

Roma als ‚andere‘ transnationale Diaspora

Marina Ortrud HERTRAMPF, Passau

Diaspora ist ein problematischer und bis heute in den unterschiedlichen Disziplinen mehr oder minder kontrovers diskutierter Begriff. Die ‚Problematik‘ des Terminus beginnt bereits bei seiner definitiven Setzung und konzeptuellen Fassung. Ausgehend von den mitunter recht unterschiedlichen Definitionsansätzen, erweist sich vor allem die Bestimmung des adäquaten Anwendungsbereiches des Begriffs als nicht immer unproblematisch, wird dieser doch vielfach auf das Judentum als diasporischer Kultur *par excellence* verengt.

Der Beitrag gibt zunächst einen Einblick in aktuelle Definitionsansätze und versucht im Anschluss daran den Diaspora-Begriff auf die Roma¹ als Europas größte ethnische Minderheit anzuwenden. Dabei zeigt sich nach einer kurzen Reflexion über ‚die‘ Roma, dass sich bei der Anwendung des Diaspora-Begriffs über seine grundsätzlichen Schwierigkeiten hinaus noch ganz andere Problemfelder eröffnen, wenn dieser auf die ‚heimatlose‘ ethnische Minderheit der Roma angewandt wird. Am Beispiel der Roma in der Romania² wird exemplarisch dargelegt, dass es entgegen der Auffassung einiger Diaspora-Forscher durchaus legitim erscheint, mit Blick auf die Roma (nicht nur in der Romania) von einer ‚anderen‘ transnationalen Diaspora zu sprechen.

Diaspora: Ein terminologischer Annäherungsversuch

Der Begriff der Diaspora erfuhr spätestens ab den 1990er Jahren eine wegweisende Neuausrichtung,³ im Zuge derer er auch aus dem ursprünglich

¹ Zum Begriff ‚Roma‘ als Dachbegriff siehe z.B. Hertrampf/Hagen 2020: 9-11.

² Genaue Angaben über die Roma-Bevölkerungen in den unterschiedlichen Ländern der Romania lassen sich nicht erheben. Den Schätzungen des Europarates nach leben in Frankreich rund 400.000 Roma, in Italien ca. 150.000, in Portugal ca. 52.000, in Spanien ca. 750.000 und in Rumänien ca. 1.850.000 Roma (vgl. <https://www.coe.int/en/web/roma-and-travellers/publications>, 25.04.2020).

Für die lateinamerikanischen Länder wird geschätzt, dass in Brasilien ca. 1.000.000 Roma leben, in Argentinien ca. 300.000, in Chile zwischen 15.-20.000, in Mexiko ca. 16.000, in Ecuador und Uruguay jeweils ca. 5.000 und in Kolumbien 8.000 (vgl. Marsh 2016).

³ Nicht zuletzt die erste Ausgabe der Zeitschrift *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1991 stellt diesbezüglich einen richtungsweisenden Meilenstein dar.

vorausgesetzten historischen bzw. religiösen, d.h. konkret jüdischen, Kontext gelöst wurde und seither in Zusammenhang mit Themen wie Migration, Transnationalismus und Identität diskutiert wird.⁴

Grundsätzlich werden in den Diaspora Studies zwei Richtungen vertreten, die in den meisten Ansätzen jedoch miteinander verbunden werden. Mit Sonia Ryang (2009: 2-3) lässt sich das klassische, phylogenetische Modell (im Anschluss an Safran 1991 z.B. Cohen 1997 und Sheffer 2003) vom kulturwissenschaftlichen, im Zuge postkolonialer Ansätze entwickelten, ontogenetischen Modell (im Anschluss an Gilroy 1994 und Hall 1990 z.B. Clifford 1994) unterscheiden. Im Unterschied zu phylogenetischen Ansätzen, die essentialistisch argumentieren, sich auf statische Merkmalskataloge konzentrieren und insofern rückwärtsgewandt sind, als dem Bezug zur Herkunftsheimat der Gemeinschaft herausragende Bedeutung beigemessen wird, wählen ontogenetische Ansätze eine relational-polyperspektivische Sichtweise und fokussieren wie Clifford in seinem *decentered model of diaspora* auf prozessual-performative Aspekte. Diaspora ist in dieser Sichtweise „a shared, on-going history of displacement, suffering, adoption, or resistance“ (Clifford 1997: 249-250). Dieses dynamische Diaspora-Konzept geht also davon aus, dass sich Diasporen auch erst allmählich entwickeln können und stets wandelbar bleiben; ein Argument, das im postkolonialen Kontext von ebenso großer Bedeutung ist wie vor dem Hintergrund zunehmender migratorischer Bewegungen in Zeiten der Globalisierung mit ihrer zunehmenden Ungleichgewichtung von Global South und Global North.

In den letzten Jahren hat sich der Diaspora-Begriff in den unterschiedlichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu einem regelrechten Modebegriff entwickelt, der breit anwendbar geworden ist:

‘DIASPORA’ is the term often used today to describe practically any population which is considered ‘deterritorialised’ or ‘transnational’ – that is, which has originated in a land other than which it currently resides, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe. (Vertovec 1997: 277)

⁴ Die Diskussionen um das Begriffskonzept sind so vielfältig, dass sie hier nicht resümiert werden können. Zur ‚Unübersichtlichkeit‘ m.E. inkohärent argumentierender und z.T. widersprüchlicher Tendenzen und der nicht ausreichend differenzierten Begriffsverwendung siehe z.B. Ben-Rafael 2013 und Mayer 2005: 8-14.

Wie bei vielen Modebegriffen akademischer und medialer Diskurse hat die inflationäre Verwendung des Terminus allerdings zu einer Abschleifung seiner Bedeutungsschärfe und einer so starken Ausweitung seines Anwendungsbereiches geführt, dass die Verbundenheit mit der ‚konzeptionellen Heimat‘ nicht mehr als zwingend notwendig betrachtet wird, etwa wenn verstreut lebende Angehörige einer Glaubensgemeinschaft oder grenzübergreifende Sprachgemeinschaften als Diasporen beschrieben werden. Ferner werden – gerade in nicht-akademischen Kontexten – unterschiedliche Referenz- und Abstraktionsebenen so stark miteinander verwoben, dass eindeutige theoretische und methodische Zugriffe geradeweg unmöglich werden. Vertovec (1997: 278; Herv. i. O.) stellt diesbezüglich fest:

Within a variety of academic disciplines, recent writing on the subject conveys at least three discernible meanings of the concept ‘diaspora’. These meanings refer to what we might call ‘diaspora’ *as social form*, ‘diaspora’ *as type of consciousness*, and ‘diaspora’ *as mode of cultural production*.

Das Problem, das mit einer derart massiven Ausweitung des Geltungsbereichs einerseits und einer immer unspezifischeren Begriffsverwendung einhergeht, liegt auf der Hand:⁵

Wenn eine solche Vielzahl von Phänomenen als diaspora-artig beschrieben werden kann, stellt sich die Frage, was sie dann noch auszeichnet. Der Begriff verliert dann die Fähigkeit, Unterschiede aufzuzeigen, die einen Unterschied machen. Die Universalisierung des Diasporabegriffs geht somit, paradoxerweise, mit dem Verschwinden von Diaspora einher. (Brubaker 2010: 292)

Ungeachtet dieser Problematik kann das Begriffskonzept ‚Diaspora‘ bei entsprechender theoretischer Zuspitzung aber durchaus fruchtbar gemacht werden. Etwa durch die Konzentration auf drei Kernkriterien, die als konstitutive Elemente für Diaspora betrachtet werden können. Da ist zunächst einmal der Aspekt der Verteilung im Raum; dabei ist das wie auch immer begründete Leben einer Teilgruppe außerhalb des Mehrheitsgebietes dieser Gruppe gemeint. Dann die ‚Orientierung auf ein tatsächlich gegebenes oder vermeintliches Heimatland, das der eigenen Identität, Loyalität und dem Selbstbewusst-

⁵ Vgl. Brubaker 2010: 291-293 und bereits Tölöyan 1996: 8, 30.

sein als Basis dient“ (Brubaker 2010: 295). Schließlich ist der Abgrenzungserhalt zu nennen. Gemeint ist damit die Tendenz einer diasporisch lebenden Gruppe, die eigene Alterität von der umgebenden Mehrheitsgesellschaft als zentralen identitätsstiftenden Mechanismus des Gruppenerhalts wirksam werden zu lassen.⁶ Während der Aspekt der Heimatorientierung in postkolonial kulturwissenschaftlich geprägten, performativen Diaspora-Konzepten vielfach in den Hintergrund rücken,⁷ wird das intergenerationelle Fortbestehen von Aus- oder Abgrenzung übereinstimmend als notwendiges Kriterium betrachtet, um von einer Diaspora im Sinne einer transnational vernetzten, räumlich verteilt lebenden Gemeinschaft zu sprechen.

Können nun aber Minderheiten wie die Roma, die kein historisch verbürgtes nationalstaatliches Heimatland haben, überhaupt als Diaspora verstanden werden? In der Forschung, die sich an offeneren Diaspora-Konzepten orientiert, wird diese Frage vielfach bejaht.⁸ In klassischen und essentialistisch argumentierenden Studien (etwa von Safran 1991) wird die Anwendbarkeit des Diaspora-Begriffs auf die Roma hingegen eingeschränkt und infrage gestellt.⁹ Auffällig ist jedoch – gleich welche Richtung des Diaspora-Verständnisses jeweils vertreten wird –, dass die Thematik nur selten wirklich tiefgehend diskutiert wird.¹⁰

Roma als heimatlose Weltbürger¹¹: Diaspora ohne Heimat?

Mindestens ebenso problematisch und umstritten wie der Begriff der Diaspora ist der der Heimat.¹² Trotz aller definitorischer Schwierigkeiten kann

⁶ Mechanismen des *othering* sind damit sowohl seitens der Mehrheits- als auch seitens der diasporischen Minderheitengesellschaft zu beobachten.

⁷ Vgl. z.B. Anthias 1998, Clifford 1994 oder Falzon 2003.

⁸ Vgl. z.B. Acton/Gheorghe 2001: 55, Chaliand/Rageau 1995: xix und Mishra 1996.

⁹ So behauptet Stewart 1991: 2 auf einen essentialistischen Diaspora-Begriff rekurrierend und letztlich unter Nichtbeachtung der zahlreichen literarischen Roma-Narrative, die ein imaginiertes Heimatland konstruieren: „Les Tziganes d’Europe ne se considèrent pas comme une diaspora traînant une vie d’exil jusqu’au moment béni où ils pourraient retourner à leur terre natale. Ils sont sans patrie et tout à fait heureux ainsi.“

¹⁰ Vgl. Blandfort 2015: 44. Verviesen sei hier ferner auf Blandfort (2015: 37-61), die in ihrer Studie einen gut recherchierten und anschaulich dargestellten Abriss der unterschiedlichen Ansätze und Diskussionen rund um den Diaspora-Begriff und seiner Anwendung auf die Roma liefert.

¹¹ In entfernter Anlehnung an Marsili/Milanese 2019. Konkret mit Blick auf die Roma sprechen auch Acton/Gheorghe 2001 von „Weltbürgern und Bürgern von Nirgendwo“.

¹² Für eine Problematisierung des dt. Begriffs siehe z.B. Hertrampf 2020a: 7-17.

Heimat als dynamisches Konstrukt begriffen werden, das ebenso bewusst wie unbewusst produziert wird. Damit ist das Konzept ‚Heimat‘ ein performatives, mentales Konstrukt, das trialektischen Raumkonzepten etwa von Lefebvre oder Soja ähnelt.¹³ Zugleich stellt Heimat insofern eine Form der Heterotopie im Sinne Foucaults dar, als sich Heimat zwar im geographischen Raum situieren lässt, der geographische Ort allein jedoch noch nicht Heimat ist.¹⁴ Zur Heimat als Gefühl „gehört notwendig die Imagination. Die räumliche und zeitliche Bestimmung des Wortes Heimat überschreitet das Faktische.“ (Hüppauf 2007: 112). Damit ist Heimat per se ein Narrativ, ein imaginiertes mentales Konstrukt – und erst dieses wirkt identitätsstiftend. Dies gilt indes nicht nur für das Individuum, sondern gerade bei der Produktion qualitativer Kollektividentität. Durch die Amalgamierung unterschiedlichster Erinnerungen an einen geographisch realen Ort mit fiktiv-imaginativ erzeugten Narrativen entsteht schließlich ein „imaginary homeland“ (Rushdie 1991: 10):

But if we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to profound uncertainties – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind.

Bei Nationen ohne territorialen Staat gründet die Verbreitung und Verankerung einer imaginativ-mentalenen Heimat im kollektiven Gedächtnis in ungleich stärkerem Maße, m.E. ausschließlich, in der narrativ-fiktiven Erfindung von Nationalmythen:

[I]st kein Staat vorhanden, dann muss auf kulturelle, ethnische oder soziale Gemeinsamkeiten verwiesen werden, was die Nation zur Kulturnation, ethnischen Nation oder Klassennation macht. In der Tat sind es Intellektuelle, die beide Aspekte verbinden, indem sie eine Tradition erfinden. [...] Diese Erfindung unterbreiten sie in Form einer Erzählung der Nation als Identifikationsangebot. (Gostmann/Wagner 2007: 69)

¹³ Vgl. Lefebvre 1974 und Soja 1996.

¹⁴ Vgl. Foucault 2013. Zur Definition von Heimat als Heterotopie siehe Hertrampf 2020b: 150-154.

Dieses Phänomen lässt sich mit Blick auf die Roma paradigmatisch exemplifizieren, wenngleich es sich hier weniger um (historische) Autoritäten einer innergesellschaftlichen Intelligentsia handelt, als vielmehr um seit Jahrhunderten im Sinne der Oral History von den Clan-Ältesten von Generation zu Generation weitergegebene (und in Reaktion auf diskriminatorische und rassistische Schicksalserfahrungen mit den Mehrheitsgesellschaften weiterentwickelte) Gründungsmythen.¹⁵

Im Gegensatz zu anderen Mitgliedern ethnischer Minoritäten, die aus politischen, religiösen oder wirtschaftlichen Gründen ihre Heimatländer verließen bzw. verlassen mussten, fehlt den Roma dieses geographisch klar bestimmbare, nationalstaatlich organisierte Heimatland, in dem die indogermanische Roma-Sprache, das Romanès (*romani chib*), Amts- und Verkehrssprache war bzw. ist. Auch wenn es aufgrund linguistischer Studien heute als erwiesen gilt, dass die ursprüngliche Herkunft der Roma in einem Gebiet im Bereich Nordindiens bzw. Pakistans liegt, gab es auch dort nie ein politisch-territorial definiertes Heimatland, in dem Roma sesshaft als dominante Ethnie lebten. Ohne Wissen über Gründe und Motivationen – in der Forschung ist bis heute umstritten, ob es sich um freiwillige Migration oder um Vertreibung handelte –, erfolgte die Emigrationsbewegung der Roma ab dem 8. Jahrhundert über Persien und Armenien nach Griechenland, das im 14. Jahrhundert erreicht wurde und von wo aus sich die Ethnie über ganz Europa zu verstreuen begann.

Obwohl es keinerlei historische Belege über die Zeit in Indien gibt, spielt der Bezug auf eine *de facto* nebulöse Vergangenheit auf dem indischen Subkontinent ebenso wie die jahrhundertelange Wanderschaft eine zentrale Rolle bei der Wahrung der kollektiven Identität. Die fiktive Rekonstruktion eines mental-imaginativen Heimatlandes trägt dabei eine stark unifizierende Funktion und gewährleistet das Zugehörigkeits- und Zusammengehörigkeitsgefühl der gesamten Ethnie.¹⁶ Entgegen der Behauptung von William Safran (1991), der

¹⁵ Julia Blandfort (2015) präsentiert in ihrer Dissertation eine Vielzahl von Texten frankophonere Roma, die unterschiedliche Versionen von Mythologisierungen und literarischen Re-Inszenierungen des indischen Heimatlandes sowie der Flucht und Vertreibung aus diesem paradisiertartig stilisierten Gebiet liefern. Auch in der spanischen Roma-Literatur finden sich etwa in den Gedichten von Helios Gómez (1905-1965) oder den Erzähltexten von Joaquín Albaicín (*1965), Gründungsmitglied der International Romani Writers' Association und bekanntester spanischschreibender Roma-Autor der Gegenwart, fiktionale Konstruktionen von Gründungsmythen.

¹⁶ Vgl. hierzu Mishra 1996.

die Roma zwar prinzipiell als Diaspora auffasst, die Bedeutung Indiens als relevanter Bestandteil identitätsstiftender kollektiver Narrative aber abstreitet,¹⁷ hat Paula Toninato (2009) überzeugend aufgezeigt, dass die imaginativ-(re)konstruierte indische Heimat für die Ethnie und insbesondere für ihre politisch-engagierten Diskurse als imaginativer Anker- und Bezugspunkt eine enorme Bedeutung für das kollektive Selbstbewusstsein hat. Dabei geht es, wie auch Clifford (1994: 306) und Brah (1996: 16) hervorheben, gar nicht um den Rückkehrwunsch in einen konkreten geographischen Raum, sondern vielmehr um die konzeptuelle Idee der Existenz eines Herkunftsraums. Die tatsächliche Relevanz dieses so verstandenen, konzeptuellen „Indian paradigm of Gypsy origins“ (Toninato 2009: 8) spiegelt sich etwa in der Tatsache, dass sich Roma – trotz mitunter enorm großer Unterschiede zwischen den Untergruppen, s.u. – letztlich doch als eine einzige eigenständige Nation verstehen, die die Gültigkeit der Völkerrechte für sich international einfordert:

Die Roma definieren sich als Nation, aber als eine Nation „ohne Hoheitsgebiet und ohne Anspruch auf ein solches“ (5. Kongress der internationalen Romani Union, Prag, 2000). Die Roma sind im Allgemeinen Bürger der Länder, in denen sie leben. Sie fordern kein Hoheitsgebiet, aber die gleichen Rechte wie die anderen Bürger. (Europarat 2011: o.S.)

Das panationale Bestreben kommt insbesondere in der 1978 gegründeten International Romani Union (IRU) und ihren Initiativen deutlich zum Ausdruck: Bereits 1971 wurde anlässlich des ersten Welt-Roma-Kongresses eine Roma-Flagge in Anlehnung an die Indische Flagge kreiert,¹⁸ der 8. April zum ‚internationalen Nationalfeiertag‘ der Roma erhoben und „Gelem gelem“ zur

¹⁷ So konstatiert er fälschlicherweise: „Gypsies have no myth of return because they have had no precise notion of their place of origin, no clear geographical focus, and no history of national sovereignty.“ (Safran 1991: 86).

¹⁸ Die Fahne zeigt ein rotes Rad auf einem quer gestreiften unten grünen und oben blauen Grund. Während das Blau den Himmel und das Grün die Erde symbolisiert und damit die Naturverbundenheit der Roma zum Ausdruck bringen soll, verweist das deutlich als *Chakra* erkennbare Rad die indische Herkunft. Hierzu siehe z.B.: Hancock 2002: 113-114. Die mitunter sehr großen Diskrepanzen zwischen den unterschiedlichen Untergruppen der Roma zeigen sich u.a. daran, dass der Deutsche Zentralrat der Sinti und Roma die Flagge ablehnt, da er das Rad als Aufnahme des mehrheitsgesellschaftlichen Heterostereotyps für die ewige Wanderschaft der Roma betrachtet.

internationalen Hymne der Roma erklärt.¹⁹ 2009 wurde schließlich ein *Roma passport*²⁰ eingeführt, der zwar keinen offiziellen Status als gültiges Ausweis- und Reisedokument hat, aber das starke Bedürfnis der territorialstaatlich heimatlosen Weltbürger nach einer pannationalen Gruppenzugehörigkeit eindrücklich zum Ausdruck bringt.²¹

Transnationalität und Lokalität: Roma als ‚andere‘ Diaspora

Jede (Diaspora-)Gemeinschaft ist durch starke innere Heterogenität geprägt: „The establishment of a diasporic community, however, is not a uniform process and it may vary from one place to another – in the same society, and in different countries.“ (Ben-Rafael 2013: 844) Mit Blick auf die seit Jahrhunderten verstreut lebenden Roma gilt dies allerdings in ganz besonderem Maße: Die Verschiedenheit der Untergruppen resultiert nicht zuletzt aus dem jeweils freiwilligen oder erzwungenen Assimilationsgrad an die umgebende Mehrheitsgesellschaft; oder anders ausgedrückt: durch ihre regionale und lokale Verankerung in bestimmten Ländern und die Beeinflussung durch kulturelle Praktiken und die Sprache der jeweiligen Mehrheitskultur.²² Die eigene Alterität wird dabei auch von den Gruppenmitgliedern selbst empfunden. Auf einer ganz allgemeinen Ebene offenbart dies das Romanès-Sprichwort „Roma nana jekh!“ (dt. ‚Roma sind nicht alle gleich!‘).²³ Darüber hinaus wird gruppeninterne Alterität aber auch durch lokale Heimatverortungen hervorgehoben, so beispielsweise von Louise ‚Pisla‘ Helmstetter (1926-2013), die sich in ihrem autobiographischen Buch *Sur ces chemins où nos pas se sont effacés* (2012) explizit als elsässische – und nicht französische – Roma bezeichnet.²⁴ Daher empfanden sie und ihre Familie das durch die Nazis erzwungene Exil in Lyon auch bereits als Entwurzelung; entsprechend euphorisch fällt die Beschreibung der Rückkehr in die elsässische Heimat nach Kriegsende aus:

¹⁹ Der Text von „Gelem gelem“ (dt. ‚Ich ging, ich ging‘) wurde von Jarko Jovanović (1925-1985) geschrieben; die Melodie geht auf ein auf dem Balkan beliebtes Roma-Liebeslied zurück. Siehe hierzu Gelbart 2019.

²⁰ Siehe hierzu: <http://iru2020.org/#passport> (25.04.2020).

²¹ Vgl. hierzu Ben-Rafael 2013: 845, der betont, dass Roma „perceive themselves primarily as a world-people“.

²² Für eine Untersuchung der sprachlichen wie kulturellen Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Roma-Gruppen siehe Tcherenkov/Laederich 2004a und b und Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000.

²³ Vgl. Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000: 11.

²⁴ Für eine tiefere Analyse des Textes siehe Blandfort 2020.

Ensuite chacun a repris sa route, certains se sont rendus à Hagenau, d'autres à Kaltenhouse, ou encore à Wissembourg... Et nous, dans notre chère Alsace bossue. Tout en marchant, on contemplant ces paysages familiers avec délice. Quel bonheur de redécouvrir notre région! (Helmstetter 2012: 140)

Diese stark lokale Heimatverwurzelung mag jeden überraschen, der sich nicht eingehender mit den Roma beschäftigt hat, hält sich doch das essentialistische Stereotyp der Roma als (freiwillig) nomadisierende Ethnie – entgegen ihrer wahren Lebensrealitäten – in mehrheitsgesellschaftlichen Diskursen persistent.²⁵ Ein Großteil der Roma (nicht nur in der Romania) lebt allerdings sesshaft oder zumindest temporär sesshaft.²⁶ Mit Blick auf die Roma in der Romania treten diesbezügliche Unterschiede insbesondere im Vergleich zwischen Roma-Gruppen zutage, die an den äußersten Rändern der Ost- und Westromania leben. Roma in Rumänien sprechen muttersprachlich Romanès, leben mehrheitlich sozial ausgegrenzt in prekären Zuständen in Lagern und ghettoartigen Siedlungen an den Ortsrändern und sind durch Lagerräumungen immer wieder zum Nomadentum gezwungen. Spanische *gitanos* hingegen sprechen kaum mehr muttersprachlich Caló, die spanische Varietät des Romanès. Wesentliche kulturelle Eigenheiten der *gitanos* wie der Flamenco werden zudem von der spanischen wie internationalen Mehrheitsgesellschaft als ‚typisch spanisch‘ betrachtet und viele Roma, insbesondere die künstlerisch Aktiven, leben als anerkannte, ganz ‚normale‘ spanische Staatsbürger – was indes leider nicht bedeutet, dass ein Teil der *gitanos* nicht auch mitunter massiver sozialer Benachteiligung und Diskriminierung ausgesetzt ist.

Die Tendenz zur Ausbildung einer regional verorteten, amalgamen Hybrididentität ist bei westeuropäischen Roma weitaus stärker ausgeprägt als bei osteuropäischen Roma-Communities. Ungeachtet dieser Unterschiede ist bzgl. der externen Ausgrenzung wie aber auch der internen Abgrenzung der Roma von der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft grundsätzlich festzustellen, dass es sich hierbei um ein *longue durée* Phänomen handelt: Selbst bei nach außen hin assimiliert und gut integriert lebenden Roma kommt das Alteritätsgefühl in

²⁵ Vgl. etwa Safran 1991: 87, der behauptet, die geographische Dispersität der Roma sei „characteristic of their nomadic culture and the result of their refusal to be sedentarized.“

²⁶ Zur Mobilität der Roma im gegenwärtigen Europa siehe Streck 2005. Der Begriff ‚Fahrende‘ hat daher in Bezug auf eine Reihe (vor allem osteuropäischer) Roma noch immer Berechtigung: „Als sesshaftes Nomadentum könnte man diese Wohnform bezeichnen. Jederzeit bereit, diesen Platz sofort verlassen zu können, nicht gebunden an Boden oder Besitz, sondern an Familie und Kultur.“ (Roner-Trojer 2015: 297).

der im Privaten der *ingroup* artikulierten starken Tendenz zum *othering* zum Ausdruck, was sich beispielsweise daran ablesen lässt, dass Nicht-Roma, ganz egal welcher nationalen, ethnischen oder religiösen Herkunft, pauschalisierend als *gadjo*, bzw. im Caló als *payo*, bezeichnet werden.²⁷ Trotz aller Verwurzelung in einer bestimmten Mehrheitskultur bleibt also zugleich doch auch das Alteritätsgefühl erhalten: So stellt die spanische Roma-Autorin Núria León de Santiago fest: „[...] ich bin [spanische; MOH] Schriftstellerin und außerdem eben auch Gitana; und außer Gitana bin ich Schriftstellerin. Für mich ist beides so verschmolzen, dass es mir gleich ist, in welche Reihenfolge man das bringt.“ (Ibarz 2016: 16)

Es gilt also, vielleicht in ungleich stärkerem Maße als für andere diasporische Gruppen,²⁸ dass es *die* Roma nicht gibt und es sich eben gerade um *keine* in sich homogene ethnische Gruppe im Sinne einer einheitlich definierten Kulturgemeinschaft handelt,²⁹ sondern vielmehr um eine geographisch dispers lebende, in sich multikulturelle Minderheit mit mehr oder minder stark ausgeprägter amalgamer Hybrididentitäten,³⁰ die unter Rekurs auf Gilles Deleuze und Félix Guattari (1980: 36-37) als Rhizom gedacht werden kann, als Netz, das vielfältige Knotenpunkte aufweist, an denen An- und Verknüpfungen sowie Austausch zwischen den transnational verstreuten Gemeinschaften stattfinden kann.³¹ Damit erscheint der Begriff der transnationalen Diaspora besonders geeignet, die Roma-Diaspora zu fassen:

[...] the notion of transnational diaspora also includes groups – socially and culturally close to each other – that experience amalgamation in the face of prevailing culture in their new environment, from which they feel equally remote. (Ben-Rafael 2013: 844)

Dass der Aspekt der Transnationalität auch aus der Innenperspektive als wesentliches nationenbildendes Charakteristikum empfunden wird, zeigte sich bei der Biennale 2007 in Venedig, wo es neben den nationalen Länderpavillons

²⁷ Hierzu ausführlich Hertrampf 2017a und b.

²⁸ Vgl. hierzu Hall 1990: 235; Herv. i. O.: „diaspora experience [...] is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‚identity‘ which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*.“

²⁹ So der Ansatz etwa von Sheffer 2003: 1, 245, der pauschalisierend von *der* Diaspora der Roma, *der* Diaspora der Kurden, *der* Diaspora der Armenier etc. spricht.

³⁰ Vgl. Liégeois/Gheorghe 1995: 29.

³¹ Ähnlich ist die von Liégeois/Gheorghe 1995: 29 verwendete Metapher des „worldwide mosaic of diversified groups“ zu verstehen.

den ersten transnationalen Roma-Pavillon gab.³² Ebenso spiegelt sich das transnationale Zusammengehörigkeitsgefühl in dem Romanès-Sprichwort „Sem Rom sam“ (dt. ‚Natürlich sind wir Roma‘).³³

Beschreibt man die Ethnie der Roma im Weiteren in Anlehnung an Clifords prozessuales Diaspora-Konzept als dezentrierte, transnationale Netzwerkgemeinschaft, dann wird deutlich, dass sich die Bedeutung des Räumlichen der Herkunft de-territorialisiert und zugunsten mentaler und sozialer Dimensionen verschiebt. Das transnationale Heimatgefühl gründet folglich in einer transnational-rhizomatischen Solidargemeinschaft. Für Mitglieder solch transnationaler Diasporen kann Heimat damit überall auf der Welt sein und ist als soziale Heimat immer und überall dort, wo Roma auf andere Roma-Gruppen treffen. Die räumliche Komponente des transnationalen Heimat- wie Diaspora-Begriffs ist also metaphorisch als Verortung in Beziehungsnetzen und damit vorrangig sozial zu verstehen und basiert wesentlich auf dem Gerüst gemeinsamer Werte und Traditionen.³⁴

Das für transnationale Diasporen wesentliche Heimatgefühl ist allerdings immer als „dual homeness“ (Ben-Rafael 2013) zu verstehen. Damit ist in Bezug auf die Roma gemeint, dass sich die Rückbindung an die durch die mentale Konstruktion de-territorialisierte indische Heimat einerseits und die Behemung in einem bestimmten realgeographischen lokalen Lebensraum zu einer ‚Doppelheimat‘ verbinden, die heterotopische Züge annimmt.

Kritische Stimmen wie die von Waltraud Kokot (2002: 105) verweisen allerdings darauf, dass für die Mehrheit diasporisch lebender Menschen der alltägliche Austausch mit dem lokalen Umfeld für die Identifikation diasporischer Gemeinschaften sehr viel bedeutsamer sei, als transnationale Netzwerke. Während es richtig sein mag, dass im Alltagsleben unterschiedlicher Roma-Gruppen Diaspora lediglich als gelebte Realität und weniger als bewusste Konzeptualisierung präsent ist und die jeweils nationale und regional-lokale Verortung und Integration sehr viel relevanter ist, so wird das Bewusstsein einer transnationalen Diaspora anzugehören doch immer wieder auch explizit artikuliert; etwa wenn die bereits genannte Louise Helmstetter in einem Interview auf die Frage,

³² Dass dieser gerade unter dem Motto ‚Paradise Lost‘ stand, ist mit Blick auf die oben skizzierte Rekonstruktion eines vermeintlich paradiesischen, aber durch Emigration verlorenen Heimatlandes, bezeichnend. Zu dem von Tímea Junghaus kuratierten transnationalen Pavillon siehe ausführlich Hattendorff 2020.

³³ Vgl. Hubschmannova/Kalinin/Kenrick 2000: 11.

³⁴ Über das Wertesystem der einzelnen Roma-Gruppen lässt sich jedoch nur sehr wenig sagen, da das Sprechen über dieses Nicht-Roma gegenüber als Tabubruch gilt und in der Regel zum Ausschluss aus der Gemeinschaft führt.

was ihr Heimatland sei, antwortet: „L’Alsace...toute le monde [sic]!“ (Helmstetter 2012: 00:04:46-00:04:47). Lokalität und Transnationalität verschmelzen hier zu einer diasporischen Doppelbeheimatung.

Zusammenfassend lassen sich die Roma also als transnationale Diaspora beschreiben, die jedoch aufgrund ihres mental konstruierten Herkunftsbezugs, der stark lokalen Beheimatung sowie der daraus resultierenden ungewöhnlich großen innerkulturellen Heterogenität ‚anders‘ ist als andere Diasporen.³⁵ Ganz wie Foucaults Heterotopien erscheint die Roma-Diaspora im geographischen Raum situierbar und doch de-territorialisiert und erweist sich im Wesentlichen als mentales Konstrukt.

Fazit: Doing Roma Diaspora³⁶

Ein Grund, warum etwa Sheffer die Roma nicht als historische, sondern m.E. lediglich als ‚beginnende‘ Diaspora beschreibt, liegt zum einen in der eingangs erwähnten, oft nicht trennscharf differenzierten Unterscheidung zwischen Diaspora-Dasein und Diaspora-Bewusstsein³⁷ und zum anderen in der heterostereotypen Betrachtung von Roma, die politisch engagierte und die eigene Diaspora theoretisch reflektierende Tendenzen und Strömungen nicht zur Kenntnis nimmt oder gar bewusst ignoriert.³⁸

Angesichts der historischen Erfahrung und dem Lebensalltag der Roma ist unstrittig, dass es sich bei den Roma um eine weltweit zerstreute, diasporische Gemeinschaft handelt. Im Gegensatz zur seit Jahrhunderten gelebten Diaspora-Realität, ist das institutionell konstruierte und propagierte Diaspora-Bewusstsein hingegen tatsächlich ein vergleichsweise neues Phänomen, das wesentlich mit einer verstärkten Teilhabe von Roma an mehrheitsgesellschaftlichen Bildungs- und Sozialsystemen und dem daraus erwachsenden Wunsch nach Empowerment in Zusammenhang steht. Erst mit der Verbreitung des

³⁵ Auch Ben-Rafael 2013: 845 kommt hinsichtlich der Roma zu dem Ergebnis: „This type of diaspora is quite exceptional“.

³⁶ In Anlehnung an den Titel von Thusinta Somalingams Studie *Doing Diaspora* (2017).

³⁷ Vgl. z.B. Sheffer 2003: 60-61. Cohen 2015: 354 differenziert dies weiter aus und nennt insgesamt fünf analytische Diaspora-Formen, die aber letztlich alle miteinander verbunden sind: Er unterscheidet: 1) *diaspora as social form*, 2) *diaspora as consciousness*, 3) *diaspora as mode of cultural production*, 4) *diaspora as political orientation*, und 5) *e-diasporas as connected migrants*.

³⁸ Denn bei einer umsichtigen Betrachtung zeigt sich, dass im Falle der ganz besonderen, ‚anderen‘ Roma-Diaspora letztlich alle fünf von Cohen 2015 genannten Kategorien zutreffen.

nicht zuletzt auch mehrheitssprachlichen Schrifttums³⁹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts und der Herausbildung einer Roma-(Bildungs-)Elite konnte ab 1970er Jahren mit der IRU eine Interessenvertretung entstehen, die den Fremdbildern korrigierende Selbstdarstellungen entgegensetzt und Diaspora bewusst reflektiert.⁴⁰ Insbesondere für eine ‚andere‘ transnationale Diaspora wie die der Roma stellen Intellektualisierungs-, Konzeptualisierungs- und Literarisierungsprozesse der diasporischen Lebenssituation sowie Aufbau- und Stärkungsprozesse eines transnationalen Diaspora-Bewusstseins wesentliche Faktoren eines transnational-diasporischen Nation-Building dar.⁴¹ Das sozio-politische wie bildungspolitische Engagement einer seit einigen Jahren immer selbstbewusster auftretenden jungen Generation von Roma-Aktivist:innen, die u.a. über die sozialen Netzwerke agieren und zum Aufbau einer ‚e-diaspora‘ (Diminescu 2012)⁴² beitragen, kann dabei ebenso wie literarisch-kulturelle Produktionen von Roma-Autoren/Künstler:innen⁴³ als Phänomen eines bewusst lancierten *Doing Roma Diaspora* gelesen werden.⁴⁴

³⁹ Vgl. hierzu Le Bas 2010: 63. Den zentralen Unterschied zwischen der jüdischen Diaspora und der Roma-Diaspora sieht er gerade im Fehlen historischer Texte: „Here lies the key difference between the Jewish and Romani situation: the presence of precious ancient texts in which the roots of self-analysis can grow.“

⁴⁰ Der IRU ist eine Art Dachverband; mittlerweile gibt es quasi in jedem Land mit Roma-Bevölkerung eine (oder gar mehrere) nationale, regionale und sogar lokale Interessenvertretungen. Darüber hinaus kann auch das *Roma Forum des Europarats* (<https://www.coe.int/en/web/roma-and-travellers>) als wichtige transnationale Instanz des Empowerments von Roma in Europa betrachtet werden. Zu Roma-Bürgerrechtsbewegungen siehe z.B. Mirga-Kruszelnicka/Kóczé/ Selling/Acton 2019.

⁴¹ Vgl. hierzu auch Toninato 2009.

⁴² „What we call *e-diaspora* is a migrant collective that organizes itself and is active first and foremost on the Web: its practices are those of a community whose interactions are ‘enhanced’ by digital exchange.“ (Diminescu 2012: 452; Herv. i. O.). Internet und soziale Netzwerke ermöglichen selbst weniger wohlhabenden Roma, transnationale Kontakte zu Mitgliedern der Minderheit aufzubauen und zu stärken.

⁴³ Vgl. hierzu Blandfort 2015: 60: „Die Literatur muss daher nicht nur als Ort einer diasporischen Bewusstseinsbildung, sondern gleichzeitig als Spiegel historischer Diaspora begriffen werden.“ Vgl. auch Asséo 2009: 13 und Gilroy 1994: 393, die der literarisch-imaginativen (Re-)Konstruktion der dia- und synchronen Diaspora-Realität eine wesentliche Rolle bei der Konstruktion eines transnationalen Diaspora-Bewusstseins zusprechen.

⁴⁴ Angesichts der Covid19-Pandemie mit ihrer massiven Einschränkung transnationaler Mobilität und der sich in Zukunft weiterhin verstärkenden Verschiebung sozialer und kommunikativer Interaktion in virtuelle Räume, wird der Aspekt der e-Diaspora sicherlich eine immer bedeutendere Rolle auch für die (Weiter-)Entwicklung der Roma-Diaspora einnehmen: „A striking possibility is that e-diasporas might create new virtual homes, without the need for a territorial homeland.“ (Cohen 2015: 355).

Bibliographie

- Acton, Thomas/Gheorghe, Nicolae, 2001. „Citizens of the World and No-where“, in: Will, Guy, (Hg), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Herfordshire Press, 54-70.
- Anthias, Floya, 1998. „Evaluating ‚Diaspora‘. Beyond Eethnicity“, in: *Sociology*, 32/3, 557-580.
- Asséo, Henriette, 2009. „L’intelligentsia romani, l’Histoire et le romipen“, in: *Études tsiganes*, 37, 10-31.
- Ben-Rafael, Eliezer, 2013. „Diaspora“, in: *Current Sociology*, 61/5-6, 842-861.
- Blandfort, Julia, 2015. *Die Literatur der Roma Frankreichs*. Berlin: de Gruyter.
- Blandfort, Julia, 2020. „Et nous dans notre chere Alsace bossue‘ – Regionale Raumerfahrung in der Diaspora am Beispiel der elsässischen Roma-Autorin Louise ‚Pisla‘ Helmstetter“, in: Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 65-73.
- Brah, Avtar, 1996. *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers, 2010. „Die Diaspora des Diaspora-Konzepts“, in: Müller, Marion/Zifonun, Dariuš, (Hgg.). *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 289-309.
- Chalian, Gérard/Rageau, Jean-Pierre, 1995. *The Penguin Atlas of Diasporas*. New York: Viking.
- Clifford, James, 1994. „Diasporas“, in: *Cultural Anthropology*, 9/3, 302-338.
- Clifford, James, 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Robin, 1997. *Global Diasporas*. London: UCL Press.
- Cohen, Robin, 2015. „Diaspora“, in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 6, 353-356.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, 1980. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1/1991.
- Diminescu, Dana, 2012. „Introduction: digital methods for the explanation, analysis and mapping of e-diasporas“, in: *Social Science Information*, 51/4, 451-458.
- Europarat, 2011. *Schutz der Rechte der Roma*, www.coe.int/roma [25.04.2020].

- Falzon, Mark-Anthony, 2003. „Bombay, our cultural heart‘. Rethinking the Relation between Homeland and Diaspora“, in: *Ethnic and Racial Studies*, 26/4, 662-683.
- Foucault, Michel, 2013. *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Berlin: Suhrkamp.
- Gelbart, Petra, 2019. „Die Roma-Hymne als Mikrokosmos der Vielfalt“, in: *RomArchive*, <https://www.romarchive.eu/de/music/romani-anthem-microcosm-diversity/> [25.04.2020].
- Gilroy, Paul, 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul, 1994. „Diaspora“, in: *Paragraph*, 17/1, 207-212.
- Gostmann, Peter/Wagner, Gerhard, 2007. „Die Macht der Ehre – eine Theorie und Methode zur Messung von Nationalprestige“, in: Gostmann, Peter/Merz-Benz, Peter-Ulrich, (Hgg.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*. Wiesbaden: Springer-Verlag, 63-80.
- Hall, Stuart, 1990. „Cultural Identity and Diaspora“, in: Rutherford, Jonathan, (Hgg.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237
- Hancock, Ian, 2002. *We are the Romani People. Ame sam Rromane džene*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Hattendorff, Claudia, 2020. „Paradise Lost. Ästhetiken der Roma und die Biennale von Venedig“, in: Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 237-250.
- Helmstetter, Louise ‚Pisla‘, 2012. *Sur ces chemins où nos pas se sont effacés*. Strasbourg: La Nuée bleue.
- Hertrampf, Marina Ortrud M./Hagen, Kirsten von, 2020. „Ästhetik(en) von Roma: Eine thematische Einführung“, in: dies., (Hgg.), *Ästhetik(en) der Roma – Selbst- und Fremdrepräsentationen*. München: AVM, 7-20.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2017a. „Roma-Gesellschaften im Spannungsfeld von selbstgewählter Abgrenzung und fremdbestimmter Ausgrenzung am Beispiel französischer Roma-Literatur“, in: Hiergeist, Teresa et al., (Hgg.), *Parallel- und Alternativgesellschaften in der Gegenwartsliteratur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 145-168.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2017b. „Frankreich: (Fremde) Heimat von Roma. Überlegungen zu Identität, Alterität und Exklusion einer diasporischen Minderheit Frankreichs“, in: *PhiN*, 81/2017, 59-72.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2020a. „Heimat / patrie / patria im Kontext von Globalisierung und Migration: Einleitende Gedanken zu aktuellen (Re-

-)Konstruktions- und Erneuerungsprozessen“, in: dies., (Hg.), *Heimat. Patrie/patria. (Re-)Konstruktion und Erneuerung im Kontext von Globalisierung und Migration*. München: AVM, 7-25.
- Hertrampf, Marina Ortrud M., 2020b. ‚Heterotope Heimat(en)‘. Heimat und Fremde in frankophonen Narrativen der (Post-)Migration“, in: dies., (Hg.), *Heimat. Patrie/patria. (Re-)Konstruktion und Erneuerung im Kontext von Globalisierung und Migration*. München: AVM, 141-166.
- Hertrampf, Marina Ortrud M./Blandfort, Julia, (Hgg.), 2011. *Grenzerfahrungen: Roma-Literaturen in der Romania*. Berlin: LIT.
- Hubschmannova, Milena/Kalinin, Valdemar/Kenrick, Donald, (Hgg.), 2000. *What is the Romani Language?* Hatfield: University of Herfordshire Press.
- Hüppauf, Bernd, 2007. ‚Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung“, in: Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen, (Hgg.): *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Bielefeld: transcript, 109-140.
- Ibarz, Mónica, 2016. ‚Mahlers Engel. Interview mit Núria L. de Santiago“, in: *dRoma*, 48, 15-16.
- Kokot, Waltraud, 2002. ‚Diaspora und transnationale Verflechtungen“, in: Häuser-Schäublin, Brigitta/Braukämper, Ulrich, (Hgg.), *Ethnologie der Globalisierung*. Berlin: Reimer, 95-110.
- Le Bas, Damien, 2010. ‚The Possible Implications of Diasporic Consciousness for Romani Identity“, in: Acton, Thomas/ders., (Hgg.), *All change! Romani Studies Through Romani Eyes*. Hatfield: University of Herfordshire Press, 61-69.
- Lefebvre, Henri, 1974. *La production de l'espace*. Paris: Gallimard.
- Liégeois, Jean-Pierre/Gheorghe, Nicolae, 1995. *Roma/Gypsies: A European Minority*. London: Minority Rights Group.
- Marsh, Hazel, 2016. ‚Latin America's Roma“, in: *Eastminster*, <http://www.ueapolitics.org/2016/02/23/latin-americas-roma/> [25.04.2020].
- Marsili, Lorenzo/Niccolò Milanese, 2019. *Wir heimatlosen Weltbürger*. Berlin: Suhrkamp.
- Mayer, Ruth, 2005. *Diaspora. Eine kritische Begriffserklärung*. Bielefeld: transcript.
- Mirga-Kruszelnicka, Anna/Kóczé, Angéla/Selling, Jan/Acton, Thomas, 2019. ‚Bürgerrechtsbewegung der Sintí und Roma“, in: *RomArchive*, <https://www.romarchive.eu/de/roma-civil-rights-movement/> [25.04.2020].
- Mishra, Vijay, 1996. ‚The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora“, in: *Textual Practice*, 10/3, 421-447.

- Roner-Trojer, Marlene, 2015. „Aterritorial – learning from gypsies – oder wie viele Arten des Wohnens kennen wir?“, in: Thurner, Erika/Hussl, Elisabeth/Eder-Jordan, Beate, (Hgg.), *Roma und Travellers. Identitäten im Wandel*. Innsbruck: Innsbruck University Press, 289-306.
- Rushdie, Salman, 1991. *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.
- Ryang, Sonia, 2009. „Introduction: Between the Nations. Diaspora and Koreans in Japan“, in: dies./Lie, John, (Hgg.), *Diaspora without Homeland: Being Korean in Japan*. Berkeley: University of California Press, 1-20.
- Safran, William, 1991. „Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1, 83-99.
- Sheffer, Gabriel, 2003. *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soja, Edward, 1996. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- Somalingam, Thusinta, 2017. *Doing Diaspora. Ethnonationale Homogenisierung im transnationalen Bildungsraum der Tamil Diaspora*. Wiesbaden: Springer VS.
- Stewart, Michael, 1991. „Un peuple sans patrie“, in: *Terrain*, 17, 39-52.
- Streck, Bernhard, 2005. „Raum und Zwischenraum. Zur Mobilität von Zigeunergruppen im heutigen Europa“, in: *Informationen. Volkskunde in Rheinland-Pfalz*, 19/2, 4-19.
- Tcherenkov, Lev/Laederich, Stéphane, 2004a. *The Rroma 1. History, Language and Groups*. Basel: Schwabe.
- Tcherenkov, Lev/Laederich, Stéphane, 2004b. *The Rroma 2. Traditions and Texts*. Basel: Schwabe.
- Tölölyan, Khachig, 1996. „Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment“, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5/1, 3-36
- Toninato, Paula, 2009. „The Making of Gypsy Diasporas“, in: *Translocations*, 5/1, http://www.translocations.ie/docs/v05i01/Vol_5_Issue_1_c.doc [25.04.2020].
- Vertovec, Steven, 1997. „Three Meanings of ‚Diaspora,‘ Exemplified among South Asian Religions“, in: *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*, 6/3, 277-299.