham*, b. m. w.
- Singh P.  
1983 *The Banjaras*, „Banjara”, 1st November, Bombay, s. 16.
- Śluszkiewicz E.  
1980 *Pradzieje i legendy Indii*, Warszawa.
- Szatkowska J.  
1977 *Zmiany społeczeństwa kastowego w Indiach współczesnych*, Warszawa.

- Śriramaśarma  
 1983 *Banjārā Samāj*. Haidarābād.  
*The Banjaras*  
 1966 *The Banjaras of Andhra Pradesh*, Hyderabad.  
 Tipler D.  
 1983 *The Banjaras*. „Banjara”. 1st November. Bombay, s. 16.  
 Tod J.  
 1829 *Annals and Antiquities of Rajasthan*, Bombay.  
 Vjas S.  
 1968 *Džipsi džandžati aur bharat*. „Ačkal”. nr 10, Delhi.  
 Vyas N. N.  
 1966 *Bandžārā*, Udaipur.  
 1967 *Banjaras: The Mercantile Nomads of Rajasthan*. „Tribe”. vol. III, nr 2. Udaipur, s. 15-35.  
 Williams H. L.  
 1912- *The Criminal and Wandering Tribes of India. Genezis and Tribal Particular*. „Journal  
 -1913a of the Gypsy Lore Society”, vol. VI, nr 1, Edinburgh, s. 34-58.  
 1912- *The Criminal and Wandering Tribes of India. Tribal Customs and Occupation*. „Journal  
 1913b of the Gypsy Lore Society”, vol. VI, nr 2, Edinburgh, s. 110-135.

Lech Mróz

#### THE NOMADIC BLACKSMITHS AND CATTLE DEALERS FROM RAJASTAN AS HYPOTHETIC ANCESTORS OF THE GYPSIES

##### Summary

In spite of great advances in the studies on the Gypsies their origin has not yet been explained sufficiently. There are many controversies concerning the period of their leaving India and the groups, tribes or castes to which they could be traced back. Moreover, there are many misunderstandings, especially in the English literature of the subject, with the very name “Gypsies”. It was used as an equivalent of the term “nomads” with reference to the nomadic groups that had nothing in common with the real European Gypsies (Roma).

Since the 19 century two Indian groups have been mentioned as the probable ancestors of the Gypsies, i.e. Gadulia Lohar and the Banjara. The latter have been almost officially acknowledged as being the Gypsies' forefathers. Still, the most important arguments supporting the common ancestry of the Banjara and the Gypsies were not the statements of scientists but the declarations of the both sides concerned. The publications of the Indian ethnographers and the periodicals published by the Banjara organizations often stress their connections with the Gypsies. The same thesis has been confirmed by the presence of the Banjara representatives on the Gypsy Congress in Göttingen in 1981 as well as by the statements of some European authors. Still all these are not a scholarly evidence.

Basing on literature and his own fieldwork in India (among the Banjara and Gadulia Lohar in Rajasthan) the author discusses the above opinions. Neither the literature nor the field data afforded him sufficient arguments proving any real connections of the Banjara or the Gadulia Lohar and the Gypsies. Their languages, culture, the study of their history and myths have not shown any of such relations. Connecting the Gadulia Lohar, the Banjara and the Gypsies is based, as it always was, on simple associations of the nomadic life of the Gadulia Lohar and their occupation the blacksmithery.

The author's field studies have indicated quite a different problem the process of

sanskritization that becomes apparent in the evolution of genealogic tales of the Banjara and the Gadulia Lohar. It turned out that both these groups of low social position claim to the status of Rajputs, that means to the varna of the ksatrijas. The Banjara and the Gadulia Lohar have undergone two different variants of sanskritization. It is a paradox that the Gypsies, a society having a very low social status in Europe became an element used by the Banjara in their endeavors about improving their social position in India.

Once the Banjaras are acknowledged as ksatrijas the Gypsy intelligentsia and social workers will probably take their chance to reject their vagabond and criminal past attributed to them by the Europeans and will endeavour about raising their social prestige as the brothers of the Indian Rajputs.

*Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek*