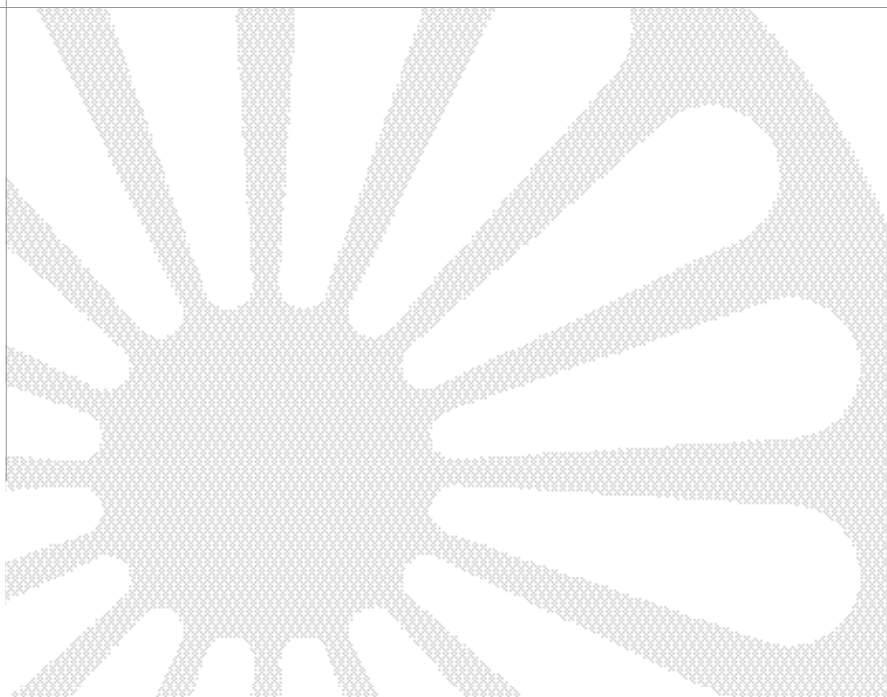


STUDIA ROMOLOGICA



MUZEUM OKRĘGOWE W TARNOWIE

STUDIA ROMOLOGICA



NR 1/2008

TARNÓW 2008

STUDIA ROMOLOGICA NR 1/2008

Redakcja:

Adam Bartosz – Redaktor Naczelny
dr Marcel Courthiade
dr Sławomir Kaprański
prof. Lech Mróz
dr Artur Paszko
prof. Czesław Robotycki

Sekretarz redakcji: Natalia Gancarz

Redakcja techniczna: Dariusz Kobyłański

Korekta: Lucyna Marzec-Pałach

Tłumaczenia tekstów na język romani: Marcel Courthiade

Projekt okładki: Michał Bartosz

Zdjęcie na okładce: Adam Bartosz

Grafiki: Ferdinand Koçi

Skład i łamanie: S-CAN Wydawnictwo s.c.

Druk: Brzeska Oficyna Wydawnicza

*Publikacja została sfinansowana dzięki dotacji przyznanej
przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji
w ramach realizacji Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce
oraz ze środków Województwa Małopolskiego*

WYDAWCA

© 2008 Muzeum Okręgowe w Tarnowie
www.muzeum.tarnow.pl

Adres redakcji:

STUDIA ROMOLOGICA
Rynek 20-21, PL 33-100 Tarnów
studiaromologica@muzeum.tarnow.pl

SPIS TREŚCI

ANDER/CONTENTS

CZĘŚĆ I

I-TO KOTOR PART I

Marcel Courthiade

O rromskim sądzie obyczajowym	13
I kris i rromani	
The Traditional Romani Court	

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

Sąd cygański w Europie Wschodniej	33
I rromani kris and-i disòrigutni Evròpa	
The Gypsy Court in East Europe	

Agnieszka J. Kowarska

O sądach cygańskich. Znaczenie starszyzny	
w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego	79
Pal-e rromane krisa – e phurenqëri ròla and-o éhinipen e éingarenqëro	
and-e rromane zakonenqëro kontèksto	
The Roma Courts of Law. The Role of the Elders in Solving Conflicts	
and Settling Disputes, in the Context of Traditional Law	

Ana Dalila Gómez

Rromani Kris w Kolumbii	123
Rromani kris and-i Kolùmbia	
Rromani Kris in Colombia	

Anustup Roy

System pańcájatu	131
I sistèma e pańcájatesqëri	
Pañcáyati System	

CZĘŚĆ II**II-TO KOTOR PART II***Sławomir Kapralski*

- Romowie i Holocaust – rola doświadczenia zagłady
w budowaniu współczesnej tożsamości romskiej143
O Rroma thaj o samudaripen: so anel e samudarimasqëri
eksperiënca kaj te vazdinöl e akanutuni indentitëta rromani
Roma and the Holocaust: the Experience of Annihilation
in Constructing Modern Romani Identity

Monika Janowiak-Janik

- Muzyka Cyganów w Polsce.
Przegląd wybranych źródeł i stan badań173
E Rromenqëri mùzika and-i pòlska. Analiza e xaingenqëri
thaj akanautni situàcia e rodlàrimatenqëri
The Music of the Gypsies in Poland. A review of Selected Sources
and Contemporary Research Positions

Nikolaj Biessonow

- Kiszyniowcy. Studium historii i zwyczajów193
Kišiniòvcura Rroma. Studia pala lenqëri història thaj ačara
The Kishiniowcy. The Study History and Tradition

Łukasz Kwadrans

- Problemy edukacji Romów w Czechosłowacji
w latach 1945–1992223
E rromenqëri edukàcia and-i čexoslovàkia and-o bb. 1945–1992
The Roma Education Problems in Czechoslovakia 1945–1992

CZĘŚĆ III – Recenzje – Opinie**III-TO KOTOR – Recenzje – Opinie PART III – Reviews – Opinions***Adam Bartosz*

- Opowieści o prawdziwych Cyganach243
So šundöl pal-e čačutne Rroma
Tales of the True Gypsies

Łukasz Soltysik

- O potrzebie prowadzenia badań terenowych
wśród społeczności Romów w Polsce247
Pal-o trebuipe te kidinöl materiàli terenoshar maskar-o Rroma and-i Polska
The Necessity to Conduct Research among Romani in Poland

Adam Bartosz

- Korespondencja po romsku
między arcyksięciem Habsburgiem a Cyganami261
Rromani korespondência maškar-o pradùko von Habsburg thaj o Rroma
Gipsy Letters to Archduke – Rromane Lila/Cigány Levelek/Rromani Letters

Sławomir Kapralski

- Nowe książki o romskiej polityce267
Neve pustika pal-i rromani politik
New Roma Diplomacy Books

Adam Bartosz

- Romowie w Legnicy273
O Rroma Legnicaŕe
Roma People in Legnica

Natalia Gancarz

- Romskie dzieci w muzeum275
Rromane čhave and-o muzèum
Roma Children in the Museum

Adam Bartosz

- O nieromskiej tradycji „łupania panienczek na sianku”279
Pala jekh gawikani tradicia: „o mačavipe e raklienqëro
p-e krečunosqo sungalo sulum”
About not a Romany Tradition of Frolicking with Girls in the Hay

CZEŚĆ IV – Informacje – Wydarzenia

IV-TO KOTOR – Informácie – Ondimàta **PART IV** – Informations – Events

Sławomir Kapralski

- Symposium *The Other Europeans*287
Symposium the other Europeans
Symposium *The Other Europeans*

Natalia Gancarz

- Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2007289
Wydawnictwa Publikácie andar-e rromani temàtika – 2007
Roma Publications in 2007

Natalia Gancarz

- Romani art – wystawa artystów romskich
w muzealnym taborze297
Romani Art – ekspozicia Rromenqëri dombenqëri and-o muzealo tabòro
Romani Art – the Roma Artists Exhibition on the Gypsy Caravan of Memory

O autorach	299
Xarni biografia e avtorenqëri	
Notes of authors	
Indeks nazwisk	301
Indèkso e anavenqëro	
Index of names	
Indeks grup romskich	301
Indèkso e rromane endajenqëro	
Index of the Roma Groups	
Informacje dla autorów	309
Direktive e avinde avtorenqe	
Author guidelines	

STUDIA ROMOLOGICA to pierwsze w Polsce pismo naukowe podejmujące tematykę romską. Zainicjowane zostało przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie, które jest też pierwszą w kraju instytucją, jaka podjęła się gromadzenia wszelkich artefaktów z kulturą i historią Romów/Cyganów związanych. W Muzeum Etnograficznym w Tarnowie, które jest oddziałem Muzeum Okręgowego, powstała też w 1990 r. stała ekspozycja poświęcona dziejom i kulturze tego narodu.

Zamierzeniem Redakcji jest, aby STUDIA ROMOLOGICA skupiały naukowców z różnych krajów i różnych dziedzin, zajmujących się romską tematyką. Pismo ukazywać się będzie w cyklu rocznym. Dążyć się będzie, aby poszczególne tomy zawierały bloki tematyczne. W tomie I ten blok poświęcony jest tradycyjnym sądom romskim.

W związku z różnorodnością terminologii dotyczącej grup romskich, a także różną ich pisownią, pozostawia się Autorom wybór formy zapisu, wedle nich najbardziej odpowiedniej. W przypadku tłumaczeń z języków obcych na polski, stosować się będzie zapis przystosowany do alfabetu polskiego (*Kiszyniowcy*, *Kelderasze*). W zależności od preferencji Autorów pozostawia się dowolność pisowni *Rom* lub *Rrom*, a także użycia terminu *Cyganie*.

Pozostawia się także możliwość różnego zapisu cytowanych słów pochodzenia romskiego, a także różne formy gramatyczne zapisu słów i zwrotów romskich (np. *Romani Kris*/*romani kris*/*Romano kris* etc).

STUDIA ROMOLOGICA is the first Polish scholarly magazine focused on the Roma. It was initiated by Regional Museum in Tarnow which had also pioneered a collection of various artifact of Roma/Gypsy culture and history. Also, a permanent exhibition on the nation's past and customs (culture) has been held since 1990 in the Ethnographic Museum in Tarnow, a branch of Regional Museum.

The intention of the editors for STUDIA ROMOLOGICA is to gather academics of various countries and disciplines researching the Roma subject. The magazine will be published annually with each issue planned to be theme oriented. The focus of the inaugural volume is the traditional Roma courts.

Given the divergence in terminology and various spelling manners in regard to the Roma groups, the authors are left at liberty to decide upon the forms of transcription as they see fit best. Where the text is translated into Polish, notation adapted to Polish alphabet is applied (*Kiszyniowcy*, *Kalderasze*). The spelling of *Rom*, *Rrom* and the usage of the term *Gypsy/Gypsies* relies on Author's preference.

Similarly, discretion is allowed in spelling of the words quoted that are of Romani provenance as well as various grammatical forms or Romani words and phrases (i.e. *Romani Kris/romani kris/Romano kris* etc).

I



Marcel Courthiade (Paryż, Francja)

O RROMSKIM SĄDZIE OBYCZAJOWYM

1. PRAWO I BEZPRAWIE

O d zarania dziejów we wszystkich społeczeństwach istniały systemy regulacji prawnych. Żaden z nich nie jest doskonały a bezprawie współistnieje obok sprawiedliwości. Należy jednakże wskazać, co każdy system zawiera w sobie z bezprawia, ukrytego lub jawnego, jak np. sądy monarsze, brak rozpraw z wysłuchaniem wszystkich stron i możliwości apelacji, zeznania wymuszane w czasie tortur, obrona prywatnych interesów lub grup uprzywilejowanych bardziej niż poszanowanie sprawiedliwości, uzasadnianie wyroków jako boskich, czyli niepodważalnych, odmawianie podmiotowości prawnej niektórym grupom osób (kobiety, niewolnicy, cudzoziemcy), obiegową argumentacją, wyższość przemocy, formalizm etc. W rzeczywistości, systemy nie są równe, począwszy od ich zasad podstawowych. Do tego dochodzi jeszcze możliwość zwyrodnienia przepisów prawa, które same w sobie mogą być słuszne, ale zniekształcone prowadzą do bezprawia wyrządzanego w imię sprawiedliwości – z powodu relatywizmu moralnego lub intelektualnego osób odpowiedzialnych za ich wdrażanie. Ważna jest także ostateczna ocena szkody obiektywnej, wyrządzonej zainteresowanym w stosunku do stopnia usatysfakcjonowania stron w wyniku aktów prawnych – nie minimalizując ich oczywiście czy przyjmując jako fatum (przeznaczenie) różnego rodzaju dysfunkcje, które często niszczą życie ludzkie. Ostatnim punktem, nie bez znaczenia, jest wpływ wyroków prawnych na otoczenie zainteresowanych.

W ciągu wieków rzymski model prawa rozpowszechnił się nie tylko na Zachodzie (choć istnieją radykalne różnice pomiędzy niektórymi systemami – myślę o partykularyzmie brytyjskim czy systemach amerykańskich wraz z negocjacjami dotyczącymi kary), lecz niemalże na całym świecie, przenoszony wraz z przekonaniem jakie miały europejskie elity kolonialne o swojej absolutnej i bezdyskusyjnej wyższości we wszystkich dziedzinach

życia. Tym samym inne typy prawa zostały zredukowane do zjawiska nazywanego z pobłażaniem „prawem obyczajowym”, a więc dzikim i prymitywnym, prawem „narodów pozostających na niższym poziomie cywilizacyjnym”¹. Nieznane, pogardzane, przestarzałe, te formy prawne, które rządziły społecznościami przez wieki, zanikają jedno po drugim, aby ustąpić miejsca nowoczesnemu prawu rzymskiemu, które później nazwiemy „zwykłym prawem”.

2. PRAWO ALTERNATYWNE W EUROPIE: *RROMANI KRIS* CZYLI SĄD RROMSKI

Tymczasem, jedno z takich obyczajowych praw istnieje nadal w samym sercu Europy, stawiając czoła uniformizacji kulturalnej i przynajmniej w niektórych regionach jest ciągle żywe: to *rromani kris*. Istnienie alternatywnej sprawiedliwości pozostaje fascynującym czy wręcz niepokojącym tematem, ponieważ każe myśleć o dwoistości, a nawet dwulicowości prawa, poprzez uciekanie się do alternatywnych norm, które mogłyby dominować wewnątrz grup i poddawać w wątpliwość tradycyjne podstawy prawne... Takie przedstawienie jest tak bardzo kuszące, że pisarze sensacyjni nie wahali się przypisywać temu „tajemniczemu” zwyczajowi, często znanemu im wyłącznie z nazwy, form wynaturzonych. Po to tylko, aby przypisać o dreszcze swoich czytelników, posuwali się nawet do zarzucania rzekomym wyrokom *rromani kris* najbardziej wymyślnych tortur – pod nosem oficjalnego prawa, oczywiście ciągle uznawanego za jedyne słuszne, sprawiedliwe i niepoddawane w wątpliwość. Tego typu fantastyczne rozważania przyczyniły się do stworzenia stereotypu niebezpiecznego Cygana, stojącego ponad prawem, który do tego wszystkiego bardziej podporządkowany jest swoim własnym regułom, równie tajemniczym, co niejasnym. Zresztą zawsze w literaturze sensacyjnej pojawia się jakaś operetkowa postać, która strzeże innych Rromów przed ujawnieniem sekretu *kris* przed *gadziami*!

W rzeczywistości, największym sekretem, jaki może ujawnić niniejszy artykuł będzie bez wątpienia to, że nie ma w tym nic... sekretnego – czyli tajemniczego. Jedyną „tajemnicą” jest naturalna dyskrecja tych praktyk w stosunku do otoczenia nierromskiego. Ostrożność doskonale rozumiała, jeśli się wie, że *kris* działa w przypadku zatargów pomiędzy samymi Rromami, a przecież nie jest bez znaczenia, co o tych sprawach pomyśli nierromskie

1. Definicja ze słownika Bénaca (1982); le Cartier (1999) nie ocenia tego lepiej. Przypomnijmy, że to znaczenie „prymitywny” jest dość niedawne w języku francuskim, ponieważ pochodzi z początku XIX wieku.

otoczenie, które nigdy nie pałało nadmierną sympatią do Rromów i może chcieć wykorzystać zaistniałe spięcia w stosownej chwili – jeśli o nich się dowie. Z drugiej strony *kris*, który w gruncie rzeczy nie ukrywa żadnej tajemnicy, przywołuje w zupełności podstawy prawne modelu zachodniego, długo uznawane za oczywistość.

3. GRANICE PRAWA ZWYKŁEGO

Prawo europejskie nie przestaje się strukturyzować poprzez coraz liczniejsze przepisy (potocznie nazywane „paragrafami”), które bardziej chronią sędziego przed własną odpowiedzialnością niż oskarżonego przed nadużyciem władzy. W efekcie, sprzeczności pomiędzy paragrafami nieraz narażają skarżących i oskarżonych na błędne decyzje. Poza tym wiadomym jest, iż pojęcie pustki prawnej przyprawia o ból głowy prawników, których zmusza do pracy bez żadnej osłony, na ich własną odpowiedzialność, kiedy spotykają się z ową pustką. Sprzeczności oraz pustka prawna umożliwiają wirtuozom adwokatury czasami wręcz niewyobrażalnie magiczne traktowanie osławionych paragrafów, ze znanymi nam rezultatami. To właśnie bywa inspiracją dla licznych powieści i filmów, opartych na wątkach intrygi sądowej, gdzie niesprawiedliwość instytucjonalna *de facto* zmusza bohatera do walki na własny sposób, trochę jak Robin Hood, Mandrin czy Janosik naszych czasów, aby sprawiedliwość mogła zatriumfować. Refleksja zaczerpnięta z myśli Oświecenia zachwiała nie tylko wszechwładzą człowieka (absolutyzm monarchia absolutna), lecz również wszechmocą tekstu prawnego, prowadząc do XIX-wiecznych dyskusji – przypomnijmy sobie pisma Victora Hugo na temat prawa w obliczu sprawiedliwości oraz jego pytania dotyczące prawowitości i prawomocności. *Rromani kris* jest odbiciem takiej właśnie refleksji myślicieli.

4. KILKA ZDAŃ O SŁOWNICTWIE

Słowo *kris* (rodzaj żeński) zostało zaczerpnięte przez *rromani* z greckiego języka średniowiecznego, z pewnością od pierwszych kontaktów Rromów z hellenofonami w Azji Mniejszej². O ile w ścisłym sensie słowo to

2. Można to wnioskować z faktu, iż słowo to zostało zapożyczone bez dodatkowej samogłoski (charakterystyczna cecha dla języka *rromani*) po końcowej spółgłosce. Źródłem słowa jest κρίση „wyrok”, „opinia” (< czas. κρίνω „sądzić”), które odnajduje się w słowach paneuropejskich typu „krytyka” i „kryzys”.

oznacza zebranie trybunału obyczajowego, często jest używane w szerszym znaczeniu, jako prawo obyczajowe, czyli całość form, praktyk i mechanizmów spójności wykorzystywanych przez Rromów do utrzymania harmonii we wspólnocie poprzez decyzje sądu obyczajowego. W tym znaczeniu częściowo nakłada się na inne słowo, *zakòno*, pochodzenia słowiańskiego, oznaczające po prostu zwyczaj, który się utrwalił przez wieki. Dla wielu Rromów są one synonimami. Stoją w opozycji do *thami*, słowa używanego dla określenia prawa zewnętrznego dla wspólnoty rromskiej. Rromowie, którzy zasiadają w *kris* są nazywani *krisaqe Rroma*, „Rromowie z *kris*” albo, spotykane u Kelderaszów, *krisitòrà*³ – jest to funkcja i tytuł wymuszające szacunek. Utrata tego tytułu jest zawsze wielkim dyshonorem, dlatego mobilizuje wysiłki każdego członka *kris* do bycia człowiekiem prawnym.

Lokalnie mogą oni nosić inne nazwy, na przykład *šere Rromenqe* „przywódcy Rromów” lub jak w Albanii, nazywani poprzez zapożyczenie – w tym przypadku *kryeplak* „starszy wódz” (z wariantem *plecnàri* na Kosowie < alb. *plak* znaczy „starzec”; czasem wymawiane jako *plešnori*⁴), lub po prostu *phuro* „stary”, *baro* „wielki” etc. – jak w Grecji.

5. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE OBYCZAJOWEGO PRAWA RROMSKIEGO

Wprzeciwieństwie do rygorystycznego formalizmu oficjalnie ustanowionej sprawiedliwości, *rromani kris* stara się oceniać, z wszelkimi konsekwencjami tej operacji, ludzki element zatargu czy występku, nie tyle dla ukarania, co dla odbudowania tkanki społecznej, którą przestępstwo zraniło.

Takie podejście zaczyna się już od momentu wyboru członków *krisaqe Rroma*, którzy nie posiadają jakiegoś specjalnego wykształcenia, ale za to wywodzą się z rodzin znanych od lat jako szanujących wspólny interes, sami też przestrzegają harmonii międzyludzkiej i międzyrodzinnej. Aby utworzyć *kris*, prowadzone są długie pertraktacje, które pozwalają wybrać najbardziej odpowiednią grupę osób do *krisaqe Rroma* i ograniczyć ryzyko stronnictwa: wybiera się nie tylko osoby, które dowiodły swojej dojrzałości i zrównoważenia, ale również w sposób wyważony biorąc pod uwagę ich powiązania z jedną i drugą stroną. W sprawach delikatnych, zaprasza się ponadto Rromów z innych państw. Tych, których reputacja jest szeroko znana poza granicami.

3. Spotkane są też warianty *krisne* i *krisnàrà*.

4. W niektórych wsiach, poza „radą starców” istniała „rada młodych”, zwana *djelmia*.

6. ZWOŁANIE *KRIS*

Powodem zwołania *kris* są osobiste wykroczenia lub zatargi między grupami (*endanã* lub *vici*): począwszy od sporów dotyczących długów aż do zdrady współników, poprzez kwestie związane z niegodnym zachowaniem w stosunku do kobiety czy też nieadekwatną (przesadzoną) odpowiedzią na zniewagę. Również groźba, że rodzina może się rozpaść z powodu popełnionego błędu usprawiedliwia zwołanie *kris*. Przelanie krwi może należeć do kompetencji *kris*, ale zabójstwo na ogół nie, oprócz niektórych grup Rromów w Ameryce Łacińskiej; w tym ostatnim przypadku trudno jest określić czy jest to nowa praktyka, czy raczej pozostałość szerszych kompetencji z przeszłości. Podobnie obelgi, przekleństwa lub fałszywe przysięgi z powoływaniem się na zmarłych są traktowane jak przestępstwo, jak wszystko, co dotyczy honoru i moralności, w tym pogwałcenie reguł odnoszących się do nieczystości. Pomiedzy grupami może dochodzić do konfliktów na tle nieposzanowania podziału terytorialnego w celu wykonywania zawodu czy podjęcia działalności handlowej⁵.

W każdym wypadku *kris* dotyczy wyłącznie sporów pomiędzy Rromami, co przypomina reguły sądownictwa obyczajowego u ludów pierwotnych w Ameryce, gdzie przynależność do „etnii” jest warunkiem dostępu do jej sądownictwa: tylko i wyłącznie członkowie plemienia lub rodu mogą z niego korzystać, a udział w nim członków innych grup jest nie do pomyslenia. Pozornie przypomina także starogermańskie („barbarzyńskie”) tzw. „osobowościowe prawa” we wczesnych Wiekach Średnich, uważane za objawione przez bogów mitycznym przodkom, co obliguje potomków do trzymania obcych poza kręgiem tego dziedzictwa, pod groźbą różnych nieszczęść. Jednak u Rromów charakter ekskluzywny *kris* wynika raczej z istnienia pradownej tradycji wspólnego życia i potrzeby wewnętrznej regulacji na skutek przebywania w zmieniającym się etnicznym otoczeniu. W każdym razie ta ekskluzywność nie jest aż tak rygorystycznie postrzegana, jak u wyżej wymienionych ludów, skoro na przykład nieporozumienia w rodzinach mieszanych mogą być do *kris* też wnoszone – w przeciwieństwie jednak do konfliktów między Rromami i wieśniakami.

Przed ostatecznym zwołaniem *kris* podejmowane są liczne wysiłki pojednawcze pomiędzy stronami, dyskusje, nakłanianie do ugody, rozmowy na uboczu i różnego typu naciski, aby doprowadzić do rozsądku i poszanowania – innych ludzi, wspólnego interesu, osób niewinnych, które mogą stać się ofiarami. Ten typ rozmów z zainteresowanymi stronami w celu załatwie-

5. Porozumienie o współpracy handlowej nazywa się *vortećia* a partnerzy *vortàkura*.

nia problemu nazywa się *divàno*. Jeżeli takie próby się nie powiedą, ustalany jest dzień na zwołanie *kris*, co wymaga wielu przygotowań, aby przyjąć uczestników, gościć ich i hojnie żywić. Oczywiście okres przygotowawczy jest okazją do wspominania podobnych przypadków i komentowania wyroków, jakie wówczas były podjęte – jest to rodzaj systematycznych konsultacji z zakresu znajomości doświadczeń prawnych. Kobiety przekazują sobie nawzajem, co wiedzą o sprawie, ale nie zachodzi tu zasada interferencji pomiędzy kobietami i mężczyznami, nawet, jeżeli ostatecznie rola kobiety nie jest aż tak pomniejszana, jak to się oficjalnie przedstawia na zewnątrz. Podobnie jak we wszystkich społecznościach, bywają mężczyźni zazdrośni o swoje przywileje oraz inni, bardziej wrażliwi. Czyż przysłowie nie mówi, *E rromnàgo svàto nane bari butĩ, ta odova so na šunel les si dilo*, „Rada kobiety niewiele jest warta, ale ten kto jej nie słucha jest głupi”.

Do dzisiaj kobiety jeszcze nie zasiadały w *kris*. Mogą jednakże w sposób pośredni być świadkami, a w Ameryce Łacińskiej nawet przekazywać swoje sugestie i rady w sprawie wyroku. W przypadku krzywdy wyrządzonej kobiecie, mają one możliwości zwołania *kris*.

Jak można zaobserwować, kobiety rromskie są coraz bardziej aktywne w polityce, ale doradzanie w sprawach obyczajowych jest dla nich niedostępne, co jest dosyć logiczne, gdyż z definicji te grupy Rromów, które zachowały *kris* należą do najbardziej tradycyjnych.

7. ISTOTA KRIS

Odbywa się on w miejscu neutralnym, parku, domu, kawiarni. Jedną z głównych cech tego zebrania jest powolność debat. Jest to dalekie od przeciążonych i działających pod presją czasu trybunałów demokracji europejskich. Nie ma mowy o odbieraniu głosu innemu Rromowi, każdy zgodnie z ceremoniałem prosi o możliwość wypowiedzenia się, pokornym głosem i symbolicznymi gestami, przestrzegając obowiązującego protokołu. Temat na ogół poruszany jest ogólnie – *dural dural*, jest okazją do wspominania własnych doświadczeń z innych *kris*, szczególnie, gdy się przybywa z daleka, z nowym i skorygowanym spojrzeniem, w zależności od idei, którą chcemy przekazać, gdyż *malav i beli, te ašunel o berand*, „uderz w pionową żerdź namiotu tak, aby usłyszała pozioma żerdź na górze/szczycie”.

Językiem używanym jest zawsze *rromani*; wyjątkowo bogaty w mocne zwroty językowe i stylistyczne, trafne powiedzenia, formuły związane z okazywaniem szacunku innym – co świadczy o jego doskonałym przystosowaniu do dogłębnego zbadania sprawy, bez całego aparatu terminologicznego zwykłego prawa, lecz po prostu w sposób alternatywny w stosunku

do większościowej kultury prawnej. Bez rozgrywek prawniczych, jak to się odbywa w palestrze, ale ze wspólną wolą maksymalnej ochrony spójności rodzin. Należy jednakże pokreślić, że do zwołania *kris* dochodzi w ostateczności, przy czym niektórzy członkowie mogą być jednocześnie sędziami i stronami, oczywiście nie osobiście, ale za pośrednictwem swoich rodzin. Nie ma adwokatów, natomiast starszy może podjąć się obrony młodszego oskarżonego, jeżeli uważa za swój obowiązek, aby go wspierać.

Jest rzeczą oczywistą, że wyroki mogą być dalekie od pojęcia sprawiedliwości rozumianej przez zwykłe trybunały. Przynajmniej w teorii, gdyż z praktyki wiemy, że pieniądze – wydawane na dobrego adwokata, władza, pozycja społeczna, kolor skóry, obowiązująca moda czy media nie są bez znaczenia w orzekaniu wyroków przez sądy. Pozostaje do rozważenia, który z dwóch systemów bardziej jest narażony na ryzyko deprawacji, ale to pytanie przekracza ramy niniejszej refleksji.

Byłoby uproszczeniem sądzić, że istnieje jeden model *rromani kris*. W rzeczywistości niektóre grupy jak np. Rromowie z Burgenlandii i słoweńskiego Prekmurja nie mają żadnych śladów tego typu instytucji u siebie. Poważne konflikty prowadzą do złożenia skargi w komisariacie policji i wszczęcia obowiązującej procedury. Na południu Bałkanów, *kris* Rromów jest bardzo podobny do lokalnych sądów wiejskich i można sądzić, że pewne grupy Rromów, które przybyły z południa przez Serbię, przejęły do swoich *kris* niektóre elementy od Rumunów (być może też Słowian) z obszarów południowo-naddunajskich. Natomiast Rromowie karpaccy i z krajów przybałtyckich zachowali *kris* w postaci bardzo zbliżonej do prototypu – który może być spokrewniony z *pančayat*, praktykowanym w Indii. Podobieństwa są uderzające i nie mogą być tłumaczone jedynie potrzebą traktowania podobnych problemów w zbliżony sposób i w analogicznych warunkach: może chodzić o dziedzictwo przejęte przez *kris* od *pančayat*. Kuriozalnie można stwierdzić, że *kris* jest najaktywniejszy w krajach, które są od siebie najbardziej oddalone (Skandynawia, Ameryka Łacińska).

8. ŚRODKI KARNE

Kris nie musi zakończyć się obowiązkowym nałożeniem kary. Może prowadzić zwyczajnie do publicznego pogodzenia się pokrzywdzonego i winowajcy, czasami z udziałem ich rodzin. Na Bałkanach policzek wymierzony przez starszego członka każdej ze stron konfliktu, wyraża reprimendę dla ich bezmyślnych czynów, które zagroziły spójności grupy. Jeżeli jest orzekana jakaś sankcja, to może to być zwykłe odszkodowanie, do którego dolicza się koszty odbycia *kris* (podobnie jak skazanie na zwrot kosztów

w zwykłych sądach). Kwota ta może być znaczna, czasami wypłacana przez całą rodzinę, w zasadzie w gotówce; można ustalić przedłużony termin zapłaty, jeżeli kwota jest bardzo uciążliwa. Dla czynów bardziej szkodliwych dla społecznej równowagi, orzekane jest wykluczenie danej osoby. Może ono odnosić się tylko do spożywania posiłków, jak w Polsce, kiedy skazany jest traktowany jak *maxrime* lub *magerdo* (zhańbiony, skalany) za swoje wykroczenie: *naj te xas te pies e Rromençar* („nie będziesz jadł ani pił z Rromami”) – aż do ewentualnego zniesienia kary, po publicznie zaobserwowanej poprawie, a w przypadkach poważniejszych – w wyniku kolejnego *kris*. W tym okresie skazany nie opuszcza *kumpània* i w dalszym ciągu wykonuje swoją pracę, ale nikt go nie dotyka i nie dzieli z nim posiłków, aby jadł w zawstydzeniu. Nie uczestniczy on w żadnych świętach czy zabawach.

U Kelderaszów w Ameryce Łacińskiej, występują dwa stopnie wykluczenia: winny może być *pàlpale chuto*, „zepchnięty do tyłu”, lecz z czasem ma on szansę powrócić do wspólnoty pod warunkiem naprawienia swojego błędu i wykazania dobrej woli w stosunku do skrzywdzonej rodziny. Bardziej poważną karą jest być *rigaθe* („z boku, odrzucony”); Ana D. Gómez⁶ opisuje ten stan jako rodzaj „śmierci politycznej i społecznej”, który może zostać anulowany tylko przez następny *kris*. Ten, który jest *rigaθe*, nie należy już do społeczności rromskiej, nie uczestniczy w cyklicznych uroczystościach życia społecznego. W Kolumbii kara dotyka czasami również rodziny. W efekcie ten, który gwałci reguły wspólnego życia, podważa tym samym godność swojej rodziny i często to ona sama wyklucza go, zanim odbędzie się *kris* czy złożona zostanie skarga.

Dodajmy, że *kris* w wyjątkowych przypadkach może odbywać się *in absentia* z obiektywnych powodów, natomiast jeśli ktoś rozmyślnie nie stawia się na wezwanie *kris*, nie jest Rromem; stawia się *ipso facto* w sytuacji *rigaθe*. Przypomnijmy w końcu dwie cechy *kris*: bierze pod uwagę domniemanie niewinności a jego wyroki, z małymi wyjątkami, są ostateczne i obowiązujące. Istnieje jednakże pewna elastyczność funkcjonowania, bowiem poszukiwanie optymalnych relacji między Rromami jest ważniejsze niż restrykcyjne wdrażanie zasad, jakie by one nie były.

9. INNE FUNKCJE KRIS

Poza swoimi celami karnymi czy mediacyjnymi, prawo obyczajowe jest dla Rromów filarem, odniesieniem do kultury i tożsamości, prawdziwym forum pedagogicznym, pozwalającym wykorzystywać doświadczenia

6. Zob. jej tekst w bieżącym numerze „Studia Romologica”.

i przekazywać dziedzictwo tożsamościowe poprzez wieki. Posiada więc dodatkowo bezpośrednie funkcje regulowania życia codziennego i utrzymania harmonii wewnątrz *kumpània*. W efekcie *kris* zatwierdza i harmonizuje sposób zachowania się, w zamian sankcja moralna podtrzymuje tożsamość, uprawomocnia *kris* i jego sprawiedliwość. Ten sposób ciągłego poszukiwania równowagi poprzez wzajemny wpływ sankcji na tożsamość i tożsamości na prawo ma na celu przeciwdziałać ryzyku dezintegracji wspólnoty i chronić Rromów nie tylko przed wewnętrzną dysfunkcją, lecz także przed zagrożeniami zewnętrznymi, poprzez wzmocnienie mechanizmów spójności wewnątrz wspólnoty.

10. RÓŻNICE POMIĘDZY PRAWEM ZWYKŁYM I *KRIS RROMANI*

Obraz *kris* bardziej przypomina indyjski *pančayat* niż sądy typu europejskiego. Można wskazać następujące różnice pomiędzy tymi dwoma typami sądownictwa:

1. Najbardziej widoczną różnicą jest całkowicie ustny charakter tradycji *rromani*, bez słowa pisanego, bez dokumentów, podpisów i innych aktów materialnych, ponieważ mamy do czynienia z kulturą agrafii⁷, kultury tworzonej na bazie wartości słowa honoru.
2. Zwykłe prawo karne interweniuje na ogół wtedy, gdy krzywda została już wyrządzona: domniemani winni są zatrzymywani i sądzeni. *Rromani kris* natomiast interweniuje na zasadzie doradzania i mediacji dużo wcześniej zanim konflikt wybuchnie i popełniony zostanie czyn nie do naprawienia.
3. Jednym z zadań zwykłego prawa jest między innymi przygotowywanie obrony w formie domkniętej, tak, aby nie dać ewentualnym adwersarzom żadnej okazji do ataków, których wcześniej się nie przewidywało. Należy więc „antycypować obronę”, wyobrażając sobie intencyjnie zarzuty wytaczane przez wirtualne osoby – czynność ta całkowicie jest obca *rromani kris*. W związku z tym *kris* nigdy nie jest tak formalnie zinstytucjonalizowany jak sądownictwo zwykłe i pozostaje otwarty na zmienne sytuacje.
4. Europa odziedziczyła po Rzymianach enumeracyjne zestawienia wykroczeń i kar, ocenianych i korygowanych w zależności od okoliczności ob-

7. W sensie kultury, gdzie słowo pisane nie odgrywa żadnej symbolicznej roli dla prestiżu czy nawet praktyki użytkowej (nawet, jeżeli jest opanowane); w odróżnieniu od analfabetyzmu, który w społeczeństwie zdominowanym przez słowo pisane jest oznaką ułomności.

ciężających lub łagodzących, podczas gdy *rromani kris* stara się przede wszystkim pogodzić strony w taki sposób, aby konflikt i jego następstwa były jak najmniej szkodliwe dla wspólnoty. To prawda, że czasami można odnieść wrażenie pewnej niesprawiedliwości przy wydawaniu zbyt pobłażliwych, wręcz śmiesznych wyroków za przestępstwa, które wydają się być trudne do zaakceptowania. W rzeczywistości prowadzone są rozmowy ze stronami, aby im wytłumaczyć, że tego wymaga poszanowanie wspólnego interesu, nawet, jeżeli w ten sposób chęć zemsty nie jest zaspokojona. W zwykłej sali rozpraw wszystko odbywa się tak jakby chodziło nie tylko o starcie między adwokatami stron, lecz również panuje najwyższe napięcie pomiędzy ultra-radykalnym, nieraz i bezczelnym formalizmem adwokatów i wysiłkami sędziego lub sędziów, co do rozsądnego i przemyślanego rozpoznania: wszystko toczy się tam na zasadach rozbieżności, w przeciwieństwie do *rromani kris* gdzie główną zasadą jest zbieżność, z uwzględnieniem oczywiście pozytywnych i negatywnych stron takiego podejścia.

5. Adwokaci sądowi teoretycznie mają za zadanie udowodnić niewinność swojego klienta, a przynajmniej zminimalizować jego przestępstwo, ale w rzeczywistości poszukują „luk systemowych”, aby ich klient mógł się wywinąć. W *kris* jest przeciwnie, żaden Rrom nie poniżyłby się do takiej demonstracji przed rówieśnikami i starszyzną, z którymi chce utrzymywać dalsze poprawne stosunki poza *kris*.
6. W zwykłym sądzie adwokat kieruje się logiką oskarżenia i obrony, a nie analizą konfliktu w szerszym kontekście (bo nie zawsze mu się daje taką możliwość – mówimy tu o realiach sądowych a nie o teorii obrony), co mogłoby łagodzić emocje stron pokazując, jak to często czyni *kris*, w jaki sposób realnie wyrządzona szkoda i wina nie do zaakceptowania mogą być wynikiem pierwotnego nieporozumienia, które zostało wyolbrzymione z powodu braku obopólnego zrozumienia.
7. Często obserwuje się, że sprawa sądowa może być prowadzona przed trybunałem z pominięciem faktów, które ją poprzedziły, wręcz spowodowały. To, czy są one brane pod uwagę, wynika w zasadzie z innych uregulowań formalnych, ale ostatecznie zależy od woli sędziego, podczas gdy w *kris* to ogół kolektywu bada czy wcześniejsze fakty mają związek ze sprawą czy nie.
8. Bardzo delikatny jest również problem świadków: nie wiedząc nic o sprawie, sędziowie i przysięgli zwykłego trybunału muszą sami ocenić wiarygodność świadków, którzy mogą być przekupieni, zastraszeni, nieuczciwie traktowani, żądni zemsty lub w inny sposób naciskani. Odwoływanie się do przysięgi czy używanie pieczęci urzędowych (wykonanych dziś z mało wartościowych materiałów), ukazuje archaiczną i kruchą

stronę zwykłego prawa. Nie mówiąc o samych świadkach, którzy często się wymigują, podczas gdy ich zeznania mogą mieć decydujące znaczenie. Natomiast *krisaqe Rroma* znają bezpośrednio, przynajmniej niektórzy z nich, zeznające osoby, ich rodziny i przodków (ze wcześniejszych stosunków a nie tylko z toczącej się sprawy lub z ekspertyzy wykonanej na tych samych zasadach jak przebieg danej sprawy), warunki życia, jak również cały kontekst konfliktu. Oczywiście taka implikacja może mieć, w zależności od przypadku, efekt korzystny lub szkodliwy dla wymiaru sprawiedliwości. Ponadto, żadne pisemne oświadczenia, mniej lub bardziej sfalszowane (niewypłacalność, zaświadczenie lekarskie, raport z ekspertyzy, zaświadczenie o dobrym czy złym prowadzeniu się etc.) nie mogłyby być przekonujące dla *kris*, jeżeli wszyscy wiedzą o tym, że są kłamliwe. Tymczasem trybunał bierze te dowody pod uwagę, nawet jeśli są zmyślane, mając na względzie trudności w uruchomieniu formalnych procedur dla ich odsunięcia, co sprawia, że w praktyce, poza wyjątkowymi przypadkami, stają się nie do obalenia.

9. Skoro *krisaqe Rroma* żyją wśród tej samej społeczności, mają świadomość, że jeżeli któryś z ich wyroków będzie zbyt krytykowany przez wspólnotę, stracą zaszczyt ponownego zaproszenia na posiedzenia, tym bardziej, że tajemnica obrad nigdy nie może być z pewnością całkowita. Dla nich jest najważniejsze, aby ich reputacja była szeroko znana, aby mogli być powoływani do innych *kris*, czasami bardzo odległych, i poświęcić na tę działalność część swego życia. Porażka *kris*, na przykład z powodu recydywy, może przedstawicielom władzy obyczajowej grozić utratą prestiżu, honoru i szacunku. Trzeba sobie „zasłużyć” żeby być *krisaqo Rrom* i nim pozostać; każdy z nich ma więc być wzorem dla reszty społeczeństwa. W zależności od grup, może być przyznawane wynagrodzenie lub nie, ale najważniejszy jest honor. Inaczej jest z dożywotnimi sędziami zwykłego trybunału, działającymi z dala od krytyki zainteresowanych, która tworzy się w tłumie (zresztą krytykowanie wyroków sądowych jest niedozwolone) i tylko własne sumienie pozwala im prowadzić dalej sprawiedliwie i z rozsądkiem swoją działalność.
10. Oczywiście przy rozstrzyganiu konfliktów wchodzi w grę różne typy solidarności, które nie zawsze mają pozytywny wpływ na rozsądzenie sprawy, ale uczestnicy *kris* są bardzo czuli na takie niebezpieczeństwo. Niemniej, nie zawsze potrafią się całkowicie wyzwolić z takich uwikłań a więc i tutaj mamy do czynienia z delikatnym pytaniem, co jest bardziej korzystne: interes wspólnoty czy osobnika, zwłaszcza gdy te interesy są sprzeczne. W przypadku *kris* unika się przynajmniej rozwiązania w duchu abstrakcyjnego systemu, co może być niekorzystne zarówno

dla wspólnoty jak i dla osoby, kiedy literę prawa stosuje się konsekwentnie i bezdusznie.

11. Symboliczny wymiar sankcji karnej, o ile taka zostanie ogłoszona, ma charakter demonstracyjny (nie ma kary więzienia⁸ ani kar cielesnych, mimo że technicznie obie są możliwe). Może to być odszkodowania związane z pojednaniem, czasami sankcja jest upokarzająca (wielce dotkliwy jest na przykład zwykły policzek wymierzony publicznie, tym bardziej, gdy skazany jest osobą potężniejszą), nieraz ogłoszony jest nakaz urzędu bankietu dla całej *kumpàni* – a w najcięższych przypadkach (szczególnie przy poważnych przewinieniach w stosunku do kobiet i dzieci), wykluczenie częściowe lub całkowite, czasowe lub ostateczne z grupy (v. *supra*).
12. Po opuszczeniu zwykłych sądów karnych często stwierdzamy, wbrew oficjalnie gloszonym zaprzeczeniom, że ich wyroki w dużej części zawierają czynnik zemsty, przynajmniej w oczach stron, jedni uważają, że kara jest za niska, inni, że przesadzona. Rzadko się zdarza, aby obie strony wychodziły z sali rozpraw bez rozczarowania. W *rromani kris* robi się wszystko, aby uniknąć takiego poczucia porażki a większą wagę przywiązywać do naprawienia błędu, poprzez pieniądze czy inne dobra, bądź przez efektywną współpracę.
13. Podczas gdy zwykły sąd stara się możliwie jak najbardziej dostosować swój wyrok do tekstowych zbiorów orzecznictwa, aby wykazać za każdym razem jego spójność i szersze powiązania, *kris* nie waha się wykazać własnej kreatywności, znaleźć rozwiązania pokojowe, innowacyjne dla konfliktu – jest to tendencja, która ostatnio pojawia się i w sądownictwie ogólnym (mediacja).
14. W swoich wyrokach *krisaqe Rroma*, o wiele bardziej niż trybunały, biorą pod uwagę powszechne reperkusje, jakie ich decyzje mogą spowodować w stosunku do członków rodzin i całej społeczności.
15. Osoby niezdolne do respektowania zobowiązań lub naturalnie konfliktowe są dobrze znane i jeśli, mimo wysiłków grupy – oraz bolesnych plotek, w dalszym ciągu żyją jak pasożyty, oszuści czy wichrzyciele, przychodzi moment, gdy nikt już nie chce mieć z nimi do czynienia. Takie „nieuleczalne” osobniki są naturalnie we wszystkich społeczeństwach wyjątkami, a grupa odmawia utrzymywania z nimi stosunków; natomiast systemy edukacyjne związane z prawem instytucjonalnym uznają konieczność ponownego przystosowania tego typu osób, choć

8. Warte jest zanotowania, że brak więzienia i kar cielesnych jest pierwszą cechą, jaką wymieniają *krisaqe Rroma*, od Rumunii poprzez Szwecję aż do Meksyku, pytani o istotę *kris*.

ich środki są niewystarczające na realizację powierzonego im zadania. W teorii zwykły system prawny jest zobowiązany dać nową szansę każdemu, bez ograniczeń – oprócz przypadków recydywy w konkretnych przestępstwach, co ostatnio prowadziło do ostrych debat politycznych w Europie. Tymczasem wspólnota rromska po kilku próbach traci zaufanie do tej osoby i wyrzuca ją *rigaθe* „na bok” (v. *supra*). Wówczas musi ona podwoić swoje wysiłki, aby móc się na nowo zintegrować. Wyzwanie o charakterze terapii społecznej czy bojaźń przed ostracyzmem? Niech każdy osądzi to sam.

16. Bardzo długo mroczne sprawy były załatwiane za pomocą przysięgi *so-vli* lub *colax*, co dla wielu Rromów było prawdziwą instytucją: przysięga mogła być składana w sposób uroczysty, przed kościołem – najlepiej przy drzwiach, lub w „dobrym miejscu” (*laćho than*), jak krzyż przydrożny lub grób świętego pielgrzyma. Odbывała się z reguły przed jakąś ceremonią, podczas uroczystości, z obrzędem dość zróżnicowanym w zależności od grupy. Często wykorzystywana była woda, nagłość, luźne włosy (aby przysięga nie została „zatrzymana” przez węzeł), moneta pod językiem i wszelkiego rodzaju przedmioty, umożliwiające złożenie przysięgi typu „niech się stanę jak ten (nazwa przedmiotu) jeśli skłamię” lub „niech ten (nazwa przedmiotu) mnie uderzy, zrani, zabije jeżeli popełniłem/łam takie czy inne przestępstwo”. Te praktyki utrzymują się do dnia dzisiejszego, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej. Można również zażądać od „podejrzanego/ej”, aby przysięgał/ła (*te solaxal*) na cmentarzu, wówczas dowodem wiarygodności jest powołanie się na zmarłych dla poparcia prawdy. Poprzez swoją przysięgę może on przyciągnąć klątwę (*armaja*) nie tylko na siebie, ale także na całą rodzinę, co potęguje prawdopodobieństwo szczerości tego aktu. Strach przed karą jest taki, że te przysięgi mogą być równie godne zaufania, co niektóre „niepełne dowody” w zwykłych procesach karnych. Zdarza się oczywiście, że podejrzany składa fałszywą przysięgę, wiedząc jak to ryzykowne, z powodu miłości do innej osoby lub aby uniknąć gorszego zła (na przykład grupowego). Przysięgi odbywają się coraz rzadziej, ale za każdym razem składający/a przeżywa ten akt o wiele mocniej, niż przy orzekaniu klasycznej formuły („przysięgam mówić prawdę, całą prawdę i tylko prawdę”) przed zwykłym trybunałem.
17. Aby wydać wyrok, trybunał – zależnie od kraju – opiera się o decyzję sędzi(ów) lub większości głosów przysięgłych, nie wymaga się jednogłośnego przekonania wszystkich biorących udział w sporze. Tymczasem w *kris*, nawet jeśli jednomyślność nie obowiązuje do końca, jest mocno pożądana i strony wkładają ogromny wysiłek w poszukiwanie argumentacji, która by mogła zadowolić obie strony sporu. Wysiłki te mają bardzo owocny wpływ na rozstrzygnięcie spornej sprawy.

18. W zwykłych systemach prawnych, wymierzenie samemu sprawiedliwości jest jednym z większych wykroczeń. Prawo Rromów jest mniej zazdrosne w tym zakresie i zamiast kategorycznie zabronić zemsty, dba, aby była ona rozsądna i przyczyniła się do zmazania winy. Można na przykład zwołać *kris*, gdy występuje niebezpieczeństwo niewspółmierności pomiędzy słowną obelgą i ryzykiem fizycznej riposty, jeśli każda ze stron inaczej ocenia wagę zniewagi – nie chodzi wyłącznie o sam afront, lecz i o wszystko, co go otacza. Dobra rada jest wówczas pomocna dla powstrzymania nie stosownych namietności, mogących z powodu incydentu mniejszej wagi uwłaczać honorowi jakiejś osoby czy rodziny i w ten sposób zniszczyć harmonię grupy z czysto osobistych pobudek. W całym przebiegu historii Rromowie udowodnili swoją wierność zasadom nieagresji: żadna wojna, żaden atak terroryzmu, żaden pogrom nie został spowodowany przez Rromów. Jednakże nie ma w tej kulturze jakiegoś boskiego fetyszyzmu dla zasady nie-agresji⁹ fizycznej, jak to ma miejsce w nowoczesnych, zachodnich ustawach społecznych (które jednocześnie dopuszczają do przemocy moralnej i psychologicznej – jak gdyby to, czego nie można formalnie udowodnić, nie istniało). Europa potępia bez wyjątków każdą konkretną przemoc fizyczną zgodnie z dość nierealistyczną zasadą, że każda istota ludzka jest wyposażona w rozum – jest to oczywiście tylko teoria, gdyż właśnie przemocy fizycznej w Europie nie brak. Postawa *rromani* jest zupełnie inna: *manuşenqe lavençar, xerenqe rovlăçar* („do ludzi – ze słowem, do osłów – z kijem”), to znaczy, że w praktyce lepiej bez złudzeń kierować nieuniknioną agresją niż ją negować, wbrew rzeczywistości (zresztą jest to często cechą kultury *rromani*: lepiej rozpoznać pragmatycznie jakieś zjawisko społeczne, aby nad nim zapanować, niż pozostawać w złudzeniu, że ono nigdy nie istniało lub już go nie ma). Najważniejsze jest, aby ta agresja była ograniczana i ukierunkowywana, a zwłaszcza nie służyła egoistycznym interesom – co oczywiście nie przeszkadza, jak w każdym innym społeczeństwie, że niektórzy osobniki tego nadużywają i muszą odpowiadać za swoje czyny przed *kris*.

9. Można np. porównać sprzeczną postawę Harshy, ostatniego buddyjskiego cesarza Indii (590–647), zaciekłego zwolennika nie-agresji, który jednak w wyjątkowych przypadkach akceptował przejście do ataku i Gandhi’ego (1869–1948), który odmówił przyłączenia się do Anglików w wojnie z Hitlerem oznajmiając im bez drwiny: „Zaproście tego Herr Hitlera do siebie i pozwólcie mu zabrać wszystkie wasze dobra. To nie jest zły człowiek, jeśli potraficie do niego przemówić, on z pewnością zacznie z wami dialog...” To prawda, że Gandhi zdawał się wierzyć, iż Hitler miał zamiar wystąpić przeciw okupantowi angielskiemu w obronie Indii. Warto zwrócić uwagę na indyjski film *Chanddi – the final justice* (2005, Mohan Gandhi & Sanjeev Tyagi), w którym przedstawione są dwie siostry, jako uosobienie dwóch systemów prawnych – pełnego wad prawa anglosaksońskiego oraz moc zemsty pod nadtdchnieniem bogini Durgi.

19. Zasygnalizujmy w końcu jedną bardzo prozaiczną różnicę: w zwykłym prawie adwokaci, którzy są hojnie opłacani i których władza nad klientami jest znacząca, działają w taki sposób, aby sprawę przeciągać jak najdłużej, a z eksploatacji obowiązującego systemu wyciągnąć jak najwięcej korzyści (od czasów *Pieniaczy*¹⁰ Jeana Racine’a aż do tzw. *American lawsuit disease*, wiadomo jest, do jakich skutków, nierzadko przykrych dla rodzin, prowadzą nieumiarkowane, ale często wymuszane, usługi adwokatów), tymczasem takie wynaturzenia są niemożliwe w obyczajowym prawie.

Można mnożyć różnice między dwoma typami wymiaru sprawiedliwości i pewnie okazałoby się, że bardziej się uzupełniają niż stoją we wzajemnej opozycji. Być może zrozumiano to w Rumunii, ponieważ w tym kraju decyzje *kris* respektowane są przez władze cywilne. Przypomina to sytuację w Indiach, gdzie *pančayat raj*¹¹, instytucja prawa obyczajowego o tysiącletniej tradycji, wpisana jest od 1947 roku do *Konstytucji* (art. 40: „Państwo udzieli *Pančayatom* stosownej władzy i uprawnień, które uczynią z nich instytucje samorządowe”), jako jedna z form demokracji wiejskiej tak drogiej Gandhi’emu i Nehru. Ten obyczajowy trybunał, kilkakrotnie potwierdzony przez ustawy, ma na celu nie tylko odciążyć sądownictwo oficjalne i przyczynić się do decentralizacji, ale również, według stanowiska indyjskiego bliskiego koncepcji rromskiej, edukować mieszkańców wiosek. Z pewnością jego istnienie lepiej jest tolerowane w Indiach niż w krajach o tradycji łacińskiej, ponieważ jest zbieżny z pragmatyzmem prawa brytyjskiego. Na pewno studia porównawcze na temat *kris* i *pančayat* oraz innych systemów obyczajowych, zwłaszcza na Bałkanach i w Karpatach, byłyby bardzo interesujące.

11. KRIS RROMANI

I UZNANIE PRAW OBYCZAJOWYCH DZISIAJ

W rzeczywistości, ten system samorządności sądowniczej ma pewne ograniczenia jak każdy inny system. Występuje tu ryzyko zbyt mocnych nacisków wewnętrznych na osoby uwikłane w konflikt, gdy są one podatne na wpływy czy słabe – ale w żadnym wypadku nie jest to cechą

10. *Les Plaideurs* – jedyna komedia wybitnego francuskiego tragika Jean Racine (1639–1699), w której wyśmiewa przesadną wiarę w sądownictwo – reakcja wówczas bardzo modna – a przy okazji niesprawność psychiczną niektórych sędziów. Utwór ten (z 1668 r.) przez prawie trzy wieki cieszył się we Francji ogromnym powodzeniem.

11. Zob. A. Roy *System pančajatu* w niniejszym numerze „Studia Romologica”.

specyficzną *kris*, można wszak to samo zaobserwować wewnątrz rodziny (na przykład stosunek teściowej do synowych) a także w sytuacji zwykłej sprawy sądowej z udziałem słabszej strony: prawo pracy, prawo konsumpcji, prawo mieszkaniowe, molestowanie seksualne w przedsiębiorstwie etc. Takie naciski mogą posunąć się aż do niemożliwości złożenia skargi, chociaż prawnie jest to zawsze możliwe, do władz państwowych, ale czy z kolei system państwowy jest sam w sobie wolny od wszelkiego rodzaju nacisków? Można być sceptycznym. Oszczercy krytykując Rumunię chętnie podkreślają, że poprzez cichą akceptację *kris*, władze tak naprawdę pozbywają się problemów z Rromami i pozwalają na utrwalanie praktyk z czasów niewolnictwa, gdy incydenty między Rromami były rozstrzygane przez ich własnych wodzów – co prawda przeważnie mianowanych przez panów: *juzi*, *vătafi*, *bulibași*, kiedy to właściciele (lub ich urzędnicy) mogli dowolnie karać (oprócz kary śmierci) tych, których posądzali, słusznie czy nie, o wyrządzenie im szkody. Spory pomiędzy Rromami i pozostałymi mieszkańcami (w tym również sprawy dotyczące zabójstwa wśród Rromów, ponieważ chodziło o zamach na dobro właściciela, Rumuna) należały do kompetencji władz państwowych.

Taka krytyka byłaby bardziej uzasadniona gdyby zwykłe prawo było doskonałe i udowodniono by to w ciągu wieków. Podobnie, gdyby odpowiedzialni za jego stosowanie działali bez stronnictwa i zawziętości, korupcji czy uprzedzeń rasowych, klasowych czy innego typu, i gdyby jego stosowanie prowadziło bardziej do pokoju i pojednania niż karania, które niewielu satysfakcjonuje. Ale tak nie jest, co wynika z obserwacji i ostatecznie wydaje się, że skuteczne może być współistnienie tych dwóch systemów, o ile będą ze sobą zharmonizowane (na podstawie realnego poszaowania, niepodlegających dyskusji praw człowieka, przy dobrze zdefiniowanym podziale kompetencji, możliwości odwołania się itd.). W takim przypadku prawo zwyczajowe nie powinno być traktowane jak zagrożenie dla suwerenności państwowej, czego obawiają się „stęsknieni wyłączności władzy monarszej”, a po prostu jako przejaw pluralizmu demokratycznego.

W rzeczywistości prawa obyczajowe są coraz częściej uznawane na całym świecie jako godne uzupełnienie urzędowych systemów prawnych. Konwencja 169. Międzynarodowej Organizacji Pracy dot. *Ludności tubylczej i plemiennej w krajach niezależnych* od 1989 r. zachęca do takiego stanowiska. Indie zalegalizowały je dużo wcześniej, Rumunia robi to od dawna mniej lub bardziej oficjalnie, Niemcy i Hiszpania¹² w różnym stopniu uzna-

12. Dr Rajko Djurić działając w imieniu Rromani Union potrafił przekonać w latach 90. władze Berlina-Brandeburga do uznania ślubów zawartych wedle tradycji romskiej. Opracowany został w tym celu specjalny formularz, przyjęty przez urzędu stanu cywilnego.

ły w latach 90. ważność ślubów zawartych zgodnie z rytuałem rromskim, bez celebracji w urzędzie. Nawet Francja, tak bardzo jakobińska, zazdrosna i z tendencjami centralistycznymi, uznała w 2007 roku moc urzędową Obyczaju w Nowej Kaledonii oraz na wyspach Wallis i Futuna.

Taką właśnie drogę obrali Rromowie z Kolumbii zrzeszeni w *Proceso organizativo del Pueblo rrom-gitano de Colombia – Pro Rrom*, ponieważ chcą zaznaczyć swoje prawo obyczajowe w państwowym prawie kolumbijskim. Zresztą bardzo odważnie stawiają się na równym poziomie w stosunku do Państwa, jak rząd w stosunku do rządu, uważając, że to właśnie *krisaqe Rroma*, tutaj nazywani również *Šere Rromenqe*, w ostatniej instancji orzekają, co jest lepsze dla wspólnego życia w *kumpànii*. W swojej propozycji wstępnego projektu z 2007 r. napisali w artykule 7 „Państwo uznaje za zgodne z prawem tradycyjne władze narodu rromskiego, jako specjalne jednostki publiczne, utrzymujące jurysdykcję na terytoriach swoich *kumpànii*”. Taka perspektywa sprawia, że *kris* musi się zmierzyć z nowym wyzwaniem, które może go osłabić lub zdynamizować, ponieważ wymaga zdefiniowania nie tylko wewnętrznych stosunków, ale również relacji z Państwem. Władze państwowe i *rromani kris* dążą w zasadzie do jednego celu: harmonii pomiędzy jednostkami i rodzinami, nie ma więc powodu, aby nie można było współpracować i skutecznie wdrażać wspólnym wysiłkiem i bez zazdrości strategię przyczyniającą się do jego osiągnięcia. Tego właśnie żądali Rromowie z Kosowa od 1999 roku: własnej reprezentacji poprzez przywódców rodzin, uznanych zarówno przez społeczności *rromani* jak i inne grupy etniczne w regionie a nie poprzez tzw. organizacje pozarządowe, posiadające co prawda moc prawną, ale żadnego poparcia społeczności, bo zostały stworzone przez osobników przypadkowych z ich własnej inicjatywy, lub na skutek zgody z nierromskimi partiami politycznymi. Na próżno. Rezultaty takiej polityki negowania tradycyjnych władz na rzecz NGO mają zresztą alarmujące konsekwencje.

Ze swej strony, Międzynarodowa Rromani Unia, utworzona w 1971 roku w Londynie i reprezentująca w ONZ Rromów z ponad 40 krajów, utworzyła w 2000 roku na swoim Kongresie w Pradze, w tym samym czasie co Parlament rromski, międzynarodową *rromani kris*, z rolą kontrolną i medacyjną we wszystkich delikatnych sprawach dotyczących nowej światowej polityki rromskiej.

Natomiast w Hiszpanii, wyrokiem Sądu Nr 12 w Madrycie (217/2002) przydzielono rentę wdowie rromskiej (María Luisa Muñoz Díaz), zamężnej według rytuału gitańskiego od ponad 40 lat, uznając w ten sposób pośrednio ważność rromskiego ślubu (zob. Juan de Dios Ramírez-Heredia, *Matrimonio y boda de los Gitanos y de los „payos”*, Barcelona 2005).

W każdym razie interesujące jest stwierdzenie, że w czasach, gdy coraz częściej upadają kolejne tabu na temat całkowitej uległości obywatela w stosunku do nietykalnego od dawna systemu prawnego, który coraz słabiej ukrywa swoje braki i niedostatki, współczesna myśl prowadzi do kwestionowania dogmatu kary na rzecz waloryzacji pojęcia mediacji, a w efekcie do rekomendowania takiego typu prawa, które jest wyjątkowo bliskie *kris rromani*. Niestety ta instytucja jest wciąż traktowana jak *curiozum* folklorystyczne a nie jak prawdziwy system prawny.

thum. Ewa Adamczyk

LITERATURA:

- ACTON, T., CAFFREY, S., MUNDY, G., *Theorising Gypsy Law* [w:] WEY-RAUCH, W. O., (red.) *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 88-100.
- ACTON, T., *A Three-cornered Choice: Structural Consequences of Value-Priorities*, „The American Journal of Comparative Law”, nr 51, 2003, New-York, s. 639-658.
- BARTOSZ, A., *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004.
- BOBU, N., *Carte despre Rrom: cutumă justițiară – judecata de pace a Rromilor*, Târgu Jiu 2000.
- BROWN, I., *Gypsy Fires in America: A Narrative of Life Among the Romanies of the United States and Canada*, New York 1924.
- COURTHIADE, M., *Droit rrom et droit romain* [w:] *Attention, Tsiganes – histoire d'un malentendu*, Luxembourg 2007, s. 244-252.
- DAVID, H., HAJDU, A., *Au-delà de «Kriss romani»*, „Etudes tsiganes” nr 4, 1963, Paris, s. 1-13.
- DAVID, H. (?), *Le film «Kriss romani» et la presse*, „Etudes tsiganes” nr 3, 1963, Paris, s. 24-28.
- FICOWSKI, J., *L'autorité du Séro-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes tsiganes” nr 4, 1981, Paris, s. 15-25.
- GLENN, P. H., *Legal traditions of the World*, Oxford 2004.
- GROPPER, R. C., *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*, Princeton 1975.
- KENT, L. L., *The end of the road: The Life History of the Gypsy Headman in Boston*, unpublished M.A. thesis in Geography and Anthropology, Louisiana State University, 1975.

- KOWARSKA, A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- LEE, R., *The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani* [w:] *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, Berkeley 2001, s. 188–230.
- LIÉGEOIS, J.-P., *La kris*, „Etudes tsiganes” nr 3, 1973, Paris, s. 31–46.
- LOSS, S., *The „Romani Kris”*. *Research Report*, Miskolc 2002.
- MAURICE, D., *Kriss Romani*, „Journal of the Gypsy Lore Society” vol. 49, nr 1/2, Liverpool 1970, s. 51–56.
- MILLER, C. J., *American Rom and the Ideology of Defilement* [w:] *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, New York 1975, s. 41–54.
- MILLER, C. J., *Mačwaya Gypsy mahrim*, unpublished M.A. thesis in Anthropology, University of Washington 1968.
- NEMETH, D., *Field Notes from 1070: A Kris in River City*, „Journal of the Gypsy Lore Society – 100 years of Gypsy Studies” nr 5, Cheverly 1990, s. 117–134.
- OKELEY, J., *La justice des Tsiganes contre la loi des gadjé*, „Ethnologie française” nr 110 (2), 2007, Paris, s. 313–322.
- PIASERE, L., *I Plesnora* [powinno być *plecnàrà*]: *uomini di pace fra i Xoraxane*, „Lacio Drom” nr 19, 1983, Roma, s. 9–20.
- PIERRÉ-CAPS, S., *La multination: l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*, Paris 1995.
- RAMÍREZ-HEREDIA, J., *Matrimonio y boda de los Gitanos y de los “payos”*, Barcelona 2005.
- STOJKA, P., *La krísiňake Rom taj i románi krísi andej vlaška Rom – Soudci a soudy u olašských Romů*, „Romano Džaniben” nr 3–4, 1997, Prague, s. 120–128.
- WEYRAUCH, W. O., *Autonomous Lawmaking: The case of the Gypsies* [w:] WEYRAUCH, W. O., (red.) *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 11–87.
- WEYRAUCH, W. O., *Romaniya: an Introduction to Gypsy Law*, „The American Journal of Comparative Law” vol. 45, nr 2, 1997, New-York, s. 225–235.
- YOORS, J., *Lowari Law and Jurisdiction*, „Journal of the Gypsy Lore Society” vol. 26, nr 1, 1947, Liverpool, s. 1–17.

Marcel Courthiade
I KRIS I RROMANI

Pala jekh xarno rakëripen pal-o ververipen thaj i relativitëta e krisikane sistemenqëre dr-o sundal, so perel dre jakha kana dikhas buxledër desär e Evropaqëri sistëma, o artiklo zumavel te lathel sär thaj sosqe šaj te phenel pes so si i rromani kris garuduni. Dušlälrel xarnes laqëri natūra thaj so si dre lathe xarakteristiko. Mothovel kana, kaj thaj sär Rroma akharen i kris thaj vi sär joj zorärel e Rromenqëri identitëta. Anel 20 diferënce maškär-i kris rromani thaj i kris gažikani: maškär javërenthe i rromani butedër ròdel mediàcia thaj harmònia maškär Rromenthe desär dendipen (karanie), sär ròdel i gažikani kris – butivar i gažikani linžal dr-o baro garudo bangipen thaj xoli tel-o ucharipen e duzimasqëro. Dre jekh kotor e artiklosqëro, lathas jekh tikno paralëlo javëre selikane krisençar, sär o pañćajat raz dre India thaj o ihtiyar hejet dre Tùrcia, no lenqëre fùnkcie si buxledër desär e rromane krisaqëre. I Rumània pinžarel oficial i rromani kris aj laqëri autoritëta sär jekh konstitutivo institùcia e Themesqëri (si vi manuša so hazden polemika adalesθär) thaj użaras i Kolùmbia te pinžarel sig vi joj i rromani kris.

I kris i rromani hazdel but filozofikane pučhimàta pal-i politika thaj i ćacutni demokràcia dre divesa jamare.

Marcel Courthiade
THE TRADITIONAL ROMANI COURT

In a short discussion about the existing judiciaries, the article points at just how diverse and relative they are when observed in a wider perspective. The paper then attempts to explain how and why the Rromani kris is, one might say, secret and to make clear its nature and main features. After explaining when, where and how Rroms convene a kris and how this act strengthens Rromani identity, it brings to light some 20 differences between Rromani and non-Rromani judiciaries: stating among others, that the Rromani system focuses more on mediation and harmony among Rroms, rather than on punishment as non-Rromani ones do which often leads to more or less hidden injustices and resentment in the name of justice. The article goes on to draw further parallels with other customary courts of justice, such as the pañćajat raŴ in India and the ihtiyar hejet in Turkey, however, their function appears to be broader than the Rromani kris. Romania officially recognizes the Rromani kris and its authority as a ‘constitutive institution of the State’ (albeit, this has given rise to polemics in the country itself) and such recognition of the kris is expected to be adopted in Columbia very soon.

The Rromani kris raises many philosophical questions related to policy and true democracy nowadays.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov (Sofia, Bulgaria)

SĄD CYGAŃSKI W EUROPIE WSCHODNIEJ¹

Tzw. cygański sąd był głównym elementem charakteryzującym życie wielu (choć nie wszystkich) cygańskich/romskich grup z Europy Wschodniej, zarówno w przeszłości, jak i dziś. W poniższym tekście będziemy używać słowa „Cyganie” w ujęciu wspólnym dla regionu Europy Wschodniej², tj. jako nazwy dla określonej i wyodrębnionej wspólnoty etnicznej (nazywanej w różnych krajach podobnymi słowami – *Cigáni*, *Cikáni*, *Cyganie*, *Čigonai*, *Čigāni*, *Ciganyok*, *Ṭigani*, *Çingeneler*, *Αθηγγανοί*, *Цигани*, *Цыгане* etc.), której przodkowie migrowali do Europy z subkontynentu indyjskiego przed ponad tysiącem lat.

Materiały terenowe, którymi się tutaj posługujemy, zebrane zostały (w ciągu ponad trzydziestu lat) w trakcie bezpośrednich badań i są zapisem ustnych świadectw **bezpośrednich** uczestników cygańskich sądów w całym regionie. Podobne wyjaśnienie jest niezbędne, ponieważ wiele razy poddawano analizie sąd cygański w oparciu o „informacje [...] przekazywane od etnografów skoncentrowanych tylko na jednej grupie, w obrębie której prowadzili badania terenowe, i którą przyjmowali jako typową, natomiast wszystkie inne dane wywodzone od innych grup traktowali jako wariant ich własnych materiałów”³. Kiedy indziej analizowane są pojedyncze przypadki, lub, co wydaje się jeszcze gorsze, dokonuje się obecnie swobodnych interpretacji w oparciu o powierzchowne i wątpliwe informacje, pochodzące

1. Rozszerzona wersja tekstu (*The Gypsy Court in Eastern Europe*) została opublikowana w „*Romani Studies*”, Ser. 5, Vol. 17, 2007, 1, s. 67–101.

2. Do przedstawionego w niniejszym tekście regionu Europy Wschodniej zalicza się kraje zwa tzw. „żelaznej kurtyny”, która podzieliła Europę po II wojnie światowej – Polskę, Czechy, Słowację, Węgry, Rumunię, Bułgarię, Albanię, jak również kraje byłej Jugosławii (Serbie, Czarnogórę, Macedonię, Bośnię i Hercegowinę, Chorwację i Słowenię) oraz europejskiej części byłego ZSRR (Litwę, Łotwę, Estonię, Federację Rosyjską, Ukrainę i Republikę Mołdowy) – które wspólnie były częścią tzw. „bloku socjalistycznego”; ponadto Grecję i Turcję, które do niego nie należały.

3. *Ibidem*, s. 639.

często od romskich działaczy i intelektualistów, zaliczających się do wspólnot, w których fenomen cygańskich sądów pozostaje nieznany.

Zgadzamy się z Thomasem Actonem, że aby stworzyć ogólną teorię wariantów „administracji sprawiedliwości” przy wszystkich cygańskich grupach (romskich i nieromskich, żyjących w różnych krajach świata), jak też „zebrać niezbędne dane empiryczne jest poza możliwościami, i jest to oddzielną dziedziną naukową”⁴. Z tego powodu w poniższym artykule skupimy się przede wszystkim na zjawisku cygańskiego sądu wśród tych cygańskich grup w Europie Wschodniej, które poznaliśmy.

1. NAZWY ZWIĄZANE Z CYGAŃSKIM SĄDEM, JEGO UCZESTNIKAMI I POSTANOWIENIAMI

Sąd cygański występuje u szeregu różnorodnych grup cygańskich, żyjących na rozległych obszarach, stąd też używane na jego oznaczenie określenia bywają różne.

Najczęściej spotykaną nazwą sądu cygańskiego jest *kris* („sąd” w *romani*), jak i niekiedy, np. na Słowacji może występować forma *krisi*. Powszechnie spotykane w literaturze pięknej i naukowej połączenie *romani kris* w rzeczywistości jest wytworem badaczy i współczesnych romskich intelektualistów, w praktyce nie występuje we własnym środowisku cygańskim, a więc w sytuacji, kiedy rozmowa prowadzona jest w *romani*, pomiędzy przedstawicielami danej wspólnoty, gdzie wyjaśnienia o jakim sądzie mowa nie są konieczne; i tylko kiedy wyjaśnia się badaczowi czy przedstawicielowi „innej” wspólnoty (lub nawet Cyganowi, ale z innej grupy), o którym przypuszcza się, że nie rozumie dobrze o czym mowa, wtrąca się to określenie (*romani*)⁵. Zwykli Cyganie (w odróżnieniu od działaczy) nie używają w ogóle słowa *kris* jako nazwy „sądu”, w tym celu używa się słów z języka większości, więc termin *romani* nie jest potrzebny (skoro jest *kris*, oczywiste jest, że – cygański).

4. T. A. Acton, *A Three-cornered Choice: Structural Consequences of Value-Priorities in Gypsy Law as a Model for More General Understanding of Variations in the Administration of Justice*, „The American Journal of Comparative Law”, 51, 2003, 3, s. 640.

5. Być może dlatego na Słowacji i w Czechach nierzadko można usłyszeć formę „*romano kris*” (r.m.), kiedy rozmowa prowadzona jest nie tylko po czesku czy słowacku, ale i w *romani*, co z dużym prawdopodobieństwem odzwierciedla wpływ odnośnych języków obcych, w których „sąd” jest rodzaju męskiego. Cudzośćw bierze się stąd, że w ten sam sposób można usłyszeć na Bałkanach (nawet przeczytać w romskich publikacjach) również „*romano (sic!) chhib*” jako określenie sądu w romskich językach (*Romanes*), co jest sztucznym neologizmem, połączeniem powstałym pod wpływem lokalnych języków.

Nazwa *kris* jest charakterystyczna przede wszystkim dla cygańskich grup *Kelderari* (*Kaldarari*, *Kaldaraši* itp.) oraz dla *Lovara/Lovari* w Europie Wschodniej (jak też w wielu innych krajach świata, gdzie żyją te grupy). *Kelderari* i *Lovari* żyją obecnie w Rumunii (głównie w Transylwanii), jak też na Węgrzech, Słowacji, Czechach, Polsce, w krajach byłego ZSRR (głównie w Federacji Rosyjskiej, również na Ukrainie, Białorusi, Łotwie i Litwie) oraz w byłej Jugosławii (szczególnie w Serbii, jak też kilka rodów *Lovari* w Chorwacji). Nazwy *kris* używa się w ich rodzimych grupach lub wyodrębnionych (mniej lub bardziej) podgrupach, np. *Čurari*, *Posotari*, *Kherari*, *Khangliari*, *Colari*, *Drizari*, *Mašari*, *Cerhara* oraz innych na Węgrzech, jak również *Bougešti*, *Drizdari* oraz innych na Słowacji czy Czechach (które zwykle określane są przez badaczy jako *Lovari*)⁶. W ostatnich dekadach duże części niektórych spośród tych grup (głównie z byłej Jugosławii) migrowały do różnych krajów Europy Zachodniej, np. *Kalderaši* do Austrii, *Lovari* i *Khajniara* do Włoch itd.

Spotyka się, i to stosunkowo dość często, również inne nazwy sądu cygańskiego wśród różnych cygańskich grup w całym regionie Europy Wschodniej. W Bułgarii wśród segmentowej wspólnoty nazywanej pod ogólnie przyjętą nazwą *Kaldaraši/Kardaraši* (nazwa własna *Rom cyganiak* w znaczeniu „prawdziwy Rom”), nazwy, których się używa, są to najczęściej *mešare/mešere* lub *mešarjava*⁷, i rzadziej (w północno-wschodniej Bułgarii) można spotkać również terminy *žudikate* (z rumuńskiego) lub *dalavjara*. Wśród blisko z nimi spokrewnionych wspólnot, które najczęściej nazywane są *Lejaši* lub *Čori* (ich nazwa własna również brzmi *Rom cyganiak*), żyjącymi w rumuńskiej Dobrudży, również używa się nazwy *žudikate*. Nazwa *žudikate* używana jest też w podzielonej wspólnocie znanej w dzisiejszej Republice Mołdowy najczęściej pod powszechnie przyjętą nazwą *Lejaši*, która w Besarabii i Południowej Mołdawii występuje jako *Katunaria*, w Północnej Mołdawii (rejon miasta Soroki) – *Čokenari/Čukonaria*, a po przesiedleniu do Federacji Rosyjskiej i na Ukrainę uformowała się wyodrębniona grupa, określająca się jako *Kišiniovcuria/Kišiniovcy*. Nazwa własna większości tych wspólnot

6. W czasie naszych badań terenowych między *Bougešti* na Słowacji nie raz słyszeliśmy stwierdzenie, że blisko im do *Lovari*, ale są inni. Niedawno pewna młoda kobieta z *Bougešti* wyjaśniła nam, że dowiedziała się, że w rzeczywistości jest *Lovarica*, dopiero kiedy zapisała się na Romologię do Mileny Hübshmannovej na Uniwersytecie Karola w Pradze. Na tej samej zasadzie prawie wszyscy romskojęzyczni działacze na Węgrzech mówią, że są *Lovari*, mimo że ich krewni nie używają tej nazwy.

7. Według niektórych językoznawców (Lew Cherenkov, Viktor Fridman) słowo to jest pochodzenia arabskiego lub perskiego, dostało się do romani za pośrednictwem języka tureckiego (rozmowy własne).

brzmi również *Rom cyganiak*, i jako ten endonim spotyka się ją wśród szeregu grup w Rumunii, nie tylko na Wołoszczyźnie i Mołdawii, czasem nawet w Transylwanii.

W szeregu przypadków, wśród różnych rodzimych grup cygańskich na terytorium współczesnej Rumunii, u których istnieje sąd cygański (np. *Kazandži*, *Džambaša*, *Zlatari*, *Aržentari*, *Bidinaria*, *Korbeni* i in.), a które nazywane są powszechnie najczęściej *Pletoși* lub *Laeși*, lub *Kortorari*, obydwu nazw: *žudikate* i *kris*, używa się jako synonimów. Istnieje określone terytorialne rozgraniczenie przy używaniu tych dwóch nazw – na Wołoszczyźnie i Mołdawii stosuje się głównie samego *žudikate*, natomiast *kris* jest domyślny, podczas gdy w Transylwanii (nawet wśród tych samych grup) sytuacja z nazwami jest dokładnie odwrotna. Czasami spotyka się nazwę *divano*, używaną jako drugie/trzecie określenie wśród różnych grup (jednak nazwa *kris* dominuje), podobnie jak termin *stabor* (prawdopodobnie słowiańskiego pochodzenia). Ostatnie określenie używane jest przez niektóre grupy, jak np. *Kortorari* z rumuńskiej Mołdawii (region Botoszani), jedynie jako określenie członków cygańskiego sądu; w innych przypadkach, np. w niektórych miejscach w Transylwanii, *stabor* używany jest szerzej na oznaczenie ogólnego zgromadzenia⁸.

Bardziej zróżnicowana jest sytuacja w krajach byłego ZSRR, gdzie *kris* używa się tylko pośród *Kelderari* i *Lovari*, a *žudikate* przyjęło się jako określenie tylko u *Kišiniovcy*. Jeśli natomiast chodzi o grupę *Ruska Roma*, która jest szeroko rozpowszechniona na całym terytorium byłego Związku Radzieckiego, określeniem, którego używa się wśród nich najczęściej jest *sendo/syndo* (z polskiego) lub w nowszych czasach – *sydo* (z rosyjskiego). Tego samego określenia używa się również wśród żyjących na Ukrainie i w Federacji Rosyjskiej *Servi*, jak też w grupach *Vlahi* i u *Plaščuny* w Południowej Rosji i Wschodniej Ukrainie. W chwili obecnej wśród różnych cygańskich grup w byłym ZSRR terminy *syndo* i/lub *sudo* są bardziej rozpowszechnione, podobnie nazwy *shodka*, *razborka*⁹.

Istnieją też rzadziej spotykane nazwy sądu cygańskiego w różnych grupach cygańskich. W grupie *Ursari* w Republice Mołdowy terminem używanym jest *globa*. W grupie *Kyrymitika/Karamlitika Roma* lub *Krimuria*, którzy wyemigrowali na Krym z Bałkanów w XVIII wieku, i którzy dziś żyją rozrzućeni po całej Ukrainie i Federacji Rosyjskiej, używa się terminu *davija* (turecko-arabskiego pochodzenia). Niektóre z cygańskich grup i pod-

8. N. Bobu, *Book about Roms. Common Law – A Legal Peace Process*, Dacia, Cluj-Napoca 2002, s. 76–78.

9. Nazwy *shodka*, *razborka* weszły do języka Cyganów z tzw. „worowskiego (złodziejskiego) żargonu”.

grup żyjących (lub dokładnie: które żyły) w Kosowie (np. *Gurbeti, Maljoko*), używają słowa *plechnija* (z albańskiego)¹⁰.

Dla określenia członków cygańskiego sądu używa się szeregu terminów, takich jak *krisnitori/krisitori/krisinatori* (była Jugosławia, Transylwania), *krisiniake rrom* (Słowacja), *mešariavadži, žudikatori/žudikatorja, stabor, davijadžis, sendari/syndari, plechinari/plechnari/pleshnjarja* itd., ale brak specjalnej nazwy dla każdego członka sądu. W większości przypadków jeden z członków cygańskiego sądu powiadamia o werdykcie sądu wszystkich uczestników, zwykle to prawo trafia się najbardziej doświadczonemu z nich, ale nie ma określenia, które by nazywało jego pozycję (choć czasem można usłyszeć takie nazwy, jak: *Baro, Angluno Rom, o Šefo, Predsedniko*, a nawet *o Generalis*).

Niektóre grupy mają specjalne określenia na „wyrok” sądu cygańskiego. Wśród *Ursari* w Republice Mołdowy, termin, którego się używa zbiega się z nazwą sądu (*globa*). Termin *štrafo*, który ma to samo znaczenie (*globa* pochodzi z niemieckiego) używa się czasem u *Kalderaši* z byłej Jugosławii, którzy dziś żyją w krajach Zachodniej Europy. Niektóre z podgrup bułgarskich *Kaldaraši* używają słowa *kazna* (słowiańskiego pochodzenia).

1.1. Pewna mistyfikacja naukowa

Kiedy mowa o cygańskim sądzie, szczególną uwagę należy zwrócić na pewną naukową hipotezę (a dokładniej mistyfikację), która pojawiła się w ostatnich latach. Jest to informacja o tzw. instytucji *Baro Šero* (dosł. „duża głowa”), która wg Thomasa Actona istnieje wśród „bałtyckich Romów, takich jak *Polska, Chaladitka* i *Ruska Roma*” (sic!)¹¹. Pod nazwą „bałtyccy Romowie” autor rozumie pokrewne grupy *Polska Roma* i *Ruska Roma* (czasem zwanej *Chaladitka Roma*), które mówią podobnymi dialektami *romani*,

10. Po albańsku *pleç* (l. mn.) to „starcy”, *plak* (l. poj.) – „starzec”, *pleqnia* – „rada starszych”. Pomimo, że używa się albańskiego terminu, ta instytucja wśród Cyganów nosi formę i funkcję sądu cygańskiego i różni się od albańskiej rady starszych. Nie podzielamy bezwzględnie poglądu, że ta instytucja wśród Cyganów jest zapożyczona od Albańczyków, wśród których żyją; L. Piasere, *I Plesnora: uomini di pace fra i Xoraxane*, „Lacio Drom”, 19, 1983, 1, s. 17. Formalne podobieństwa między sądem cygańskim i innymi podobnymi instytucjami wśród różnych narodów można odkryć w wielu miejscach na świecie, i tak kategoryczne zdanie potrzebuje więcej materiału porównawczego (a nie tylko paralel terminologicznych). O radzie starszych u Albańczyków patrz: E. Durham, *High Albania*, Edward Arnold, London 1909, Charter Two; F. Baxhaku, K. Kaser, *Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter. (1861–1917)*, Böhlau, Wien 1996, s. 207-315.

11. T. Acton, *idem*, s. 647.

ale są w rzeczywistości dwiema odosobnionymi od wieków endogamicznymi wspólnotami. Instytucja *Šero Rom* (i tylko bardzo rzadko nazywana *Baro Šero*), istniejąca wśród *Polska Roma*, jest od dawna dobrze znana i wielokrotnie opisywana w literaturze naukowej¹², ale w licznych opisach dotyczących *Ruska Roma*, nikt dotąd ani raz nie wspomniał o istnieniu podobnej instytucji w tej wspólnotcie. W konkretnym przypadku, Thomas Acton opiera swoje „odkrycie” na wiadomościach otrzymanych od tylko jednego (!) informatora, emigranta w Wielkiej Brytanii¹³, który jednak w swojej książce¹⁴ nie wspomina ani jednym słowem o istnieniu domniemanej instytucji *Baro Šero*. My również nie natrafiliśmy nawet na najdrobniejsze wzmianki o istnieniu takiej instytucji w czasie naszych badań terenowych wśród *Ruska/Chaladitka Roma*, ale w zamian za to zebraliśmy dużą ilość materiału (ustne historie oraz osobiste obserwacje), o istnieniu *sendo/syndo/sudo* (sąd cygański) w tej wspólnotcie, tak więc można z całą pewnością zignorować rzekomą i nieistniejącą instytucję cygańskiego sądownictwa, jaką miałby być „*Baro Šero*”.

2. CYGAŃSKIE GRUPY POSIADAJĄCE SĄDY I GRUPY BEZ CYGAŃSKICH SĄDÓW

Pomimo szeroko rozpowszechnionego zjawiska sądów cygańskich wśród różnych cygańskich grup w Europie Wschodniej, istnieje o wiele więcej grup żyjących w tym regionie, wśród których nie tylko nie istnieje instytucja cygańskiego sądu, ale brak jest nawet pamięci o jego istnieniu w przeszłości.

W sumie w całym regionie Europy Wschodniej, mówiąc zupełnie najogólniej, i w przybliżeniu (z powodu różnego charakteru problemów z określeniem dokładnej liczby Cyganów w krajach całego regionu), liczba Cyganów, którzy nie znają fenomenu sądu cygańskiego, jest przynajmniej dwa lub trzy razy większa od tych, u których ta instytucja funkcjonuje. Ponadto ta proporcja jest różna w różnych państwach i regionach kulturowo-historycznych. Na Bałkanach, jak i w Czechach oraz na Słowacji, liczba cygańskich wspólnot, wśród których istnieje cygański sąd, w najlepszym

12. J. Ficowski, *L'autorite du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, 4, s. 15–25; *idem*, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 175–198; A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*. DiG, Warszawa 2005, s. 27–43.

13. T. Acton, *idem*.

14. В. Калинин, *Загадка балтийских цыган. Очерки истории, культуры и социального развития балтийских цыган*, Логвинов, Минск 2005.



Meszarija Vasil Stanew Janakijew, Bułgaria,
fot. A. Bartosz, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie

przypadku nie przekracza 5–10% całej cygańskiej ludności w ośrodkach krajach (a w niektórych krajach w ogóle brak takiego zjawiska); w Rumunii i na Ukrainie podział na te wspólnoty, w których istnieje cygański sąd waha się wokół 1/3 lub 1/4 cygańskiej ludności; w krajach byłego ZSRR, cygański sąd istnieje w praktyce we wszystkich wspólnotach cygańskich, z wyjątkiem tych, które preferują (tj. wybierają inną, nie cygańską) tożsamość: węgierskojęzycznych *Madiary* na Zakarpaciu (przyłączone do ZSRR po II wojnie światowej), ormiańskojęzycznych *Boša/Poša* (nazwa własna *Lomavtik*) na Zakaukaziu i tadżykskojęzycznych *Ljuli/Dzhugi* (nazwa własna *Mug`at*) w Centralnej Azji.

Na pierwszy rzut oka rozgraniczenie między cygańskimi grupami, w których istnieje cygański sąd, a tymi, w których go nie ma, można odnaleźć w sposobie życia – koczowniczym (lub sezonowym – półkoczowniczym) i trwale (od dawna) osiadłym. Wszystkie cygańskie grupy, które nie znają instytucji cygańskiego sądu, są trwale osiadłe (przynajmniej od

jakiegoś wieku, jeśli nie od czasów, kiedy dotarły na swoje dzisiejsze terytoria). W sumie, w regionie Europy Wschodniej sąd cygański istnieje tylko w tych grupach cygańskich, które w przeszłości były usługowymi nomadami¹⁵ i prowadziły aktywny koczowniczy sposób życia do 50.–60. lat XX wieku. Wspólnoty te bez względu na to, czy obecnie są osiadłe lub kontynuują swój tradycyjny sezonowy, na wpół koczowniczy tryb życia (w bardziej lub mniej zmodyfikowanych formach, głównie w Bułgarii i szczególnie w Rumunii), zachowały mobilność (w najróżniejszych aspektach, np. terytorialnym, transgranicznym, w rejonie swojej aktywności ekonomicznej), jako wyjątkowo ważną cechę ich całościowego sposobu życia.

Oprócz trwale osiadłych Cyganów, istnieją jednak i przypadki innych grup cygańskich, wśród których brak instytucji sądu cygańskiego. Są to grupy, które koczowały nie tylko w przeszłości – niektóre z nich do dziś kontynuują aktywny, na wpół koczowniczy tryb życia (lub przetransformowały go w bardziej lub mniej zmodernizowane formy). Należą do nich np.: *Burgudżii* (w przeszłości znani pod nazwą *Parpulii*, od *parpul Roma*, w znaczeniu „prawdziwy, czysty *Rom*”), żyjący głównie w północno-wschodniej Bułgarii; tzw. tracy *Kalajdżii* (nazwa własna *Vlahuria*), którzy żyją w południowo-wschodniej Bułgarii i na Równinie Trackiej; rumuńskojęzyczni *Rudari/Ludari* (lub *Lingurari*) w Bułgarii, Rumunii i Republice Mołdowy¹⁶, żyjący w zachodnich Rodopach *Kalajdżii* i kilka różnych grup *Kośničari* w Bułgarii; niektóre podgrupy tzw. *Gurbeti*¹⁷ z byłej Jugosławii i inne.

Gotowe materiały z różnych regionów Europy Wschodniej nie pozwalają uzyskać ostatecznej odpowiedzi na pytanie czy istnieje bezpośredni związek i zależność między koczowniczym trybem życia, a instytucją sądu cygańskiego, lub jego brakiem. Pewne jest, że większość (ale nie wszystkie!)

15. Termin nomadyzm usługowy, *service nomadism* (B. Hayden, *The Cultural Ecology of Service Nomads*, „The Eastern Anthropologist”, 32, 1979, v. 4, s. 297–309), oznacza nomadyczny lub pół-nomadyczny (stałe miejsce zamieszkania i dłuższe lub krótsze okresy mobilności) sposób życia, w czasie którego bywają oferowane określone towary lub usługi dla okolicznej ludności. Wg nas, termin ten najdokładniej opisuje koczowniczy tryb życia Cyganów.

16. Nie jest do końca jasne, czy między rumuńskojęzycznymi *Lingurari/Rudari/Ludari/Banjași/Bejași/Bojași/Bajași*, którzy żyją w różnych krajach Europy Wschodniej, w przeszłości istniała instytucja sądu cygańskiego. Są pewne ślady, które wskazują, że może była taka instytucja, przynajmniej u niektórych z tych grup, jak u *Beaștei* w Chorwacji, a może i na Ukrainie, gdzie jest wspomnienie instytucji zwanej *liege di beașa* (tj. „sąd Beaștei”); K. Kovalcsik, *Roma or Boyash Identity?*, „The World of Music”, 38, 1996, v. 1, s. 80; E. Marushiakova, *Self-government among Bulgarian Gypsies*, [w:] R. Taras (red.), *National Identities and Ethnic Minorities in Eastern Europe*, Macmillan, London 1998, s. 200.

17. *Gurbeti* – uogólniona nazwa metagrupy (o mniej lub bardziej wyodrębnionych wewnętrznych wspólnotach), nosiciele tzw. starowołoskiego lub południowowołoskiego dialektu *romani* żyjący w krajach byłej Jugosławii (lub emigranci w Europie Zachodniej).

grup cygańskich koczowników (lub byłych koczowników) ma, lub miała, sąd cygański, który jest instytucją zupełnie nieznaną dla trwale osiadłych grup cygańskich.

Zebrane dotąd materiały pokazują także niedwuznacznie, że wszystkie grupy cygańskie, które mają sąd cygański mówią w *romani*, ale nie wśród wszystkich grup, które mówią w *romani*, istnieje sąd cygański. Stąd wynika hipoteza o związku cygańskiego sądu z dialektem/językiem, którym posługuje się dana grupa.

2.1. Sąd cygański i „wołoskie” dialekty *Romanes*

Pytania związane z instytucją sądu cygańskiego były często przedmiotem specjalnej uwagi szeregu badaczy¹⁸, chociaż do dziś badania te opierają się tylko na materiałach zebranych wśród Cyganów, którzy mówią tzw. nowowołoskim dialektem *romani* (i to najczęściej wśród grup u *Kelderari* i *Lovari*). Cyganie ci, i pokrewne im grupy, mówią dialektem, który językoznawcy określają różnie: jako „nowowołoski”¹⁹, lub północno-wołoski²⁰, lub nawet „trzecie stratum bałkańskich dialektów”²¹. Wolimy nie używać kompromisowej formy – „północno-wołoskie dialekty”²², ponieważ geograficzna zasada, na której opiera się ten podział na dialekty, jest niejasna (np.

18. R. Cotton, *A anthropologist looks at Gypsyology*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Ser. 3, Vol. 34, 1955; R. Gropper, *Gypsies in the City. Culture Patterns and Survival*, Princeton 1975; J. Ficowski, *L'authorite...*; *idem*, *Cyganie...*; A. Sutherland, *Gypsies. The Hidden Americans*, „Prospect Heights”, Waveland Press, Illinois 1975; Y. Yoors, *The Gypsies*, Waveland, Illinois 1987; R. Lee, *The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani*, [w:] W. O. Weyrauch (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001; W. O. Weyrauch, M. A. Bell, *Autonomous Lawmaking. The case of the 'Gypsies'*, „The Yale Law Journal”, 103, 1993, v. 2, s. 323–399; W. O. Weyrauch, M. A. Bell, *Autonomous Lawmaking: The case of the 'Gypsies'* [w:] W. O. Weyrauch (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 11–87.

19. B. Igla, *Notes* [W:] E. Marushiakova, V. Popov (red.), „Studii Romani”, Vol. III-IV. *The Song of the Bridge. // Студии Романи. Том III-IV, „Песента за моста”*, Litavra, Sofia 1997, s. 163.

20. N. Boretzky, *Die Vlach-Dialekte des Romani*, Harassowitz, Wiesbaden 2003; Y. Matras, *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 225–237.

21. M. Cortiade, *Distance between the Romani Dialects*, „Gypsy Lore Society North American Chapter”, Newsletter, Washington DC, 1985, *passim*.

22. Y. Matras, *op. cit.*, s. 5–13; Y. Matras, *The classification of Romani dialects: a geographic – historical perspective*, [w:] B. Schrammel, D. W. Halwachs, G. Ambrosch (red.), *General and Applied Romani Linguistics. Proceedings from the 6th International Conference on Romani Linguistics*, Lincom Europa, Munich 2005, s. 7–22.

co jest punktem odniesienia dla podziału „północ-południe”). Preferujemy termin „nowowołoski”, z powodu faktu, że za sprawą dziejowej retrospekcji to w nim zawiera się pewne bardzo proste, historyczne kryterium – moment opuszczania przez przodków nosicieli tych dialektów ziem Mołdawii i Wołoszczyzny. W tym sensie historyczna zasada podziału dialektów we wspólnotach dla nas jest szczególnie ważna, wobec terytorialno-geograficznego podziału i dzięki niej oddzielamy „nowowołoskie” dialekty od tzw. „starowołoskich”, czyli dialektów wspólnot, które opuściły Mołdawię i Wołoszczyznę we wcześniejszym okresie. Uświadamiamy sobie, że zarówno terminy: „południowo-wołoskie” i „północno-wołoskie”, jak i: „starowołoskie” i „nowowołoskie” są umowne i może w przyszłości będą korygowane, a następnie zastąpione przez inne (nie wykluczamy możliwości, że wyjściowe geograficzne i historyczne kryteria mogą nawet zostać zweryfikowane ze względu na nowe zgromadzone materiały terenowe).

Reprezentanci „nowowołoskich” dialektów *romani* w literaturze naukowej zwykle są rozpoznawani poprzez uogólnione nazwy nadane im najczęściej przez innych Cyganów (lub narzucone przez badaczy, którzy za nich pisali) – np. w USA i Kanadzie zwani są *Vlah Rom*, w Europie Środkowej (Węgry, Słowacja, Czechy) *Olah Rom* lub *Vlašika Rom*, w Rumunii *Lași*, w Republice Mołdowy, na Ukrainie (Besarabia) i w Serbii *Lejași*, w Bułgarii *Kaldarași/Kardarași* itd. Niektóre z nazw tych grup odnoszą się do ich koczowniczego trybu życia i wykorzystuje się je jako synonimy powyższych (lub tylko oddzielnych ich części), np. *Katunari/Katunaria* w Bułgarii, Republice Mołdowy i Besarabii, *Korturari* lub *Pletoși* w Rumunii, *Cerhara* na Węgrzech itd.

W wielu opracowaniach, głównie autorów anglosaskich, zajmujących się badaniem Cyganów, odtwarza się model ułożony jeszcze przez Jana Yoorsa²³. Ta wspólnota, która może być umownie łączona w jedną całość poprzez dialekty, którymi się posługuje, jak i przez szereg identycznych lub podobnych etnokulturowych cech zwykle ogranicza się tylko do trzech grup (*Kelderari*, *Lovari*, *Čurari*), chociaż niekiedy w USA i Kanadzie dodaje się i czwartą grupę – *Mačvaja*²⁴. O wiele mniejszą uwagę poświęca się licznym podgrupom tej wspólnoty, które żyją w różnych krajach Europy Wschodniej, które bezspornie do niej należą, nawet, jeśli są zbadane i dostatecznie dobrze opisane (przynajmniej część z nich) przez miejscowych uczonych²⁵.

23. Y. Yoors, *op. cit.*

24. Zacytowanie wszystkich publikacji (włącznie z internetowymi), w których odtwarza się „ideologię czterech nacji romskich” (T. Acton, *op. cit.*, s. 79), zajęłoby zbyt dużo stron.

25. Takie podejście w istocie jest raczej szczegółowym przejawem tzw. „postkolonialnej antropologii”, która w ostatnich 10-15 latach aktywnie próbuje podbić Europę Wschod-

Reprezentanci powyższych dialektów są spadkobiercami tych cygańskich wspólnot, które wyemigrowały z terytoriów byłych królestw Wołoszczyzny i Mołdawii oraz okolicznych regionów w drugiej połowie XIX wieku i pierwszych dekadach wieku XX. Jest to duża cygańska fala emigracyjna, za sprawą której Cyganie rozszali się po całej Europie, dotarli również do Nowego Świata. Jako następstwo tych masowych migracji (zwanymi „Dużą Kelderarską Inwazją”), w ciągu zaledwie kilku dekad wspólna mapa cygańskiej obecności i światowa skala znacząco się zmieniła.

Rozważania Thomasa Actona o cygańskim sądzie wychodzą z założenia, że ta instytucja narodziła się na terytorium Wołoszczyzny, i że „wykazuje ona podobieństwo etykiety i praktyk rumuńskich wiejskich zebrań [...], oraz była funkcjonalnie odpowiednia dla pewnej określonej wspólnoty, która musiała zbudować równoległe do lokalnych struktury, aby obronić integralność swojej wspólnoty, tak dalece, jak to tylko było możliwe”²⁶. Problem leży tutaj przede wszystkim w tym, że autorowi nie udało się zrozumieć specyfi-

nią, świadomie przemilczając i lekceważąc osiągnięcia miejscowych badaczy. Z powodu dużej liczby publikacji nie jest możliwe, aby w tym tekście wspomnieć wszystkie tytuły poświęcone Cyganom rozpatrywanej wspólnoty, dlatego wskażemy tylko niektóre z nich: T. R. Gjorgjievic, *Die Zigeuner in Serbien. Ethnologischen Forschungen*, Teil I-II, Budapest 1903, 1906; T. Ђорђевић, *Наши народни живот*. Кн. VI, Београд: Геце Кона, 1932; E. Horváthová, *Život a kultura rožkovianskych Cigánov*, „Slovenský národopis”, 1954, z. 2, s. 149–175, 285–308; *idem*, *Cigáni na Slovensku. Historicko – etnografický náčrt*, SAV, Bratislava 1964; K. Erdős, *A classification of Gypsies in Hungary*, „Acta Ethnographica”, VI, 1958, s. 449–457; T. Вукановић, *Рому (цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Вранје 1983; K. Kovalcsik, *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia* [w:] K. Kovalcsik (red.), *Gypsy Folk Music of Europe*, v. 1. Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences, Budapest 1985; Л. Н. Черенков, *Некоторые проблемы этнографического изучения цыган СССР* – В: И. И. Крупник, (Отв. ред.): *Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР*, Наука, Москва 1985, 5–15; J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985; E. Kiralyi, *Collection of Gypsy Folk Music from Vojvodine*, [w:] K. Kovalcsik (red.), *Gypsy Folk Music of Europe*. 3, Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences, Budapest 1992; F. Remmel, *Die Roma Rumäniens. Volk ohne Hinterland*, Picus, Wien 1993; K. Bari, *Gypsy Folklore. Hungary. Romania*, CD I-IX, VTCD, Budapest 1999; Н. Г. Деметер, Н. Бессонов, В. Кутенков, *История цыган. Новый взгляд*, Институт этнологии и антропологии РАН, Воронеж 2000; K. Holub (red.), *Dural me avilem*, Ars Bohemica, Praha 2000; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997; E. Marushiakova, V. Popov, *Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti*, [w:] W. Guy (red.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 33–53; L. N. Tcherenkov, S. Laederich, *The Rroma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гьѣртои, Tsiganes, Ħigani, Çingene, Zigeuner, Bohemiens, Travellers, Fahrende, etc. Volume 1: History, Language, and Groups. Volume 2: Traditions and Texts*, Schwabe Verlag, Basel 2004; X. Кючуков, З. Младенов, *Кратка граматика на калдѣрашките ромски диалекти в България*, Делфи, София 2004.

26. T. Acton, *op. cit.*, s. 645.

ki poddaństwa Cyganów w księstwach naddunajskich. Na przykładzie tych rozważań widać również brak logiki: rumuńscy wieśniacy, którzy powinni służyć jako model, nie byli zniewoloną wspólnotą, ani też praktyka tamtejszych zgromadzeń wiejskich (która w istocie jest szeroko rozpowszechniona aż do czasu epoki przemysłowej wśród wielu narodów Europy Wschodniej) nie ma nic wspólnego z sądem cygańskim (pomimo podobnych formalnych typologicznych cech). Ale i inni autorzy mieli problem „żeby zrozumieć, jak Cyganom [...] udało się być tym, kim są dzisiaj po tak długim okresie niewoli”²⁷, i jak udało im się zachować aż tyle „złożonych charakterystyk społecznej organizacji i rodzinne wzajemne stosunki, jak np. okup za pannę młodą, obecność *kris*, czy kodu *mahrime*”²⁸.

Aby znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania konieczne jest przede wszystkim odkrycie specyfiki poddaństwa Cyganów w księstwach naddunajskich, wtedy będzie wiadomo, do której kategorii poddanych należeli Cyganie reprezentujący nowowołoskie dialekty, i zasilający masowe cygańskie migracje, które znają i podtrzymują instytucję sądu cygańskiego. Sytuacja Cyganów w księstwach wołoskim i mołdawskim w czasie poddaństwa opisana została szczegółowo jeszcze przez Michaiła Kogălniceanu²⁹. Później wielokrotnie służyło ono wielu autorom (wykorzystywane nie zawsze poprawnie), dlatego przedstawimy go zupełnie krótko.

Istniały trzy wyodrębnione, wg kryterium własności, podstawowe kategorie poddanych: książęcy (lub „koronni”), klasztorni i szlacheccy. Książęcy Cyganie byli w głównej części koczownikami (za wyjątkiem małej części, żyjącej na książęcym dworze jako służba). Podzielili się oni na cztery kategorie: *Rudari* lub *Aurari* (w Transylwanii *Beași*); *Ursari*; *Lingurari*; *Laeși*. Cechą wspólną wszystkich tych kategorii jest to, że nie mieli żadnych innych zobowiązań wobec państwa, oprócz podatku płaconego na rzecz skarbu państwa. Podatek ten płacono się zwykle dwa razy do roku, jak to było przyjęte w umownych relacjach w południowo-wschodniej Europie tego czasu i w innych podobnych przypadkach – w dni poświęcone św. Grzegorzowi (24 kwietnia) i Archaniołowi Michałowi (8 listopada). Cyganie należący do tej kategorii prowadzili koczowniczy tryb życia i byli zupełnie wolni, mogli krążyć gdzie chcą i jak długo chcą (nawet z możliwością przekraczania gra-

27. P. Williams, *Mariage tsigane: une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L'Harmattan/Selaf, Paris 1984, s. 418–419.

28. A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford 1992, s. 139.

29. M. Kogălniceanu, *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains, connus en France sous le nom de Bohémiens*. Berlin, 1837. // M. de Kogalnitchan, *Skizze einer Geschichte der Zigeuner ihrer Sitten und ihrer Sprache nebst einem kleinem Wörterbuche dieser Sprache, von Michael von Kogalnitchan. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von Fr. Casca*, Stuttgart 1840.

nie państwowych). Kłasztorni i szlacheccy Cyganie dzielili się na dwa rodzaje – *Laeși* i *Vatrași* (czyli domowi – etymologia ze słowiańskiego *vatra* – ognisko), gdzie – odpowiednio – *Vatrași* uprawiali ziemię swoich gospodarzy (*cigani de ogor* lub *cigani de kamp*) lub pełnili służbę domową (*cigani kasași* lub *cigani de kurte*). Życie *Laeși*, którzy byli własnością klasztorów i szlachty, nie różni się od tych, którzy byli poddanymi książęcymi – koczowali swobodnie i płacili określony roczny podatek swoim właścicielom dwa razy w roku.

Cyganie koczujący mieli swoją wewnętrzną autonomię, nie tylko formalną, ale również rzeczywistą, w podobnym, znacznym stopniu. Jako ilustrację tego faktu, można podać przykład bulli księcia Michaiła Sutzu z dnia 25 marca 1793 roku, który postanawia:

„Wszelkie kłótnie między nimi [Cygani, niewolnikami księcia – *przyp. aut.*] i ich osądzenie, jak również wykonanie wyroku, powierza się ich przywódcom, aby szukali prawdy według ich starego obyczaju [*sic!* – *przyp. aut.*], a rządzący i inni dostojnicy niech się w ogóle nie wtrącają, chyba że sprawa dotyczy śmierci”³⁰.

Państwo mieszało się w życie koczujących Cyganów tylko wtedy, kiedy pojawiały się konflikty między Cyganami i okoliczną ludnością. Przypadki zabójstw były okrutnie karane (kara śmierci), ciężkie również były kary za niektóre szczególne przestępstwa (np. fałszowanie pieniędzy). W wielu innych przypadkach prawo było dość liberalne wobec koczujących Cyganów (za wszystkie inne sprawy odpowiedzialność brał właściciel), o czym traktuje np. zbiór praw, *Rumuńska księga nauki*, wydany przez mołdawskiego księcia Vasile Lupu w 1646 roku:

*Cygan lub Cyganka lub ich dziecko, jeśli ukradną jedną, dwie lub trzy kury, gęsi lub inne drobiazgi, niech będą usprawiedliwieni; jeśli ukradną coś większego, niech będą zganieni [*sic!* – *przyp. aut.*] za tę kradzież*³¹.

Ogólnie rzecz biorąc, książęcy poddani (*Laeși*, *Rudari/Aurari*, *Lingurari*, *Ursari*, jak i *Laeși*, będący własnością klasztorów i szlachty), nie wpisują się w stereotypowe wyobrażenia panujące od długiego czasu w literaturze naukowej, poświęconej Cyganom i ich położeniu Cyganów-poddanych w księstwach Wołoszczyzny i Mołdawii. Nie tylko nie byli źle traktowani, sprzedawani jako towar na bazarach, poddawani najcięższym karom, poniżeniom i eksploatacji przez właścicieli (jak to było wśród pozostałych

30. Gh. Potra, *Contributuni la istoricul Tiganilor din România*, M. O. Imprimeria Nationala, București 1939, s. 327–331.

31. *Carte românească de învățătură. Ediția critică*, București 1961, s. 68.

Cyganów pozostających w poddaństwie), ale korzystali z szeregu swobód, a nawet przywilejów niedostępnych dla większości warstw społecznych w Wołoszczyźnie i Mołdawii tamtego czasu (szczególnie chłopów).

Z tego punktu widzenia, pytanie, którzy dokładnie Cyganie w Wołoszczyźnie i Mołdawii zachowali swoje etnokulturowe normy i obyczaje – np. koczownicze tradycje lub własny sąd (zwany *kris*, *žudikate*, *mešarjava/mešare* wśród różnych grup cygańskich w opisywanej wspólnocie) – i odpowiednio, którzy są podstawowymi reprezentantami wielkich XIX-wiecznych cygańskich migracji, budzi przynajmniej pewne wątpliwości. Fakt, że same nazwy kategorii poddanych, pomimo upływu czasu przetrwały w niezmiennych formach (lub z małymi fonetycznymi zmianami), nawet na pierwszy rzut oka oczywiste się staje, że *Laeši* są przodkami reprezentantów „nowo-wołoskich” dialektów *romani* na świecie³². Interesującym pytaniem, chociaż już w innej kwestii, jest: dlaczego wobec takiej ilości jednoznacznych danych³³ współczesnym badaczom nie udaje się (lub raczej nie chcą) odszukać bezpośredniego związku³⁴.

32. Niestety, Angus Fraser, który przedstawił ten związek podczas swojego wykładu na konferencji w Gypsy Lore Society w Leicester, Wielka Brytania, w 1991 roku, w swoich późniejszych publikacjach (A. Fraser, *The Rom Migrations*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Ser. 5, 1992, 2: 131-143) wyraża wolę, aby nie podnosić więcej tego pytania (zapewne pod wpływem krytycznych uwag, które otrzymał w czasie dyskusji poświęconej jego wykładowi). Co zaś dotyczy prób polemiki w tym temacie, podejmowanych później przez Thomasa Actona (T. Acton, *op. cit.*, s. 77-89), nie zasługują one na szczególną uwagę, ponieważ są raczej efektem spekulatywnych konstrukcji i analogii z innymi historycznymi zjawiskami (niewolnictwo w starożytności lub niewolnictwo w Nowym Świecie), aniżeli analizy konkretnych historycznych lub etnograficznych materiałów.

33. Patrz wyżej na temat szerokiego rozpowszechniania nazw *Laeši* w Rumunii i *Lejaši* w byłej Jugosławii, Republice Mołdowy i Besarabii; należy również zaznaczyć, że jedna z podgrup *Kaldaraši* w Bułgarii nazwała się sama jako *Lajneš*. Dla nas jest dość dziwne twierdzenie, jakoby bułgarscy *Kaldaraši/Kardaraši* nie byli „prawdziwymi *Vlah Rom*”, a jedynie od nich pochodzą (T. Acton, *op. cit.*, s. 646, 650). Obszerna literatura naukowa na ten temat jest niedwuznaczna i okoliczna, że nie używają oni terminu *kris* nie czyni ich „nieprawdziwymi”, ani nie sprawia, że w ich przypadku instytucja sądu cygańskiego będzie się bardziej różniła.

34. Jednym z możliwych (ale nie jedynym) wyjaśnień jest porządek metodologiczny. Obecnie, w duchu postmodernizmu i źle rozumianej politycznej poprawności, wszystko napisane przez autorów, będących z pochodzenia Cyganami/Romami, przyjmuje się często za podstawowy aksjomat i prawdę ostatecznej instancji. Tylko dzięki temu możemy wyjaśnić, dlaczego przy badaniach poddaństwa w Wołoszczyźnie i Mołdawii, czy też XIX-wiecznych migracji, jednym z podstawowych źródeł wydają się powieści Mateo Maximoffa, które w rzeczywistości są drugorzędnym przedstawieniem rzekomych historycznych zjawisk poprzez środki twórczości artystycznej, co następnie prezentuje się jako typowy przykład „odnalezionej tradycji”; E. Hobsbawm (red.), *The Invention of Tradition*, University of Oxford, Oxford 1992.

Innymi przykładami takiej „odnalezionej tradycji” są wydania legend ludowych i quasi-historycznej mitologii, bazujących na przytoczonych przez inne źródła (lub zasłyszanych

Jeżeli chodzi o cytowane powyżej przypuszczenie, że sąd cygański powstał pod wpływem tradycyjnego prawa rumuńskiej wsi³⁵, można powiedzieć, że o ile tak było, to ten wpływ powinien być silniejszy wśród Cyganów osiadłych, którzy nie znają instytucji sądu cygańskiego, a nie pośród koczujących. Inną sprawą jest, że tradycyjna rumuńska wspólnota wiejska nie wyróżnia się niczym szczególnym na tle pozostałych bałkańskich narodów, więc nie ma podstaw do przypuszczeń, że dokładny model rumuńskiej wsi wpływał na Cyganów.

Niektórzy autorzy stoją na stanowisku, że instytucja sądu cygańskiego nie istnieje wśród innych grup cygańskich poza tymi, których pradziadowie żyli w księstwach naddunajskich³⁶. Teza ta nie wytrzymuje weryfikacji wobec nowych materiałów z Europy Wschodniej, które niedwuznacznie pokazują, że niezależnie od różnych nazw wśród różnych grup cygańskich w regionie, niewątpliwie chodzi o jedno, i to samo zjawisko (zarówno jako struktura, jak i jego funkcje). Jak to zostało już powiedziane, sąd cygański spotyka się i to stosunkowo dość często u grup, których przodkowie nigdy nie byli poddanymi w księstwach wołoskich czy mołdawskich. Tak np. sąd cygański istnieje wśród dużej wspólnoty *Ruska Roma* (jak i wśród pokrewnej im *Polska Roma*)³⁷, jak również pośród *Servi* na Ukrainie (i to nawet w tych podgrupach, które zatraciły ojczysty język i są ukraińskojęzyczne), wśród *Krimuria* w krajach byłego ZSRR, a nawet u *Rom Abruzzi* we Włoszech³⁸. Ponadto „sąd cygański” spotyka się u wspólnot cygańskich, które nie są *Roma*, np. u *Sinti*, gdzie podobne funkcje pełni *hermanazija*³⁹ lub *celo*. Innymi słowy,

jako opowieści), które przedstawiają jako „wiarygodne” świadectwa ustnych historii wspólnoty. Patrz: E. Marushiakova, V. Popov, *Myth as Process* [w:] T. Acton (red.), *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies. A Collection of Papers and Poems to celebrate Donald Kenrick's Seventieth Years*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000, s. 81–93; Y. Matras, *Two Domari legends about the origin of the Doms*, „*Romani Studies*”, Ser. 5, 2000, v. 1, s. 73, Note 4.

35. T. Acton, *op. cit.*, s. 645, 651.

36. T. Acton, S. Caffrey, G. Mundy, *Theorising Gypsy Law*, [w:] W. O. Weyrauch (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 95; T. Acton, *op. cit.*, s. 651.

37. Sytuacja wśród *Polska Roma* jest bardziej specyficzna, ponieważ oprócz *syondo* istnieją u nich inne, różne formy autonomii i regulowanie problemów wspólnoty, a dokładniej wyjątkowo ważna instytucja *Sero Rom*, jak i wspólne zgromadzenie (*celo*) członków grupy; J. Ficowski, *L' autorite...*, s. 15–25; J. Ficowski, *Cyganie...*, s. 175–198; A. Kowarska, *op. cit.*, s. 27–43.

38. B. Moreli, G. Soravia, *I Pativ mengr. Il nostro onore. La lingua e le tradizioni dei Rom Abruzzesi*, Centro Studi Zingari, Roma 1998, s. 85–102.

39. B. Fuchs, *Verantwortung der Kirche für Sinti und Roma. Studien zur Wahrnehmung einer kulturellen Minderheit* [w:] R. Gronemeyer, G. A. Rakelmann (red.), *Tsiganologische Studien*, Justus-Liebig-Universität Giessen und Institut für Soziologie, Giessen 1991, s. 103.

jeśli trzeba uogólniać – sąd cygański istnieje wśród wszystkich Cyganów mówiących „nowowołoskimi” dialektami *romani*, jak również wśród wielu innych podgrupach cygańskiej wspólnoty, które używają innych dialektów.

3. ISTOTNE CHARAKTERYSTYKI CYGAŃSKIEGO SĄDU

W badaniach naukowych spotyka się różne określenia sądu cygańskiego: „tradycyjnego prawa”, „prawa narodowego”, „pierwotnego” lub „plemienno” prawa, poprzez „mikro-prawo”, „trybunalny system prawny”, „autonomiczne prawo zwyczajowe”, „autonomiczny system prawny”⁴⁰. Niektórzy autorzy idą aż tak daleko, że dochodzą do wniosków, że „*kris* lub trybunalny system prawny można rozpatrywać jak formę poprzedzającą państwo”, czyli embrionalną formę struktur państwowych⁴¹. Inni autorzy uważają dokładnie odwrotnie, twierdząc, że sąd cygański „nie może przedstawiać jakiegoś abstrakcyjnego systemu lub idei prawa” jako całości, ograniczając cygański sąd „do niczego więcej, jak tylko rady jednego lub wielu mężczyzn, której nikt nie powinien naśladować”⁴².

Wszystkie te charakterystyki sądu cygańskiego bazują jednak na określonych, formalnych cechach lub funkcjach zjawiska bez poszukiwania podstawowej idei pojęciowej, w oparciu o którą buduje się, i na podstawie której działa ta szczególna wśród Cyganów instytucja. Ta podstawowa idea pojęciowa przekraczająca formy i sposób funkcjonowania cygańskiego sądu jest koncepcją konsensusu. Wszelkiego rodzaju jego wyroki muszą być przyjęte jednogłośnie, nie tylko przez członków „sądu”, ale i przez całą wspólnotę (łącznie z „osądzonymi”). Jeśliby zabrakło tego porozumienia, to sama instytucja sądu cygańskiego nie mogłaby istnieć, ponieważ nie ma żadnych innych mechanizmów, aby było zabezpieczone wypełnianie jej wyroków.

3.1. Rozstrzyganie problemów na miejscu

Przy powstałym między Cyganami konflikcie, dokonuje się najpierw prób rozwiązania go na miejscu, aby uniknąć zwoływania sądu. Zwykle czyni się to, kiedy skłócone strony zwracają się do poważanego człowieka (lub do kilku osób) z prośbą o współpracę, i dyskutują problem na miejscu. Np.

40. W. O. Weyrauch, M. A. Bell, *op. cit.*, s. 11–87.

41. S. Caffrey, G. Mundy, *Informal System of Justice. The Formation of Law within Gypsy Communities*, [w:] W. O. Weyrauch (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001, s. 104.

42. M. Stewart, *Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder Colorado 1997, s. 57.

w podobnym rozwiązaniu sporu uczestniczyliśmy w Izmail na Ukrainie, kiedy do miasta przybyli handlować na targu Cyganie z drugiego miasta, i sprzedawali swoje towary taniej niż miejscowi Cyganie.

Mieliśmy okazję obserwować przykład podobnego szukania szybkiego rozwiązania również w Bułgarii. Pewien żonaty mężczyzna był obwiniany o związek z niezamężną dziewczyną. Skontaktował się z nim mediator, który przekazał mu wolę rodziny dziewczyny, aby zapłacił odszkodowanie w kwocie 20 000 lewa (ok. 10 000 euro) i temat zostanie zamknięty, ale on nie zgodził się i zaprzeczył, jakoby zbezczcił godność dziewczyny. Ponieważ obie strony (w swoim mniemaniu) nie chciały zwoływać *mešare*, sprawa została rozwiązana po długich dyskusjach w kręgu miejscowej wspólnoty, a nie poprzez instytucję sądu cygańskiego. Mężczyzna został uznany za winnego (ale nie poprzez postanowienie sądu cygańskiego, a siłą wspólnej decyzji); i musiał dać rodzinie dziewczyny swój samochód i jeden ze swoich domów (w ogólnej sumie odpowiadającej wymaganej rekompensacie).

Nie ma specjalnych terminów, aby nazwać takie przypadki. Czasem w Bułgarii można usłyszeć zdanie „coś jak małe *mešare*”, wyjątkowo w państwach byłego ZSRR można używać określenia *razborka* („porozumienie” z kryminalnego żargonu), ale zawsze w takich przypadkach uściśla się, że to nie jest „prawdziwy sąd cygański”.

3.2. Instytucjonalne rozwiązywanie problemu – sąd cygański

Kiedy w danym problemie nie można uzyskać porozumienia i spór się rozrasta, z tendencją, aby naruszyć normalne funkcjonowanie wspólnoty, wzajemne wewnętrzne stosunki, obrażona strona zwraca się oficjalnie do „ludzi z autorytetem” we wspólnocie i ogłasza się zwołanie sądu cygańskiego.

Skład cygańskiego sądu wśród różnych grup w badanych regionach jest identyczny – wchodzi do niego osoby z największym autorytetem i najbardziej szanowane w grupie (*krisnitori*, *žudikatori*, *sindari*, *mešariavadžii* i inne nazwy). Ponieważ autorytet gromadzi się latami, są to zarazem starsi członkowie grupy. To jednak nie oznacza, że są to „starcy”, i że w tym przypadku mowa jest o prawnym systemie starszyny, jak błędnie tłumaczy to Thomas Acton⁴³. Należy wyjaśnić, że pod pojęciem *phuro* („stary”, „postarzały”) we wspólnocie cygańskiej rozumie się żonatyh mężczyzn, posiadających swoje rodziny z wyrośniętymi dziećmi – czyli najczęściej 30–35-letnich, a nie podstarzałych lub starych ludzi. Członkowie sądu cygańskiego bywają

43. T. Acton, *op. cit.*, s. 650.

charakteryzowani przez samych Cyganów jako *pativale manuša* („poważani ludzie”), *avtoritetno Rom* („Cyganie z autorytetem”), a na Ukrainie słyszeliśmy nawet wyrażenie *meždunarodno Rom* (dosł. „międzynarodowy Cygan” w przypadku tego samego znaczenia – „poważany człowiek”). Cytując jednego z naszych informatorów z Peć/Peja z Kosowa: *Plečinarja si phurane manuša, so si svestno, domačinore, so si prešunde* („Sądy to starzy ludzie, którzy są rozsądni, gospodarze, którzy są uznani”).

Mimo, że ostatnimi laty w mediach nierzadko można odkryć przypadki Cyganów, którzy się przedstawiają jako nieustanni członkowie lub nawet jako przewodzący sądom cygańskim, w całym regionie Europy Wschodniej nie odkryliśmy przypadku członków sądu cygańskiego, którzy dzierżyliby stanowisko dożywotnio i przekazywali je następcom⁴⁴, co wg Thomasa Actona jest charakterystyczną cechą systemu starszyny⁴⁵. Wszyscy członkowie sądu cygańskiego w regionie zapraszani są *ad hoc*, a uczestnictwo w sądzie określa się przy wszystkich konkretnych przypadkach, co pokażemy w poniższym materiale terenowym. Skład sądu cygańskiego nie jest stały, uczestnictwo w sądzie określa się wg konkretnych przypadków. Naturalnie, co bardziej poważani członkowie wspólnoty zapraszani są do uczestnictwa w sądzie o wiele częściej, ale to w żadnym wypadku nie czyni ich dożywotniami, ani nawet stałymi członkami sądu cygańskiego. Obowiązkowo członkami „sądu cygańskiego” są mężczyźni, chociaż dość często w różnych miejscach istnieją już na poły mitologizowane opowieści o szczególnie szanowanych kobietach, które mimo naruszenia tradycji zapraszane były jako członkinie sądu cygańskiego, ale zawsze były to wyjątki. Nasi informatorzy wiele razy podkreślali możliwość, że kobieta mogła sądzić, wg poziomu abstrakcyjnych zasad, słyszeli o takich przypadkach w przeszłości, jednak nigdy nie byli w stanie podać konkretnych współczesnych tego przykładów.

Liczba członków cygańskiego sądu nie jest ściśle określona, jako że w zależności od złożoności sprawy może być zwiększana lub zmniejszana. Spotyka się różne liczby – od minimum 3–5, przez najczęściej 11–15, do maksimum 20–25 osób. Powyższe liczby spotykane są u *Servi* na Ukrainie i u *Mašari* na Węgrzech, ostatnio najczęściej spotykana zwyczajowo liczba członków sądu cygańskiego waha się między 15–25⁴⁶. Większe składy spotykane były raczej w przeszłości, obecnie jest widoczna oczywista tendencja, aby ograniczać skład sędziowski do ścisłego grona.

44. Rozumie się, że często spotykanym zjawiskiem (które jednak w żadnym przypadku nie jest obowiązującą normą) jest dziedziczenie bogactwa i szacunku w danym rodzie, aby trwały w następnych pokoleniach, co jednak nie czyni członków sądu cygańskiego ani następcami, ani dożywotnimi uczestnikami.

45. *Ibidem*, s. 648.

46. S. Loss, *The “Romani Kris”*. Research Report, Miskolc 2002, s. 15.

Skład sądu określa się w dość podobny sposób w różnych grupach cygańskich. Obrażona strona ogłasza, że „zbierają się ludzie”, czyli zwołuje się sąd, zaprasza się poważanych ludzi, którzy będą rozwiązywać problem, również pozwany przed sądem ma prawo zaprosić innych poważanych ludzi ze swojej strony.

W dzisiejszych czasach w Bułgarii nierzadko można zaobserwować rozwój tej tradycji poprzez formalizację, jednak ponownie w duchu konsensusu – obie strony umawiają się, że zaproszą równą liczbę osób (używa się standardowej w podobnych przypadkach formuły: „zwołajmy po dwie–trzy osoby z boku [tj. niemających związku ze sprawą – *przyp. aut.*], aby oni zdecydowali”, a jeśli chodzi o osobę „nieparzystą” (3, 5, 7, 9 itd.), należy osiągnąć zgodę, tj. obie strony sporu muszą ją zaakceptować. W Rumunii występuje ta sama zasada – obie strony muszą się porozumieć, co do liczby członków sądu, i „jeśli jedna ze stron nie zgadza się, co do jednego z członków sądu, zgłoszonego przez drugą stronę, musi ona wybrać kogoś innego, co do którego uzyska się zgodę”⁴⁷.

Najczęściej problemy danej wspólnoty cygańskiej rozwiązywane są w jej własnym gronie, tj. jako członków cygańskiego sądu zaprasza się jej członków. W Bułgarii każda podgrupa wspólnot *Kaldaraši* zwołuje swoje *mešare*, na które jedynie przy wyjątkowo złożonych sprawach należy wezwać uznanych ludzi z możliwie najbardziej oddalonych podgrup lub regionu, ponieważ uważa się, że „im bardziej oddaleni, tym sprawiedliwiej osądzą”. Istnieje podobna zasada u różnych podgrup cygańskich na terytorium byłego ZSRR, gdzie w przypadku najpoważniejszych konfliktów w gronie wspólnoty, i w obawie przed stronniczością członków sądu, wzywa się ludzi nawet z innych grup cygańskich, co wprawdzie zdarza się dość rzadko i pozostaje inną kwestią.

3.3. Sąd mieszany

Przy zaproszeniu przedstawicieli innych grup cygańskich do uczestnictwa w sądzie cygańskim istnieją różne preferencje w różnych regionach Europy Wschodniej.

W krajach byłego ZSRR, w takich przypadkach preferuje się przedstawicieli pokrewnych grup, np. istnieje największe prawdopodobieństwo, że *Lovari* zaproszą *Kelderari* (obie wspólnoty posługują się „nowowłoskimi” dialektami *romani*), niż innych Cyganów; *Servi* zaproszą *Ruska Roma* itd. Np. *Krimuria* raczej nie są zapraszani przez inne grupy, ponieważ uważa

47. N. Bobu, *op. cit.*, s. 72.

się ich za „dzikusy” i muzułmanów; odpowiednio sami *Krimuria* nie zapraszają innych Cyganów, a wolą rozwiązywać problemy wewnątrz swojej wspólnoty. Natomiast *Vlahi* są powszechnie uznawani za „najgorszych”, i wprawdzie można przyjść na ich sąd, jednak wyjątkowo rzadko zaprasza się ich do uczestnictwa. Należy odnotować, że szanowani przedstawiciele grupy *Plaščuni* (należącej do wspólnoty dialektu karpackiego), którzy unikają kontaktów z innymi grupami cygańskimi, nie mają w tradycji sądu cygańskiego i w swoim środowisku nie uciekają się do niego, czasem bywają zapraszani na sądy innych grup (które w ogóle nie dopuszczają możliwości, jakoby *Plaščuni* nie posiadali własnego sądu).

W przypadku sporów pomiędzy członkami różnych grup cygańskich składy sądów cygańskich obowiązkowo są mieszane. Na terytorium byłego ZSRR na członków takiego sądu mogą zostać zaproszone szanowane osoby ze wszystkich grup cygańskich, które posiadają swoje sądy, co jeszcze raz potwierdza, że nie ma różnicy między cygańskim sądem u *Kelderari* i *Lovari* z jednej strony, a pozostałymi grupami cygańskimi, co też jest widoczne u nich w samej nazwie tej instytucji. Chociaż występują również wyjątki – są to te wspólnoty cygańskie, które nie mają swojego sądu, często kiedyś zatraciły również swój język, i z tej przyczyny nie są uznawani za „prawdziwych Cyganów”. Należą do nich węgierskojęzyczni *Rumungri* (*Ungrika Roma*) na Zakarpaciu, tatarskojęzyczni *Dajfa/Tajfa* na Krymie, rumuńskojęzyczni *Vlahija* i *Lingurari* w Republice Mołdowy i na Ukrainie, Cyganie z Azji Środkowej, nazywani najczęściej *Liuli* (nazwa własna *Mug’at* w „ojczystym” języku tadżyckim, którzy również wybierają tożsamość tadżycką), którzy dzisiaj często migrują sezonowo do miast Federacji Rosyjskiej i na Ukrainę...

Interesujące jest pytanie, czy praktyka zwoływania mieszanych sądów (z reprezentacją różnych grup) występowała w przeszłości. Wydaje się, że w czasach Imperium Rosyjskiego, w okresie aktywnego nomadyzmu, kiedy wszystkie grupy koczowały w swoich regionach, taka możliwość wprawdzie istniała, jednak w praktyce działało się to bardzo rzadko. Przypadki sądów mieszanych w byłym ZSRR odnotowuje się częściej po II wojnie światowej, kiedy nastąpił kryzys nomadyzmu cygańskiego, a duże „tabory” skoncentrowały się na małych terytoriach.

Dwa przykłady w tym kierunku z początku lat 50. Koło ukraińskiej wsi rozbili w pewnej odległości od siebie obozy Cyganie różnych grup: *Katunaria*, *Servi* i *Ruska Roma*. *Katunaria* popadli w konflikt z miejscowymi wieśniakami, doszło do bójki, *Katunaria* szybko opuścili miejsce konfliktu, a wieśniacy w zemście podpalili namioty należące do *Servi* i do *Ruska Roma*. Ci ostatni zwołali sąd i *Katunaria*, którzy byli bezpośrednimi winowajcami zniszczenia mienia, pokryli w całości straty. W drugim przypadku koczujący

Kišiniovcy ukradli ze wsi konie, i wieśniacy, aby powetować sobie stratę, zabrali przemocą konie należące do *Ruska Roma*, którzy przybyli do wsi kilka dni później. Zwołali oni jednak sąd, w konsekwencji *Kišiniovcy* musieli pokryć poniesione straty.

Potrzeba istnienia mieszanego sądu dla Cyganów w ZSRR znacząco się wzmogła, kiedy Cyganie osiedli i zaczęli koncentrować się w okolicach większych miast i w bogatszych regionach, kiedy możliwości pojawiania się sporów pomiędzy różnymi grupami stały się o wiele większe (głównie z powodu konfliktu interesów ekonomicznych).

U rumuńskich Cyganów idea „mieszanego sądu” pozostała do dzisiaj raczej na teoretycznym, niż na praktycznym poziomie – informatorzy wychodzą z założenia, że taki sąd jest możliwy, jednak zwykle nie są w stanie podać konkretnych przykładów (lub podają pojedyncze ich przypadki). Możliwość takiego mieszanego sądu jest dopuszczalna, jednak tylko wśród „poważanych” grup, tj. koczowników (lub byłych koczowników), mówiących *romani*, i kategorycznie odrzuca się możliwość mieszania sądu z reprezentantami grup „niepoważanych”, z „nieprawdziwymi” Cyganami (tj. od dawna osiadłymi, i/lub które zatraciły swój język). W Bułgarii, gdzie *Kaldaraši*, u których tylko funkcjonuje sąd cygański, którzy są niedawnymi migrantami (od ostatnich stu lat), sama idea wspólnego sądu z „*cucumani*” (jak to pogardliwie nazywają wszystkich pozostałych Cyganów), jest z zasady niedopuszczalna. Jedyni Cyganie, co do których *Kaldaraši* są przekonani, że powinni mieć cygański sąd, ponieważ są koczownikami i są wierni tradycji: to *Burgudżii* i traccy *Kalaydżii*. Pod koniec ubiegłego wieku odbyła się próba zwołania mieszanego sądu z *Burgudżii*, która jednak skończyła się niepowodzeniem, gdyż ci ostatni nie znali tej instytucji i nie byli w stanie pojąć jej sensu.

Sytuacja w państwach Europy Środkowej jest dość podobna. W Czechach, na Słowacji i Węgrzech, u miejscowych *Olah Rom*, którzy zdecydowanie dystansują się od wszystkich pozostałych Cyganów, których pogardliwie nazywają ogólnie jako *Rumungri*, jak też wśród rumuńskojęzycznych Cyganów, nazywanych *Bojaši* na Węgrzech i *Bajaši* na Słowacji, sama idea mieszanego sądu cygańskiego jest absurda i niedopuszczalna. Nawet na Węgrzech, gdzie ta opozycja jest stosunkowo najłagodniejsza (choć – w porównaniu z sąsiednimi krajami – występuje tu wyższy procent mieszanych małżeństw między *Olah Rom* z przedstawicielami innych grup cygańskich), bariery dla możliwości zwoływania mieszanego sądu są nie do przewyżczenia (również z powodu okoliczności, że pozostali Cyganie po prostu nie znają tej instytucji).

3.4. Współczesna transformacja sądu cygańskiego

Czas w okresie przełomu (po 1989 r.) w Europie Wschodniej przyniósł pewne zmiany w funkcjonowaniu cygańskich sądów. Te zmiany były rezultatem różnych czynników, jak np. otwarcia granic, tworzenia się lub odbudowy kontaktów pomiędzy pokrewnymi grupami cygańskimi z różnych krajów, jak i z powodu wpływu nowych okoliczności rzeczywistości (np. rozwój romskiego sektora niepublicznego lub wejście niektórych Cyganów do polityki).

Od końca II wojny światowej, aż do zmian na końcu lat 80., związki między pokrewnymi grupami cygańskimi, rozdzielonymi granicami państwowymi w Europie Wschodniej, były mocno ograniczone (choć nie zawsze przerwane, przynajmniej dla pewnych grup cygańskich, np. *Lovari* w krajach Europy Środkowej). Z punktu widzenia sądu cygańskiego stosunkowo regularnie (choć nie szczególnie często) przeprowadzało się transgraniczne porozumienia sądowe między wspólnotami, wiele razy nazywanymi przez badaczy jako *Lovari* (jako *Bougešti*, *Kurkešti*, *Ferkoši*, *Jonešti*, *Drizdari*) w byłej Czechosłowacji i na Węgrzech, żyjących z dwóch stron tej samej granicy (w południowej Słowacji); wykorzystywano je również w systemie ułatwiającym kontrole graniczne w rejonie nadgranicznym.

W ostatnich latach zdarzyło się kilka przypadków transgranicznych sądów cygańskich, które zwoływano na obczyźnie, aby rozwiązywać problemy małżeńskie pomiędzy bułgarskimi *Kaldaraši* i *Kalderaši* z Europy Zachodniej (najwięcej migrantów z byłej Jugosławii), jako rezultat zawieranych w ostatnim czasie między ich przedstawicielami małżeństw.

W Europie Wschodniej pojawił się też pewien nowy fenomen – cygański sąd „wyszedł” poza zamknięte grono wspólnoty i zajął miejsce w przestrzeni publicznej. Aby zrozumieć ten fenomen, potrzebne są pewne wyjaśnienia.

Grupy, gdzie funkcjonuje sąd cygański, uznają za absolutnie niedopuszczalne, aby zwracać się do oficjalnych władz w przypadku konfliktu z innym Cyganem, również kontakty z oficjalnym systemem sprawiedliwości możliwe są jedynie przy sporach z nie-Cyganami. O ile taka praktyka jest powszechna wśród Cyganów na terenie byłego ZSRR (za wyjątkiem wspólnot, które zadeklarowały inną tożsamość), o tyle w Rumunii, a szczególnie w Bułgarii ta zasada ważna jest tylko w gronie „prawdziwych Cyganów”, tj. tych grup, które posiadają własne sądy. Dopuszczalne są też sądowe orzeczenia nie tylko z nie-Cyganami, ale również z tymi Cyganami, którzy nie znają tej instytucji, jeśli nie ma innego sposobu rozwiązania danej sprawy.

Wzajemne relacje między sądem a państwowym aparatem sprawiedliwości są bardzo zróżnicowane w zależności od poszczególnych cygańskich

grup i w różnych państwach. Na terenie byłego ZSRR uznaje się za niedopuszczalne, aby Cyganie mieli jakikolwiek związek z oficjalnymi strukturami sądowymi, a już szczególnie zakazana jest praca w tych organach (mimo to, że istnieją pojedyncze przypadki, np. Cyganie adwokaci, czy nawet prokuratorzy). Jednakże dochodzi czasem do kuriozalnych sytuacji na tym tle. Za przykład może posłużyć pewien Cygan – poseł w bułgarskim parlamencie, wiele lat pracujący jako prokurator rejonowy, a będący jednocześnie aktywnym uczestnikiem sądów cygańskich. Jest on czynnym uczestnikiem dwóch systemów sądowych – wewnętrznego, cygańskiego i tego oficjalnego, państwowego, co odbywało się w tym przypadku bezkonfliktowo.

W ostatnich latach, po burzliwym rozwoju sektora niepublicznego wśród Cyganów w Europie Wschodniej, w relacjach między sądem cygańskim a państwowym pojawił się nowy „projektowany” aspekt. W Bułgarii został przedstawiony projekt, którego celem było wpisanie cygańskiego sądu w istniejący system prawodawstwa. Projekt ów naturalnie nie został zrealizowany, jak również inny podobny projekt na Ukrainie, za sprawą którego powstał specjalny „sąd cygański” (cudzyśłów nie jest przypadkiem) złożony z przedstawicieli różnych niepublicznych organizacji (włącznie z jedną kobietą), o którym się twierdzi, że już zajął się szeregiem spraw (również pomiędzy Cyganami i nie-Cyganami!)⁴⁸. Naturalnie, w obu tych przypadkach chodzi o jawną imitację idei „sądu cygańskiego”, przeznaczoną dla sponsorów (w nadziei na finansowanie przyszłych projektów)⁴⁹.

Przykładami takich zabiegów, są życzenia, aby fenomen cygańskiego sądu włączyć w kontekst międzynarodowych organizacji romskich. Na piątym kongresie Międzynarodowego Związku Romskiego (International Romani Union) w Pradze w 2000 r. zostali wybrani członkowie do międzynarodowego romskiego organu sądowego oraz ustanowione zostało stanowisko „Przewodniczący Romskiego *kris*”⁵⁰. W 2006 r. pewni romscy działacze (pochodzący z grup, w których cygański sąd jest nieznanym zjawiskiem), rozpowszechnili poprzez międzynarodową romską grupę mailową oskarżenia, skierowane przeciwko jednemu z przewodniczących związku, że współpracował w przygotowaniu filmu dokumentalnego, który przedsta-

48. Sprawa ta została opisana w ukraińskim czasopiśmie romskim „Pomani Яr”, № 3 (15), 2000, 7.

49. Nie dysponujemy danymi, dotyczącymi projektu implementacji sądu cygańskiego do prawnego systemu w USA, w stanie Kalifornia, jednak typologicznie przypadek ten wygląda dość podobnie. Więcej szczegółów patrz: W. O. Weyrauch, M. A. Bell, *Autonomous Lawmaking...*, 2001, s. 45–46.

50. T. Acton, I. Klimova, *The International Romani Union. An East European answer to West European questions?* [w:] W. Guy (red.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 157–226.

wiał Romów w negatywnym świetle. Międzynarodowe instytucje romskie (konkretniej Międzynarodowy Związek Romski oraz Europejskie Forum Romów i Koczowników) były pozywane w sprawie *procesi ko Romano kriso* (sic!)⁵¹. Dopiero niezbędne było wyjaśnienie, że w reakcji na takie pozwy nie następują żadne rzeczywiste reakcje, podobnie rzecz się przedstawia w przypadku całej działalności tzw. „sądu romskiego” przy Międzynarodowym Związku Romskim...

Tworzenie imitacji cygańskiego sądu – w innym kontekście, różniącym się od tradycyjnego, i wśród przedstawicieli cygańskich grup, gdzie ten fenomen jest nieznany – może nawet doprowadzać do pewnych groteskowych kolizji społecznych, jak to miało miejsce w przypadku cygańskich studentów na jednym z bułgarskich uniwersytetów (Uniwersytet Welikotyrnowski „Św. św. Kirił i Metodij”). Zapoznawszy się z fenomenem cygańskiego sądu poprzez naukowe publikacje, co było częścią uniwersyteckich studiów romskiego języka i kultury, zorganizowali własne „studenckie *mešare*”, które objęło wszystkich studentów (i chłopaków, i dziewczęta) ze specjalności „Pedagogika początkowa i ojczysty język romski”. To tzw. „studenckie *mešare*” zdecydowało, aby wykluczyć z uniwersytetu dwóch chłopaków, którzy byli obwiniani o negatywny wpływ na stosunki między studentami i na prestiż specjalizacji. Powstał powszechny skandal, rektor uniwersytetu udzielił szeregu wywiadów mediom⁵², w których powiedział, że *mešare* nie może wchodzić w kompetencje władz uniwersyteckich i że nie weźmie pod uwagę jego postanowień, a nawet zorganizował spotkanie z poważanym przedstawicielem wspólnoty *Kaldaraši* (z tzw. „carem” Kiro), który delikatnie próbował objaśnić, że tzw. „studenckie *mešare*” nie ma nic wspólnego z prawdziwym cygańskim *mešare*...

4. FORMALNA CHARAKTERYSTYKA SĄDU CYGAŃSKIEGO

Sama procedura formalna prowadzenia cygańskich sądów w regionie Europy Wschodniej jest dość podobna i może być sprowadzona do określonego zbioru podstawowych charakterystyk. To jeszcze raz pokazuje, że w tym przypadku chodzi o jedno i to samo zjawisko z pewnymi wariantami według różnych cygańskich grup i krajów, w których żyją.

Członkowie sądów cygańskich winni być zapraszani z „szacunkiem”, więc bierze się pod uwagę wydatki dotyczące podróży (na terytorium byłego

51. Roma Network [International Romani Union], 3 Feb. 2006.

52. Patrz przykład: D. Maksimova, S. Vyglenov, *Mešare ściga studenta po skandalu gejowskim*, „24 часа”, nr 10 (5162), 12.01.2006, s. 2–3.

ZSRR również samolotem), a często i dojazd na obrady, należy im zapewnić obficie zastawiony stół, a jeśli to konieczne również miejsce do spania. Wydatki poniesione na obrady zaliczane są na rachunek zwołującego sąd, chociaż czasem częścią sądowego wyroku może być postanowienie, że jeśli wzywająca strona okaże się winna, pokryje te wydatki (lub ich część).

Istnieją określone różnice regionalne, co do stosunku do płacenia za pracę w sądzie. W Bułgarii taka zapłata nazywa się *denguba* i postrzegana jest jako kompensacja za dni przeznaczone na sądenie. W Rumunii terminem, którego się używa jest *vatrarit*, płaci się sądzącym za wyroki oraz za dni przeznaczone na sąd⁵³. Cygańskie grupy w byłym ZSRR zupełnie nie akceptują zapłaty za wyrok, pokrywane są tylko wydatki za sądenie. W Czechach i na Słowacji przeciwnie, pieniądze za sąd liczone są publicznie przez przewodniczącego sądu na początku procesu, w obecności całej wspólnoty, ze słowami: *T'aven bachtale sogodižeine! Sar dikhlan, lem perkal e love pai krisi. Me tai la krisiniake rom dentinasa kodi vorba kadeji, hod' birinasa te votaras avri kado bayo, hod' t'avel vi pe kadi rig tai vi pe kuki pig mišto taj pača* („Bądźcie wszyscy pozdrowieni! Jak też widzicie, oto wziąłem pieniądze na sąd. Ja i sądzący rozwiążemy problem tak, żeby zadowolona była i jedna, i druga strona, aby był dobrobyt i pokój”)⁵⁴.

Same obrady cygańskich sądów w całym regionie Europy Wschodniej są bardzo podobne. Będzie się to realizować poprzez wybór odpowiednich miejsc – duże pomieszczenie we własnym domu, na podwórzu, na polanie, w wynajętej restauracji, w specjalnie przygotowanym dużym namiocie, a były również przypadki (w Rumunii i Bułgarii) w ważnych sprawach, dotyczących dużego interesu wspólnotowego, kiedy sądy odbywały się również na wynajmowanych stadionach. Każdy członek cygańskiej grupy, który wyrazi taką wolę, może uczestniczyć w obradach sądu, włączając kobiety i dzieci. Członkowie sądu cygańskiego siadają w kręgu, w przeszłości siadali na ziemi, na skórkach baranich lub na plecionych matach, współcześnie siadają na dywanach, lub też na stołkach, wokół nich sadza się wszystkich przybyłych uczestników i rozpoczyna się publiczne obrady dotyczące rozpatrywanej sprawy. Debatę rozpoczyna członek składu sędziowskiego, który wyróżnia się największym autorytetem, jednak ta funkcja nie jest zinstytucjonalizowana (to raczej *primus inter pares* – pierwszy spośród równych). W niektórych miejscach członkowie cygańskiego sądu wybierają go spośród siebie, i powiadamia się o tym uczestników na początku⁵⁵, w innych

53. N. Bobu, *op. cit.*, s. 73.

54. P. Stojka, *La krisiñake Rom taj i románi krisi andej Vlašika Rom. Soudci a soudy u olašských Romů*, „Romano Džaniben”, IV, 3–4, 1997, s. 123.

55. N. Bobu, *op. cit.*, s. 76.

przypadkach, np. w Bułgarii, prawo to należy do najbardziej szanowanego spośród nich.

Cygański sąd zaczyna się od przedstawienia swoich pozycji przez obie strony, i rozpoczęcia obrad sądu – następuje wyjaśnienie okoliczności, wezwanie świadków sporu (przez obie strony) itd. W czasie sprawy najwięcej mówią członkowie sądu, ale wszyscy uczestnicy mają prawo się wypowiedzieć, aby pokazać odnośne okoliczności lub wyrazić swoje zdanie i argumenty w rozpatrywanym problemie, przytoczyć przykłady praktyk z przeszłości wynikających z tradycji czy nawet folkloru. Najwięcej wypowiadają się mężczyźni, którzy mówią szczegółowo i wymownie, próbując wnikać w sprawę, aby być bardziej wiarygodnymi i mówić z „autorytetem”. Jeśli dojdzie do przerywania przemówień, a szczególnie, jeśli przerwie się starszemu mężczyźnie, uważa się to za obrazę i wstyd we wszystkich grupach w całym regionie, w Transylwanii sąd może nawet nałożyć grzywnę za takie postępowanie⁵⁶. Zasadniczo kobiety również mogą się wypowiadać, ale w niektórych grupach (*Krimuria*, *Kelderari*) istnieje dążenie do ograniczenia ich uczestnictwa, podczas gdy w innych grupach kobiety niekiedy wykorzystują sytuację i przejmują inicjatywę przy rozwiązywaniu niektórych sporów – np. obecnie u *Servi* niejednokrotnie się komentowało, że sąd został opanowany przez kobiety, które zmieniły go w „bazar” (tj. miejsce pełne rozmów i sporów), i w ten sposób koniec końców narzucają swoje stanowisko.

Wystąpienie nie ogranicza się czasowo, i ponieważ każdy mówi długo, to w wyjątkowo złożonych przypadkach sąd cygański może trwać kilka dni. W czasie obrad dąży się do zbliżenia stanowisk obu stron, aby poprzez wzajemne kompromisy osiągnąć konsensus. Po tym, jak członkowie sądu uznają, że w pewnym stopniu ukształtowało się już porozumienie, radzą wtedy między sobą (często odchodząc na bok), formułują wtedy ogólnie przyjęte stanowisko w sprawie, aby następnie wygłosić go publicznie przed wszystkimi (koniecznie przez najbardziej szanowanego członka sądu).

Postanowienia sądu cygańskiego zawsze wydawane są w wartościach finansowych – określona suma (mogą to być sumy najbliższe odnośnym stronom, często mogą być podawane w złocie lub walucie obcej, lub w różnorodnych połączeniach), którą należy zapłacić stronie poszkodowanej lub jako rekompensatę za niesprawiedliwe oskarżenia. Dodatkową korzyścią uzyskania pomyślnego wyroku jest podniesienie społecznego prestiżu. Postanowienia sądu zawsze są przedstawiane w kontekście finansowych możliwości osądzonego, przewidywany jest również okres odroczenia spłaty zasądzonej sumy. To jednak w żadnym przypadku nie oznacza, że sąd cygański będzie próbował stosować rozdawnictwo w obrębie wspólnoty, aby zatrzyć

56. *Ibidem*, s. 77–78.

różnice pomiędzy bogatymi a biednymi członkami grupy, realizując w ten sposób koncepcję „braterstwa”, która wg Michaela Stewarta⁵⁷ jest podstawową ideologiczną koncepcją życia Cyganów⁵⁸. W sumie podstawowym celem tego typu zabiegów jest zagwarantowanie możliwości normalnego funkcjonowania biedniejszych członków wspólnoty oraz rozwijania przez nich własnego „biznesu” (bez znaczenia jakiego), oraz aby zapobiec odsunięciu od wspólnoty, co równałoby się ich zupełnemu zubożeniu i społecznej marginalizacji.

W całym regionie Europy Wschodniej szeroko funkcjonują powszechne stereotypy dotyczące sądu cygańskiego, który miałby karać winnych w szczególnie ciężki sposób – orzekać wyroki śmierci (najczęściej za współpracę z władzami), stanowić o ucinaniu niewiernym kobietom nosów itp. Takie twierdzenia słyszy się nie tylko od nie-Cyganów, ale również od samych Cyganów, szczególnie tych, którzy wywodzą się z grup nieznanących fenomenu sądu cygańskiego. Przy badaniu tych przypadków okazuje się jednak, że nikt nie jest w stanie podać konkretnych przykładów takich orzeczeń (np. wskazać konkretną kobietę pozbawioną nosa) i oczywiste jest, że te legendy nie mają nic wspólnego z rzeczywistością⁵⁹.

Orzeczenia cygańskiego sądu nie są poddawane w wątpliwość i uznaje się je za ostateczne, ponieważ w innym wypadku, zostałoby to potraktowane jako brak szacunku dla członków sądu. Jednak w praktyce we wszystkich grupach cygańskich w rozpatrywanym regionie, dopuszczane są apelacje, które nie podważają autorytetu sądu, ani jego członków, o ile zaistnieją ku temu formalne podstawy, np. wyniknęły nowe okoliczności lub pojawili się nowi świadkowie – wtedy wymagany jest nowy sąd. Przy ponownym rozpatrywaniu sprawy zwykle należy wezwać nowych sędziów, często w większej liczbie i o większym nawet autorytecie. Możliwe jest również kolejne, trzecie rozpatrzenie sprawy, jednak nie jest to już mile widziane – poważane osoby wypowiedziały już swoje zdanie, więc trzeba szanować ich decyzje. Kategorycznie zabronione jest rozpatrywanie jednej sprawy więcej niż trzykrotnie, co zresztą się nie zdarzyło (przynajmniej my o takim przypadku nie słyszeliśmy). Podczas gdy odwo-

57. M. Stewart, *op. cit.*

58. Czy koncepcja „braterstwa” jest ogólnie relewantna wobec realnej sytuacji Cyganów w Europie Wschodniej, również dla nas pozostaje kwestią sporną. Większość przykładów autora, które powtarzają dobrze już znane modele tradycyjnych stosunków społecznych w południowo-wschodniej Europie i ich interpretacje w duchu koncepcji braterstwa, budzą dużą rezerwę.

59. Znamy tylko jeden (udowodniony) przypadek kobiety z odciętym nosem (w Bułgarii), ale stało się to na polecenie teścia za wiarołomstwo, a nie na skutek decyzji sądu cygańskiego.

łania od postanowień sądu są częstym zjawiskiem u Cyganów w Bułgarii i Rumunii, porównywalnie rzadziej na Węgrzech, Słowacji i Czechach, to już Cyganie z terytorium byłego ZSRR raczej wykluczają taką możliwość. Tam jednak same przypadki zwoływania sądów cygańskich są równie rzadkie (szczególnie w porównaniu z Bułgarią i Rumunią).

Kwestii częstotliwości zwoływania sądów cygańskich nie należy rozpatrywać w bezpośrednim związku z miejscem, gdzie żyją dane wspólnoty. Np. w krajach byłego ZSRR informatorzy podkreślają fakt, że osobiście uczestniczyli lub słyszeli od krewnych lub bliskich, że sądy odbywają się w przybliżeniu 3–4 lub 5–6, maksymalnie 10 razy do roku; w Bułgarii mówi się, że „w ciągu ostatnich kilku lat *mešare* było prawie co tydzień gdzieś w kraju” (tzn. w przeszłości było zwoływane dość rzadko); w ten sam sposób mówi się w Wiedniu, że prawie każdego tygodnia zwoływany jest *kris* (jednak istnieje tam mniejsza cygańska wspólnota). Otwarta jest więc kwestia wpływu czynników różnego pochodzenia⁶⁰, ale w każdym przypadku funkcja i znaczenie cygańskiego sądu dla każdej wspólnoty pozostają takie same.

4.1. Składanie przysięgi

We wszystkich dotąd wspomnianych grupach cygańskich w regionie Europy Wschodniej za zgodą sądu, jeśli brak pełnej jasności, co do zebranych informacji lub wobec zaistniałego sprzeciwu sądowego, dochodzi do ostatniego, uznawanego za najpewniejszy środek ustalania prawdy – składania przysięgi (*Chas sovlach, žas te solachares* itp.). Przysięgę składa się zawsze publicznie przed członkami sądu i wszystkimi uczestnikami. Dokonuje się tego w sposób obrzędowy, jako że najistotniejsza jej część to kulminacyjne wyliczanie wszystkich możliwych strasznych nieszczęść, które winny spaść na wiarołomcę i całą jego rodzinę, jeśli nie powie prawdy.

Przy składaniu przysięgi występują pewne istotne różnice wśród cygańskich grup. Na terenie byłego ZSRR przysięga się przed ikoną, najczęściej św. Mikołaja Cudotwórcy⁶¹, który uznawany jest za patrona Cyganów

60. Jak podzielili się z nami sami informatorzy z Wiednia, przyczyny zwoływania *kris* tak często nie zawsze są istotne, jego obrady bywają tylko pretekstem do zgromadzenia wspólnoty.

61. Szczególny stosunek do św. Mikołaja Cudotwórcy, którego z jakiegoś względu Cyganie uważają za ważniejszego od samego Boga, jest uwidoczniony w pewnym powiedzeniu, spotykanym wśród *Ruska Roma Devel Dela, Svento Nikolay na biknela* („Bóg daje, św. Mikołaj nie sprzedaje”). Relikty świadczące o specjalnym miejscu św. Mikołaja spotykamy w pewnej starej pieśni obrzędowej u bułgarskich Kaldarashi, którą śpiewa się na *Georgjevden*

w całym tym regionie. Można przysięgać na miejscu, w domu, tam, gdzie odbywa się sąd cygański, przy domowej ikonie lub przy cerkiewnej, którą wynosi się na podwórze cerkwi (uznaje się, że jeśli przysięga złożona byłaby w cerkwi, Bóg mógłby darować wiarołomstwo). W Rumunii i Bułgarii przysięgę składa się zwykle w cerkwi, najczęściej przed ikoną Bogurodzicy, często w obecności popa.

Spotyka się pewne rudymenty wcześniejszej, stadialnej formy składania przysięgi. Tzw. *Šanhajcy* lub *Kitajcuria* z Odessy (byli *Kelderari*, żyjący kilka dekad w Chinach)⁶² składają przysięgę przed ikoną i obowiązkowo przy zapalonym ogniu.

W Bułgarii w wielu sprawach u *Kaldaraši* (szczególnie w podgrupie *Niamcy*) składa się przysięgę w pobliżu klasztoru i/lub rzeki (albo innego skupiska wody). Uznaje się, że najsilniejszą przysięgę składa się w mętnej wodzie lub na mokradłach (dobrze, jeśli znajduje się tam stary most), czasami ten, który się zaklina, musi wejść do wody nagi od pasa w dół. Wierzy się, że w wodzie żyje *o Beng* (tj. diabeł), albo nawet czterdzieści jeden diabłów. Albo jak opisuje składanie przysięgi jeden z naszych informatorów:

Maj anglal sa mešariava. Amen san tari cyganija, ame maškar amende žas ko manastiri, po-dur, ande balte, keras o trošul, maker pe katrano, katra-no tari burdon, solachas. Ande balta, taro purano podo, kay si e benga, kote kide pe saranda jekh benga. Solachen, čumiden trošul, mothon naprimer – ni len, ni dikhlem, ni len mašna... („Na początku jest sąd. Jesteśmy *Ciganija*⁶³, razem idziemy do klasztoru, dalej na mokradła, pod stary most, gdzie są diabły, gdzie zbiera się czterdziestu jeden czartów. Kniemy się, całujemy krzyż, mówiąc na przykład – nie wziąłem, nie widziałem, nie wziąłem torby...”).

[święto św. Jerzego – w cerkwi prawosławnej 6 maja – przyp. tł.] *O Nikolaj gras čaravel* (Św. Mikołaj wyprowadza konie). Tekst pieśni patrz: rozdział *Romano Folkloro* na stronie <http://www.studiioromani.org>

62. Więcej informacji o tej wspólnotie i jej oddzieleniu od *Kelderari* oraz uformowaniu nowej grupy patrz: E. Marushiakova, V. Popov, *Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR* [w:] T. Herzog, W. Holzwarth (hrsg.), *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse, Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs „Differenz und Integration”*, 4, 2003, s. 115–132.

63. Istnieje pogląd dotyczący nazwy własnej *Rom ciganjak* dla wspólnoty *Kaldaraši*, tj. *ciganija* trzymający się kategorii podkreślającej konotacje położenia, jak też w innych miejscach na świecie (Rumunia, Ukraina, Republika Mołdowy) u pewnych pokrewnych grup cygańskich (w różnicy od powszechnie przyjętego negatywnego znaczenia w bułgarskiej wspólnotie, włączając pozostałe grupy cygańskie). W takim starszym znaczeniu słowa *ciganija* u *Kelderari* patrz: П. С. Деметер, Р. С. Деметер, *Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект)*, Наука, Москва 1990, s. 165.

W Bułgarii, w niektórych przypadkach, zaklinanie odbywa się pod krzyżem nakreślonym świńskim tłuszczem lub natartym słoniną. Przyjmuje się to za najsilniejszy rodzaj przysięgi, a w rumuńskiej Dobrudży najmocniej działa owczy tłuszcz. W wielu miejscach w Bułgarii w nowszych czasach zaklinanie odbywa się pod złożonymi na krzyż patykami, na których kładzie się dwa papierosy (ponieważ uważa się, że „papierosy to ogień i smoła”), lub kładzie się dwa skrzyżowane i zapalone papierosy, które po złożeniu przysięgi zaklinający się powinien wypalić w obecności zgromadzonych. W Transylwanii „przysięgi składa się pod krzyżem, z wodą, ziemią i ogniem, trzymając zapaloną świecę”⁶⁴.

U *Krimuria* w Federacji Rosyjskiej i na Ukrainie, którzy przynajmniej nominalnie są muzułmanami, przysięgę składa się na podwórzu meczetu, ale równie często w domowych warunkach, nad chlebem. Cyganie kosowscy, którzy są również muzułmanami, przysięgają na Koran, jak to opowiada pewien informator z Peć/Peja w Kosowie:

Voj našti te žhal ko leste, ko leste te vačerel – tu čordan man. Šay akharel manušen te chal leste sovli. Naprimer lol e kurano, me chal leste sovli, isto šay vičinel manušen – plečinaria – kaj, te chan leste sovli naprimer. Taj vov sonlil pe leste – naprimer vačarel: Te banžapol man, man te kyraviol man kurano, te ni chordem, naprimer (“On nie powinien iść do niego [człowieka, który jest oskarżony i przez którego zbiera się sąd – *przyp. aut.*], aby powiedzieć mu – okradłeś mnie. Powinno się zwołać sąd, żeby przysięgał. Na przykład niech weźmie Koran, żeby złożyć przysięgę, trzeba również zwołać ludzi – *plečinari* – żeby przysięgać. Wtedy przysięga – mówiąc na przykład: Niech okuleję, niech Koran mnie oślepi, ja nie ukradłem, na przykład”).

Każda przysięga w całym regionie kończy się długą wyliczanką wszelakich możliwych najcięższych plag, które powinny spaść na zaklinającego się i jego rodzinę – w przypadku wiarołomstwa. W sumie u wszystkich grup cygańskich wierzy się ściśle, że przy fałszywie złożonej przysiędze, wszystko wypowiedziane podczas składania – ziści się w najbliższym czasie. Informatorzy opowiadają wiele historii o zaklinających fałszywie, którzy potem rozchorowali się i umarli, albo spadło to na członków ich rodzin. Znane są liczne przypadki, kiedy winowajca przyznał się do winy przed przysięganiem, ponieważ nie miał odwagi złożyć przysięgi (ostatni taki przypadek, w którym uczestniczyliśmy, miał miejsce w 2003 roku u *Servi* w Perejasławiu na Ukrainie, kiedy rozpatrywano przypadek rodzinnej zdrady).

Ponieważ składanie przysięgi jest wyjątkowo poważnym instrumentem uzyskiwania prawdy, po przysiędze nie może już być sporów i następuje

64. N. Bobu, *op. cit.*, s. 80.

ostateczny werdykt sądu cygańskiego, którego nie można już podważać, ani się od niego odwołać.

W niektórych przypadkach jednak nawet klątwa nie jest w stanie wskazać winy lub jej braku u podejrzanego. Np. podczas dużego rodzinnego zebrania serbskich *Kalderaši* i bułgarskich *Kaldaraši* w mieście Charleroi w Belgii, zaginęły pieniądze pewnej Cygance z Bułgarii. Natychmiast zwołano zgromadzenie sądowe, podczas którego nie udało się jednak ustalić winnego, i wszyscy podejrzeni zaklinali się, że nie wzięli pieniędzy. Sąd w tym przypadku nie podjął żadnej decyzji i nikt już nie ma prawa poruszać tego tematu – uważa się, że wszystko jest już w rękach Boga i jeśli ktoś fałszywie przysiągł, Bóg go ukarze.

Wypełnianie orzeczeń cygańskiego sądu jest obowiązkowe. Cygańskim sądom brakuje zinstytucjonalizowanego mechanizmu przymusu, który śledziłby przestrzegania postanowień i stosowania sankcji. Przede wszystkim kategorycznie nie możemy zgodzić się z wnioskiem Michaela Stewarta, że za sprawą tego braku, sąd nie jest instytucją i „orzeczenia, wydawane przez *kris*, nie są niczym więcej jak tylko radą jednego lub więcej mężczyzn, które następnie nikogo do niczego nie zobowiązują, ponieważ mężczyźni, którzy wyrażają opinię, występują jako jednostki, a nie jako przedstawiciele pewnego abstrakcyjnego systemu lub idei sprawiedliwości [...] O ile dysponują autorytetem, jest on w pełni osobisty i nie ma pokrycia w systemie stosunków siły lub środkach przymusu, ponieważ nie mają moralnych ani żadnych innych środków, aby wyegzekwować swoje postanowienia”⁶⁵. Odłóżmy na bok kwestie teoretyczne, czy może istnieć instytucja pozbawiona własnego silnego mechanizmu przymusu (np. cerkiew we współczesnym zsekularyzowanym społeczeństwie), jako że przy analizie cygańskiego sądu opieramy się przede wszystkim na materiałach terenowych, odbijających jego rzeczywistą funkcję w życiu Cyganów. Z tego punktu widzenia nasze wnioski są niejednoznaczne. U wspólnot takich, jak cygańska (lub przynajmniej w grupach, u których funkcjonuje instytucja cygańskiego sądu), gdzie siła w powszechnym odbiorze w gronie wspólnoty i społeczne stosunki w jej ramach ustępują przed jednostkami, instytucja sądu cygańskiego jest konkretnie skuteczniejsza i bardziej efektywna, niż „prawdziwy sąd” we współczesnym społeczeństwie z wszystkimi swoimi prawnymi instytucjami, środkami przymusu oraz przydzielonym im budżetem. W każdym razie w trakcie trwających więcej niż trzy dekady badań terenowych w Europie Wschodniej, nie spotkaliśmy się z ani jednym przypadkiem bezwarunkowej i kategorycznej odmowy zastosowania się wobec wyroku cygańskiego sądu. Znane są nam pewne przypadki publicznej odmowy przyjęcia wyroku

65. M. Stewart, *op. cit.*, s. 57.

i zgłoszenia zastrzeżeń (formalnych i nieformalnych), które w ostatecznym rachunku zawsze (nawet po kilku latach) kończyły się jednak kompromisem i faktycznym zaakceptowaniem wyroku. Postanowienie, osiągnięte poprzez cygański sąd na drodze konsensusu, po prostu nie może zostać niewypełnione, co byłoby traktowane jako wyjątkowy brak poszanowania nie tylko wobec autorytetu osób zasiadających w sądzie, ale wobec całej wspólnoty. Nieuniknioną i konieczną karą za takie zachowanie byłoby wykluczenie ze wspólnoty tych, którzy odrzucają wyrok sądu. To główny motyw przestrzegania ich – nikt nie chce pozostać wyizolowanym ze wspólnoty, ze swojego naturalnego środowiska, co dla Cyganów (przynajmniej w opisywanych wspólnotach) równoznaczne byłoby ze śmiercią społeczną.

4.2. Zmiany w sposobie składania przysięgi

Rozumie się, że przysięga w sądzie cygańskim (jak i każde inne zjawisko) nie jest czymś absolutnie statycznym i niezmiennym w czasie. I w przeszłości, i w dzisiejszych czasach istniały sposoby, żeby przeciwdziałać definitywnej potędze klątwy. Wśród bułgarskich *Kaldaraši*, jako o czymś nowym, mówi się o sposobie oszukania sądu cygańskiego: aby osłabić moc przysięgi mężczyźni chowali kamienie do kieszeni, kobiety wrzucały je za pazuchę, następnie należało się ich pozbyć po złożeniu przysięgi (wierzono, że kamienie zmieniają osobę i konsekwencja kłamliwej przysięgi przejdzie na kamień)⁶⁶. W przypadku skradzionych pieniędzy kobiety próbują czasem kłaść pieniądze do rękawów, i następnie zaklinają się, że nie mają innych pieniędzy oprócz tych w dłoniach (dlatego przed zaklęciem sędziacy nakazują kobietom, aby strząsnęły rękawy). Okoliczność, że dla współczesnych zjawisk poszukuje się uzasadnienia w duchu (i poprzez modele) tradycji, pokazuje jednak, że te próby są tylko nowym zjawiskiem.

Inne niezwykle przykłady dotyczące przysięg pojawiają się w ciągu ostatnich lat w krajach byłego ZSRR, gdzie problemy związane z handlem narkotykami wśród Cyganów osiągnęły niebezpieczne dla wspólnoty

66. Pewna ciekawa paralela z Cyganami, u których nie istnieje sąd cygański, pokazujący, że w przeszłości przysięga miała (a w niektórych przypadkach ma do dziś) tę samą moc, co w innych grupach cygańskich (choć w innym kontekście). Wśród *Erlui*, żyjących w Sofii, kobiety podejrzewane o niewierność, zmuszane są (najczęściej przez opinię publiczną) do udania się 2 sierpnia (*Ilinden* wg starego stylu [Dzień św. Eliasza – przyp. tłum.]) do dzielnicy Kniażevo, aby składać tam przysięgę nad grobem islamskiego świętego *Bali efendi* (którego Cyganie nazywają *Ali Babą*), że są niewinne. Uważa się, że jeśli podczas takiej przysięgi kobieta schowa w biustonoszu kamień, którego się potem pozbędzie, to pozbawi przysięgę mocy.

rozmiary (pojawily się masowe antycygańskie nastroje w społeczeństwie, a niektórzy z handlarzy sami zaczęli uzależniać się od narkotyków). Było kilka przypadków, kiedy podczas *shodka* postanowiono, że przysięga jest nieodzowna, jednak uczestnicy postanowili, aby obwiniony nie składał przysięgi, ponieważ jest handlarzem narkotyków, co było równoznaczne z zaprzędaniam duszy diabłu, więc jego przysięga może nie być „prawdziwa”.

Jeszcze jeden ciekawy szczegół z terytorium byłego ZSRR. W ciągu ostatnich lat można tam (oraz wszędzie w Europie Wschodniej) zaobserwować jeszcze silniejsze i prowadzone na większą skalę rozpręstrzenianie nowych kościołów ewangelickich wśród Cyganów. Z tym wiąże się odstępstwo od pewnych zasad w cerkiewnych dogmatach, do których należy dodać również stosunek do sądu cygańskiego. „Ukorzeni” Cyganie (czyli ci, którzy przyjęli nową wiarę, nowoochrzczeni) z konieczności mogą uczestniczyć w sądzie cygańskim, jednocześnie oczekuje się od nich, że będą odmawiać długie wyliczanki klęsk, które by ich dotknęły w przypadku wiarołomstwa.

Wszystkie te przypadki potwierdzają jedno. Niezależnie od zmian wynikających z ogólnego rozwoju w nowych czasach, wiara w moc przysięgi jest wciąż żywa wśród Cyganów (przynajmniej tych, wśród których istnieje sąd cygański).

5. KLASYFIKACJA PRZYPADKÓW ROZPATRYWANYCH PRZED SĄDEM CYGAŃSKIM

Sprawy rozpatrywane przez sąd cygański, można zgrupować w pewne podstawowe kategorie. Ten podział jest w większości przypadków dość umowny, w praktyce kategorie te nie zawsze są jasno odgraniczone, lub przeplatają się i mieszają. W każdym przypadku jednak podobnie formułowana klasyfikacja pomaga zrozumieć istnienie tego zjawiska.

5.1. Spory dotyczące interesów ekonomicznych

Ten rodzaj sporów jest szczególnie często spotykany i sąd cygański zajmuje się nimi we wszystkich grupach cygańskich. Zarówno w koczowniczej przeszłości, jak i obecnie, sądowe porozumienia ich dotyczące bywały wyjątkowo różnorodne. Ogarniają dość szerokie spektrum ekonomicznej działalności, co jest zrozumiałe biorąc pod uwagę wyjątkową elastyczność Cyganów (szczególnie wśród omawianych tu grup) na polu poszukiwania przynoszących zyski rynków oraz stopniowy rozwój poprzez lata. Sąd cy-

gański może być zwołany z powodu wtargnięcia w cudzą przestrzeń ekonomiczną lub rynek, przez nieuczciwą konkurencję, dumping, za odbieranie cudzego zamówienia lub cudzych klientów, za niezwrócony na czas dług itd. W sumie były to główne przyczyny zwoływania sądu cygańskiego również w koczowniczej przeszłości, zmieniony został tylko rodzaj działalności ekonomicznej, którą prowadzi Cyganie.

Pewien „klasyczny” przykład z Bułgarii pochodzi ze wspólnoty *Kaldaraši*: właściciel firmy budowlanej podpisał korzystny kontrakt na oszklenie i wysmołowanie dachu dużego przedsiębiorstwa. Jednak sam nie podjął się bezpośrednio wykonania zlecenia, tylko wynajął innego członka wspólnoty (często spotykana praktyka u *Kaldaraši*). Podwykonawca wszedł jednak w bezpośredni układ z kierownikiem przedsiębiorstwa (państwowa firma) i dokończenie umowy (po zapłacie odpowiedniej łapówki) przeszło na jego firmę. Odsunięty od kontraktu biznesmen zwołał *mešare* z żądaniem, aby wyrównano mu straty za zerwanie umowy. Po długich obradach sąd orzekł na korzyść powoda (choć nie w żądanym wymiarze finansowym). Tego typu przykładów (prawie identycznych lub w nieco zmienionej formie) można podawać dziesiątki.

Inny, nieco bardziej tradycyjny przykład, również od *Kaldaraši* z Bułgarii. Grupa kobiet w towarzystwie dwóch mężczyzn, którzy byli ich ochroniarzami i kierowcami, poszła kraść indyki. Pojawiła się policja i aresztowała obu mężczyzn. W trakcie rozprawy sądowej (oficjalnej) zapadł wyrok więzienia dla jednego z mężczyzn, drugi otrzymał karę w zawieszeniu. Następnie został zwołany sąd cygański, aby stwierdzić, ile ma przekazać pieniędzy każda z rodzin kobiet powiązanych z kradzieżą indyków, aby wesprzeć finansowo rodzinę przebywającego w więzieniu mężczyzny (na czas odsiadki wyroku, aby mu to zrekompensować). Podczas sądu doszło do długiej dyskusji, czy drugi mężczyzna, skazany na karę w zawieszeniu, powinien płacić razem z innymi. Sąd postanowił, że i on musi zapłacić, jednak mniej, gdyż w czasie zawieszenia wyroku nie będzie mógł zarabiać wystarczających pieniędzy, ponieważ w tym czasie musiał być szczególnie ostrożny, aby nie naruszyć oficjalnego prawa.

Inny, też dość typowy przykład, pochodzi spośród *Ruska Roma* z Federacji Rosyjskiej. Dwóch Cyganów dokonało oszustwa na dużą kwotę u sprzedającego szale na bazarze (obiecali dużą partię materiału w hurcie). Milicja zaczęła ich szukać, więc ukryli się u pewnej kobiety ze wspólnoty. Zostali tam wykryci, aresztowani, ale ostatecznie udało im się uniknąć sądu. Kobieta zwołała *sendo*, ponieważ uznała, że w ten sposób ściągnęli na nią uwagę policji. Sąd cygański przyjął jej pretensje jako zasadne, ale przyznał mniejszą rekompensatę od żądanej, ponieważ było to jedynie potencjalne zagrożenie, a nie fakt.

Przy rozpatrywaniu takich spraw trzeba brać pod uwagę wiele aspektów. Tak też jest z pewnym przypadkiem, który zaobserwowaliśmy u *Kišiniovcy* pod Moskwą. Jeden z nich zaciągnął dług, aby rozkręcić własny biznes. Z powodu różnych okoliczności, jego plan się nie powiódł, i nie był w stanie oddać długu w uzgodnionym terminie. Wierzyciel zwołał *žudikate*, domagając się zwrotu długu wraz z dodatkiem procentu za utracone korzyści z powodu zamrożenia kapitału. Sąd cygański wprawdzie potwierdził jego pretensje, ale postanowił, że dług i rekompensata będą zwracane w ratach, aby pożyczkobiorca nie zbankrutował, i aby zachował możliwość prowadzenia swojego interesu.

Czasami przypadki te mogą być dość skomplikowane, wystarczy przytoczyć pewien przykład z Ukrainy (z Besarabii). Pewien Cygan (z *Katunaria*) poszedł w gościnę do swojej rodziny, gdzie następnie wybuchła awantura. Gość, po tym jak został wyrzucony z domu, wezwał milicję. Gospodyni zmuszona została do wyrzucenia przygotowanego ekstraktu narkotyków domowej roboty, aby nie zostać nakrytą podczas ewentualnej rewizji. W następstwie kobieta zwołała sąd, żądając odszkodowania za straty; sąd postanowił, że obie strony muszą sobie wzajemnie zapłacić: gospodyni – za skandal, gość za to, że wezwał milicję...

5.2. Spory dotyczące kwestii rodzinnych

Tu należy włączyć dość różnorodne przypadki, dotyczące przede wszystkim stosunków między dwoma rodami, pomiędzy których przedstawicielami zawarty został związek małżeński. Sprawy dotyczą np. odszkodowania w przypadku, gdy dziewczyna nie jest dziewczą, lub jeśli po ślubie ucieka do swoich rodziców albo innego mężczyzny, przy konfliktach między mężem a żoną lub między synową a teściową itd. W takich przypadkach przedmiotem obrad sądu jest płacony przed ślubem okup za synową – czy należy go zwrócić, w jakiej wielkości, czy należy się odszkodowanie za straty moralne itd.

Pewien typowy przykład u *Kaldaraši* w Bułgarii: synowa uciekła do innego mężczyzny i *mešare* postanowiło, żeby okup wraz z odszkodowaniem został zwrócony (w walucie i złotych monetach), a jeśli rodzina synowej nie miałaby takiej możliwości, musiałyby jako rekompensatę zastawić swój duży dom. Przykładów tego typu jest bardzo dużo, ale również – choć rzadziej – orzeczenia sądu nie muszą być wyrażane jako odszkodowanie pieniężne. Jeden z ostatnich takich głośnych przypadków związany był z życzeniem młodej pary, aby oddzielić się od rodziców męża z powodu ciągłych konfliktów synowej z teściem i teściową. Sąd został zwołany przez rodziców

dziewczyny, ale postanowienie było dla nich niekorzystne – młode małżeństwo oceniono jako zbyt młode (tylko z jednym małym dzieckiem), więc nie jest wskazane, aby mieszkało samodzielnie, bez kontroli rodzicielskiej.

Czasem przypadki te mogą być bardziej złożone. Taki jest kolejny przykład z Bułgarii, będący przedmiotem dyskusji przez długi czas we wspólnocie. Pewnego ranka w rodzinie *Kaldaraši* synowa zwierzyła się teściowej, że mąż wrócił bardzo późno i był bardzo pijany. Teściowa jednak wiedziała, że syna nie było w domu, bo wyjechał do innego miasta i wyrzuciła synową do jej rodziców. Rodzice odmówili jednak zwrotu pieniędzy, które otrzymali w okupie za pannę młodą i z tego powodu zwołano *mešare*. Rodzina panny młodej stwierdziła, że nie jest ona winna niewierności wobec swojego męża, ponieważ myślała, że śpi z nim. Obrady sądu trwały bardzo długo, rozpatrywano sprawę w kontekście wielu aspektów, i w końcu pytania sprowadzono do tego, czy synowa była w stanie rozpoznać w ciemności mężczyznę, który jest jej mężem, czy nie. W końcu sąd ustanowił kompromis, że część okupu za pannę młodą należy zwrócić (większą część, ponieważ uznano, że tak czy inaczej chodziło o niewierność).

Reasumując, wśród Cyganów w krajach byłego ZSRR z podobnych powodów porównywalnie rzadko zwołuje się cygańskie sądy. Dąży się do tego, by rodzinne problemy rozwiązywać między dwoma rodami, a nie „wyciągać” przed wspólnotę. Nawet u *Krimuria* przedstawianie takich przypadków publicznie jest niedopuszczalne, podczas gdy w pozostałych grupach cygańskich z tego regionu bywa spotykane (jednak rzadko). Porównywalnie częstsze są przypadki zwoływania sądu z takich powodów u *Kelderaši* i *Lovari* (u których płaci się okup za pannę młodą), ale w tych przypadkach członków sądu wzywa się tylko z odpowiedniej grupy.

5.3. Spory dotyczące kwestii moralno-etycznych

Zwoływanie sądu cygańskiego z takich powodów ma miejsce w całym rozpatrywanym ogromnym regionie. Jest to jednak rzadziej spotykane zjawisko, występujące w rozlicznych wariantach.

Z zasady uznaje się, że współpraca z organami władzy jest wystarczającym powodem do sądowego rozpatrywania przypadku, co szczególnie podnoszone jest wśród Cyganów żyjących w krajach byłego ZSRR, ale w praktyce cygański sąd z takimi zarzutami spotyka się tylko wobec konkretnie urażonych ludzi, i najczęściej w sprawach na tle ekonomicznym. Większość cygańskich sądów, zwoływanych z podobnych powodów, omawia nie jedynie samą współpracę z władzą, a raczej stopień następstw, jakie z tego wyniknęły (np. straty finansowe określonego członka grupy, który zainicjował

obrazy), tj. sposoby formułowania podobnej niedopuszczalnej współpracy są raczej na poziomie „ideologicznym”, jako że w życiu takie rzeczy zawsze są o wiele bardziej złożone.

Częściej cygański sąd z tego powodu zwoływany jest przy konflikcie lub sytuacjach, z powodu których uznaje się, że uszczerbku doznał czyjś prestiż, ponieważ wśród grup Cyganów, którymi się zajmujemy, prestiż jest wyjątkowo cenną wartością. W tym rzędzie znajduje się przypadek u *Serwi* na Ukrainie, kiedy dziewczyna została publicznie obrażona (co najmniej w przenośni) przez innego Cygana. Rodzina dotkniętej dziewczyny zwołała *sendo*, ponieważ uznała, że w tym przypadku urażona została nie tylko dziewczyna, ale również cały jej ród, i te pretensje zostały uznane (zapłacono rekompensatę).

Jako jeden z ciekawszych przypadków, idących w tym kierunku, możemy wskazać rozpatrywany przez cygański sąd spór między swatami u bułgarskich *Kaldaraši*, którzy kupili suknię i buty pannie młodej (obie strony chciały to uczynić, aby podnieść swój prestiż we wspólnocie), lub wśród *Lovari* w Federacji Rosyjskiej w sprawie niedostatecznie godnego podejmowania gościa.

Często przypadki dotyczące kwestii moralno-etycznych przeplatają się z problemami związanymi ze sprawami rodzinnymi. Tak na przykład wielkie zainteresowanie wśród *Kaldaraši* w Bułgarii wzbudziła sprawa pewnego mężczyzny, który zwołał *mešare*, ponieważ teściowie jego córki nie pozwolili jej odwiedzać swoich rodziców. Po tym jak sytuacja wielokrotnie się powtórzyła, i wiele razy rodzina zięcia była karana grzywną za to, że przeszkadzała w podtrzymywaniu normalnych relacji rodzinnych, rodzice zięcia zwołali nowe, wielkie *mešare*, któremu towarzyszyło składanie przysięgi. Pozwoliło to ustalić, że ojciec panny młodej robił umyślne problemy, aby osiągnąć zysk, bo przyszła ciężka zima, w czasie której nie miał dochodów. W rezultacie, sąd zdecydował, że rodzice synowej zwrócą zasądzoną sumę i zostaną ukarani grzywną dla przykładu. Obie strony zostały pouczone, że jeśli problemy w relacjach będą nadal trwać, *mešare* zaleci przerwanie małżeństwa pomiędzy młodymi.

Inny kuriozalny przykład dotyczy kategorii *pativ* („szacunku”) i miał miejsce w Europie Zachodniej. Pewien *Kaldaraš* z Jugosławii odwiedzał rodzinę i gospodarze ułożyli go do spania w tym samym pomieszczeniu, w którym sami spali. Kilka dni później gość zwołał *kris*, obwiniając gospodarzy, że w nocy uprawiali „seksualipe” (sic!) i w ten sposób go obrazili. Przypadek ten zdarzył się przed dziesięciu laty, lecz do dzisiaj jest komentowany przez wspólnotę w Wiedniu, chociaż opinia publiczna skłania się ku wersji, że cała historia została sprowokowana przez gościa, który chciał otrzymać rekompensatę pieniężną.

Inny ciekawy przykład, dotyczący moralnych kategorii „szacunku” i „wzajemnej pomocy” wydarzył się w 1985 roku wśród *Lovari*, w mieście Jesensk na Słowacji. Młody członek wspólnoty zginął w wypadku samochodowym w Niemczech, gdzie przebywał (z przemycanym towarem). Krewni zwołali *kris*, a członkowie sądu musieli dojechać nie tylko ze słowackiego Komarna czy Bratysławy, ale i z sąsiednich Węgier. Sąd zebrał się w sali miejscowego hotelu i postanowił, że wszyscy członkowie wspólnoty powinni pomóc – zbierając pieniądze, które zostaną podarowane bezzwrotnie, aby trup nieboszczyka trafił na Słowację i tam został godnie pochowany. Z zebranymi pieniędzmi 40 osób (rodzina i przyjaciele) wyruszyło do Niemiec, aby sprowadzić ciało...

5.4. Problemy dotyczące całej wspólnoty (lub jej części)

Zgromadzenie cygańskiego sądu z takiego powodu jest teoretycznie możliwe we wszystkich rozpatrywanych grupach, ale w praktyce jest wyjątkowo rzadko spotykanym zjawiskiem⁶⁷. Przykład takiej sprawy odkryliśmy w Republice Mołdowy, gdzie w pewnej wsi, zasiedlonej w całości przez *Ursari*, popełniono zabójstwo przez nieostrożność (w czasie zabaw z bronią zastrzelony został człowiek). Wprawdzie oficjalne władze nie osądziły człowieka, który popełnił ten czyn, jednak cygański sąd nakazał całej jego rodzinie opuścić wioskę, a ich dom miał pozostać pusty jako przestroga dla innych.

Wśród *Bougešti* na Słowacji spotkaliśmy się z jednym przypadkiem, w którym aby zachować wspólnotę, *kris* postanowił zerwać związek małżeński. Ten przypadek był również i później wspominany przez wielu ludzi jako coś wyjątkowego, co poza grupą jest nadzwyczajnym przypadkiem. Chodziło o młodego Cygana, który ożenił się z *gadži* (nie-Cyganką), jednak potem rodzice umówili się z inną rodziną *Bougešti*, że ożeni się z ich córką. Młody mężczyzna odmówił porzucenia swojej małżonki, i dlatego sąd po zwołaniu stwierdził, że małżeństwo mieszane jest niezgodne z cygańskimi normami (choć zawarte zostało oficjalnie), i mężczyzna powinien się zgodzić z decyzją rodziców, co też później się stało.

67. W tej kategorii znany jest przypadek zwołania sądu w Kalifornii, który musiał rozpatrzyć, czy wypada cygańskim kobietom i dziewczętom nosić dzinsy; W. O. Weyrauch, M. A. Bell, *Autonomous Lawmaking...*, 2001, s. 46, Note 151. Ten przykład jest dość obrazowy dla ukazania problemów, z jakimi borykają się Cyganie w różnych stronach świata.

Szczególny przykład pochodzi spośród *Servi* na Ukrainie, gdzie pewien mężczyzna oskarżony o homoseksualizm został *de facto* usunięty ze wspólnoty decyzją sądu cygańskiego. Sąd postanowił, że musi on się przenieść do innego miasta, jego bliscy mogą utrzymywać z nim kontakty, ale nie mogą razem jeść, aby i oni się nie „ubrudzili”; pozostali Cyganie przestali jednak zapraszać ich do wspólnego stołu, w celu uniknięcia „ubrudzenia”. Ostatecznie, również krewni zerwali kontakty z ukaranym.

W ostatnich latach w Federacji Rosyjskiej miało miejsce kilka przypadków, kiedy sąd cygański poruszony narkomanią wśród młodzieży cygańskiej, zabronił handlu narkotykami, co odbiło się na całej wspólnocie. Efekt tego postanowienia był dość zróżnicowany.

Ciekawy wariant idei sądu cygańskiego w sprawie rozwiązywania problemów w całej wspólnocie cygańskiej został zaproponowany publicznie przez znanego lidera cygańskiego w Moskwie. Ze względu na tworzenie się różnych organizacji cygańskich i wybór na przedstawicieli do Narodowej Autonomii Kulturowej osób niereprezentujących wszystkich Cyganów w Federacji Rosyjskiej, zaproponował zwołanie *shodka* złożonej z szanowanych ludzi pochodzących ze wszystkich grup cygańskich, którzy następnie wybraliby odpowiednich kandydatów do kierowania ruchem cygańskim⁶⁸. Jego zabójstwo latem 2004 roku zahamowało tę inicjatywę.

6. ZNACZENIE SĄDU CYGAŃSKIEGO I JEGO PERSPEKTYWY

Jak to zostało powyżej ukazane, cygański sąd zajmuje wyjątkowo ważne miejsce w życiu wielu grup cygańskich badanego regionu Europy Wschodniej. Obecność (lub brak) sądu cygańskiego jest wyraźnym wyznacznikiem, który (również przez samych Cyganów, u których funkcjonuje) rozgranicza ich w pewien sposób od pozostałych, osiadłych Cyganów, jak i od innych narodów. Jest on efektywnym mechanizmem etnospołecznej organizacji; aktualnym socjalnym regulatorem, kontrolującym i blokującym dewiacyjne przejawy wskazanych członków danej społeczności, gwarantując jej odporność i stabilność.

Doświadczenie historyczne ukazuje, że obecność sądu cygańskiego w stosunkowo najpewniejszy sposób zachowuje tożsamość etniczną i endogamię w ramach wspólnoty. Co więcej, istnienie wspólnego sądu cygańskiego w krajach byłego ZSRR, przyczynia się do rozwoju, przynajmniej w jakimś stopniu, poczucia wspólnej cygańskiej jedności, która w tym regio-

68. Н. Бессонов, Я. Решетников, *Цыгане и пресса. / Правовая самоорганизация*, Москва 2003, s. 6.

nie jest wyjątkowo silna, jak nigdzie indziej na świecie. Reasumując: cygański sąd okazuje się istotnym czynnikiem rozwoju wspólnoty.

Mimo archaiczności instytucji sądu cygańskiego, podlega ona zmianom. Zupełnie nie jest zwyczajne, że dziś jedna z najczęściej spotykanych skarg Cyganów jest taka, że cygański sąd już nie działa jak dawniej, jego prestiż upada, a to jest znakiem, że wspólnota ginie... (dodajmy, że o podobnych żalach słyszeliśmy już przed trzema dekadami). Żale te to nie tylko nostalgia za „złotym wiekiem”, a odzwierciedlenie realnie następujących procesów we wspólnocie cygańskiej. Cyganie ze swoim sposobem życia skazani są na bytowanie w obcych makro-wspólnotach, od których oczywiście nie mogą się w pełni odizolować. Mimo to trudno oczekiwać, aby sąd cygański wkrótce zniknął, ponieważ w wielu przypadkach okazał się jądrem społeczności, jedynym (lub przynajmniej najważniejszym) elementem, wokół którego zostaje zachowana dana wspólnota cygańska. Przykład konsensusu wnikał w fundament sądu cygańskiego, jednak coraz bardziej wchodzi w konflikt z rozwojem współczesnej cywilizacji, która jest zbudowana i działa wokół innych zasad i norm. Perspektywy sądu cygańskiego pozostają niejasne i w dużym stopniu zależą od prognoz całościowego rozwoju wspólnoty cygańskiej w dzisiejszych warunkach.

thum. Edyta Ondycz

LITERATURA:

- БЕССОНОВ, Н., РЕШЕТНИКОВ, Я., *Цыгане и пресса. / Правовая самозащита*. Москва 2003.
- ВУКАНОВИЋ Т., *Роми (цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Вранје 1983.
- ДЕМЕТЕР, Н. Г., БЕССОНОВ, Н., КУТЕНКОВ, В., *История цыган. Новый взгляд*, Институт этнологии и антропологии РАН, Воронеж 2000.
- ДЕМЕТЕР, П. С., ДЕМЕТЕР, Р. С., *Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект)*, Наука, Москва 1990.
- ЂОРЂЕВИЋ, Т., *Наши народни живот*. Кн. VI, Геце Кона, Београд 1932.
- КАЛИНИН, В., *Загадка балтийских цыган. Очерки истории, культуры и социального развития балтийских цыган*, Логвинов, Минск 2005.
- КОЛЕВ, А., *Мешерето. Мит и действителност*, Асеновград 2000.
- КЮЧУКОВ, Х., Младенов, З. *Кратка граматика на калдерашките ромски диалекти в България*, Делфи, София 2004.
- МАРУШИАКОВА, Е., ПОПОВ, В., *Устна история при циганите в Добруджа*, „Добруджа”, 20, 2002.

- ПАМПОРОВ, А., *Мешерето – структура и социална функция*, „Балканистичен форум”, 2002, № 1-2-3.
- ЧЕРЕНКОВ, Л. Н., *Некоторые проблемы этнографического изучения цыган СССР* [w:] КРУПНИК, И. И. (Отв. ред.), *Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР*. Наука, Москва 1985.
- ACHIM, V., *Țigani în istoria României*, Editura Enciclopedica, București 1998.
- ACTON, T. A., *A Three-cornered Choice: Structural Consequences of Value-Priorities in Gypsy Law as a Model for More General Understanding of Variations in the Administration of Justice*, „The American Journal of Comparative Law”, 51, 2003, 3.
- ACTON, T., CAFFREY, S., MUNDY, G., *Theorising Gypsy Law*, „The American Journal of Comparative Law”, 45, 1997, 2.
- ACTON, T., CAFFREY, S., MUNDY, G., *Theorising Gypsy Law* [w:] WEYRAUCH, W. O., (red.) *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2001.
- ACTON, T., KLIMOVA, I., *The International Romani Union. An East European answer to West European questions?* [w:] GUY, W., (red.) *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- BARI, K., *Gypsy Folklore. Hungary. Romania*. CD I-IX, VTCD Budapest 1999.
- BAXHAKU, F., KASER, K., *Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter. (1861-1917)*, Böhlau, Wien 1996.
- BOBU, N., *Book about Roms. Common Law – A Legal Peace Process*, Dacia, Cluj-Napoca 2002.
- BORETZKY, N., *Die Vlach-Dialekte des Romani*, Harassowitz, Wiesbaden 2003.
- CAFFREY, S., MUNDY, G., *Informal System of Justice: The Formation of Law within Gypsy Communities* [w:] WEYRAUCH, W. O. (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001.
- Carte românească de învățătură. Ediția critică*, București 1961.
- CORTIADE, M., *Distance between the Romani Dialects*, „Gypsy Lore Society North American Chapter. Newsletter”, Washington DC 1985.
- COTTON, R., *A anthropologist looks at Gypsyology*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Ser. 3, Vol. 34, 1955, 1.
- DURHAM, E., *High Albania*, Edward Arnold, London 1909.
- ERDÖS, K., *A classification of Gypsies in Hungary*, „Acta Ethnographica”, VI, 1958.
- FICOWSKI, J., *L'autorite du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, 4.
- FICOWSKI, J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

- FRASER, A., *The Gypsies*, Blackwell, Oxford 1992.
- FRASER, A., *The Rom Migrations*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Ser. 5, 1992, 2.
- GJORGJEVIĆ, T. R., *Die Zigeuner in Serbien. Ethnologischen Forschungen*, Teil I–II, Budapest 1903, 1906.
- FUCHS, B., *Verantwortung der Kirche für Sinti und Roma. Studien zur Wahrnehmung einer kulturellen Minderheit*, [w:] GRONEMEYER, R., RAKELMANN, G. A. (red.), *Tsiganologische Studien*, Justus-Liebig-Universität Giessen und Institut für Soziologie, Giessen 1991.
- GROPPER, R., *Gypsies in the City. Culture Patterns and Survival*, Princeton 1975.
- HAJDU, A., *Le folklore Tsigane*, „Etudes Tsiganes”, 1962, 1–2.
- HANCOCK, I. F., *A Handbook of Vlax Romani*, OH: Slavica Columbus 1995.
- HAYDEN, B., *The Cultural Ecology of Service Nomads*, „The Eastern Anthropologist”, 32, 1979, 4.
- HOBSBAWM, E. (red.), *The Invention of Tradition*, University of Oxford, Oxford 1992.
- HOLUB, K. (red.), *Dural me avilem Ars Bohemica*, Praha 2000.
- HORVÁTHOVÁ, E., *Život a kultura rožkovianskych Cigánov*, „Slovenský národopis”, 1954, 2: 149–175.
- HORVÁTHOVÁ, E., *Cigáni na Slovensku. Historicko – etnografický náčrt*, SAV, Bratislava 1964.
- HÜBSCHMANNOVÁ, M., *Z cikánskeho folklóru*, „Dějiny a současnost”, 1962, 9.
- Igla, B., *Notes* [w:] Marushiakova, E., Popov, V. (red.) „Studii Romani” Vol. III–IV. *The Song of the Bridge. // Стыдну Рومانу. Том III–IV. Песента за моста*, Litavra, Sofia 1997.
- KIRALYI, E., *Collection of Gypsy Folk Music from Vojvodine* [w:] KOVALCSIK, K., (red.), *Gypsy Folk Music of Europe*. 3., Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences, Budapest 1992.
- KOGĀLNICEANU, M., *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains, connus en France sou le nom de Bohémians*. Berlin, 1837. // Kogalnitchan, M. de, *Skizze einer Geschichte der Zigeuner ihrer Sitten und ihrer Sprache nebst einem kleinem Wörterbuche dieser Sprache*, von Michael von Kogalnitchan. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von Fr. Casca. Stuttgart 1840.
- KOVALCSIK, K., *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia* [w:] KOVALCSIK, K. (red.), *Gypsy Folk Music of Europe*. 1., Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences, Budapest 1985.
- KOVALCSIK, K., *Roma or Boyash Identity?*, „The World of Music”, 38, 1996, 1.
- KOWARSKA, A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, DiG, Warszawa 2005.
- LEE, R., *The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani* [w:] WEYRAUCH, W. O., (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001.
- LOSS, S., *The „Romani Kris”. Research Report*, Miskolc 2002.

- MARUŠIAKOVÁ, J., *K problematike cigánskej skupiny*, „Slovenský národopis”, 1985, 4.
- MARUŠIAKOVÁ, J., *Rodinný život valašských Cigánov na Slovensku a jeho vyvinove tendencie*, „Slovenský národopis”, 1986, 4.
- MARUSHIAKOVA, E., *Self-government among Bulgarian Gypsies* [w:] TARAS, R. (red.), *National Identities and Ethnic Minorities in Eastern Europe*, Macmillan, London 1998.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V., *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V., *Myth as Process*, [w:] ACTON, T. (red.), *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies. A Collection of Papers and Poems to celebrate Donald Kenrick's Seventieth Years*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V., *Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti* [w:] GUY, W. (red.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V., *Zigeuner – Auf beiden Seiten der Grenze* [w:] *Materialien des SFB „Differenz und Integration”. Berichte aus den Arbeitsgruppen: Grenzen und Übergänge. Eine Unterreihe der Orientwissenschaftliches Zentrum*. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2002, 1.
- MARUSHIAKOVA, E., POPOV, V., *Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR* [w:] HERZOG, T., HOLZWARTH, W. (red.), *Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse, Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs „Differenz und Integration”*, 4, 2003.
- MATRAS, Y., *Two Domari legends about the origin of the Doms*, „Romani Studies”, Ser. 5, 2000, 1.
- MATRAS, Y., *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- MATRAS, Y., *The classification of Romani dialects: a geographic – historical perspective* [w:] SCHRAMMEL, B., HALWACHS, D. W., AMBROSCH, G. (red.), *General and Applied Romani Linguistics: Proceedings from the 6th International Conference on Romani Linguistics*, Lincom Europa, München 2005.
- MORELI, B., SORAVIA, G., *I Pativ mengr: Il nostro onore. La lingua e le tradizioni dei Rom Abruzzesi*, Centro Studi Zingari, Roma 1998.
- PIASERE, L., *I Plesnora: uomini di pace fra i Xoraxane*, „Lacio Drom”, 19, 1983, 1.
- POTRA, GH., *Contributiuni la istoricul Tiganilor din România*, M. O. Imprimeria Nationala, București 1939.
- REMMEL, F., *Die Roma Rumäniens. Volk ohne Hinterland*, Picus, Wien 1993.
- STOJKA, P., *La krísiňake Rom taj i románi krísi andej Vlašika Rom. Soudci a soudy u olašských Romů*, „Romano Džaniben“, IV, 1997, 3–4.
- STOJKA, P., *E legendi andej Vlašika Rom*, „Romano Džaniben”, VII, 2001, 3–4.

- STOJKA, P. PIVOŇ, R., *Náš život. // Amáro trajo*, SD Studio, Bratislava 2003.
- STEWART, M., *Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder Colorado 1997.
- SUTHERLAND, A., *Gypsies: The Hidden Americans*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois 1975.
- TCHERENKOV, L. N., LAEDERICH, S., *The Roma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γυφτοι, Tsiganes, Țigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahren-de, etc. Volume 1: History, Language, and Groups. Volume 2: Traditions and Texts*, Schwabe Verlag, Basel 2004.
- WEYRAUCH, W. O., BELL, M. A., *Autonomous Lawmaking: The case of the 'Gypsies'*, „The Yale Law Journal”, 103, 1993, 2.
- WEYRAUCH, W. O., BELL, M. A., *Autonomous Lawmaking: The case of the 'Gypsies'* [w:] WEYRAUCH, W. O. (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001.
- WILLIAMS, P., *Mariage tsigane: une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, L'Harmattan/Selaf, Paris 1984.
- YOORS, Y., *The Gypsies*, Waveland, Illinois 1987.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

I RROMANI KRIS AND-I DISÖRIGUTNI EVRÒPA

I rromani kris sî jekh but mardi tèma and-e rodlârimâta pal-o Rroma thaj šaj phenas so sî and-o maškâr e manušenqëre intereseseqëro. But lekhavdilâs pala laðe anda jekh baro gind publikâcie thaj vi iklistile diskûsie trujal e natûra e fenomenosqëri, lesqëro ander, fûnkcie thaj origina. O artiklo anglune varaqe sikavel barvali komparatîvo matèria, kidime maškâr verver rromane endanâ and-i Maškârutuni, Mesmerutuni-Disörigutuni thaj Disörigutuni Evròpa. Pe kadi bàza, o artiklo mothovel so si esenciâlo and-i rromani kris thaj save sî vi laqëre vervëra modëli; peravel vi nesave zantrikane ja doşvale afirmâcie pal-e tèma e rromane krisaqëri.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

THE GYPSY COURT IN EAST EUROPE

The theme of the so-called Gypsy court is one of the central and most elaborated one in Romani Studies. To it are dedicated numbers of works, and it gave birth to numerous discussions about the nature of this phenomenon, its contents, functions and origin. The article presents for the first time rich comparative material, gathered among different Gypsy groups in the region of Central, South-Eastern and Eastern Europe. On this basis the main characteristics and types of the Gypsy court are given and described, and some scientific myths and erroneous assertions connected to the theme are refuted.



Agnieszka J. Kowarska (Warszawa, Polska)

O SĄDACH CYGAŃSKICH ZNACZENIE STARSZYNY W ROZSTRZYGANIU SPORÓW W KONTEKŚCIE PRAWA ZWYCZAJOWEGO

WPROWADZENIE

Romowie to mniejszość etniczna, do której przynależność podczas narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań przeprowadzonego w 2002 r. zadeklarowało 12 731 obywateli RP¹. Romowie w Polsce należą do cztery głównych grup etnicznych: Polska Roma, Romowie Karpaccy (zwani również Romami Górskimi – Bergitka Roma), Kelderasze i Lowarzy. Większość Romów prowadzących niegdyś wędrowny tryb życia mieszka dzisiaj w miastach: w Warszawie, Poznaniu, Wrocławiu, Łodzi, Krakowie, Gdańsku oraz mniejszych ośrodkach. Jest to konsekwencją przymusowej polityki osiedleńczej prowadzonej przez władze PRL. Romowie Karpaccy (prowadzący osiadły tryb życia od kilkuset lat) zamieszkują górskie tereny woj. małopolskiego. Ich społeczności znajdują się także w miastach Górnego i Dolnego Śląska i w Nowej Hucie².

Materiał, który tutaj chciałabym zaprezentować, zbierałam w latach 2006-2008 w ramach (wciąż trwających) badań nad obszarami obecności tabu u Romów identyfikujących się z ugrupowaniem Polska Roma i mieszkających w dużych miastach. Prawo zwyczajowe, tradycyjny sposób rozstrzygania sporów i mediowania rozwiązań, jest właśnie jednym z takich obszarów rzeczywistości społecznej, na którym w zasadniczy sposób zostaje zaznaczony światopogląd magiczny Romów. Ponieważ nadzór nad nim powierzono starszyźnie, uznałam za słuszne, aby w niniejszym artykule prze-

1. W województwie małopolskim – 1 678, dolnośląskim – 1 319, mazowieckim – 1 291, śląskim – 1 189, wielkopolskim – 1 086, łódzkim – 1 018, opolskim – 847, podkarpackim – 712, zachodniopomorskim – 699, lubelskim – 670, kujawsko-pomorskim – 634, warmińsko-mazurskim – 426, podlaskim – 365, świętokrzyskim – 338, lubuskim – 272, pomorskim – 187; www.mswia.gov.pl/porta1/pl/61/38/ [30.05.2007].

2. www.mswia.gov.pl/porta1/pl/61/38/ [30.05.2007].

analizować funkcję starszyny romskiej w rozstrzyganiu sporów i zasadzaniu kar.

W niniejszym opracowaniu nazwę własną Cyganie i Romowie stosuję wymiennie w zależności od tego, którą nazwą posługiwali się autorzy cytowanych przeze mnie prac oraz w jaki sposób nazywali moi respondenci samych siebie. Prezentowany materiał terenowy został zakodowany za pomocą liter oraz cyfr. Litery są skrótem nazw ugrupowania – PR to skrót nazwy Polska Roma, K jest skrótem od Kelderasze. Oznaczenie wywiadu należy zatem odczytywać jako nazwę grupy oraz kolejny numer rozmowy identyfikującego się z tą grupą. Ponieważ poruszane tutaj tematy są tematami kontrowersyjnymi, a wypowiedzi niekiedy mogą być niezgodne z oficjalnym stanowiskiem Romów jako społeczności, zdecydowałam się na nieujawnianie innych danych respondentów takich jak płeć, wiek, czy miasto zamieszkania. Zdecydowałam także na niezamieszczenie fotografii, aby uniknąć nieuzasadnionego i przypadkowego zestawienia osób uwidocz-nionych na fotografiach z wypowiedziami cytowanymi w niniejszym opracowaniu.

W swoich rozważaniach wychodzę z założenia, że zwyczaj kształtuje się w wyniku ciągłości i niezmienności jakiegoś postępowania, a stosowany współcześnie, uznany przy tym dobrowolnie przez większość Romów za konieczny i funkcjonujący przez dłuższy czas w sposób niezmienny – podniesiony zostaje do rangi normy prawnej. W przypadku kultury romskiej możemy mówić o kluczowym dla prawa zwyczajowego Romów kodeksie skalań, które kategoryzują rzeczywistość i pozwalają zachować stan równowagi pomiędzy swojskością a obcością. W konsekwencji gwarantuje to utrzymanie spójności i odrębności ugrupowań romskich wobec społeczeństw większościowych. Prowadzone przeze mnie badania wśród społeczności romskiej w Polsce i na Litwie dowodzą, że ogromne znaczenie w organizacji życia społecznego Romów posiada prawo zwyczajowe, które należy definiować jako zespół norm, zakazów i nakazów, funkcjonujących w oparciu o tradycję. W wielu krajach prawo zwyczajowe stało się podstawą oficjalnego, instytucjonalnego ustawodawstwa lub funkcjonuje obok niego. Brane jest również pod uwagę przy tworzeniu prawa międzynarodowego³. Prawo zwyczajowe, jako niepisane, nie sprzyja poczuciu pewności prawnej, niezbędnej w każdej społeczności zorganizowanej i stwarza dogodne warunki do nadużyć, czy nadinterpretacji również ze strony tych, którym powierzono nadzór nad jego respektowaniem.

3. Według koncepcji rzymskiej prawo zwyczajowe jest milczącym wyrazem woli ludu, w przeciwieństwie do ustawy, w której wola ta jest objawiona.

Prawo zwyczajowe Romów łączy w szczególny sposób regulacje bezpośrednie, które są oparte na więzi społecznej oraz pośrednie będące jasno sprecyzowanymi, ale niespisanymi regułami postępowania. Normy prawa zwyczajowego w odniesieniu do Cyganów reguluje wyłącznie tradycja. Jest to termin – klucz, który jest wystarczającym wyjaśnieniem dla prawnych i obyczajowych niejasności a także uzasadnieniem dla wszelkich, także kontrowersyjnych decyzji. Jerzy Lande pisał w swojej książce *Studia z filozofii prawa*, że zjawisko prawa zwyczajowego zachodzi tylko tam, gdzie ktoś przeżywa przekonanie prawne, opierając się na wyobrażeniu zwyczaju jako faktu normatywnego⁴. Mówiąc prościej, oprócz stosowania określonych zwyczajów jako norm prawnych, musi istnieć silne, powszechne przekonanie, że te normy są prawem⁵. Tak też jest w przypadku Romów.

Zdaniem Anne Sutherland, badającej relacje pomiędzy zwyczajami i prawem Romów a systemem prawnym w Stanach Zjednoczonych, przeanalizowanie sytuacji takich jak rozprawa, może być pouczające dla obu kultur. W jednym ze swoich opracowań przedstawiła fundamentalne różnice pomiędzy praktykami charakterystycznymi dla amerykańskiej kultury, oficjalnym prawem a kulturą i prawem cygańskim. Doszła ona do wniosku, że uświadomienie sobie różnic w podejściu do sposobów oceniania i rozstrzygania sytuacji konfliktowych może przyczynić się do bardziej humanitarnego podejścia do różnorodności, ponieważ nie można ignorować fundamentalnych elementów kultury i tożsamości innych grup etnicznych. Oczywiście, inne kultury w USA nie są zwolnione od przestrzegania prawa, ponieważ takie czy owe działanie jest sprzeczne ze zwyczajem. Jednakże, według Sutherland, im bardziej system prawny świadomy jest kulturowych różnic i zwyczajów, tym jest sprawiedliwszy⁶.

Każde ugrupowanie romskie może ustalić własny sposób rozstrzygania sporów, a właściwie styl przeprowadzania rozmów o charakterze mediacyjnym. Respondenci podczas wywiadów najczęściej komentowali ten fakt bardzo lapidarnie słowami: „a u nich jest jeszcze inaczej”. Podkreślali tym samym podziały wewnętrzne romskich społeczności w Polsce, oraz to, że wszelkie spory powinny być rozstrzygane „we własnym gronie”. Bardzo źle widziane jest przenoszenie konfliktów rodzinnych na obszary komunikacji ogólnospołecznej, do mediów, aczkolwiek, jak to niektórzy Romowie argumentują – „czasem nie można inaczej”.

4. J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 329–332.

5. Por.: F. Studnicki, *Działania zwyczaju handlowego w zakresie zobowiązań umowy*, Kraków 1949, s. 5–8.

6. A. Sutherland, *Complexities of U.S. Law and Gypsy Identity* [w:] W. O. Weyrauch (red.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 231–242.

1. STAROŚĆ – AUTORYTET I WŁADZA

Termin *autorytet* pochodzi od łac. *auctoritas*, który tłumaczy się jako *rada, wola, ważność, powaga moralna, nawet wpływowa osoba*. „Słownik Wyrazów Obcych” określa autorytet jako *uznanie u innych, wpływowość*. Jest to także człowiek, doktryna, pismo cieszące się w jakiejś dziedzinie lub opinii pewnych ludzi szczególną powagą. Autorytet jest zawsze relacją, między co najmniej dwiema osobami, z których jedna budzi uznanie drugiej. Autorytet jest to prestiż osoby oparty na uznanych i cenionych w społeczeństwie wartościach – religii, prawie, nauce itp. Posiada go osoba, która dysponuje dużą wiedzą, ale też, w zależności od przyjętych wartości, dużą siłą lub bogactwem.

Istnieją różne rodzaje autorytetów, które na ogół występują parami. Autorytet wyzwalający i ujarzmiający oraz autorytet wewnętrzny i zewnętrzny. Autorytet wyzwalający ma inspirujący i konstruktywny wpływ na postępowanie osób, u których cieszy się uznaniem. Autorytet ujarzmiający natomiast wypływa nie z osobistych zalet czy zasług jego nosiciela, lecz z wygórowanej ambicji i żądzy władzy. Dla autorytetu wewnętrznego (u Romów są to starsi) charakterystycznym jest fakt dobrowolnej uległości innych osób i gotowości do podporządkowania się ze względu na odczuwany podziw i uznanie. Autorytet taki zwykle przypisuje się osobie, której siła wpływa na innych. Tkwi on nie tyle w jej sposobach postępowania czy stosowanych przez nią technikach oddziaływań, ile w jej cechach charakteru i wartościach, jakie uznaje i konsekwentnie realizuje w życiu codziennym. Z autorytetem zewnętrznym mamy do czynienia wówczas, gdy podporządkowanie nie jest dobrowolne. Osoba o takim autorytecie ma moc wywierania wpływu na innych nie tyle dzięki swym osobistym przymiotom, ile zajmowaniu ważnego stanowiska w hierarchii władzy lub pełnieniu funkcji upoważniającej do formalnego podporządkowania sobie innych. Pod tym względem autorytet zewnętrzny jest tożsamy z autorytetem instytucjonalnym, urzędowym lub formalnym.

Każda jednostka zaangażowana jest w realizowanie cygańskiego prawa, a w zasadzie w jego administrowanie, poprzez nieoficjalne rozstrzyganie sporów poczynawszy od tych o charakterze wewnątrz-rodzinnym (w rodzinach nuklearnych) po spory ogólnorodowe i międzyrodowe. Im większe rangą zdarzenie – o znaczeniu bardziej ogólnym – tym większą uwagę przykładają się do formalizacji działań związanych z rozstrzygnięciem sporu, które polega na analizie zdarzenia, jego ocenie i mediacji pomiędzy stronami zaangażowanymi w konflikt.

Starszy Cyganów jest wzorem dla innych i inspiruje do przestrzegania prawa przez jego niezmiennie zachowywanie. Jest depozytariuszem tradycji jako wykładni wiedzy i postępowania. Jest to także zazwyczaj osoba postrzegana jako wyjątkowo mądra i inteligentna, która własnym życiem daje dobry przykład innym Romom. Jego decyzje są stosowane przez innych członków społeczności. Jednakże, jeśli sprawa zostanie oceniona jako bardzo poważna (kradzież, cudzołóstwo, akty przemocy fizycznej lub skomplikowane spory między dwiema rodzinami), organizowany jest sąd zwany *Romano celo*, bądź *Kris* (w przypadku Kelderaszów). Starszy posiada zatem autorytet i realną władzę⁷.

1.1. Koncepcja starości

Ludzie starzy mają istotne znaczenie w funkcjonowaniu społeczności romskich w Polsce, zajmują wysoką pozycję w strukturze społecznej. Są posiadaczami ważnej kulturowo i społecznie wiedzy i doświadczenia. Biorą udział w wielu rodzinnych i rodowych uroczystościach. Ich udział w rytuałach związanych z obrzędowością rodzinną, w takich jak np. wiązanie rąk młodych podczas tradycyjnych zaślubin, podnosi prestiż spotkania i daje gwarancję zasadności i konieczności podejmowanych działań oraz inicjowanych zmian w strukturze społecznej. Polegając na ich wiedzy i pamięci, Romowie gwarantują przetrwanie istotnych wartości kultury własnej. Zdanie ludzi starych liczy się we wszystkich sporach wewnętrznych, w podejmowaniu wszelkich decyzji związanych z rodziną, rodem, społecznością, skupiskiem. Rodzina zobowiązana jest utrzymywać starych ludzi niezależnie od stopnia zaawansowania choroby i upośledzenia aż do ich śmierci⁸. Wiek nie jest liczony w latach, ale w cyklach życia i w widocznych oznakach wieku⁹.

Każdy mężczyzna i każda kobieta, posiadający wnuczeta, uzyskują status „starszego”, co daje im prawo do publicznego wyrażania opinii i podej-

7. Władza to jedno z podstawowych pojęć socjologii i nauk politycznych definiowane jako stosunek społeczny między dwiema jednostkami, między jednostką a grupą, lub między dwiema grupami, polegający na tym, że jedna ze stron tego stosunku może w sposób trwały i zinstytucjonalizowany oddziaływać na postępowanie drugiej strony i ma środki zapewniające jej kontrolę tego postępowania. Władza w tym znaczeniu to możliwość kierowania, rządzenia, wpływania na postępowanie ludzi, zmuszania do pewnych działań lub do ich zaniechania, narzucania im swojej woli itp. Stosunek władzy i poddaństwa jest charakterystyczny dla każdej organizacji społecznej, chociaż jego zakres i treść są różne w różnych zbiorowościach, od dobrowolnej akceptacji społecznej do stosowania różnych form przymusu i przemocy fizycznej.

8. A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.

9. Wspominała o tym A. Sutherland, *Gypsies. The Hidden Americans*, Londyn 1975, s. 151.

mowania decyzji w sprawach dotyczących ich rodzin i rodów. To właśnie starszyzna posiada realną władzę i przywództwo w większości tradycyjnych społeczności romskich. Andrzej Mirga i Nicolae Gheorghe pisali, że tak znacząca rola starszyny opiera się na silnych strukturach rodowych oraz że jest ona zazwyczaj uznawana i po prostu nie podważa się jej¹⁰.

Starszy o dużym autorytecie nadaje realny kształt podległej mu jednej grupie lub nawet kilku grupom rodowym. Czuwanie nad przestrzeganiem zasad odnoszących się do skalań, podtrzymywanie odrębności etnicznej, np. poprzez realizację zakazu małżeństw mieszanych oraz utrzymywanie stosunkowo stałej liczebności skupisk, pozwala na niezmiennie posiadanie wpływów w społecznościach romskich¹¹.

Im ktoś jest starszy, tym większym autorytetem i szacunkiem może się cieszyć. Wszystko jednak zależy od tego, w jaki sposób ów starszy człowiek żyje i w jaki sposób korzysta z przewagi, jaką daje mu podeszły wiek i doświadczenie życiowe. Do starszych można, a nawet należy, zwracać się po poradę. Dotyczy to obu płci, ale trzeba zaznaczyć, że kobiety nie mają tego samego statusu, co mężczyźni. Po radę do kobiet przychodzą kobiety (w sprawach „kobiecych”), do mężczyzn – mężczyźni. Wspomina o tym m.in. Anne Sutherland w swojej książce o amerykańskich Kelderaszach. Pisze ona także, że bardzo stary mężczyzna może przyłączyć się na krótko podczas jakiegoś spotkania do grupy kobiet w celu przeprowadzenia rozmowy, przedyskutowania jakiegoś problemu. Rozmowa, nie dość, że zawstydza kobiety, to ograniczona zostaje do tematu podjętego przez mężczyznę¹².

Mamy zatem dwa główne czynniki wpływające na to, że konkretna osoba jest w społeczności postrzegana jako osoba o znacznym autorytecie, jako godna szacunku. Są to wiek i sposób zachowania się, czyli wszelkie podejmowane działania przynoszące określony skutek i obserwowalne przez pozostałych członków społeczności. Niemale znaczenie ma tutaj także opinia społeczna oraz plotka, jako elementy posiadające znaczny wpływ na sposoby interpretowania tychże działań. Elementami wzmacniającymi percepcję tychże czynników są również wizualne dowody dobrobytu, będącego w rozumieniu Romów konsekwencją mądrości życiowej i doświadczenia. Mogą to być np.: odpowiedni wygląd zewnętrzny (duża waga i wzrost, zarost), majątek (biżuteria, duży i drogi samochód), hojność oraz dowody na wywieranie wpływu na działania nie-Romów, jak przeróżne zaświadczenia, listy z podziękowaniami itp.¹³ Każda osoba, która z punktu widzenia społecz-

10. A. Mirga, N. Gheorghe, *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998, s. 27.

11. *Ibidem*.

12. A. Sutherland, *op. cit.*, s. 150.

13. Por. A. Sutherland, *op. cit.*, s. 116–117.

ności jest w jakiś sposób uzdolniona, dobrze prowadzi interesy, właściwie wychowała i pożeniła dzieci, może z czasem stać się autorytetem w wielu sprawach. Respondenci tłumaczyli, że każdy, niezależnie od płci ma szansę być powszechnie szanowany i godny szacunku, bo „wszystko zależy od jego zachowania”.

Starsza osoba zawsze ma pierwszeństwo. Starszy mężczyzna jest ważniejszy od młodszego, a starsza kobieta ma wyższy status niż młodsza¹⁴.

...Bo ja jeszcze szanuję ten obowiązek, który muszę mieć, dla moich dzieci ja to przekażę. Ale czy moje dzieci to uszanują, potraktują to, co było dobre, to ja nie wiem. Ja na przykład szanuję, że tam, gdzie mój tatuś rozmawia z jakimiś ludźmi przy stole, czy w ogóle w towarzystwie, ja tylko słucham. Ja nie mogę powiedzieć, coś tam dodać: a to tak nie było. Nie mogę ująć komuś starszemu jakieś słowo. [...] On przewyższa mnie wiekiem i w ogóle rangą, że on jest Romem przez 50-60 lat. Ma wąsy, brodę i on jest po prostu mądrzejszy. Ja wiem, że jest, go szanuję za jego wiek, [...] za jego cnotę, że on jest wychowany doskonale, że swoje dzieci szanuje, kocha, ożenił tam, gdzie trzeba. Ja go za to szanuję. Tak ja to przyjmuję, czy moja siostra. Tak jestem po prostu wychowany. Bo tata jak powiedział [...] to było święte...¹⁵

Dla podtrzymania znaczenia starszości w strukturach romskich społeczności dzieci wychowuje się w szacunku do starszego, uczy się sposobu okazywania go i wpaja określone zasady. Dziecko musi poznać tradycję i obyczaje oraz ich przestrzegać. Musi szanować swoich rodziców oraz wszystkie inne starsze osoby. Powinno w taki sposób z nimi rozmawiać, aby przy tym w żaden sposób nikogo nie obrazić. Za prawdziwość dziecka rodzice powinni móc zastawić swój honor i prestiż.

1.2. Starość kobiety

Stara kobieta przestaje charakteryzować się „nieczystością” i może podejmować decyzje w ważnych sprawach grupy, ale to nie oznacza, że traci swoje właściwości kalające. Aby móc współdecydować o społeczności, własnym rodzie lub rodzinie, musi mieć nieskazitelną opinię. U Polskich Romów kobieta obdarzana dużym szacunkiem powinna mieć w ciągu swojego życia tylko jednego męża i pomimo rozstania ze swoim dotychczasowym

14. *Ibidem*.

15. Polska Roma, Lesiaki. Jest to opinia wspólna dla wszystkich grup rodowych w Polska Roma, z którymi miałam okazję się zetknąć. Zarost lub siwizna są tutaj wskaźnikami starszego wieku mężczyzny, czyli doświadczenia i mądrości życiowej.

partnerem, nie powinna wiązać się z innym mężczyzną. Zatem powinna żyć wyłącznie ze swoim pierwszym mężem. Powinna również doskonale wychować dzieci i nie brać udziału w jakimkolwiek skandalu itp. Winna także wiedzieć, kiedy może zabrać głos w grupie i w jaki sposób może to zrobić. Czasem opinia kobiety obdarzanej szacunkiem jest tak samo ważna i znacząca dla społeczności, jak opinia mężczyzny. Na zjazdach Romów, w czasie spotkań z *Szero Romem*, wypowiadają się nie tylko mężczyźni, głosy poszczególnych rodów, ale również kobiety, jeżeli ich wypowiedź może przyczynić się do wyjaśnienia sprawy. Stare kobiety aktywnie uczestniczą w zebraniach zawsze wtedy, kiedy osądzeniu podlega sprawa innej kobiety¹⁶. Starość pozwala kobiecie na uczestniczenie w obradach rodu, na wypowiadanie się w różnych kwestiach, podejmowaniu decyzji i udzielanie ślubu¹⁷.

Największym autorytetem wśród kobiet jest żona przywódcy. Z jej opinią muszą się liczyć nawet mężczyźni¹⁸. Nie oznacza to jednak, że uczestniczy w obradach na równi z mężczyznami. Zazwyczaj nie zabiera głosu, chyba, że zostanie poproszona o wydanie opinii lub będzie tego wymagała sytuacja. Są jednak w Polsce znane przypadki kobiet romskich, które nie ze względu na wiek posiadają duży autorytet społeczny i prawo głosu w swoim rodzie czy skupisku, ale ze względu na podejmowanie słusznych działań i życia w moralnej czystości. Oczywiście w zależności od tego, jaką społeczność romską weźmiemy tu pod uwagę, rola starej kobiety może się różnić. Na przykład u Romów Abruzzes z Mediolanu we Włoszech, starą kobietę wybiera się czasem na członka rady starszych (*krisu*). Dojrzały wiek w połączeniu z posiadaniem dzieci i wiernością małżeńską mogą sprawić, że kobieta romska zyska autorytet i prestiż. W pewnych okolicznościach, np. po owdowieniu, niektóre stare kobiety mogą zostać głowami rodów i mieć znaczący wpływ na ich funkcjonowanie¹⁹. Z kolei u Romów słowackich status starej kobiety po menopauzie zazwyczaj stawał się równy statusowi mężczyzny. Była ona postrzegana jako „czysta” i bardzo często zaczynała praktykować tradycyjną medycynę ludową. Jej doświadczenie życiowe i wiedzę oceniano jako większe od doświadczenia i wiedzy lekarza i to do niej zwracano się w razie jakichś dolegliwości²⁰.

16. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 134.

17. *Ibidem*, s. 128.

18. *Ibidem*.

19. F. Manna, *Les espace du féminin parni les Rom abruzzains*, „Etudes Tsiganes”, 1997, nr 10, s. 28.

20. M. Hübschmannová, *Les femmes la communauté traditionnelle des Rom “Slovak”*, „Etudes Tsiganes”, 1997, nr 10, s. 19.

Biorąc powyższe pod uwagę, można zgodzić się z sugestią Anne Sutherland, że starość dla kobiety romskiej jest pożądanym etapem życia²¹.

U Kelderaszów dziewczyna, która wychodzi za mąż, zamienia uprzywilejowaną pozycję córki na niższą – synowej. Musi wykonywać wszystkie polecenia teściowej, obsługiwać gości i być posłuszną. Stopniowo, kiedy rodzi kolejne dzieci, rośnie jej prestiż. Kiedy posiada już własną synową i wnuki, kiedy cieszy się dobrą opinią – jest powszechnie szanowana. Najstarsza kobieta w *kumpanii* zawsze ma władzę i niezmienny szacunek²².

Warto tutaj jednakże nadmienić, że w przypadku Romów identyfikujących się z ugrupowaniem Polska Roma, kobietę niezmiennie szanuje się jako człowieka. Wszelkie objawy dyskryminacji nie wynikają z obyczajowości, ale ze stosunków międzyludzkich panujących wewnątrz konkretnych rodzin. Twierdzenie, że tradycyjnie kobieta zajmuje w społeczności romskiej niższą pozycję w hierarchii społecznej niż mężczyzna, jest błędne. Ustalony zwyczajem porządek społeczny nie zakłada sam w sobie działań dyskryminujących wobec kobiety. Takie działania należy uznać za patologię.

1.3. Starość a posiadanie autorytetu

Z pojęciem prawa głosu w społeczności, rodzie, czy rodzinie związana jest kategoria *phuripen* (starość, starszeństwo). Podstawowym autorytetem jest głowa rodziny: ojciec (*o dad*) i matka (*e daj*)²³. Kompetencje kobiety i mężczyzny nie są jednak równoważne. Kobieta działa na obszarze tzw. „spraw kobiecych”, a mężczyzna – „spraw męskich”. Poziom kompetencji natomiast wynika z wieku kobiety, czy mężczyzny. A zatem hierarchia autorytetów w społeczności romskiej jest koniunkcją dwóch wartości: wieku i płci. Młodszy mężczyzna ma szansę być decydem w sprawach grupy, a więc może np. udzielić ślubu, ale wtedy, kiedy otrzymał stosowny nakaz czy zezwolenie od kogoś starszego (autorytet mianowany), lub kiedy odziedziczył po śmierci głowy rodziny prestiż i znaczenie, czyli sam stał się głową rodziny, czy rodu (autorytet przez dziedziczenie). W takim przypadku czynność przewiązania rąk nowożeńcom jest zaszczytem i dla młodych, i dla tego, kto podejmuje się tej czynności. Zaszczytu tego może także dostąpić kobieta. Często prosi się cieszącą się szacunkiem *bibi* o usankcjonowanie w ten sposób małżeństwa.

21. A. Sutherland, *op.cit.*, s. 152.

22. *Ibidem*.

23. A. Mirga, *Niektóre kategorie światopoglądu Romów Spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1–4, s. 95–98; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na darcie romestar*, Sejny 2004, s. 177; oraz inne prace z zakresu cyganologii autorstwa A. Mirgi, L. Mroza, A. J. Kowarskiej i J. Ficowskiego.

Zachowania realizowane przez osobę posiadającą władzę mają niebagatelne znaczenie, bowiem stanowią pewien wzorzec, punkt odniesienia dla innych członków społeczności. Marcel Mauss pisał, że wszędzie spotyka się fizjo-psycho-socjologiczne konstrukcje zespołów działań i że jedną z przyczyn, dla których działania te są łatwiej przyswajane przez jednostki jest to, że są one przyjęte przez autorytet społeczny lub w jego imię²⁴. Każda wartość uznawana przez autorytet staje się wartością uznawaną przez grupę. Przeniesienie kompetencji na innego jest przyczyną zmian w systemie społecznym, w jakim funkcjonuje konkretna społeczność. Ale trzeba przy tym pamiętać, że biologiczne, psychiczne oraz środowiskowe uwarunkowania jednostki, jej temperament, cechy charakteru itp., mają wpływ na ostateczną realizację kompleksu zachowań i gestów. Zmiany i innowacje odnoszące się do konkretnych zachowań w chwili ich wykonywania są trudne do wyodrębnienia, ponieważ dla przeciętnego członka grupy mogą być niewidoczne. Niemniej jednak te pozornie nieistotne zmiany stopniowo reorganizują sposób postrzegania pewnych działań. Tak się dzieje chociażby z tradycyjnym tańcem, jak i realizacją działań o charakterze prawnym²⁵.

Rola starszego i zakres pełnionych przez niego obowiązków zmienia się na różnych szczeblach organizacji społeczności romskich. Możemy wyodrębnić trzy poziomy funkcjonowania instytucji starszego. Na pierwszym poziomie starszy ma wpływ na kształt rodzin nuklearnych poprzez aranżowanie małżeństw, wpływanie na zakres indywidualizmu poszczególnych osób dorosłych oraz na sposób wychowania i kształcenia dzieci. W ramach grupy rodowej starszy współdecyduje o zawiązywaniu relacji pomiędzy rodzinami rekrutującymi się z różnych grup rodowych. Podtrzymuje te relacje uczestnicząc w ważnych dla rodu wydarzeniach oraz decyduje o wzajemnej współpracy w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi społecznemu, typu represje ze strony nie-Romów, zdarzenia losowe, choroba, śmierć. Na poziomie funkcjonowania całej społeczności, starszy przyjmuje rolę sędziego, biorąc udział w zgromadzeniach *Romano celo* i pomagając rozstrzygać sprawy czy spory istotne dla całej społeczności romskiej w danym kraju. Taki starszy może być elektorem w przypadku wyboru nowego przywódcy dla całej społeczności²⁶.

Romowie, którzy występują w telewizji jako eksperci, zazwyczaj nie należą do starszyny rozumianej jako wewnętrzny autorytet społeczny. Za-

24. M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*; [w:] *Idem, Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 531–566.

25. A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005, s. 120.

26. A. J. Kowarska, *Starość, autorytet, władza. Instytucja starszego w społecznościach romskich* (cz.1), „Dialog-Pheniben. Pismo Stowarzyszenia Romów w Polsce”, 2004, nr 5, s. 26–34.

uważmy, że bardzo często są to osoby młode, które zawodowo zajmują się występami scenicznymi lub działalnością społeczną. Równie często są to osoby po prostu oddelegowane przez kogoś starszego do takiej działalności – i, co ciekawe – najczęściej wbrew temu, jakie wrażenie robią będąc na antenie, nie reprezentują one całej społeczności Romów, ale określony krąg, skupisko czy własnych zwolenników. Często ich opinia nie jest zgodna z opinią i poglądami innych Romów. Są jednakże sytuacje, kiedy należy stanąć po stronie Romów jako całej społeczności w sytuacji zagrożenia, nawet w opozycji wobec nie-Romów. Są to sytuacje niezaprzeczalnie integrujące całą społeczność ponad podziałami rodowymi, rodzinnymi, kiedy wszystkie stowarzyszenia i organizacje mówią jednym głosem. Wtedy osoba oddelegowana do rozmowy z mediami czy władzą jest wyrazicielem opinii całej społeczności²⁷.

2. SKALANIA I NORMA PRAWNA A KONCEPCJA KARY

Skalania, w kontekście życia społecznego i rozstrzygania sporów, pełnią funkcję norm prawa zwyczajowego i tworzą system zakazów²⁸. Normy prawne to regulacje życia społecznego, wskazujące, kto i kiedy, w jaki sposób powinien, nie powinien, lub może się zachować i jakie są z tym związane konsekwencje. Skalania tabuiczne, pomimo że zawierają wiele elementów magicznych, nie są normami religijnymi²⁹. System ten w przypadku społeczności romskich reguluje stosunki społeczne takie jak małżeństwo, życie seksualne, zwyczaje żywieniowe związane ze spożywaniem konkretnych pokarmów, jak i sposobów ich przyrządzania, proces komunikowania się i przepływ informacji pomiędzy grupami wiekowymi, płciami czy też pomiędzy Romami a nie-Romami, a nawet ekspresje ruchowe i sposoby wyrażania siebie.

Skalanie możemy także rozumieć jako „zanieczyszczenie”, „brud moralny”, „brud rytualny” i w tym sensie skalanie jest konsekwencją przekroczenia zasad i złamania tabu. Jeżeli Romowie mówią, że ktoś jest skalany

27. *Ibidem*.

28. Norma prawna to reguła zachowania będąca częścią składową systemu prawa, zabezpieczona sankcją przymusu państwowego. Normy prawne dzielą się na kilka grup, m.in. wg właściwości ich obowiązywania (względnie i bezwzględnie obowiązujące), wg sposobu określenia adresata (abstrakcyjne i konkretne) lub wyznaczonego przez nie zachowania się (ogólne i jednostkowe), wg sposobu regulacji zachowania adresata (nakazujące, zakazujące i pozwalające), ze względu na system praw i wg gałęzi systemu prawa; <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3948267> [02.06.2008].

29. Por.: Ficowski J., *op. cit.*, s. 175–198; oraz Ficowski J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 18–25.

(„trefny”) to znaczy, że przekroczył zasady i dlatego stracił czystość moralną, czyli „zanieczyścił się”. Ważne jest jednak to, że przekroczenie jakiejś zasady nie przynosi zanieczyszczenia obligatoryjnie. Przekroczenie zasady powinno zostać przez kogoś zaobserwowane, a skalenie jednej osoby – ogłoszone przez inną. Z tego powodu zdarza się, że na gruncie prywatnym zakazy nie są przestrzegane lub są po prostu modyfikowane zgodnie z indywidualnymi potrzebami³⁰. Bardzo często informacja o nałożeniu na kogoś skalania, bądź tylko o przekroczeniu zasad, staje się zarzewiem sporu i przyczyną zwołania sądu cygańskiego. Sąd może znieść skalanie, ale również może je podtrzymać. W tej sytuacji skalanie jest nie tylko konsekwencją przekroczenia zasad, ale i karą za ich przekroczenie, niekiedy ocenianą jako niesłuszną. Bycie w stanie skalania nie jest sprawą prywatną, dotyczącą jedynie tej osoby, której to skalanie bezpośrednio dotyczy. Każdy kontakt z taką osobą jest „zanieczyszczający” także dla innych, poprzez kontakt fizyczny, a nawet przebywanie w tym samym miejscu czy korzystanie z tych samych przedmiotów³¹. Dlatego osoba, na którą zostało nałożone skalanie, nie może ukrywać przed innymi Romami stanu „zanieczyszczenia”, co więcej, musi ona o tym informować każdego Roma, którego spotyka lub odwiedza na przykład w związku z prowadzonymi interesami³². Ogłoszenie kogoś skalanym („zanieczyszczonym”) równoznaczne jest odsunięciem tej osoby od życia społecznego poszczególnych skupisk. Wydalenie poza społeczność może trwać od kilku dni, tygodni, miesięcy – do kilku lat. Za wyjątkowo ciężkie przewinienia wobec innego Roma grozi ostracyzm, czyli odrzucenie poza społeczność na stałe. Oznacza to zaprzeczenie „cygańskości” osoby w ten sposób ukaranej. Dawniej alternatywą czasowego lub stałego wydalenia poza społeczność romską było ukaranie winnego pobiciem lub śmiercią³³. Jakkolwiek pobicia czy okaleczenia zdarzają się w niektórych środowiskach, to muszę tu mocno podkreślić, że w Polsce nie ma przypadków karania śmiercią.

Groźba skalania jest skuteczną barierą przed upublicznieniem na forum całej społeczności romskiej konfliktów domowych. Jeżeli kobieta z jakichś przyczyn ogłosi, że jej mąż przekroczył granice np. tabu seksualnego, bądź jakiegokolwiek innego, to w stan zanieczyszczenia wejdzie nie tylko on, ale wszyscy mieszkający z nim domownicy, z wyłączeniem małych dzieci, które jak zakładają Romowie, jeszcze nie rozumieją zasad z racji swojego

30. Tezę tę potwierdzają liczne wypowiedzi respondentów, jakie udaje mi się odnotować podczas aktualnie prowadzonych badań w Polsce i na Litwie.

31. Nie można z taką osobą jadać posiłków, pić alkoholu z jednego kieliszka, siedzieć przy jednym stole, a nawet przebywać w tym samym pokoju czy budynku.

32. Berniki, Łódź.

33. <http://www.geocities.com/~Patrin/law.htm> [23.05.2008].

wieku i niedojrzałości. A to oznacza, że owa kobieta zostałaby także zanieczyszczona na skutek ogłoszenia przez nią samą skalania swojego męża. Jeżeli chciałaby uniknąć „zanieczyszczenia” musiałaby opuścić dom i męża, co przez niektórych Romów mogłoby zostać zaopiniowane negatywnie, ponieważ sugerowałoby rozbitcie małżeństwa i utratę szacunku przez rodzinę mężczyzny i opuszczającej go kobiety. W ten sposób niewielkie nieporozumienie, na skutek nadmiaru emocji i braku rozważenia powagi sytuacji, może przerodzić się w konflikt ponadrodowy, który trzeba będzie rozstrzygać podczas sądu i pod przewodnictwem *Szero Roma*.

Respekt wobec zasad i groźba skalania odbija się także w kontaktach pomiędzy Romami a Polakami, w tym także w polskim sądownictwie. W jednej z głośniejszych spraw, w której Rom pozwał innego Roma, strona pozwana przegrała proces. Skazany wyrokiem sądu Rom tłumaczył potem w jednym z programów telewizyjnych, że całą sprawę należało w pierwszej kolejności omówić przed „królem” (*Szero Romem*), czyli strona wnosząca skargę powinna była czekać na zorganizowanie sądu „królewskiego” (cygańskiego), a nie stawiać sąd polski ponad „królewskim”. Mężczyzna wyznał, że przegrał proces, ponieważ pewnych spraw nie mógł powiedzieć i wyjaśnić przed sądem polskim – jest takie tabu, że o niektórych rzeczach mówi się tylko „przed królem”³⁴.

3. KONFLIKT TRADYCJI I NOWOCZESNOŚCI

Zanim przejdziemy do omówienia koncepcji przywództwa warto tu jasno określić, co jest podstawą tradycji Romów oraz w jakich kategoriach postrzega się w kulturze Romów innego człowieka. Podstawową wykładnią tradycji cygańskich jest zasada *rromanipen* i *manusipen*. Nakłada ona na Cyganów nakaz manifestowania swojej „cygańskości”, jako wartości najwyższej, posługiwania się językiem Romów w środowisku własnym i w stosunku do innych Cyganów, solidarności za współplemieńcami, pomocy, przestrzegania uznanych obrzędów i rytuałów. *Rromanipen* to zasada, której używa się wyłącznie wewnątrz społeczności cygańskich i która służy do wyodrębnienia Cyganów „prawdziwych”, od tych, którzy zasady *rromanipen* nie przestrzegają. *Rromanipen* wyznacza granicę etniczności, która nie jest do pokonania dla nie-Cygana tj. gadzia. Gadzio nigdy nie stanie się Romem. Może natomiast zasłużyć na określenie „*manus*” – człowiek, i wtedy przestaje być istotą spoza kręgu prawdziwych ludzi. Kategorie *rromanipen* i *manusipen* wyznaczają krąg osób, z którymi bliski kontakt jest dopusz-

34. PR.005.

czalny. Realizowany jest ten kontakt przez zasadę wspólnego jedzenia. Z kimś spoza wyznaczonego kręgu nie można wspólnie jeść. Zasada ta realizowana jest również w poszczególnych grupach. Kolejną ważną kategorią, która wpływa na postrzeganie człowieka jako godnego bycia Romem, lub nawet bycia człowiekiem to *cacipen* – mówienie prawdy. Kłamca to człowiek godny pogardy, ale kłamstwo w stosunku do gadzia nie podlega negatywnej ocenie, przeciwnie – w niektórych kręgach jest wyróżnikiem sprytu.

Ostatnią z zasad niezwykle istotnych w kulturze romskiej jest zasada starszeństwa – *phuripen*. U tradycyjnych Romów zachował się zwyczaj całowania starszych mężczyzn w rękę przez młodych, nie tylko w sytuacjach obrzędowych, ale także w życiu codziennym. Młody w obecności starszych nie powinien odzywać się bez pozwolenia. Osobie starszej także werbalnie należy okazywać szacunek. Do starszych zwracać się należy: *kako* (wujku), *bibi* (ciociu). Największymi autorytetami, którym należy się bezwzględny szacunek i posłuch są *dad* (ojciec) i *daj* (matka)³⁵.

Jeżeli Rom skrupulatnie realizuje te zasady w życiu codziennym, postrzegany jest jako moralny przywódca, mądry człowiek i – prawdziwy Rom. Ma znaczne wpływy w środowisku romskim i może decydować w istotnych sprawach skupiska i społeczności.

3.1. Koncepcja przywództwa u Cyganów

Anne Sutherland w swojej pracy o amerykańskich Kelderaszach zestawiała cechy, jakimi powinien legitymować się romski lider: duża postura, krępa budowa ciała, pochodzenie ze znaczącego rodu, inteligencja i doświadczenie życiowe. Umiejętność czytania i pisanie nie jest wymagana, ponieważ poziom wykształcenia nie jest wyznacznikiem wiedzy. Zdaniem Sutherland charakterystyczne jest to, że lider może skorzystać z pomocy np. organizacji nieromskich w celu rozwiązania konfliktu w społeczności własnej. Poza tym ma prawo skorzystać z możliwych działań i organizacji reprezentujących władzę, jak sąd i policja, dla zapewnienia sobie władzy w grupie własnej³⁶.

Nie jest to jednakże opinia powszechna wśród Romów. Postrzeganie kogoś jako przywódcy zależy od tego, z jakiego rodu czy rodziny pochodzi osoba wyrażająca konkretną opinię. Przede wszystkim taka osoba musi sobie zasłużyć całym swoim życiem i postępowaniem na określenie „prawdziwy

35. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 127–131; A. Bartosz, *op. cit.*, s. 170–197 oraz materiały z badań terenowych autorki z lat 2006 i 2007.

36. A. Sutherland, *op. cit.*, s. 116 i dalsze.

Rom”, „prawdziwy Cygan”. Z zebranych przeze mnie wypowiedzi wyłaniają się trzy modele przywództwa, które są konstruowane na bazie konkretnej cechy preferowanej przez określone kręgi i skupiska romskie. I tak podstawą konstruowania się postawy przywódczej są:

- mądrość, czyli wrodzona inteligencja i doświadczenie życiowe, charakter, osobowość, poczucie moralności;
- bogactwo, zasoby finansowe, kwestie dobrobytu;
- postawa i wizualne aspekty cielesności jak np. budowa ciała i wygląd zewnętrzny.

Najczęściej występujący typ lidera określiłabym jako typ mieszany, posiadający wybrane cechy wszystkich wyżej wymienionych modeli. Nie mniej jednak respondenci największy nacisk kładli na mądrość, inteligencję i poczucie moralności.

W obecnych czasach trzeba mieć na uwadze także poziom wykształcenia, wokół którego konstruowany jest model nowoczesnego przywództwa, niekiedy będący w konflikcie z modelami przywództwa tradycyjnego. Współczesne elity są coraz lepiej wykształcone i staje się to prawidłowością. Są łącznikami pomiędzy społecznością cygańską a społeczeństwem większościowym. Jednakże posiadanie wykształcenia może przyczynić się do konfliktu tożsamości i wpłynąć na relacje z tradycyjnymi liderami. Trzeba jednak przyznać, że nowe, wykształcone elity i tradycyjnych liderów łączy możliwość ewentualnego wpłynięcia na świat zewnętrzny, na decyzje i zachowania nie-Romów. Z drugiej strony tylko tradycyjny autorytet posiada bezpośredni wpływ na lokalne grupy romskie³⁷. Andrzej Mirga i Nicolae Gheorghe zwrócili uwagę na to, że wraz z pojawieniem się stowarzyszeń i innych organizacji romskich, nowych i wykształconych elit, pojawił się również problem. Zrodziło się bowiem pytanie, czy przywództwo powinno wynikać z tradycyjnych struktur i władzy, czy może powinno być legitymizowane na drodze procedur demokratycznych lub ewentualnie na drodze desygnowania go przez władze państwowe³⁸.

A. Mirga pisał w jednym ze swoich interesujących opracowań, że Romowie wciąż potrzebują liderów, którzy cieszyliby się takim szacunkiem i uznaniem, jak autorytety tradycyjne, ale z drugiej strony, obecnie ważniejsze jest to, aby byli to ludzie wykształceni i by wiedzieli, jak zaistnieć i działać na scenie politycznej³⁹. Ze zdaniem tym godzi się J. Kopańska, powiadając, że tylko wtedy uda się rozwiązać problemy, które dotyczą społeczność

37. R. M. Clewett, *Constructing New Political and Social Identities among Roma (Gypsies) in Central Europe*, 1999; www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm.

38. A. Mirga, N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 27.

39. A. Mirga, *Leadership. Representation...*, *op. cit.*, s.16.

romską⁴⁰. Oczywiście w takim przypadku na pierwszym miejscu stawia się inne wartości, nie wymaga się od nowoczesnych liderów-reprezentantów doświadczenia życiowego i odpowiedniego wieku gwarantującego to doświadczenie. Ci reprezentanci to zazwyczaj osoby wykształcone, zaangażowane w działalność polityczną i znające tradycję wędrowania jedynie z opowieści dziadków. Nie cieszą się takim szacunkiem Romów jak autorytety tradycyjne. Trzeba się zgodzić z opinią Kopańskiej, że nie do końca żyją także w otoczeniu swojej grupy etnicznej. W zasadzie lokują się oni na granicy dwóch rzeczywistości, bo przecież bardzo często przebywają w środowisku gadziów, żyją w związkach mieszanych. Z tego powodu często są krytykowani przez bardziej zachowawcze środowiska romskie za przedkładanie własnych interesów nad dobro wspólnoty, uleganie wpływom niecygańskiego współmałżonka i roszczenie sobie prawa do reprezentowania wszystkich Romów. W wyniku ciągłego przebywania z „obcymi” uchodzą bowiem, jak pisze Kopańska, za takich, którzy swoją romskość utracili na rzecz kultury, zwyczajów, sposobu życia i zachowań charakterystycznych dla dominującej większości⁴¹. Tymczasem w świetle konieczności podjęcia przez władze państwowe i Unię Europejską działań mających na celu poprawę sytuacji Romów, zrodziła się konieczność wyłonienia partnerów tych działań. Nowi liderzy, w przeciwieństwie do tradycyjnych autorytetów, są bardziej chętni do współpracy i zapewniają dostęp do romskiej społeczności. Włączając romskich liderów w swoje działania, władze mogą więc pokazać, że liczą się z głosem tej mniejszości i coś dla niej robią. To, że tak naprawdę głos liderów nie jest głosem cygańskiej wspólnoty, głosem „mas” i że taka współpraca w praktyce nie rozwiązuje romskich problemów nie jest już dla nich istotne. Należy także zwrócić uwagę na to, że postać nowego lidera romskiego jest kontekstualnie określona. Innymi słowy, nie jest on konsekwentny w tym, co mówi. Wiele zależy od tego, w jakim otoczeniu się znajduje. Co innego mówi na spotkaniach, w których uczestniczą tylko nie-Cyganie, co innego kiedy jest w towarzystwie innych aktywistów cygańskich, a jeszcze co innego, kiedy obecna jest starszyzna⁴².

Przemiany ustrojowe i uznanie Romów za pełnoprawną mniejszość sprawiło jednak, że Cyganie stanęli wobec nowych wyzwań, m.in. wobec konieczności wyłonienia reprezentantów romskiej mniejszości i zaakcentowania obecności Cyganów na scenie politycznej. W rezultacie nowi liderzy coraz aktywniej uczestniczą w życiu obywatelskim. W imieniu swojej grupy

40. J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce*, Łódź 2008.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

podejmują działania dążące do zajęcia lepszej, bardziej dogodnej niż dotąd pozycji w społecznej hierarchii. Domagają się przestrzegania przysługujących im praw i równego traktowania⁴³.

3.2. Tradycyjni liderzy

W grupach cygańskich centralnej Europy postaciami tradycyjnego przywództwa są: *vajda* u Lowarów na Węgrzech, *baro* lub *vojt* u Romów w Rosji, *bulibasha*, *thagar* lub *król* u rumuńskich Romów. U Kelderaszów znaczącą rolę odgrywa zgromadzenie starszych – *Romano kris*. Ci tradycyjni liderzy byli zawsze prawdziwymi reprezentantami swoich społeczności i cieszyli się wśród Romów autorytetem. Tradycyjny niekoniecznie znaczy – niedemokratyczny: *Szero Rom* sprawował i sprawuje władzę w imieniu swoich ludzi (Romów)⁴⁴. Współcześni (nowocześni) liderzy konsekwentnie stają się politykami. W odróżnieniu od tradycyjnych przywódców mogą być nieznani dla wielu Romów, chociaż roszczą sobie prawo do ich reprezentowania. Nie cieszą się takim autorytetem i respektem wśród własnych ludzi co tradycyjni liderzy, którzy istotnie byli prawdziwymi przywódcami społeczności. Nie byli oni jednakże reprezentantami politycznymi. Pojawiła się zatem konieczność dostosowania koncepcji przywództwa do współczesnej sytuacji politycznej i zmian w sposobie sprawowania władzy. Na przykład rumuński *thagar* założył organizację i pełni w niej rolę lidera⁴⁵. *Szero Rom* jako tradycyjny przywódca nie stał się jednak politykiem. W latach 90. XX wieku jego autorytet zmalał, a niewielka liczba Romów zainicjowała działalność polityczno-społeczną. Dlatego, jak sugerują romscy aktywiści, społeczność Romów w Polsce jest podzielona⁴⁶. Nowoczesne elity polityczne rekrutujące się ze społeczności romskich nie są jednakże niezależne. Mogą one efektywnie reprezentować swoje ugrupowania pod warunkiem, że jednocześnie utrzymują i realizują wartości tradycyjne⁴⁷.

3.2.1. *Szero Rom*

Wśród społeczności Polska Roma nadal największe znaczenie posiadają tradycyjne autorytety. Zwierzchnikiem społeczności Polska Roma jest *Szero Rom*, nazywany przez Romów w rozmowach z nie-Cyganami „kró-

43. *Ibidem*.

44. A. Mirga, *Leadership, Representation...*, *op. cit.*, s. 13.

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*, s. 14.

47. Por. *ibidem*, s. 19–20.

lem”. Jest największym autorytetem moralnym⁴⁸. Zwierzchnictwo *Szero Roma* uznają nie tylko Romowie z ugrupowania Polska Roma, ale również Chaładytka Roma i Sasytka Roma⁴⁹. Trudno mi w tym miejscu ocenić na ile wiążące są dla nich decyzje *Szero Roma*. Faktem jest to, że jeżeli zaistnieje taka potrzeba, Chaładytka Roma bierze aktywny udział w wyborze nowego *Szero Roma*. Ponadto Romowie z tego ugrupowania corocznie składają mu wizytę. Na tym jednakże kończy się zakres podporządkowania się Chaładytce zwierzchnictwu „króla”. Nie posiadam żadnych informacji o rozstrzyganiu przy jego udziale, np. podczas sądów, sporów wewnętrznych tego ugrupowania.

Szero Rom wybierany jest na zjeździe, w którym mogą uczestniczyć wszyscy Romowie przebywający akurat w Polsce, identyfikujący się jako Polska Roma. Niektórzy, aby wziąć udział w zgromadzeniu przyjeżdżają z zagranicy. Oczywiście pomimo tego, że na zjazd przyjeżdżają całe rodziny, nie oznacza, że każdy może wyrazić publicznie swoją opinię o kandydacie – to starsi przemawiają w imieniu swoich rodzin czy rodów.

Króla, żeby królem być, to musi ogół wybrać, prawda, to nie tak sobie. [...] A poza tym chodzi o dziedziczenie. [...] O dziedziczenie, ale jeżeli się nie wykaże, nie będzie miał kto dziedziczyć to stanowisko po nim, bo ojciec był, jeżeli nie będzie miał kto po nim dziedziczyć, chociażby syn, no to później się szuka jakiegoś kuzyna. [...] Tak, tak, który się wykazał czymś, prawda, przez ten okres czasu, jak on jest królem, który się wykazał mu tam, wykazał się [niezrozum] i takie różne rzeczy. [PR.001b]

Nowego przywódcę wybiera się dopiero wtedy, kiedy umarł dotychczasowy. Nowym przywódcą może zostać mężczyzna pochodzący z rodu zmarłego *Szero Roma*, ale musi on posiadać opinię najmądrzejszego, najbardziej odpowiedniego, a także nieskazitelny życiorys⁵⁰. Wszyscy obecni podczas wyborów Romowie muszą mieć o kandydacie wyjątkowo dobrą opinię, a zatem dąży się do jednomyślności. Od *Szero Roma* z racji jego obowiązków wymaga się doświadczenia życiowego oraz bardzo dokładnej znajomości prawa i zasad cygańskich.

Szero Rom zajmuje się wyłącznie sprawami o dużej wadze, które niosą ze sobą szerokie implikacje społeczne. Do uprawnień *Szero Roma* należą:

48. Osoba o takim autorytecie staje się dla innych wzorem postępowania. Na tym polega jej zdolność wywierania wpływu na sposób myślenia i działania innych.

49. Por.: Ficowski J., *L'autorité du Sero-Rom...*, s. 15–18.

50. Od kilku pokoleń funkcja ta jest przekazywana w jednym rodzie (A. Bartosz, *op. cit.*, s. 184), dlatego też respondenci podczas rozmów mówili niekiedy o tym, że nowo wybierany *Szero Rom* powinien pochodzić z „królewskiego rodu”.

- Rozstrzyganie wewnętrznych konfliktów pomiędzy Romami (konflikty rodzinne, obwinianie o niesprawiedliwość, krzywdy, gwałty) o bardziej uniwersalnym charakterze bez kontaktu z władzą nieromską;
- Wyjaśnianie sytuacji wynikających z kategorii skalania oraz nakładanie i zdejmowanie skałań z osób wykraczających poza granice moralności cygańskiej;
- Zarządzanie przysięg, które są istotnym wsparciem w orzekaniu o winie lub niewinności pozwanego Roma, oraz kontrola nad ich przebiegiem;
- Integrowanie społeczności romskiej;
- Zapewnienie trwałości obyczajów;
- Uczestniczenie w obrzędach;
- Zapewnienie trwałości spuścizny kulturowej Romów;
- Podtrzymanie tradycji⁵¹.

Działalność *Szero Roma* jest trudna, ponieważ chodzi w niej o znajdowanie kompromisów. Nie zawsze to się udaje i niekiedy „król” zostaje poddany krytyce. Może to prowadzić do ostrych zatargów, ponieważ podważanie jego decyzji jest ryzykowne.

...przez dłuższy okres czasu między polskimi Romami był ogromny konflikt, przez wiele lat. [...] Nie zgadzali się z nim, chcieli nawet z jego stanowiska usunąć, byli podzieleni na dwie grupy. [...] W Opolu ktoś był. Były takie niesamowite. Ten temu zarzucał, ten temu. Ten przysięgał, tamten przysięgał. Więc nie wiadomo, której przysiędze wierzyć, prawda? I konflikt był niesamowity. Do tego dochodziło, że ci, którzy należeli do tej grupy, a ci do tej, więc nie mogli ze sobą przebywać. Nie mogli ze sobą przebywać, nie mogli ze sobą przy stole siedzieć. Byli odsunięci. [...] znaczy nie powiem Pani ile to było, bo to trwało długo, jakiś czas trwało, ale cofnąć się jeszcze cztery czy pięć lat temu, jeszcze dochodziło do takich [...] No tak, komplikacje były niesamowite. Właśnie, właśnie najwięcej przeciwna była Łódź. Łódź, Opole najwięcej przeciwne temu królowi. [PR.001b]

Konflikt, o którym mówił cytowany tutaj respondent miał ponoć swoje źródło w Łodzi, ale nie znam innych wypowiedzi potwierdzających te sugestie. Z tego okresu posiadam jednakże informacje o kimś z Pachowiaków, ponoć młodym chłopaku z południowej części Łodzi, który wyjechał do Francji, gdzie miał studiować języki, aby po powrocie zostać królem. Warto nadmienić, że tym czasie, w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku, *Szero Rom* został oskarżony o niesłuszne skazanie Cygana. Aby dowieść swojej

51. Por. J. Ficowski, *L'autorité du Sero-Rom...*, s. 15–18.

niewinności w obecności księdza i starszyny złożył przysięgę z trumny⁵². Nie mam jednak pewności, że te sprawy łączą się ze sobą.

W zasadzie nie można się odwołać od decyzji *Szero Roma*. Jednak, kiedy ktoś nie zgadza się z nią, to może zwołać starszynę z kilku miast i wobec niej udowodnić swoją prawdę. To jednak oznaczałoby, że pomimo wyznaczenia przez „króla” kary, ta osoba nie musi stracić w oczach społeczności swojego prestiżu i pozycji społecznej, a przynajmniej wiarygodności. Osoba występująca przeciwko decyzjom *Szero Roma* musi być przekonana, co do swoich racji⁵³. Słusznie zatem nadmieniamy Mróz i Mirga, że pomimo autorytetu i szacunku, jakim jest obdarzany *Szero Rom* przez Polską Roma, jego działalność można jednak poddać krytyce. Dzieje się to na zjazdach, w których uczestniczą głowy rodzin romskich (starszyna rodowa). W czasie tych spotkań *Szero Rom* może spodziewać się pytań dotyczących jego rządów a przedstawiciele poszczególnych rodów mogą mu nawet stawiać zarzuty i oczywiście oczekiwać stosownych wyjaśnień. *Szero Rom* musi się z nich wytłumaczyć. Te ewentualne pretensje czy stawiane zarzuty nie są uważane za przekroczenie zasady szacunku wobec autorytetu, toteż nie skutkują skalaniem osoby zgłaszającej jakieś pytania czy roszczenia⁵⁴.

Kontrowersje wzbudza finansowanie urzędu *Szero Roma*. Podczas badań pojawiały się głosy, że wszyscy Romowie, tzn. ci, którzy uznają postać króla, przekazują mu datki o bliżej nieokreślonej wysokości.

To znaczy się tak: znam, wiem o wszystkim, nie powinno być tak. Jeżeli jest, może w ten sposób, trudne to jest do wytłumaczenia, ten zarzut, ten cały konflikt, który był, to wyszedł właśnie z tego, że prawdopodobnie mu dawali pieniądze, a on wszystko rozstrzygał za pieniądze i kto dał więcej pieniędzy, to ten wygrał sprawę. Z tego wynikł duży problem. Wiem, a wiem znowu o czymś takim, że pojechał do Kanady i jak przyjechał, to się zrobiło zebranie ogromne i mu tam dawali prezenty, prawda. Ile, co, jak – to już nie ważne, dawali mu prezenty, ale to się zebrał ogół, bez żadnych, nikt od niego, nie rozstrzygał żadnych konfliktów. Po prostu przyjechali, zrobili zebranie, bo król przyjechał i mu dali jakieś tam prezenty. To było na tej zasadzie. Ale jeżeli kto idzie do niego z konfliktem, nie powinien mu dawać pieniędzy, a on nie powinien ich brać. [...] Prawda, jeżeli chcemy coś dać, sprezentować mu coś, to niech mu sprezentuje bez rozstrzygania konfliktów, prawda. Niech idzie tam miesiąc, dwa przed czy po konflikcie. Ale

52. A. Bartosz, *op. cit.*, s. 185. O przebiegu tej przysięgi piszę w dalszej części artykułu.

53. Przed kilkoma laty był przypadek nałożenia przez króla skalania na jednego z nowoczesnych liderów romskiego stowarzyszenia. Pomimo słuszności kary ów działacz oraz jego zwolennicy zlekceważyli decyzje *Szero Roma* i prowadzili swoją działalność dalej.

54. L. Mróz, A. Mirga, *op. cit.*, s. 134.

w trakcie wtedy przypomniał sobie, że musi dać mu prezent, bo... Kiedy jest, prawda... [PR.001b]

Można teraz zastanowić się, czy „król” ma wystarczający autorytet wśród Romów? Dobrym przykładem jest sąd, zorganizowany w Nowym Dworze Mazowieckim w styczniu 2007 roku. Jeżeli zaproszenie na spotkanie mediów nie było pomysłem *Szero Roma*, ale kogoś z jego doradców i on wyraził zgodę na ich zaproszenie, to znaczy, że on sam mógł w ten sposób podważyć swój autorytet. Wielu Romów pomimo zaproszenia nie stawiało się na ten sąd, ale równie wielu nie zostało o nim poinformowanych.

3.2.2. Starszy, czyli wójt

Wójtem nazywa się starszego o dużym autorytecie, którego zadaniem jest kontrolowanie lokalnych społeczności romskich zwanych skupiskami oraz reprezentowanie ich interesów w urzędach państwowych. Termin „wójt” jest terminem przyjętym jedynie dla potrzeb nie-Romów, w społeczności romskiej po prostu nazywa się go starszym. Oczywiście nie każdy starszy Rom wypełnia podwójną funkcję lokalnego decydenta, czyli jest starszym (czyli inaczej wójtem) wewnątrz społeczności i równocześnie poza nią. Zdarza się, że w niektórych miastach jest kilku starszych reprezentujących interesy Romów identyfikujących się z ugrupowaniem Polska Roma. Nie jest to jednak „rozdrobienie władzy”, ale kwestia pełnego zaufania do konkretnych osób, ludzi powszechnie szanowanych, oraz powiązań rodzinnych.

Są dwa sposoby wyłaniania wójtów spośród starszych mieszkańców danego skupiska. Po pierwsze ktoś przejmuje obowiązki wójta zależnie od decyzji *Szero Roma*. To on wybiera wójta ze starszyzny danego rodu. Jest to przypadek rzadki, ponieważ wybór wójta nie należy do kompetencji przynależnych urzędowi *Szero Roma*⁵⁵. Niektórzy respondenci są zdania, że do takich sytuacji w ogóle nie dochodzi:

Szero Rom nie mianuje i nie odwołuje wójtów. Nigdy tak nie czyniono i nie czyni. [PR.004]

Drugim sposobem jest natomiast wybór oddolny. Chodzi mianowicie o to, że w określonych kręgach ktoś sprawdza się w trudnych sytuacjach, ktoś wcześniej już załatwił pomyślnie dla Romów kilka spraw, a jego de-

55. PR.004b.

cyzje okazały się efektywne. W ten sposób „wójtem” może zostać nie tylko starszy człowiek, ale również młodszy. Jego obowiązki może wypełniać także kobieta – szczególnie wtedy, kiedy chodzi o kontakty z urzędami czy mediami. Oczywiście w przypadku kobiety możemy być pewni, że nie pretenduje ona do tego, aby prestiżowo zrównać się z mężczyzną. Jej działalność postrzega się jako pomoc bądź przysługę. Istotną sprawą jest również posiadanie wpływów i znajomości.

Tak zwanych wójtów sami Romowie wybierają ze swego grona, którzy niekoniecznie są najstarsi, ale potrafią oni nawiązywać kontakty np. z urzędami i pośredniczyć w załatwianiu różnych spraw. Tak ogólnie biorąc taki wójt może, ale nie musi być osobą szanowaną, byleby był osobą wpływową. Ważną osobą w środowisku romskim jest starszy a przez ludzi z zewnątrz również nazywany wójtem. [PR.004]

Zdarza się także, a ostatnio ma to miejsce coraz częściej, że obowiązki reprezentowania interesów wspólnoty poza światem wewnętrznym, przejmują przedstawiciele stowarzyszeń romskich, najczęściej w osobach prezesów i ich podwładnych. Pomijając już w tym momencie zależności pomiędzy dużymi a małymi, lokalnymi stowarzyszeniami, największe znaczenie mają romskie instytucje ponadlokalne.

Współcześnie obowiązki wójta realizowane wewnątrz społeczności romskich polegają na zastępowaniu *Szero Roma* w rozstrzyganiu spraw wewnętrznych i podtrzymywaniu spójności wewnętrznej grupy, poprzez właściwe realizowanie zachowań wchodzących w zakres tradycji. Wójtowie mają także wpływ na zakres możliwych innowacji określonych zachowań, zawiązywanie się nowych relacji (np. poprzez aranżowanie małżeństw), zarzucanie innych (poprzez nakładanie kary wydalenia ze społeczności na okres nie dłuższy niż 2 lata). Wójt może zabronić młodzieży z jego skupiska odwiedzania np. dyskotek, oczekuje się od niego obecności na uroczystościach rodzinnych (chrzest, wesele, pogrzeb) oraz wygłaszania stosownych przemówień.

Starszy rozstrzyga konflikty wewnętrzne wyłącznie na terenie, na którym „urzęduje”. Są to drobne sprawy typu skargi, plotki. Rozstrzyganie tych spraw polega przede wszystkim na godzeniu zwaśnionych stron, co nie jest łatwe, ponieważ z interwencją przyjeżdżają najczęściej całe rodziny i każdy ma prawo wyrazić swoje zdanie i racje. W trudnych sytuacjach starszy ma prawo i obowiązek radzić się *Szero Roma* i w zasadzie tylko za jego zgodą może nałożyć karę wydalenia poza społeczność romską, ale w takiej sytuacji, kiedy chodzi o niewielką karę, sąd cygański pod przewodnictwem „króla” nie jest organizowany. Jeżeli w okolicy jest kilku starszych, to wszyscy

mają jednakowe prawo rozstrzygać spory jako jedność (wspólnota w podejmowaniu decyzji)⁵⁶. W przypadku, gdyby spór dotyczył członków rodziny owych starszych i nie podjęliby oni jednoznacznego rozstrzygnięcia, sprawa musiałaby zostać rozpatrzona przez *Szero Roma*.

Wójt, jeżeli był wybrany przez *Szero Roma*, może zostać przez niego odwołany. Przyczyną odwołania może być niedopełnianie obowiązków lub dopuszczenie się wykroczenia skutkującego skalanie samego wójta i jego rodziny. Romowie mogą interweniować u *Szero Roma*, jeżeli nie odpowiada im działalność wójta, ale ewentualna skarga powinna zostać odpowiednio uzasadniona. – bezpodstawne rzucanie oskarżeń jest kalające dla osoby, która oskarża.

3.2.3. *Kris*

U Kelderaszów znaczącą rolę odrywa zgromadzenie starszych, czyli *Romano kris*, będący odpowiednikiem instytucji *Romano celo* u Polskiej Romy. W przypadku Kelderaszów rozstrzygnięcia przypisuje się całemu zgromadzeniu. Podczas sądów u Polskiej Romy ostateczne decyzje podejmuje *Szero Roma* i to on jest odpowiedzialny za zaopiniowania jakiejś konkretnej sprawy. *Kris* jest to rada starszych składająca się z kilkunastu, czasem kilkudziesięciu Romów, cenionych i cieszących się szczególnym szacunkiem w swoich rodach. Są oni wybierani przez starszych danej *naci*, z której się wywodzą i którą mają reprezentować podczas *Krisu* jako sędziowie. Jedna z osób przewodniczy obradom i jej głos jest decydujący⁵⁷. Przewodniczący zgromadzenia nazywany jest *Krisako Rom* i to on ogłasza wyroki w oparciu o rady innych starszych⁵⁸. *Kris* zajmuje się skalaniami, rozsądza spory pomiędzy Romami należącymi do Kelderaszów (plotki, pomówienia, pobicia, brak szacunku wobec osób już nieżyjących)⁵⁹. Według Mirgi i Mroza, poszczególne *vice* wchodzące w skład jednej *naci* mogą wybrać jednego starszego dysponującego dzięki temu większą liczbą głosów⁶⁰. Zdaniem tych autorów w Polsce w okresie wędrówek taborami, wybierany był tylko jeden zwierzchnik *Krisu*, natomiast głowy rodów pełniły funkcje przywódców. W momencie, kiedy na skutek osiedlenia zaczęły powstawać terytorialne związki i wspólnoty, wzrosło znaczenie więzi lokalnej i auto-

56. Mówimy wtedy o *divano*; <http://www.geocities.com/~Patrin/law.htm> [23.05.2008].

57. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 194.

58. A. Bartosz, *op. cit.*, s. 184.

59. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 197

60. *Nacia* i *vica* są jednostkami organizacyjnymi społeczności kelderaskiej. Por.: A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 135.

rytetu lokalnego przywódcy. Skutkiem tego było przewodniczenie podczas *Krisu* dwóch, potem trzech zwierzchników różnych *naci*⁶¹.

Jeżeli dochodzi do zatargu pomiędzy różnymi *vicami*, to ich liderzy roztrząsają spór pomiędzy sobą. Ich spotkanie nazywa się *divano*. Uczestniczą w nich wyłącznie liderzy, uczestnictwo innych członków *vicy* nie jest konieczne. Jeżeli przywódcy nie mogą dojść do porozumienia, to niezbędna staje się pomoc liderów innych *vica*. W tej sytuacji konieczne jest zwołanie *Krisu*. Trzeba jednakże mieć świadomość tego, że jeżeli spór zostanie rozstrzygnięty na poziomie liderów skłóconych ugrupowań, *Krisu* się nie zwołuje. Członkowie tychże ugrupowań nie mogą podważać podjętych decyzji i zobowiązań, ponieważ mogliby utracić szacunek swojej społeczności⁶². Obecnie, kiedy coraz częściej dochodzi do mieszanych małżeństw pomiędzy Lowarami i Kelderaszami a Polską Romą, osobą, do której te dwa pierwsze ugrupowania mogą się zwrócić z pytaniem czy problemem – jest również *Szero Roma*. Oczywiście chodzi tu o Romów, którzy pozostają w związkach mieszanych lub urodzili się w nich.

W przypadku, kiedy dochodzi do konfliktu pomiędzy Romem z Polskiej Romy a Kelderaszem rozstrzygnięcie sporu jest trudne. Kelderasz może dochodzić swoich praw jedynie przed *Krisem*, starszyzna Polskiej Romy i *Szero Rom* nie będą zajmować się roszczeniami Kelderasza, nawet jeżeli (tak na zdrowy rozsądek) zawinił Rom z Polskiej Romy. Polska Roma nie może (nie chce) osądzać Kelderasza, a Kelderasze nie mogą (nie chcą) osądzić polskiego Roma. Podejmowane decyzje nie zobowiązują, toteż nie warto nawet próbować ich podjęcia. A zatem ewentualne rozstrzygnięcie sporu możliwe jest wyłącznie na drodze negocjacji pomiędzy pokrzywdzonym a hipotetycznie winnym tej krzywdy⁶³.

3.3. Prawo zwyczajowe i polskie sądownictwo a zmiana społeczna

Stosowanie norm prawa zwyczajowego, biorąc pod uwagę życie społeczne i relacje Rom – nie-Rom, budzi kontrowersje, zarówno u samych Romów, jak i u Polaków. Przyczyną takiej sytuacji są przede wszystkim różnice w zwyczajach i obrzędach oraz dystans społeczny dzielący Romów i Polaków, brak wiedzy, odmienne postrzeganie rzeczywistości. Nie bez znaczenia jest tutaj także podwójna identyfikacja społeczna Romów, którzy uważając

61. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 135.

62. <http://www.geocities.com/~Patrin/law.htm> [23.05.2008].

63. PR.004.

się za Romów twierdzą również, że są Polakami – Romami, którzy urodzili się i wychowali w Polsce. Z prac J. Kopańskiej wynika, że Romowie mają świadomość tego, iż są traktowani przez Polaków jako obywatele drugiej kategorii, choć przecież należą się im takie same prawa i szacunek. Uważają, że Polakom trudno jest zaakceptować polskość Cyganów⁶⁴. To prawda, na forach internetowych pojawiają się wypowiedzi Polaków, którzy krytykują ową cygańską „polskość”. Argumentem pozwalającym wykluczyć Romów z „bycia Polakiem” jest m.in. pomijanie przez Romów polskiego ustawodawstwa w rozstrzyganiu sporów, nie respektowanie prawa (jak np. w przypadku zawierania małżeństwa w bardzo młodym wieku z osobą już pełnoletnią), zacofanie obyczajowe (wynikające z przestrzegania zasad i norm tradycyjnych) oraz zacofanie estetyczne (sposoby ubierania się i wystroju wnętrz mieszkalnych). W większości przypadków krytyka tego typu zachowań wynika z niewiedzy o życiu społeczności romskich. Bywa i tak, że sami Romowie krytykują własny styl życia. Wielu moich dotychczasowych rozmówców poddawało się prawu zwyczajowemu, przyznając jednak przy tym, że jest to prawo nieprzystające do współczesności, uznając je za niedemokratyczne i nienowoczesne. Oni również często podważali zasadność utrzymania w strukturze społecznej „urzędu” *Szero Roma*.

Zarówno zwolennicy wyższości prawa zwyczajowego Cyganów i pierwszeństwa tego prawa nad ustawodawstwem polskim, jak i jego przeciwnicy, mają argumenty przemawiające za słuszością reprezentowanego stanowiska. Zwolennicy tego prawa uważają, że pomaga ono utrzymać spójność grupy oraz jest ważnym elementem podtrzymującym tożsamość etniczną Romów w jej wymiarze kulturowym i społecznym. Nie jest ono skostniałe, ale pod wpływem osiągnięć nowoczesności ulega zmianom, które jednak dla bardziej postępowych Romów nie są wystarczające. Romscy przeciwnicy prawa zwyczajowego, zazwyczaj podważając to prawo, podważają również pozycję starszyny, w tym *Szero Roma*. Są oni bowiem zdania, że mieszkając w Polsce i będąc obywatelami polskimi mają prawo korzystać z polskiego sądownictwa, w tym z usług policji, oraz ze wszelkich możliwości jakie dają współczesne media.

Oczywiście zwyczaje i obrzędy Romów (w tym sposoby rozstrzygania sporów oraz interpretacja zasad) nie są niezmiennie w czasie. Zmiana społeczna charakteryzująca tę społeczność jest jednak bardzo powolna, obejmuje ona niewielkie obszary cygańskiej obyczajowości, na zasadzie przystosowywania się do aktualnie pojawiających się warunków życia – jest skutkiem adaptowania wynalazków (np. samochody, AGD, media, Internet). Można jednak powiedzieć, że pomimo swojej powszechności oraz nieuchronności,

64. J. Kopańska, *op. cit.*, s. 139.

zmiana społeczna odnosi się głównie do osób wychodzących poza społeczność własną, aktywistów, osób dobrze wykształconych, żyjących w związkach mieszanych z nie-Romami, czy pochodzących z takich związków. W tej sytuacji zmianę społeczną możemy określić jako szeroką, ponieważ odnosi się ona do stosunków pomiędzy jednostkami a nawet grupami. Oceny osób wykraczających poza „cygańskość” są krytykowane przez innych Romów, ale dla niektórych członków społeczności romskich są wzorami do naśladowania.

Zmiana społeczna zazwyczaj odnosi się do szeroko rozumianej przemiany instytucji, norm, struktury społecznej czy kultury. Jest to różnica pomiędzy tym, co „teraz” a tym, co „jutro” – w odniesieniu do konkretnego elementu rzeczywistości społecznej. Zmiana społeczna zachodzi wtedy, gdy w pewnym systemie, organizacji, grupie itp., powstają nowe elementy-cechy lub zanikają elementy-cechy dotychczas występujące⁶⁵. Powołując się na artykuł A. Kojdera należy podkreślić, że zmiany w zachowaniach zwyczajowych mogą być skutkiem oddziaływania przepisów prawa oficjalnego i mogą zależeć zarówno od czynników prawnych jak i pozaprawnych⁶⁶. W przypadku romskich społeczności zachowania zwyczajowe są poparte wielowiekową tradycją a nie postawą konformistyczną poszczególnych jednostek czy rodzin. Dlatego społeczności romskie, w mojej ocenie, bardziej liczą na zaakceptowanie ich prawa zwyczajowego i sądów cygańskich przez polskie ustawodawstwo i polskie sądownictwo, nie mogąc dostosować wewnętrznego prawa cygańskiego do polskiego. Uznanie np. zaślubin osób, które są w świetle prawa polskiego nieletnie, byłoby oczywiście precedensem na skalę światową i wydaje się, że wypracowanie kompromisu jest w tej sytuacji możliwe przez zmianę obyczajowości Romów. Byłyby to jednakże zmiany w pewnym sensie wymuszone regulacjami prawa oficjalnego, prowadzące w dalszej przyszłości do akulturacji społeczności romskich.

3.3.1. Przykłady

Śledziłam trzy procesy, o których było dość głośno w mediach i które warto tu przywołać jako przykład zderzenia tradycji i nowoczesności. Charakterystyczny dla tych procesów był brak rozeznania w popularności prawa zwyczajowego „cygańskiego”. Pierwszy proces dotyczył utrzymywania

65. Znakomitą pracę na temat zmiany społecznej napisał P. Sztompka (P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005).

66. A. Kojder, *Prawo jako narzędzie zmiany zachowań zwyczajowych*, „*Studia Socjologiczne*”, 1973, nr 2 (49), s. 148–150 i 156–158.

stosunków seksualnych pełnoletniego chłopaka z nieletnią w świetle prawa oficjalnego (polskiego) dziewczyną, czego skutkiem była jej ciąża. Według prawa zwyczajowego Romów było to normalne małżeństwo, ale w prawie polskim takie związki są karalne. Drugi proces dotyczył sporu Romów z towarzystwem ubezpieczeniowym o wypłatę odszkodowania z tytułu ubezpieczenia kosztów pogrzebu. Natomiast trzeci proces, chyba jeden z najgłośniejszych, to proces Romana Chojnickiego przeciwko Bogdanowi Trojankowi z powództwa cywilnego o zniesławienie.

Pierwszą zasadą, jaką kierują się Romowie, decydując o pozwaniu kogoś przed polskim sądem jest to, że dana sprawa dotyczy sporu zewnętrznego, np. chodzi o konflikt pomiędzy Romem a Polakiem, czy polską instytucją. Tak było w przypadku sporu Romów z towarzystwem ubezpieczeniowym o wypłatę odszkodowania z tytułu ubezpieczenia kosztów pogrzebu. Ubezpieczyciel nie zgadzał się na wypłatę odszkodowania w wysokości blisko 100 tys. złotych, tyle bowiem wyniosły realne koszty zorganizowania pogrzebu, na które to zresztą Romowie przedstawili rachunki i faktury. Sąd przyjął do wiadomości specyfikę obyczajowości pogrzebowej Romów i ostatecznie zasądził wypłatę pieniędzy.

Druga zasada to bezsporne akceptowanie prawa wewnętrznego, które nie powinno i zazwyczaj nie podlega dyskusji. Po prostu należy je szanować, respektować, żyć w zgodzie z jego wykładnią. Tak było w przypadku, nieodosobnionego zresztą, małżeństwa dwojga bardzo młodych ludzi, z tym, że jedno z nich było niepełnoletnie. W świetle cygańskiego prawa zwyczajowego młodzi ludzie, którzy spędzą ze sobą chociaż kilka godzin w odosobnieniu, stają się w oczach społeczności romskiej małżeństwem. Tutaj ów związek został zaakceptowany jako małżeństwo, pojawiła się ciąża. Problemy powstały, kiedy dziewczyna musiała skorzystać z opieki szpitalnej. Lekarze powiadomili odpowiednie służby o przypadku ciąży nieletniej i jej związku z dorosłym mężczyzną. Sprawa była dość szeroko komentowana w mediach, ponieważ doszło do zderzenia wartości tradycyjnych mniejszości z etyką i moralnością reprezentowaną przez społeczeństwo większościowe. Mniejszości etniczne i narodowe mają prawo do pielęgnowania swoich tradycji, tymczasem jako obywatele danego kraju są zobowiązane również do przestrzegania prawa państwa, w którym żyją. Problem był medialnie rozpozyszechniony, dlatego że dotyczył społeczności, o której wiedza powszechna jest wiedzą stereotypową. Pomijając fakt moralności czy niemoralności, trzeba zwrócić uwagę, że wiele tego typu związków wśród polskich nastolatków jest bagatelizowanych. Barbarzyństwo tego zdarzenia było pozorne. Ci ludzie stworzyli rodzinę, którą wspierali krewni i która była traktowana jako pełnoprawna rodzina, a chłopak postrzegany był jako odpowiedzialny. Tego typu związki, jeżeli zawierane są przy sprzeciwie którejkolwiek

ze stron zawsze znajdują swoje zakończenie na sądzie cygańskim. W tym wypadku tego sprzeciwu nie było.

Kolejna zasada, to nieangażowanie instytucji zewnętrznych w rozstrzyganie sporów pomiędzy Romami. Jeżeli Rom składa doniesienie na policję czy też do prokuratury na innego Roma, popełnia ciężkie wykroczenie przeciwko swojej społeczności. Źródłem procesu były najprawdopodobniej zatargi rodzinne i skargi Romów na działalność prowadzoną przez Chojnackiego. Oskarżenie poza społeczność jako pierwszy wystosował Trojanek, rozsyłając informacje do kilkunastu urzędów państwowych o zdefraudowaniu przez Chojnackiego znacznych kwot pieniężnych przeznaczonych dla Romów. Podczas sądu cygańskiego z 2006 roku uznano Chojnackiego za winnego oszukania Romów i wykluczono go ze społeczności. W dalszej kolejności pojawiają się komplikacje. Odbyła się konferencja prasowa Chojnackiego w telewizji. Złożył on także pozew przeciwko Trojanekowi w sądzie polskim, co wzbudziło oburzenie u części społeczności romskiej. Zwołano kolejny sąd cygański, tym razem z udziałem dziennikarzy i urzędników MSWiA jako obserwatorów, na którym ponownie wykluczono Chojnackiego ze społeczności Romów. Następnie odbył się proces przed sądem polskim z powództwa cywilnego Chojnackiego przeciwko Trojanekowi, na którym skazano Trojanekę za bezzasadne pomówienia, co jednak nie zmieniło sytuacji Chojnackiego i sposobu postrzegania go przez pewne kręgi Romów. Były zatem dwa sądy wewnętrzne: pierwszy w listopadzie 2006, a drugi w styczniu 2007 roku. Pierwszy sąd był sądem typowym, zamkniętym dla osób postronnych, zakończony wykluczeniem Roma ze społeczności Romów. Drugi sąd był w pewnym sensie konsekwencją tego pierwszego, ale zorganizowano go, ponieważ Chojnacki w odpowiedzi na wykluczenie złożył skargę do sądu polskiego o pomówienie i zorganizował w lokalnej telewizji konferencję prasową, na której ustosunkował się do zarzutów i kary, jaka go dotknęła ze strony społeczności romskiej. Wykluczenie zostało na tym sądzie utrzymane. Ewenementem sądu z 2007 roku była obecność dziennikarzy, co budzi oczywiście zdziwienie. Myślę, że chodziło tu nie tyle o naruszenie zasad, ale o użycie tej samej „broni” przez drugą stronę konfliktu, oraz pokazanie społeczeństwu polskiemu, w jaki sposób sądy cygańskie podejmują decyzje, że robią to w sposób demokratyczny i słuszny. Wygląda zatem na to, że najprawdopodobniej konflikt rodzinny został nieopatrzenie przeniesiony na forum ogólnospołeczne.

I ostatnia istotna sprawa to poczucie odpowiedzialności za własną rodzinę. Chodzi mianowicie o to, że jeżeli nie jest możliwe wyegzekwowanie np. finansowego zadośćuczynienia od osoby, która została uznana za winną, to odpowiedzialność za uiszczenie stosownych opłat, zwrotów, czy odszkodowań spada na rodzinę winnego. Np. w sytuacji, kiedy jeden Rom winny



Szero Rom Henryk Kozłowski przemawiający podczas sądu romskiego, Nowy Dwór Mazowiecki, Polska (fot. A. Bartosz, 2007, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

jest drugiemu jakąś zasądzona kwotę pieniędzy, lub musi natychmiast zwrócić dług, a nie stać go na to – wtedy krewni tego pierwszego składają z własnych środków stosowną kwotę i oddają ją wierzycielowi⁶⁷. Rom, któremu w ten sposób rodzina pomogła, nie musi zwracać pieniędzy, jeżeli ich nie posiada. Powinien sam pamiętać o długu. Oczywiście może stopniowo te pieniądze oddawać kolejnym krewnym w miarę swoich możliwości, ale nie jest to konieczne. Zazwyczaj tego typu składkę uważa się za formę pomocy, za którą być może w przyszłości dobrze byłoby odwdziaczyć się także jakąś pomocą i wsparciem w trudnej sytuacji⁶⁸.

67. PR.004.

68. Por.: A. J. Kowarska, *Сусільна роль дару у польських циган*, Народознавчі Зошити Інституту Народознавства Національної Академії Наук України, 2005, z. 3–4 (63–64), s. 327–346.

3.3.2. Sądy cygańskie

Romowie, jak to już zostało tutaj powiedziane, biorą udział także w bardziej ogólnych spotkaniach, gdzie trzeba wyjaśniać różne stanowiska w związku z jakimś zdarzeniem. Są one organizowane w postaci zebrań i właśnie te zebrania nazywa się sądami cygańskimi. Uczestniczą w nich różne grupy rodzinowe, a zatem sądy są formą upublicznienia konfliktu. Upublicznienie należy rozumieć tutaj jako omówienie sporu, ale wewnątrz społeczności romskiej. Wyjście poza społeczność z konfliktem wewnętrznym może być postrzegane jako zdrada wobec wartości tradycyjnych. A zatem sąd cygański rozpatruje konflikty i zatargi wewnętrzne, pomiędzy Romami, a także wszelkie wykroczenia Roma związane z jego kontaktami z nie-Romami, przynoszące jakąś niekorzyść dla innego Roma lub nawet jakiejś części społeczności. Przyczyną zatargu mogą być wypowiedzi w mediach, działania identyfikowane jako zdrada wobec innych Romów, itp. Sprawa rozpatrywana na sądzie zazwyczaj jest oceniana jako sprawa poważna, „wielka”, ponieważ w rozstrzygnięcie sporu angażowane są największe romskie autorytety oraz znaczne środki pieniężne związane np. z wynajęciem sali, poczęstunkiem i noclegami. Do sądów pod przewodnictwem *Szero Roma* dochodzi także wówczas, kiedy dwa lokalne autorytety nie potrafią w jakiejś sprawie wypracować wspólnego stanowiska lub sprawa dotyczy członka rodziny któregoś z nich i w tej sytuacji nie wolno mu wygłaszać na temat sprawy osądów.

Przytoczę relację z trzech spraw rozpatrywanych podczas sądów wewnętrznych. Sposób ich rozstrzygnięcia budził u niektórych kontrowersje, pomimo że ostateczny werdykt przyjęto do wiadomości i oficjalnie nikt się mu nie przeciwstawił.

Przyjeżdża się do króla, ale to wiesz, jaki król [Szero Rom – przyp. aut.]. Zastawia tam stoły. Jest dużo jedzenia i picia – chodzi o to, żeby go przekupić. On nie musi się zgodzić, żeby jeść i pić z nim, z tym, który jest podejrzan o coś, ale się zgadza, bo jest przekupny. [PR.002]

Była kobieta, która widziała gdzieś zdradę pomiędzy jakimś chłopakiem a dziewczyną i ona chciała to wszystko powiedzieć. Była z Bergitków. Pojechała do starszego a tam te stoły zastawione, bo chcieli ją upić i zrobić z niej głupią. Ona jadła, piła i potem powiedziała, że choćby ją mieli pokroić, solą i pieprzem posypać, to i tak powie, co ma powiedzieć. Powiedziała, jak tam było, ale i tak zrobili z niej głupią. [PR.003]

...jeden taki miał dwoje dzieci, do których, no... przytulał się. Była o to cała awantura. Potem został posądzony o to drugi raz. Jeżeli już drugi raz coś o tym

jest głośno, to znaczy, że coś naprawdę musiało się stać. No i odbył się sąd i został wzgardzony na dziesięć lat. Ale pojechał do niego [króla – przyp. aut.], stół ustawił. Król tam nie jadł i nie pił z nim, ale powiedział: żeby postawił namiot w jego ogródku. Jak tak można? Za takie coś to już do końca życia! On w ogóle nie mógł klamki cygańskiej dotknąć. [K.001]

W sądach biorą udział zarówno mężczyźni jak i kobiety. Kobiety zazwyczaj zajmują się swoimi sprawami (sprawami „kobiecy”) bądź pokrzykują towarzysząc swoim mężom w ich poglądach na sprawę oraz wspierając ich w ten głośny sposób. Zazwyczaj na sądy nie zabiera się dzieci, natomiast rodzice przywożą ze sobą młodzież, którą chcą pokazać społeczności i korzystnie wydać za mąż czy ożenić. Dziewczęta na wydaniu ubiera się bardzo bogato, zimą w futra. W dużą ilość złotej biżuterii, gdy tymczasem obecne na spotkaniach mężatki ubierają się skromnie. Romowie mówią wtedy o „eksponowaniu” córek.

Do sądów cygańskich nie mają dostępu ludzie spoza społeczności romskich, nie-Romowie. Tu muszę powrócić do wspomnianego wcześniej konfliktu pomiędzy Trojankiem a Chojnickim. Zgodnie z wypowiedziami Romów zaproszenie obcych na sąd zdarzyło się po raz pierwszy. Jedna z moich romskich rozmówczyń była zaskoczona obecnością prasy i telewizji a sytuację skomentowała ogromnym zdziwieniem, że w ogóle jacyś Romowie na ów sąd przyjechali. Uznała, że najprawdopodobniej nie wiedzieli o tym, że na spotkaniu ma być ktoś spoza społeczności, ponieważ w innym przypadku zignorowaliby taki sąd. Wśród niektórych Romów jednakże obecność telewizji nie była jakimś specjalnym zaskoczeniem. Jeden z młodych mężczyzn powiedział, że „wszystko idzie do przodu” i że jest to kwestia nowoczesności i przemian, jakim podlegają wszystkie społeczeństwa. Obecność mediów podczas tego spotkania deprymowała w pewnym sensie wypowiedzi przemawiających publicznie mężczyzn, którzy przemawiali po polsku i po romsku, z dbałością o niezwykłą poprawność „polityczną” i spokojny ton wypowiedzi⁶⁹.

Na sądach obowiązują zasady zachowania takie same jak podczas innych dużych zjazdów. Kobiety i mężczyźni siadają oddzielnie, na miejscach bardziej eksponowanych zasiadają osoby starsze oraz te, którym należy się szacunek i poważanie z racji ich działalności i postępowania w ciągu całego dotychczasowego życia. W drugim rzędzie od stołu zasiadają osoby cieszące się mniejszym prestiżem, bardzo młode, nieżonate czy też niezamężne. Na spotkaniu w Nowym Dworze Mazowieckim miejsce w szczycie stołu przeznaczonego dla kobiet siedziała żona *Szero Roma*, natomiast on sam wybrał

69. PR.007.

mniej eksponowane miejsce przy stole mężczyzn, nieco z boku wśród innych starszych mężczyzn. Zostało to bardzo pozytywnie odczytane przez innych Romów, jako niechęć *Szero Roma* do wywyższania się.

3.3.3. Przysięga jako narzędzie w rozstrzyganiu sporów

Celem przysięgi jest zweryfikowanie prawdomówności stron znajdujących się w konflikcie. Zarządza ją *Szero Rom*. Jest to rytualna forma oddania się sprawiedliwości bożej: Romowie niezłomnie wierzą w to, że przysięga w obliczu Boga wskaże kłamcę. Wierzą również, że krzywoprzysięzca zostanie za kłamstwo dotkliwie ukarany „karą bożą”⁷⁰.

Przysięga zostaje zarządzona wtedy, kiedy strony konfliktu uporczywie obstają przy swoich racjach i w takiej sytuacji przysięga jest środkiem mającym dowieść racji jednej tylko ze stron, oczyścić ją z ewentualnych zarzutów. Może dojść w tej sytuacji do swoistej licytacji pomiędzy stronami konfliktu, które biorą coraz poważniejsze gatunkowo przysięgi. Przysięgi zarządza się również wtedy, kiedy nie można rozwiązać konfliktu z powodu braku dowodów czy świadków zajścia⁷¹.

Wielu Romów jest zdania, że jeżeli ktoś popełnił przestępstwo, musi zostać ukarany i nie ma innego wyjścia. Nie zawsze tak jest, ponieważ jak się okazuje w rozstrzyganiu sporów istotne bywają wzajemne powiązania, koneksje i wpływy.

...bo to rodzina, bo tamten kuzyn, a bo to może zrobimy w ten sposób, może w ten sposób. U mnie nie ma czegoś takiego. [PR.001b]

Niezwyczajnie ważne są również okoliczności rozstrzyganego konfliktu, dlatego zarządzenie przysięgi jest ostatecznością. Zdarzają się jednak sytuacje, kiedy ani jedna strona, ani druga strona nie chce kompromisu i liczy na podniesienie do rangi prawdy swoich racji, często nie ma innej możliwości jak przysięga. Tylko pojawia się pytanie, czy w tą przysięgę naprawdę ktoś wierzy? Zresztą sami Romowie zadają sobie pytanie, czy rzeczywiście ten ktoś, kto odbiera przysięgę, „idzie w szczerą wiarę”. Ktoś, kto generalnie nie wierzy, to i tak nie uwierzy w przysięgę na Boga, skoro jest ateistą. Podstawą dla zaakceptowania przysięgi jako narzędzia w rozstrzyganiu sporów jest wszakże wiara w karę Bożą:

70. A. J. Kowarska, *op. cit.*, s. 42.

71. *Ibidem*.

Tak przysięga, tak, wszystko rozwiązuje, tylko oni uważają, że jeżeli przysięgnę, po jakimś czasie i tak Bóg ukarze, prawda, to się coś przez to komplikuje, mija, bo uważają, że ja przysięgnę, prawda, po kilku latach mi się stanie jakaś krzywda, to znaczy się, że co? [PR.001b]

Do przysięgi można jednak nie dopuścić. Jest to uzasadnione, jeżeli dowody świadczące o winie są wystarczające dla jej udowodnienia.

Coś tu jest nie tak, to by trzeba bez przysięgi zebrać dowody, udowodnić, nie dopuszczać do przysięgi, jeżeli uważa, że ten ktoś kłamie i mu to udowodnię, to ja nie dopuszczę do przysięgi absolutnie. [PR.001b]

Osoby bezpośrednio zainteresowane po prostu muszą szukać popleczników, zabiegać o poparcie u starszych o znacznym autorytecie a nawet u samego „króla”. Zdarza się, że kobiety wmieszane w jakiś sposób w sprawę starają się zdobyć poparcie innych kobiet, które posiadają większe znaczenie w społeczności niż one same.

On, jako prywatna osoba nie może przysiąc. Przysięgę tylko daje król, ale prywatna osoba nie może brać przysięgi. [...] Jeżeli nawet weźmie, to się nie liczy, jest nieważna. [...] Z imienia króla, dopiero król decyduje, czy mu się należy przysięga, czy nie. Jeżeli król zdecyduje, że mu się przysięga nie należy, to nie powinien iść. [...] To się nie liczy ta przysięga. Król decyduje, bo on we wszystkich rozmowach i dyskusjach, prawda, on decyduje, on zauważa, czy należy mu się, czy nie, kłamie, czy nie kłamie. W zebranych dowodach, prawda... [PR.001b]

Należałoby rozróżnić te przysięgi, w których osobą przysięgającą jest kobieta, od tych, w których uczestniczą mężczyźni. Kiedy podczas przysięgi kobieta jest naga, przysięgi takiej nie obserwują mężczyźni ani dzieci⁷². W przysiędze takiej mogą uczestniczyć jedynie kobiety.

Przy takiej przysiędze musi być, jeżeli jest taka przysięga – kobiety są nago, czy kobieta jest nago, to musi być, mężczyźni w tym nie uczestniczą, ale musi być kobieta, która jest dla tej kobiety zupełnie obca, lub dwie kobiety – zupełnie obce, postronne, które biorą udział w tej przysiędze i to one są świadkami tej przysięgi. [...] Potrzebne są dwie, trzy kobiety, starsze, zaufane przede wszystkim, które na swojej opinii nigdy nie straciły przez swoje życie, które uczestniczą w tym, są świadkami tej przysięgi i są postronne zupełnie. [PR.001b]

72. O nagości symbolicznej piszę w dalszej części opracowania.

Można zanegować prawdziwość przysięgi mówiąc, że „coś” było zrobione nieformalnie i że ta przysięga nie została poprowadzona właściwie.

No, żeby była przysięga, to musi być przeciwnik, przeciwnicy muszą być, prawda? Np. ja i pani. W tym momencie, jeżeli ja przysięgam, a pani się moja przysięga nie podoba, to pani to rozgłasza. Nie podoba mi się jego przysięga, była sfałszowana, czy tam coś, prawda, pani to rozgłasza. Idzie pani do króla: „nie podobała mi się ta przysięga, bo ja mam takie i takie dowody”, czy tam inne, to już Pani udowadnia, żeby udowodnić swoją prawdę, swoją rację. [PR.001b]

Fakt odbycia przysięgi kończy sprawę. Nie można przeciągać sporu, ponieważ przysięgę daje „król” i ostatecznie to on może tylko zdecydować, czy przysięga jest wystarczająca i w jaki sposób powinna zostać przeprowadzona. Osoba, której nie podoba się rozporządzenie „króla” może – jak wspomniałam wyżej – rozgłosić, że ta przysięga nie podobała mu się, ale taka osoba ryzykuje ostracyzm, z powodu podważenia decyzji „króla” i okazania mu braku szacunku. „Król” kieruje całą przysięgą, jest na niej obecny i obserwuje jej przebieg⁷³. Jeżeli przysięga odbywa się prawidłowo – czyli zgodnie z zaleceniami „króla”, który przecież wcześniej podczas sądu ogłasza, jaka to powinna być przysięga, kiedy i gdzie poprowadzona – nie może zostać ani powtórzona, ani podważona.

Nie może się pani nie podobać ta przysięga, jeżeli pani rozgłosi, że ta przysięga się pani nie podobała, to znaczy, że nie podoba się pani król, jego postępowania. A jeżeli już to pani ogłosi, że jego postępowania się pani nie podobały, to jego decyzja o przysiędze, czy danie przysięgi, bo to on daje przysięgę, to znaczy się, że jest pani przeciwna jemu, a jeżeli jemu, to temu społeczeństwu. [...] I staje się pani wrogiem. [PR.001b]

Wykorzystanie podczas przysięgi elementu nawiązującego do świętości wzmacnia wśród obecnych widzów i bezpośrednich uczestników przysięgi – poczucie zagrożenia karą bożą, jeżeli osoba przysięgająca dopuści się oszustwa czy kłamstwa. Stąd są ślubowania, w których przysięga się na własną śmierć, zdrowie, podczas których korzysta się ze świętych obrazów, krzyży, zapalonych świec, czaszek, a nawet trumien. Dlatego również przysięgi wykonuje się na rozdrożach, cmentarzach, a nawet w kościele i przy obecności księdza. Uczestnictwo księdza podczas takiego przyrzeczenia nie jest czymś dla Romów niezwykłym, ponieważ ksiądz strzeże przysięgi

73. Z wyjątkiem przysięgi kobiecej.

w związku ze swoją pracą duszpasterską (np. przyjmuje przysięgi małżeńskie podczas ślubów kościelnych).

Bo ksiądz też daje przysięgę, ma prawo dawać przysięgę. [...] Przysięgnij, że np. tam nie skłamałeś, przysięgasz w kościele, prawda, ksiądz [...] Ksiądz mówi słowa, a ty powtarzasz za księdzem, prawda, dane słowa, które ksiądz podpowiada. [PR.001b]

A zatem, zdaniem Romów, z punktu widzenia księdza, uczestniczenie w przysiędze jest możliwe i pozwala np. na odbycie jej w kościele, przy jego obecności. Zdaniem Romów ksiądz nie popada w konflikt z założeniami wiary. Ważną wskazówką jest to, że w Polsce przysięgi w kościele organizuje się bardzo rzadko, ponieważ korzysta się z niej przy okazji ciężkich przewinień wobec innego Roma.

...jeżeli nie jest to aż tak mocne, aż tak mocny stopień przestępstwa, jakiś tam średni, to może mieć przysięgę u króla, przed obrazem świętym, prawda, król daje wtedy przysięgę, [słysząc bicie dzwonu] ale jeżeli to jest mocne przestępstwo, mocne przestępstwo i przysięgający domaga się, prawda, mocno się domaga swojego udowodnienia swojej niewinności, to on się domaga. To zależy od stopnia przestępstwa. [PR.001b]

Po przysiędze trzeba zazwyczaj zorganizować ucztę. Przeważnie ucztę organizuje i finansuje ta osoba, która poddała się zwyczajowi i składała przysięgę, bądź jej rodzina i dalsi krewni. Najczęściej ucztuje się u „króla”. Po przysiędze wszyscy jej uczestnicy i obserwatorzy zjeżdżają się z powrotem do domu *Szero Roma*, lub wynajętego lokalu. Oczywiście, trzeba mieć na uwadze to, że jeżeli popełniono wykroczenie, za które nałożono nakaz wycofania się z życia społecznego rodu, czy nawet całej społeczności, to osoba taka staje się „trefna” i nikt nie powinien z nią przebywać, jeść i pić. W jej sprawie u „króla” rozmawiają inne osoby (poplecznicy) i kiedy taka osoba złoży stosowną przysięgę, może zorganizować ucztę. Osoba, która np. przekroczyła bariery intymne związane z cielesnością i seksem, a zatem zostało na nią nałożone skalenie ciężkie, pomimo złożenia przysięgi nadal pozostaje nieczysta, ponieważ potrzebne jest potwierdzenie króla, że z tą osobą można już jeść i pić, by na powrót stała się osobą czystą.

Jeżeli jestem nieczysty, tzn. nie mogę przebywać z ludźmi, z Romami, pić z nimi z naczyni itd., itd. Jeżeli ja pójdę przysiąc, że to nieprawda, do czasu przysięgi jestem brudny, po przysiędze jestem czysty i po przysiędze król, jako pierwszy pije ze mną z jednego kieliszka. W tym momencie jestem oczyszczony. [PR.001b]

Do takiego oficjalnego potwierdzenia czystości dochodzi właśnie podczas uczty po przysiędze. Dopiero, kiedy król zgodnie z obyczajem wypije alkohol z kieliszka, z którego wcześniej wypił „oczyszczony”, można mówić o ostatecznym oczyszczeniu tej osoby z zarzutów. Jest to akt prawny, którego nie można w żaden sposób podważyć.

...musi to potwierdzić, bo on jeszcze musi to potwierdzić, zrobić zastrzeżenie, są takie rzeczy, gdzie król mówi np. „dobrze, napij się ze mną z jednego kieliszka”, napijemy się z jednego kieliszka, czyli jestem oczyszczony, jestem czysty, ale w tym momencie król może jeszcze zastrzec, kto temu człowiekowi wypomni, to, co on zrobił, zostanie usunięty na jakiś okres czasu. Nie wolno tego wypominać. [...] Nie wolno temu człowiekowi wypominać. No, bo on się oczyścił, prawda. Więc nie może, ten, kto mu to wypomni po przysiędze, ja go mogę usunąć na kilka lat. Dzwonię do króla, mówię „słuchaj, wypomniano mi o tym, zarzucono mi to, a ja przysięgłem i z tobą z jednego kieliszka wódkę pilem”. No ja już nie chcę powiedzieć, że jeżeli ja, to i ty. [PR.001b]

Podczas takich spotkań po przysiędze, kiedy następuje ostateczne oczyszczenie winowajcy, nie tańczy się. Spotkanie jest spokojne, bez zbędnego zamieszania i przesadnej radości.

To jest siedzenie, zadowolenie, że ten człowiek się oczyścił, udowodnił swoją prawdę. Tam trzeba trzymać, prawda, dystans, to i tamto. [PR.001b]

Na takich spotkaniach nie ma najczęściej kobiet i dzieci, zazwyczaj uczestniczą w nich już tylko starsi, głównie mężczyźni, rozmowy toczą się wokół ważnych spraw rodowych, niekiedy dotyczą interesów, wymienia się także uwagi odnoszące się do niedawnych wydarzeń, w tym sądu i przysięgi.

3.3.4 Przykłady

Złożenie przez oskarżonego przysięgi jest dla sprawy najczęściej rozstrzygające, gwarantuje uznanie jego niewinności i ostatecznie klasyfikuje zarzuty jako bezzasadne. Ciężar gatunkowy przysięgi musi być jednak odpowiedni do wielkości przewinienia. W zależności od powagi rozpatrywanej sprawy *Szero Rom* zarządza przysięgi ciężkie (*phare*) lub lekkie (*lokhe*). Jak już wspominałam, podczas przysięg często wykorzystywane są rekwizyty, takie jak krzyż, święcona woda, Biblia, ludzka czaszka, trumna, które budzą

strach i respekt, ponieważ pojawiają się zazwyczaj w magiczno-religijnych kontekstach życia społecznego. Niecodziennosc rekwizytu, jego odświętność, wyjątkowość i związek z zaświatami uwiarygodnia słowa wypowiedane przez osobę składającą przysięgę. Jest to możliwe dzięki prostym skojarzeniom: grób, trumna, położenie się w trumnie, zejście do wykopanego dołu – śmierć, kościół, ksiądz – Bóg, powstanie z trumny, wyjście z dołu – ponowne narodziny. Podobnie zresztą miejsce złożenia przysięgi nie pozostaje bez znaczenia, święte miejsce uświęca całe zdarzenie i jest gwarancją czystości intencji i myśli uczestników zdarzenia. Strach przed interwencją z zaświatów i zagrożenie „karą bożą” nakazuje mówić prawdę. Przysięgą lekką jest *sovlah momelatyr*, podczas której wykorzystuje się świece. Składający przysięgę zapala tyle świec ile osób jest wmieszanych w konflikt, rozbiera się i wypowiada formułę. Następnie zapalone świece łamie i rzuca na ziemię. W ten sposób swoją winę przerzuca na tych, którzy go niesprawiedliwie oskarżyli⁷⁴. Znam jeszcze inną wersję tej przysięgi. Różnica polega na tym, że świece łamie się nad głową osoby składającej przysięgę. Złamanie świecy ma symbolizować śmierć, „złamanie” życia, w przypadku krzywoprzysięstwa.

Do przysiąg ciężkich należą m.in.: *sovlah khangeritko*, czyli przysięga kościelna, o której wspominałam wcześniej, *sovlah mulikane šerestyr* i *sovlah grobostyr*. *Sovlah mulikane šerestyr* jest przysięgą „z trupiej głowy”⁷⁵. Od kilkudziesięciu lat nie jest już ona stosowana, ale nadal istnieje możliwość jej zarządzenia. Podczas tej przysięgi wykorzystywano ludzką czaszkę, którą kupowano od grabarza, nalewano do niej wodę, którą potem wypijano wypowiadając przy tym stosowne zaklęcie. *Sovlah grobostyr* natomiast jest przysięgą „z grobu”. Wykopywany jest dół mający symbolizować grób. Osoba składająca przysięgę wchodziła do niego ubrana jedynie w prześcieradło i położywszy się na dnie dołu wypowiadała zaklęcie przed krzyżem lub świętym obrazem. Była to przysięga stosowana najczęściej przez kobiety i odbywała się na cmentarzu, w lesie, czy innym odludnym miejscu. Przysięgająca kobieta rozbierała się do naga, okrywała prześcieradłem, wchodziła do wykopanego dołu i tam przysięgała, że jeżeli zrobiła coś złego, to niech w tym grobie zginie. Strach przed śmiercią jako karą za kłamstwo i przed utratą honoru przez rodzinę w przypadku jego śmierci, powodował, że osoba faktycznie winna przyznawała się do winy⁷⁶. Bardzo ciekawe relacje z przysięgi udało mi się zanotować podczas badań terenowych prowadzonych w latach

74. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 185–186.

75. Wspominam o tym w książce *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005, s. 43.

76. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 185–186; A. J. Kowarska, *op. cit.*, s. 42–43, 202–203; materiały z badań terenowych aktualnie prowadzonych przez autorkę niniejszego opracowania.

1998-2002 a uczestniczył w niej ksiądz, który był reprezentantem boskości i pośrednikiem pomiędzy tym, co ziemskie a tym, co jest boskie.

...na przykład posądzenie o kradzież. Tam coś zginęło w domu, chociaż nie widzieli [...] To wtedy przysięga w kościele. Jeżeli przysięgnie, jeżeli nie ma swoich świadków, że ukradł, nie złapali go za rękę a chce się oczyścić, to idzie do kościoła. Ksiądz przemawia. Ta cisza... niektórzy, to bywa, że się, proszę panią, przyznają. Boją się Pana Boga. Niech po tej przysiędze coś się stanie, niech zachoruje, czy umrze, czy coś, to już wiadomo, że kłamał, bo przecież by mu się tak źle nie stało. [AZE A 7915]

Podczas innej przysięgi ksiądz specjalnie na tę okazję wybrał liturgię prowadził dialog z osobą, która naruszyła prawo romskie. Osoba ta stała wraz z księdzem za ołtarzem, tyłem do tabernakulum. Ksiądz trzykrotnie przyjął przysięgę o prawdomówności i zaprzeczenie oskarżeniom, następnie odmówił przygotowaną wcześniej modlitwę. Następnie podał składającemu przysięgę Romowi krucyfiks do pocałowania. Rom wziął z rąk księdza krzyż, wyszedł przed ołtarz i położył się w stojącej na posadce, na wprost nawy głównej, trumnie. Kiedy ksiądz skończył modlitwę, cały czas stojąc za ołtarzem, mężczyzna gwałtownie usiadł. Natychmiast podbiegło do niego kilku innych mężczyzn, którzy pomogli mu wstać i wyjść z trumny – były to ponowne narodziny tego mężczyzny dla romskiej społeczności⁷⁷.

Sensem przysięgi, z którego czerpie ona swoją moc sprawczą, jest przekraczanie granic zarówno w sferze fizycznej, jak i duchowej. Zdjęcie z siebie wszystkich rzeczy uniemożliwia składającemu przysięgę i wypowiadającemu złe życzenia przeniesienia złych życzeń na rzeczy na ciele. Dlatego kobietom rozpuszczano nawet włosy pozbawiając je obcych przedmiotów jak spinki i wstążki. Było to dowodem na to, że w przypadku kłamstwa złe słowa (zaklęcia) trafią bezpośrednio do ciała osoby winnej a nie do rzeczy, które należały do ciała, bo były (są) na ciele. Choć osoba była owinięta w prześcieradło (wydawałoby się, że to rzecz na ciele), to w rzeczywistości nie chroniło ono przez zaklęciem, ale stanowiło najcieńszą i najwstydliwszą granicę między przysięgającymi a świadkami. W tym momencie prześcieradło stawało się niewidzialne i nie należało do ciała. Czyli Rom uczynił to, co było możliwe do spełnienia warunków przysięgi i wybrał jedyną możliwą osłonę pomiędzy światem duchowym a światem fizycznym. W przypadku Romów wątek seksualny miał tutaj najmniejsze znaczenie. Przeciwnie – chodziło o możliwość zasłonięcia a nie odsłonięcia ciała⁷⁸. A zatem osoba

77. A. J. Kowarska, *op. cit.*, s. 203.

78. PR.004.

składająca przysięgę była naga, ale jednocześnie poprzez okrycie się prześcieradłem (nie odzieżą) udawało się jej nie przekroczyć tabu seksualnego (eksponowania nagości).

Ponieważ zasądzona przysięga musi przystawać do powagi przewinienia, możliwe są różne warianty zasądzanych przysięg. Wariantowość realizacji przysięgi dotyczy miejsca, użytych rekwizytów, uczestników przysięgi i jest adekwatna do zaistniałych okoliczności, na które sami Romowie nie mają już wpływu. Na przykład ze względu na politykę administrowania cmentarzami zdobycie czaszki ludzkiej nie jest sprawą prostą a prawie niemożliwą, dlatego nie zasądza się przysięgi z czaszki, ale z grobu.

4. PODSUMOWANIE

Stosowanie norm związanych ze skalaniem oraz z określonymi tradycją zachowaniami jest wśród Romów powszechne. Oznacza to, że nawet przeciwnicy opisywanych w niniejszym artykule rozwiązań poddają się im, jeżeli zachodzi taka konieczność. Przypadek procesu o zniesławienie jest wyjątkiem, który każe podejrzewać, że zmiany w stosunku do prawa zwyczajowego są jednak nieuchronne. Nie przekreśla to jednak ogromnego znaczenia starszyny w rozstrzyganiu problemów wewnętrznych oraz jej silnej pozycji w opisywanej tu społeczności. Cygańskie prawo pozwala zatem na zminimalizowanie wpływu kultury i systemu prawnego kraju zamieszkania na życie konkretnej społeczności romskiej. Trzeba również zaznaczyć, że Romowie nie starają się w żadnym razie narzucać własnego prawa nie-Romom. Wyjątek stanowią ci nie-Romowie, którzy wchodzą w mieszane związki małżeńskie i decydują się na życie w społeczności romskiej. W takim przypadku są oni zobowiązani przestrzegać wszelkich zasad i tradycji. Chodzi zatem tutaj o uzyskanie stanu równowagi pomiędzy „wewnętrznością” a „zewnętrznością”, czyli swojskością a obcością.

Biorąc pod uwagę rolę i siłę opinii społecznej, każda jednostka przynależąca do konkretnej rodziny (skupiska, rodu, społeczności szeroko pojętej) bierze udział w wymierzaniu sprawiedliwości. Starsi podejmujący funkcję sędziego, czy też przyjmujący ją zgodnie z wolą rodziny, rodu, czy też społeczności, niekoniecznie są świadomi wszystkich praw i zasad, które wchodzą w zakres prawa zwyczajowego Romów. Po pierwsze, prawa te nigdy nie zostały spisane, po drugie, nie zostały skodyfikowane i ujednolicone, po trzecie, zawsze były przekazywane z pokolenia na pokolenie ustnie. Może się zatem zdarzyć, że starszy nie spotkał się wcześniej z określoną sytuacją. Aby ją właściwie ocenić i sprawiedliwie osądzić, zazwyczaj prosi on o radę kogoś bardziej doświadczonego. Kolejną bardzo istotną sprawą jest sposób

interpretowania prawa zwyczajowego, który jest zgodny z nowoczesnym obyczajem. Konsekwencją tego jest podejmowanie decyzji i werdyktów przystających do rzeczywistości.

Pojęcie prawa cygańskiego i udział starszyny w jego realizowaniu są dla wszystkich Romów jasno określone. Poddawanie w wątpliwość oficjalnie podejmowanych interpretacji zdarzeń i werdyktów jest źle widziane w społeczności i wiąże się z utratą szacunku i poparcia społecznego. W rozstrzygnięciach spraw wewnętrznych grup romskich prawo zwyczajowe nadal stoi ponad prawem oficjalnym kraju, a werdykt oficjalnej rozprawy sądowej przed sądem polskim nie jest werdyktem końcowym.

LITERATURA:

- BARTOSZ, A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- CLEWETT, R. M., *Constructing New Political and Social Identities among Roma (Gypsies) in Central Europe*, 1999 [www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm]
- FICOWSKI, J., *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985.
- FICOWSKI, J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 15–25.
- HÜBSCHMANNOVÁ, M., *Les femmes la communauté traditionnelle des Rom “Slovak”*, „Etudes Tsiganes”, 1997, nr 10, s. 19.
- KOJDER, A., *Prawo jako narzędzie zmiany zachowań zwyczajowych*, „Studia Socjologiczne”, 1973, nr 2 (49), s. 148–150 i 156–158.
- KOPAŃSKA, J., *Życie w dwóch światach. Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce*, Łódź 2008.
- KOWARSKA, A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- KOWARSKA, A. J., *Суспільна роль дару у польських циган*, Народознавчі Зошити Інституту Народознавства Національної Академії Наук України, 2005, z. 3–4 (63–64), s. 327–346.
- KOWARSKA, A. J., *Starość, autorytet, władza. Instytucja starszego w społecznościach romskich*, „Dialog–Pheniben. Pismo Stowarzyszenia Romów w Polsce”, 2004, nr 5, s. 26–34 [cz.1]; nr 6, s. 26–34 [cz.2].
- LANDE, J., *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959.
- MANNA, F., *Les espace du féminin parni les Rom abruzzains*, „Etudes Tsiganes”, 1997, nr 10, s. 28.
- MAUSS, M., *Sposoby posługiwania się ciałem*; [w:] *Idem, Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 531–566.

MIRGA, A., GHEORGHE, N., *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998.

MIRGA, A., *Leadership. Representation and The Status of the Roma*, Project on Ethnic Relations, Princeton 2001.

MIRGA, A., MRÓZ, L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.

MIRGA, A., *Niektóre kategorie światopoglądu Romów Spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1–4, s. 95–98.

STUDNICKI, F., *Działania zwyczaju handlowego w zakresie zobowiązań umowy*, Kraków 1949.

SUTHERLAND, A., *Gypsies. The Hidden Americans*, Londyn 1975.

SUTHERLAND, A., *Complexities of U.S. Law and Gypsy Identity*, [w:] [red. W. O. Weyrauch], *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 231–242.

SZTOMPKA, P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.

WEYRAUCH, W.O., *Romaniya: An Introduction to Gypsy Law*, [w:] [red. W. O. Weyrauch], *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*, Berkeley – Los Angeles – London 2001, s. 1–10.

STRONY INTERNETOWE I PORTALE:

<http://www.geocities.com/~Patrin/law.htm> [23.05.2008]

<http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/61/38/> [30.03.2007]

<http://encyklopedia.pwn.pl/> [25.05.2008]

MATERIAŁY Z BADAŃ TERENOWYCH 2006–2008:

PR.001b, PR.002, PR.003, PR.004, PR.004b, PR.004c, PR.005, PR.006, PR.007, PR.008, PR.009 – materiały z badań własnych autorki prowadzonych wśród Romów identyfikujących się z ugrupowaniem Polska Roma.

K.001, K.002 – materiały z badań własnych autorki prowadzonych wśród Romów identyfikujących się z ugrupowaniem Kelderaszy.

Agnieszka J. Kowarska

***PAL-E RROMANE KRISA – E PHURENQËRI RÒLA
AND-O ĆHINIPEN E ĆINGARENQËRO AND-E RROMANE
ZAKONENQËRO KONTEKSTO***

I rromani kris, prdal savi o Rroma ròden o ćacípen, kaj te iklòn andar-o ćingara aj i xoli, si tokam jekh umal e dostikane (socialone) realitetaqi, anda savi fundamental arakhas o kamipe e Rromenqo karing-i magia. Ĵikaj o Rroma mukhen e ćero-rromesqe k-o vast o ćerutnipen and-i kris, sas murri idėa and-akava artiklo te kerav i analiza lesqe funkciaqi kana ćhinel i ćingar thaj del dendi e doćales. Pala sa so dikhlòm and-i Polska thaj i Litva maćkar Rromenće, pakāv so i rromani kris si la jekh but vasni ròla and-i organizàcia e Rromenqe dostikane (socialne) živdimasqi thaj so akaja kris si jekh kidipen nòrme, rokhimàta thaj dotā, save thāvden andar-i tradicia.

Mangav te sikavav adaj materiālo, savo kidinòm and-o bb. 2006-2008 anda jekh rodlārimasqi progrāma (savi vi dureder žal) pal-o tabu maćkar Rromenće, save pala penće phenen so si jone „Polska Rroma” thaj živen bare forenće. O buteděr e informacienqo kidinòm rakerindoj mestes maćkar lenće thaj vi pala murre observàcie, sa so kòrkorri dikhlòm.

O nòrme, save si and-i relàcia e magerimaća thaj konkretone xodikārimatençar, zorarde e tradiciaθār, si but živde maćkar Rromenće. Lindor angl-i jakh i ròla thaj i zorin e dostikane opiniaqi, sarkon ženo andar-jekh konkrėto grūpa (endani, irri, dostipen and-o buxlo mandaipen e lavesqo) ćhuvel pesqo krlo, kaj te ròdel pes o duzipen (ćacípen). Phuredera len i fűnkcia e krisnenqi, sar thaj kana lenθar mangel i familia, i irri, i endani ja o dostipen. Ćacímasće na savaxt dikāren godāće sa o nòrme, save si referėncie and-i rromani kris. P-o jėkhto, nivar nas lekhavde akala nòrme, p-o dűjto nas ni kodisarde ja jekhisarde a p-o trinto savaxt sas mothovde katar-jekh generàcia k-i javěr rakėrdines. Odolesθār śaj te ovel gasavo suro, sar o phuredera na maladile angleděr jekha konkretone situaciaća, thaj gasavi situàcia tokam iklòl angla lenće aj musaj te den kris pe laće. Jekh javěr but vasno pućhipen si o ćhand sār kerdòl interpretàcia e rromane krisaqi, kaj te na ovel mamuj-o nevikano živipen. Odolesθār e krisaqe Rroma śaj te len decizie thaj verdiktā, save si and-o somogi (harmònia) e realitetaća. And-o ćhinipen e andrutne ćingarenqo, i rromani kris dureděr aćhol upreděr e gažikane krisaθār thaj o verdikto e oficalone gažikane krisaqo naj o palutneděr verdikto maćkar Rromenće.

Agnieszka J. Kowarska

***THE ROMA COURTS OF LAW. THE ROLE OF THE ELDERS
IN SOLVING CONFLICTS AND SETTling DISPUTES,
IN THE CONTEXT OF TRADITIONAL LAW***

Customary laws, traditional ways of solving disputes and seeking solutions to conflicts belong to an area of the social reality into which the magical Roma perception of the world imbues itself. Since it is the Roma elders who wield the power in the matter, I decided to focus my article on their role in settling disputes and imposing punishment. My research, carried out within the Roma communities in Poland and Lithuania, proves that the traditional law plays an extremely important role in Roma societies. It is a set of norms, rules and prohibitions firmly based on tradition.

I gathered my materials during a period of 2006-2008 while researching Roma taboos in the Polska Roma group.

Applying norms and behaviour patterns related to the traditional way of life is a common practice among the Roma people. In settling disputes within the Roma groups, the traditional law is far more superior to the official state law, and an official verdict produced by a Polish court of law is not a final verdict to be generally accepted.



Ana Dalila Gómez (Bogota, Kolumbia)

ROMANI KRIS W KOLUMBII

Romani Kris to zbiór zasad i praktyk według których Romowie porządkują rzeczywistość oraz przeciwdziałają temu, co zagraża trwałości ich kultury. Jest to system prawny a zarazem instytucja, chroniąca społeczność romską przed zagrożeniami z zewnątrz oraz regulująca życie wewnątrz *kumpanii*¹. *Kris* stanowi zatem kodeks, będąc jednocześnie jego wykonawcą.

Romani Kris ma swoje znaczenie symboliczne, kiedy rozdziela i reguluje kontakty ze światem *gadziów* (nie-Romów), z którym Romowie stykają się każdego dnia. Jeżeli wymagana jest interwencja zwykłego (tj. nieromskiego) wymiaru sprawiedliwości, zwołuje się *Romani Kris* jako instytucję mediującą pomiędzy społecznością romską i sądem. W tych właśnie kwestiach *Romani Kris* musi ewoluować, by móc działać zarówno w zgodzie z tradycyjnymi prawami i być równocześnie partnerem w relacjach z administracją publiczną i państwem.

Kris wyrasta z tradycji, zwyczajów, tożsamości i wiedzy starszyny, których obowiązkiem jest jej utrwalanie i przekazywanie. Jest to prawo zwyczajowe przekazywane ustnie. Nigdy nie było spisywane. Nie jest ono zatwierdzone przez żaden organ prawny w Kolumbii, choć ostatnio czynimy starania o uznanie go przez prawodawstwo kraju, w którym żyjemy.

Romani Kris określa tożsamość romską, utwierdza świadomość bycia Romem, jest tworzywem silnej więzi i spójności w grupie, co ma szczególne znaczenie w przypadku Romów, którzy nie posiadają swojego własnego terytorium.

Romani Kris jako własny system prawny, można opisać w następujący sposób:

- jest instrumentem o wielowiekowej tradycji, który stoi na straży wspólnoty interesów, praw, tradycji i odmienności naszego narodu;
- jest demokratyczny, bo równo traktuje wszystkich, nie dyskryminując żadnego Roma, bez względu na zamożność czy pozycję społeczną;

1. *Kumpania* – tak nazywają Kelderase grupę rodzin, niekoniecznie spokrewnionych, wspólnie działających przez jakiś czas na określonym terenie, który stanowi obszar ich gospodarczej eksploatacji.

- symbolizuje egalitarną formę organizacji: nie istnieją u nas klasy ani warstwy społeczne, wszyscy jesteśmy Romami;
- tradycyjnie służy wymierzaniu sprawiedliwości wewnątrz grupy, bywa jednak, iż odnosi się do systemu prawnego nie-Romów i konfliktów, jakie mogą zaistnieć między nimi;
- to także najwyższy organ władzy, w którym decyduje wspólnota.

W przypadku zwykłego wymiaru sprawiedliwości istnieją elementy różnicujące w odniesieniu do tego, do kogo się odnosi, jaki jest zakres sądownictwa, kto w jego ramach decyduje, kto sądzi, kto egzekwuje (karę), gdzie kara ta jest odbywana. W przypadku Romów to sankcja moralna jest czynnikiem, który generuje i legitymizuje romską sprawiedliwość.

Z *Romani Kris* wiąże się instytucja *Krisnitoria* – tych, którzy wydają wyroki. Ogół osób biorących udział w rozprawie to *Śere Romenqe*. Sędziowie – *Śere Romenqe* i *Krisitora* – to powszechnie uznawane autorytety, osoby starsze, cieszące się szacunkiem i prestiżem wśród *kumpanii*. Decydują oni w kwestiach, które mają znaczenie dla funkcjonowania grupy i rozwiązują konflikty.



Ana Dalila Gómez, Romka z Kelderaszów, Bogota, Kolumbia
(fot. ze zbiorów A. D. Gómez)

Romani Kris bazuje na tradycji ustnej, tak więc w czasie *Kris* zawsze się rozmawia, dyskutuje, oczywiście w naszym języku, w *romani*. Stosuje się charakterystyczną, bogatą retorykę. Nie ma podpisów czy dokumentów. *Kris* bazuje bowiem na tradycji, na zwyczajach i na mądrości starszyny. To starszyna tworzy *Kris*. Jest to prawo, którego nie uprawomocnia żaden rządowy nakaz prawny. Innymi słowy – *Kris Romani* jest nasz, tej instytucji nie zatwierdza żadne Ministerstwo, ani Urząd Miasta, jest to wewnętrzne prawo Romów.

Jest to prawo głęboko demokratyczne, ponieważ nakazuje konsultowanie się z każdym i nie dyskryminuje żadnego Roma, bez znaczenia czy ma mniej lub więcej pieniędzy. *Kris* jest dla wszystkich. Sprawiedliwe założenia *Krisu* uwidaczniają się również poprzez sposób dochodzenia do wydania wyroku – Romowie jednoczą się i ustalają w jaki sposób naprawić sytuację zaistniałą w wyniku konfliktu. Są to zabiegi kontekstualne, które mają na celu nie tylko dojście prawdy, ale i doprowadzenie do zgody, która jest konsekwencją zadośćuczynienia pokrzywdzonej stronie w sposób „ludzki” czyli możliwy do wykonania przez stronę winną.

Romowie są patrylokalni i patrylinearni, z czego wynika, że dla społeczności istotne jest zdanie mężczyzn. Do *Krisu* nie przynależą zatem kobiety, choć i one mają w *Krisie* swoje role.

Romani Kris wygłasza werdykt publicznie, przed wszystkimi tymi, którzy są zebrani, przed wszystkimi *Śere Romenqe*. W przypadku, gdy oskarżony uznany jest za niewinnego, świętuje się to hucznie podczas wydarzenia zwanego *pativ*. Decyzja *Romani Kris* jest ostateczna i obowiązująca.

Jeżeli oskarżony jest uznany za winnego, istnieją różne formy kary. Mogą one mieć charakter symboliczny, jak np. zapłata za usługę *Romani Kris* jako zadośćuczynienie za własną winę lub doprowadzenie do konfliktu. Za najcięższe przewinienia grozi wykluczenie z *kumpanii*. W przypadku wykroczeń takich jak zdrada, świadkowie i osoby niezainteresowane bezpośrednio mogą zostać usunięci z posiedzenia, gdyż są to tematy *tabu*.

Kris wierzy w niewinność stron póki ich wina nie zostanie całkowicie udowodniona. Powagi *Romani Kris* dodaje przysięga z powołaniem się na zmarłych (*mule*). Ceremonia ta odbywa się na cmentarzu, gdzie członkowie *Kris* przysięgają na swoich zmarłych. Czyni się to, aby dojść prawdy, by łatwiej było wydać sprawiedliwy osąd w kwestii tego, która z zaangażowanych stron mówi prawdę a która kłamie.

Starszyna bada i pyta, obserwuje, bierze również pod uwagę, za którą stroną opowiada się reszta społeczności. Jeżeli istnieje ryzyko, iż oskarżony nie mówi prawdy, przypomina się mu o perspektywie składania przysięgi nad grobem, gdzie nie ma już miejsca na kłamstwo.

Przykładem, w jaki sposób działa *Kris Romani* jest sprawa kradzieży. Poszkodowany zwołuje starszyznę, której tłumaczy okoliczności zajścia. *Romani Kris* przeprowadza śledztwo, przywołują oskarżonego, a *Šere Rome-nge* pytają go, co w istocie zaszło. Zostaje on oskarżony o kradzież. Jeszcze przed zwołaniem *Romani Kris*, zawsze pyta się oskarżonego, czy przyznaje się do winy. Jeśli mówi: „Nie, ja nie mam z tym nic wspólnego!”, a podczas śledztwa starszyzny udowadnia się mu winę, wówczas czeka go tym większa kara i pohańbienie na oczach całej romskiej społeczności.

W *kumpanii* przysięga jest czymś świętym i dotyczy całej rodziny. Gdy ktoś kogoś przeklnie, czyli rzuci *ambraya*, to wszystkim jest wiadomo, iż na przekłętą przyjdą choroby, nieszczęścia, śmierć, jako konsekwencja jego winy. Przekleństwo nie jest niczym innym, jak przejawem siły i wagi słów, z których bierze się to, czy ktoś powie prawdę czy nie.

Jeżeli oskarżony uznany jest za winnego, karany jest wypłaceniem odszkodowania, które zwie się *glaba*. Jeśli jednak oskarżony jest niewinny, wstyd za to, co zaszło nie ma swojej ceny. W tym przypadku odszkodowanie jest bardzo wysokie. Za proces przywracania dobrego imienia odpowiedzialni są *Krisitora*.

Romani Kris można zwołać także w sytuacji konfliktów, związanych na przykład z pracą. Zdarzało się, iż dochodziło do konfliktu, gdy pod nieobecność jednego Roma – drugi odebrał mu pracę. Romowie uznają, że istnieje prawo terytorialności, tzn. prawo przynależności do konkretnego miejsca. W momencie, gdy ktoś nowy osiedla się w danym miejscu lub zaczyna tu pracować, musi prosić o oficjalne pozwolenie osoby odpowiedzialnej za to właśnie terytorium.

Dawniej *Romani Kris* interweniował w konfliktach pomiędzy poszczególnymi *vica*. Dotyczyło to spraw moralnych lub honorowych, takich jak *marime*, kradzież czy niespłacenie długu, przemoc fizyczna czy klótnie małżeńskie. Jeżeli spójność *kumpanii* jest zagrożona (kłótniami, bójkami), to jej członkowie zwołują *Kris*. Sprawiedliwości nie stanie się zadość dopóki każda z osób nie będzie mogła wyrazić swojej opinii i wszystkie problemy nie zostaną rozwiązane.

Każdy z nas kształtuje w jakimś stopniu *Kris Romani* i jego tradycje. Konflikty rozwiązujemy między sobą, aby nie było dezintegracji naszej społeczności, ponieważ gdy jest jakiś problem między Romami, nie pójdziemy z tym na policję. To nie jest romskie, to jest *gadzikano*.

Przestępstwa czy wykroczenia można podzielić na obciążające jedynie sprawcę, skutkujące karą także dla jego bliskich czy całej *kumpanii* oraz takie, których konsekwencje dotyczą obu stron konfliktu – rodziny czy grupy. Tak więc istnieją przestępstwa, za które kara może dotyczyć nie tylko samego przestępcy, ale i całej grupy (np. w przypadku *mударimos* – zabójstwa,

rozlewu krwi, ale także ubliżania zmarłym). W przypadkach mniej poważnych przestępstw czy przewinień kara spada na samego winnego lub też jego bliskich (rodzinę), ale nie na całą grupę czy *kumpanię*.

Romani Kris bazuje głównie na sankcjach typu *glaba* (kary pieniężne, płacone w złocie lub w gotówce), lub *palpale*, a w przypadku ekstremalnych przewinień *rigaoe*. *Glaba*, w niektórych przypadkach wiąże się z pieniężną rekompensatą dla ofiary a czasem także dla jego grupy, płaconą przez przestępcę a czasem nawet całą grupę, do której należy sprawca. Wśród Romów nie ma instytucji więzienia, najcięższą karą dla Roma jest *rigaoe*, które wiąże się z całkowitym wykluczeniem ze społeczności. Taki przestępca nie może korzystać z praw *kumpanii*.

Jeśli przestępstwo zostaje popełnione po raz pierwszy, karą jest upomnienie przez radę starszych. Jeśli osoba raz już upomniana powtórzy wykroczenie, wiąże się ono z poważniejszymi konsekwencjami. Wykluczenie z *kumpanii* jest równoznaczne ze śmiercią w sensie prawnym i społecznym. Osoba, która nie przestrzega praw wspólnoty stawia na szali godność swojej rodziny, która sama przez strach przed wykluczeniem odsuwa przestępcę poza grupę.

Jak już zdefiniowaliśmy, *Romani Kris* jest swoistym zbiorem praw społeczności romskiej. Jest kreatywnym narzędziem rozwiązywania konfliktów i regulowania życia wewnątrz i w relacjach z innymi (*kumpaniami* i nie-Romani). System *Romani Kris* podlega także zmianom, ewoluuje. Zmiany dotyczą stosunków z organami rządowymi (w przypadku Kolumbii) i władzami lokalnymi (w Bogocie). Wymuszone są one koniecznością dostosowania kodeksu *Romani Kris* do wymogów i okoliczności, jakie niesie ze sobą codzienne życie wśród większości. Przed podobnymi wyzwaniem stoją także inne grupy mniejszościowe, które chcą zachować swoją tożsamość i spójność a jednocześnie muszą żyć wedle praw większości, jak np. afrokolumbijczycy czy *Raizal*².

Udział kobiet w *Romani Kris* jest raczej niewidoczny albo ma charakter pasywny. Zaznacza się on jednak w trakcie sądów. Relacje kobiet mogą być ważne dla decyzji końcowej czy wyroku wydawanego przez *Śere Romani*. Ilustruje to także postępująca zmiana w pozycji kobiety – staje się ona z czasem aktywna i ma większy wpływ na życie grupy, w tym także na *Kris*. Przełomem będzie oczywiście moment, kiedy rola kobiety nie będzie ograniczona do „transcendentnych” i tradycyjnych funkcji, ale członkowie *kumpanii* przyznają jej szerszy zakres w wyrażaniu opinii i podejmowaniu decyzji, także w kwestii np. dyskryminacji kobiet wewnątrz społeczności

2. *Raizal* – ludność zamieszkująca wyspy San Andrés y Providencia, koło Panamy, (stanowiąca tam 30% mieszkańców) mówiąca skreolizowanym językiem angielskim.

romskiej. Romowie, podobnie jak i inne mniejszości stają przed nie lada wyzwaniem – nowoczesnością, która poprzez konsumpcjonizm i wolny rynek podważa wartości, które wyznają mniejszości.

Organizacje romskie w Kolumbii dążą do uznania prawa do kultywowania swoich tradycji, w tym sądów *Romani Kris*, przez prawo krajowe. Wstępny projekt ustawy rządowej dotyczącej uznania i wspierania praw Romów poprzez przyznanie statusu autonomii kulturalnej narodowi romskiemu w Kolumbii opiera się na zapisach konstytucyjnych dotyczących różnorodności etnicznej i kulturalnej określonej w artykule 7. Konstytucji. Przywołuje się także artykuł 13. Konstytucji, który mówi o prawie do równości i różnorodności osób o odrębnym pochodzeniu etnicznym czy kulturowym. Konwencja Międzynarodowej Organizacji Pracy nr 169 z 1989 w zapisie *W kwestii rdzennej ludności i plemion Krajów Niezależnych*, ratyfikowanym przez rząd kolumbijski poprzez Ustawę 21 z 1991 roku, dostarcza kolejnej podstawy prawnej, wspierającej rzeczony projekt. Argumentów uzasadniających przyznanie tego typu praw szuka się ponadto w wyrokach Trybunału Konstytucyjnego, dotyczących praw ludności rdzennej, afrokolumbijskiej czy mniejszości *Raizal*. Twierdzi się, że podobnie jak w przypadku grup rdzennych, którym zapewniono ze względu na konstytucyjne prawa do równości pewne prawa grupowe, na zasadzie analogii należy zdefiniować i zagwarantować takie prawa ludności romskiej.

tłum. Anna Mirga

Ana Dalila Gómez

RROMANI KRIS AND-I KOLÛMBIA

I lekHAVNI e tekstosqëri mothovel, pe bāza pire xodutne eksperienciaqëri aj pala so sundā dre piri irri (kīrkorri si andar-e Kelderaşenqëri endani/grūpa, maşkār save-nçe i tradēcia e rromane krisaqëri si zorales zivdi), sar 3al i phurētko kris e Rromenqëri, thaj sār odoj joj lokhārel but ċingara aj xolā vi maşkār Rromenθe, vi maşkār-o Rroma thaj o gaže paşatune.

Dre Kolūmbia, o Rroma maren pen kaj te oven pinzarde and-o oficiālo krisipe nesave regūle e rromane phuritkone krisaqëre.

Ana Dalila Gómez

RROMANI KRIS IN COLOMBIA

On the basis of her family cultural legacy together with her own observations (the author herself belongs to the Kelderash group of Columbia, which has maintained very vivid the tradition of the Rromani kris), the author of the text describes the functioning of Rromani customary law, which there not only serves to solve conflicts between the Rroms, but also between the Rroms and the neighbouring Gadžie.

In Columbia Rroms endeavour to make some principles and rules of the Rromani customary law recognised by the official judiciary of the State.



Anustup Roy (New Delhi, India – Paryż, Francja)

SYSTEM PANĆAJATU

Demokracja staje się w obecnych czasach ważnym instrumentem stosunków międzynarodowych. To właśnie w imię demokracji toczyły się pierwsze dwie wojny tego stulecia – w Iranie i Afganistanie. Ich głównym, choć niezbyt ostentacyjnie prezentowanym celem było ustanowienie tego, co Abraham Lincoln nazywał demokracją: rządem ludu, sprawowanym przez lud dla ludu. Na ile cel ten został zrealizowany, dowiemy się obserwując bieżącą sytuację polityczną świata. We właściwym czasie obrońcy demokracji lokalnej zapewne zauważą, że wojny te, jak również prawie wszystkie wojny, które je poprzedzały, niszczyły lokalne formy sprawowania władzy i samorządu. Jednym z nielicznych miejsc, w których demokracja na poziomie lokalnym przetrwała wojny i potrafiła ułożyć sobie stosunki zarówno z monarchiami, jak i pochodzącymi z wyboru rządami centralnymi czy federalnymi, są Indie. Indyjski system demokracji lokalnej określa się jako *panćajat* (पंचायती) – „zgromadzenie pięciu” (mędrców), gdzie *panć* znaczy „pięć” (podobnie jak *panz* w *rromani*), a *jat* – „zgromadzenie”. Jego zdecydowanym obrońcą był Mahatma Gandhi, z tym, że również pod panowaniem brytyjskim istniał dla tego systemu sprzyjający klimat. W pierwszych dekadach po uzyskaniu niepodległości, rozmaite *rastra* (państwa federacyjne Indii) uznały istnienie *panćajatu* w swoich lokalnych prawach a następnie znalazł on miejsce w indyjskiej konstytucji, umieszczającej go w kontekście demokratycznej decentralizacji i delegacji władzy (73. Poprawka do Ustawy Konstytucyjnej z 1992 r.).

Tysiące kilometrów od Indii znaleźć można inny tradycyjny system grupowego samorządu i wymiaru sprawiedliwości – *Rromani kris*, zwyczajowy sąd, występujący w Europie i Ameryce Północnej. Ta instytucja wymiaru sprawiedliwości, znajdująca się w rękach grupy mędrców, sprawujących funkcję sędziów w społeczności Romów, jest tak podobna do indyjskiego *panćajatu*, że przez wielu badaczy jest traktowana jako jego odgałęzienie. System ów jest dokładnie tym, co działacze organizacji pozarządowych określają jako demokrację lokalną.

Indyjski *panćajat*, znany powszechnie jako *panćajati raj*, istnieje od ponad tysiąca lat. Przez stulecia jego rola i struktura zmieniała się, lecz nie

w istotnym stopniu. W chwili obecnej posiada on oficjalny status konstytucyjno-prawny i działa poprzez *gram panćajat* (*panćajat* wioskowy będący lokalnym ciałem sprawującym władzę). Taki status pociąga za sobą pewne utrudnienia, wspólne wszystkim ciałom administracyjnym, niezależnie od ich wielkości. Mimo to, *panćajat* przyczynił się w istotny sposób do nadania głębszego znaczenia słowu „demokracja” w zwrocie „największa demokracja świata”, tak często używanego przez media i głowy państw odwiedzające New Delhi.

1. WŁADZE LOKALNE: MIĘDZY MITOLOGIĄ A HISTORIĄ

Wszyscy mieszkańcy Indii wiedzą co to jest *Mahabharata*, najdłuższy znany ludzkości poemat epicki na świecie. *Mahabharata* wspomina o istnieniu *panćajatów* wioskowych i choć nie wiadomo na pewno, czy członkowie takich ciał byli wybierani przez tych, którymi zarządzili, czy też nominowani przez wyżej usytuowanych w hierarchii, to mimo wszystko jest rzeczą interesującą, że instytucje władzy lokalnej znalazły się w religijnym dziele hinduizmu. O ile informacje na temat *panćajatu* zawarte w *Mahabharacie* mogą być niedostępne dla nieznających poematu (a hinduizm jest religią ok. 80% mieszkańców Indii), o tyle historia kraju dostarcza dowodów nieprzerwanego istnienia systemu rządów lokalnych. W III w. p.n.e. Chandragupta Maurya, pierwszy wielki władca zmierzający do zjednoczenia prowincji indyjskich i ten, który zatrzymał Aleksandra Wielkiego w jego marszu przez równinę Gangesu, utrzymywał silną władzę w swoim ogromnym imperium poprzez system *gramików* – ciał zarządzających na szczeblu wioskowym. Informacje o tym zostały odnotowane przez greckiego ambasadora w Indiach, Megasthenesa. W następnych wiekach dynastia Gupty ustanowiła również *gram sabha*, radę wioskową. Rady posiadały całkowitą władzę w wewnętrznych sprawach ich wiosek, a ich przywódcy chronili lud przed okrucieństwem królów. Oznaczało to proces powolnej decentralizacji i delegacji uprawnień do jednostek administracyjnych składających się z rozmaitej ilości wiosek: od 10 do 500.

Wraz z pojawieniem się w Północnych Indiach dynastii muzułmańskich system rad wiejskich uległ pewnym zmianom formalnym nie dotyczącym jego istoty. Pojawiły się i weszły w powszechne użycie nowe terminy, odpowiadające nowym stanowiskom w systemie lokalnej administracji: *patwari* – poborcy podatków, *ćaudhuri* – lokalni sędziowie i *mukkaddam* – lokalni administratorzy.

Decentralizacja straciła na znaczeniu w czasach, gdy kupcy brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej przejęli kontrolę nad poborem podatków

w Bengalu. Brytyjscy administratorzy stale ingerowali w decyzje indyjskich królów i książąt, którzy musieli się liczyć z tym, że w razie nieposłuszeństwa staną na przykład w obliczu wojny z sąsiednim królestwem, które nagle otrzyma pomoc wojskową od Brytyjczyków. Nawet jednak w takich okolicznościach pobór podatków był jedynym zdecentralizowanym systemem i dokonywał się na rozmaitych szczeblach, nie przyczyniając się zresztą do poprawy sytuacji skolonizowanych mas.

Ponad sto lat później i prawie 60 lat po tym, jak Indie stały się częścią Imperium Brytyjskiego, w raporcie Montague Chelmsforda z 1918 r. znalazła się sugestia, zgodnie z którą rady lokalne powinny się stać ciałami przedstawicielskimi. W konsekwencji przyjęto ustawę o *panćajacie* wioskowym, który stał się tym samym legalną instytucją w ramach administracji brytyjskiej. W latach następnych, aż do II Wojny Światowej, rozmaite komisje stwierdzały, że *panćajat*, wskutek problemów organizacyjnych i finansowych, rzadko funkcjonował we właściwy sposób, co pociągnęło za sobą szereg aktów prawnych, zmierzających do umocnienia jego pozycji.

2. PO ROKU 1947

W momencie uzyskania niepodległości stworzono formalne podstawy funkcjonowania *panćajatu*. Prawa pochodzące z okresu kolonialnego zostały albo zlikwidowane, albo zmienione, tak, aby system *panćajatu* mógł być stosowany w praktyce. Hindusi, wbrew pozorom, nie byli nastawieni entuzjastycznie do systemu *panćajati raj*. Przewodniczący Indyjskiego Komitetu Projektu Konstytucji, B. R. Ambedkar sprzeciwiał się przyznaniu *panćajatowi* władzy w podzielonych na kasty hinduskich wioskach. Sam pochodził z niskiej kasty i w czasach szkolnych cierpiał z powodu dyskryminacji i przesądów, co sprawiło, że później przeszedł na buddyzm. Obawiał się, że członkami *panćajatów* i ich przywódcami (*sarpańć*) zostaną ludzie z kast wyższych, którzy w dalszym ciągu będą uciskać niższe kasty. Jego obawy nie były całkiem irracjonalne.

Nowa konstytucja indyjska, zgodnie z oczekiwaniami, zawierała Artykuł 40, który gwarantował ustanowienie Instytucji *Panćajati Raj* (IPR), jako formy samorządu lokalnego. Czytamy w nim: „Państwo powinno podjąć kroki na rzecz zorganizowania *panćajatów* wioskowych i przyznać im takie uprawnienia, jakie są konieczne aby mogły funkcjonować jako jednostki samorządu”.

Trzeba więc przyznać, że władze indyjskie uznały, iż samorząd lokalny powinien odgrywać istotną rolę w procesie społecznej transformacji i w programach rozwojowych na rzecz regionów wiejskich (miasta posiada-

ły odmienny system zarządzania). Choć Artykuł 40 Konstytucji wskazuje na idealistyczne motywy indyjskiej klasy politycznej, to jednak brakło jej woli, aby w praktyce przekazać władzę i obowiązki *panćajatom*. Taki stan rzeczy trwa zasadniczo do chwili obecnej, aczkolwiek sytuacja uległa znacznej poprawie od 1950 r., gdy Konstytucja weszła w życie, przekształcając Indie w Republikę.

3. PODSTAWOWE FUNKCJE *PANĆAJATU*

Z biegiem czasu Instytucje *Panćajati Raj* (IPR) uzyskały większą niezależność i formalny status. Na przykład przez wiele lat miały one uprawnienia sędziowskie a ich decyzje musiały być szanowane, o ile nie odwołano się od nich do sądu wyższej instancji. Później straciły one te uprawnienia. Ponieważ IPR znajdują się w gestii poszczególnych stanów, nie zaś władz federalnych, zakres ich funkcji i uprawnień różni się w zależności od stanu, w którym się znajdują. Najczęściej mają prawo podejmowania decyzji w kwestiach rozwoju ekonomicznego i ustalania rozmaitego rodzaju podatków (także cel i opłat) oraz polityki społecznej. Zajmują się one także poborem podatków.

System IPR był wielokrotnie analizowany przez różne komisje, tak stanowe jak federalne (centralne). W 1980 r. Komisja Mandal, powołana przez rząd federalny, rekomendowała aby pewne uprawnienia i fundusze były obowiązkowo przekazywane *panćajatom*. Rządy stanowe mogły jednak wybrać, w jaki sposób chcą realizować rekomendacje komisji. W rezultacie lista uprawnień przekazanych *panćajatom* rosła, ale nie dokonywano transferu funduszy. W większości przypadków pieniądze przyznawano organom okręgowej administracji, które następnie rozdzielały je między poszczególne wioski według własnego uznania. Procedury te mogą się jednak różnić w zależności od stanu. Stan Maharastra, którego stolicą jest Mumbai, stosuje procedurę opisaną powyżej, podczas gdy Bengal Zachodni ze stolicą w Kalkucie, delegował uprawnienia finansowe do *panćajatów* wioskowych. W rezultacie zastosowanej polityki parlamentarzysty i ministrowie rządu stanu Maharastra nie mieszają się bezpośrednio w sprawy *panćajatów*, gdyż fundusze pozostają w rękach administracji okręgów, podczas gdy w Bengalu Zachodnim, stanie rządzone przez ponad dwie dekady przez partię komunistyczną, władze partyjne dość często wtrącają się w decyzje *panćajatów* wioskowych. W Kerali, innym stanie rządzone przez komunistów, wszystkie uprawnienia zostały przekazane do IPR, wraz z grupą fachowców, którzy służą im swoim doświadczeniem. W stanie Himachal Pradesh wyjątkowa formuła funkcjonowania administracji IPR pozwoliła *panćajatom* na nad-

zorowanie projektów rozwojowych i przygotowywanie raportów odnośnie szkolnictwa, nadużyć, itp.

4. SKŁAD PANĆAJATU

Chociaż *pañćajat* odgrywa w poszczególnych stanach nieco odmienną rolę, najczęściej składa się z 3 do 5 członków (największa liczba to 31), którym przewodniczy *sarpañć* (*sar* pochodzi z perskiego i oznacza w hindi „głowę” – por. *śero*: „głowa” w *rromani*). Tradycyjnie stanowisko to obejmują starsi mężczyźni, wybrani przez mieszkańców wioski. Czasami *pañćajat* może reprezentować nie jedną, lecz kilka wiosek. W takim przypadku większość członków *pañćajatu* i jego przywódca rekrutują się z wyższych kast, których członkowie są posiadaczami ziemi. Kobiety i członkowie kast niższych zostali dopuszczeni do członkostwa w *pañćajacie* dopiero w wyniku kierowanych do władz centralnych apeli o politykę pozytywnej dyskryminacji. Ciągłe jednak zdarza się, że z członkostwa w *pañćajacie* wykluczeni są muzułmanie, choć jest to praktyka sprzeczna z prawem.

Członkowie są wybierani co 5 lat, a pewna ilość miejsc jest zarezerwowana dla kobiet i przedstawicieli określonych plemion i kast. Była to jedyna możliwość częściowego choćby politycznego upodmiotowienia tych kategorii. Zdarza się jednak w niektórych wioskach, że kobieta zostaje głową *pañćajatu*, co całkowicie zmienia wioskowe stosunki polityczne i te związane z płcią kulturową. W niektórych przypadkach różnice między wioskami, gdzie *sarpañć* jest kobietą, a tymi, gdzie funkcję tę pełni mężczyzna, są ogromne. Kobietom pełniącym funkcje przywódcze udało się ograniczyć korupcję i efektywniej gospodarować funduszami. Nie jest jednak wyjątkiem, że w pewnych przypadkach kobiety bywają zmuszone do wykonywania poleceń swoich mężów, którzy tym samym stają się realnymi przywódcami. W Północnych Indiach kobiety często konsultują się ze swoimi mężami i nie uczestniczą w zebraniach, za wyjątkiem sytuacji, gdy muszą złożyć podpis lub odcisk kciuka na decyzji podjętej przez *pañćajat*.

Poszczególne rządy stanowe stworzyły szereg stanowisk, takich jak specjaliści ds. hodowli czy technicy, w celu pomocy *pañćajatom*. Osoby zajmujące te stanowiska są wybierane w drodze regionalnych egzaminów konkursowych i odgrywają kluczową rolę w przekazywaniu kredytów na projekty rozwojowe. Ponieważ jednak urzędnicy ci mają często własne preferencje odnośnie lokalizacji swojego miejsca zatrudnienia, wiele stanowisk pozostaje nieobsadzonych. Wpływa to negatywnie na działalność tych *pañćajatów*, które nie otrzymały tego rodzaju pomocy. Jednym z obowiązków urzędników jest regularne omawianie z *pañćajatami* sytuacji w ich wio-

skach. Nierzadko zdarza się jednak, że urzędnicy nie uczestniczą w takich spotkaniach a jedynie podpisują listę obecności, aby formalnościom stało się zadość. Takie praktyki zdarzają się zwłaszcza w tych stanach, w których *panćajaty* nie są poddane systemowi kontroli.

5. KWESTIE BUDŻETOWE

Przez długi czas *panćajaty* zależały finansowo wyłącznie od rządów stanowych i rządu federalnego. Jak w każdym kraju rozwijającym się, większość funduszy rozpyływała się w drodze pomiędzy ministerstwami a tymi, dla których pieniądze były przeznaczone. Do *panćajatów* w rezultacie nie docierało prawie nic. *Panćajaty*, którym udawało się otrzymać fundusze, miały często bliskie kontakty z posłami do parlamentu stanowego lub federalnego. Kontakty takie nie mogły jednak rozwiązać problemu w skali całego kraju, z jego milionami wiosek i tylko kilkoma tysiącami posłów. W wyniku szeregu raportów przedstawionych przez rozmaite komisje, *panćajatom* zezwolono na opodatkowanie cotygodniowych targów, budynków, rowów melioracyjnych, a także na pobieranie akcyzy od alkoholu itp. Przychody te uzupełniły kredyty i granty uzyskane od rządów, a następnie były wykorzystane na przykład na naprawę systemów irygacyjnych, budowę szkół i ambulatoriów. Jednakże *panćajaty* często nie chcą nakładać podatków (a także grzywien i kar finansowych, do czego mają prawo), gdyż obawiają się utraty poparcia wyborców. Jedenasta Komisja ds. Finansów, w raporcie opublikowanym na początku XXI w. sugeruje, że szkoły, ambulatoria, kanały i inne istotne elementy infrastruktury powinny być budowane ze środków rządowych, zaś ich dalsze utrzymanie może być finansowane przez lokalne podatki. Jednakże w większości przypadków rekomendacje takie nie przekładały się na działania praktyczne, gdyż *panćajaty* nie mają zbyt wiele do powiedzenia w procesie podejmowania decyzji i odnośnie sposobu realizacji planów. Fakty te pokazują, że *panćajaty* nie funkcjonują we właściwy sposób, a cechą, która je charakteryzuje, jest biurokratyczny letarg.

W niektórych wspólnotach plemiennych zamieszkujących Indie, ciągle istnieje tradycyjna instytucja wodza wioski. Ponieważ wioski plemienne są społecznie jednolite, wódz może w stosunkach z biurokratami działać jako jednoosobowy *panćajat*. Podejmuje decyzje i wydaje wyroki po przedyskutowaniu zagadnienia ze starszyzną plemienną. Władza wodza jest dziedziczna: po jego śmierci funkcje przejmuje najstarszy syn. Podejmowane przez niego decyzje obowiązują wszystkich bez wyjątku, a ci, którzy ich nie przestrzegają, mogą w skrajnych przypadkach zostać wykluczeni ze zbiorowości.

6. PANĆAJATI I RROMANI KRIS

Istnieje wiele różnic pomiędzy *panćajatami* istniejącymi we współczesnych Indiach a *Rromani kris* w Europie, ale mają one też cechy wspólne. Różne społeczności żyjące według tradycji i obyczaju przodków, są często rządzone przez grupę mędrców. *Rromani kris* w społecznościach romskich w Europie nie jest zatem niczym wyjątkowym. Istnienie *Rromani kris* można przypisać indyjskiemu pochodzeniu Romów i potraktować go jako część indyjskiego dziedzictwa kulturowego. Znalazłszy się w Europie, Hindusi przekształcili się w Romów, a *panćajat* w *Rromani kris*.

Jednym z zaskakujących podobieństw między obiema instytucjami jest to, że zarówno *krisaę Rroma*, czyli członkowie *Rromani kris*, jak i członkowie *panćajatu*, pełniąc swoje funkcje mają jednocześnie różne od nich zawody w życiu codziennym. Członkowie *panćajatu* nie mają takiego samego statusu prawnego jak sędziowie sądów okręgowych czy wyższej instancji, nie są też urzędnikami państwowymi. Nie mają prawa do emerytury. Tak samo rzecz się ma z *krisaę Rroma*. Funkcja, którą pełnią, jest przede wszystkim społeczna. W pewnym sensie *Rromani kris* jest bardziej zbliżony do grupy mędrców w indyjskich społecznościach plemiennych, niż do systemu *Panćajati Raj*, przynajmniej w jego współczesnej postaci, obejmującej również decyzje finansowe i administracyjne. Obie instytucje podejmują jednak decyzje w celu rozstrzygnięcia trudnych przypadków, mające czasem charakter surowych wyroków, choć karanie nie jest ich celem, a decyzje te są powszechnie szanowane przez zbiorowość.

Zarówno *Rromani kris* jak i *panćajat* opierają się wyłącznie na tradycji oralnej. Wszystkie przesłuchania i decyzje mają charakter ustnych wypowiedzi przed zgromadzeniem. Jego członkowie również mogą zabierać głos, jeśli otrzymają na to zgodę. Istotną różnicą jest brak sztywnego systemu kastowego wśród Romów. W indyjskich wioskach, w których żyją ludzie należący do odmiennych kast, kasty wyższe mogą nie zaakceptować obecności kast niższych w czasie przesłuchań *panćajatu* lub też mogą nie pozwolić im mówić. Podważa to zasadę, w myśl której *panćajat* funkcjonuje dla dobra całej zbiorowości.

Podobieństwa między obiema instytucjami dotyczą także roli świadków. Również pozycja, jaką w *panćajacie* zajmuje *sarpańć*, jest podobna do tej, jaką ma w *Rromani kris* członek starszyny, z tym że system indyjski jest o wiele bardziej hierarchiczny.

Zarówno *Rromani kris* jak i *panćajat* mają do czynienia zasadniczo ze sprawami lokalnymi. O ile jednak *krisaę Rroma* mogą odbywać dłu-

gie podróże aby wziąć udział w *krisie*, na który zostali zaproszeni, *panćajat* składa się z mieszkańców danej wioski lub okolicy. Ponieważ w Europie – z wyjątkiem Rumunii – *Rromani kris* nie jest uznawany przez władze państwowe, jego zwyczajowy zakres działania dotyczy małżeństw, rozwodów, konfliktów w interesach itp. *Panćajat* ma znacznie większą rolę społeczną i może podejmować ważne decyzje dotyczące np. budowy szkół lub przyjęcia wspólnej strategii w rolnictwie: czy to jeśli idzie o rodzaj uprawianych roślin, czy też paszę dla bydła. Zależy to oczywiście od tego, jakie uprawnienia przekazały *panćajatomu* władze stanowe.

Decyzje i wyroki wydawane przez *Rromani kris* i *panćajat* obowiązują wszystkich. Jednakże w Indiach niezadowolona grupa może pozwać *panćajat* do sądu wyższej instancji. Jeśli natomiast wyrok wydany przez *krisaę Rroma* różni się z oczekiwaniami jakiejś grupy, nie może ona zwrócić się do wyższej instancji w ramach świata romskiego, a zatem musi odwołać się do nie-romskiego systemu prawnego, gdzie jej oponent będzie ten sam, ale wszyscy inni uczestnicy procedury będą nie-Romami.

Podczas gdy kryterium powołania *krisaę Rroma* jest ich status społeczny i nieposzlakowany, wyjątkowy status moralny, członkowie *panćajatu* są najczęściej wybierani w wyborach. W Zachodnim Bengalu i w Kerali, gdzie partie komunistyczne sformowały demokratycznie wybrane rządy stanowe, wybory do *panćajatów* odbywają się według podziałów partyjnych i przebiegają spokojnie. Ale w Uttar Pradesh i Biharze wybory są pełne przemocy, dochodzi tam czasami do rozlewu krwi i kradzieży głosów. O ile europejskie sądy nie mają nic do powiedzenia w kwestii odwołania członka *Rromani kris*, o tyle w północnym Pendżabie władze mogą odwołać członka *panćajatu*.

Inna różnica związana jest z obecnością kobiet. Kobieta może być członkiem *panćajatu*, nawet jako *sarpańć*, podczas gdy *Rromani kris* – podobnie jak dawne *panćajaty* w Indiach – nie dopuszcza bezpośredniego uczestnictwa kobiet w swoich obradach. Mówiono nawet z ironią, że Międzynarodowa Unia Romów stanowiła męski klub lub też *Rromani kris* aż do 2000 r., kiedy po raz pierwszy kobieta została wybrana na stanowisko wiceprezydenta tej organizacji.

Inaczej niż współczesne *panćajaty*, *Rromani kris* posiada dla europejskich społeczności romskich status sakralny. Zasługuje on też na najwyższe uznanie, gdyż biorąc pod uwagę dyskryminację, jakiej Romowie doświadczają i warunki ich życia, *krisaę Rroma* cieszą się w społeczeństwie niebywałym szacunkiem, a ich zachowanie w sensie religijnym jest niemalże nieskalane. Członkowie *panćajatów* nie zawsze starają się osiągnąć to samo.

Panćajaty są uznanym dowodem lokalnej demokracji i samorządu, *Rromani kris* jest dowodem mądrości i dalekowzroczności jego członków. Gdy-

by połączyć ze sobą ich zalety, mogłaby powstać efektywna forma wymiaru sprawiedliwości. Konstytucyjne uznanie *Rromani kris* mogłoby włączyć go w główny nurt instytucjonalny i mogłoby pomóc w redukcji dystansu pomiędzy Romami i innymi społeczeństwami w Europie.

Innym pozytywnym następstwem takiego posunięcia byłaby poprawa stanu wymiaru sprawiedliwości w społeczeństwach zachodnich, jak również w Indiach, gdzie z powodu nadmiaru praw i przestępstw mamy do czynienia z przepełnionymi więzieniami. Przede wszystkim zaś mogłoby to pomóc zachować i rozpowszechnić tradycję nie znaną większości społeczeństwa, pomimo jej wielowiekowej obecności w Europie. Nie ma jednak woli politycznej, aby ruch taki wykonać. W Indiach rządy stanowe obawiają się przyznać *panćajatom* więcej władzy, zaś w Europie najpierw kościoły a później rządy zawsze obawiały się, że *Rromani kris* mógłby stanowić konkurencję dla zinstytucjonalizowanego wymiaru sprawiedliwości i mógłby kiedyś go zdyskredytować. Biorąc pod uwagę obecną sytuację w Europie i w Indiach, tak *Rromani kris*, jak i *panćajat* będą musiały prawdopodobnie czekać całe dekady zanim rzeczywiste formy samorządu i władzy ludu oddadzą im sprawiedliwość, a będzie można to osiągnąć przede wszystkim dzięki efektywnej i realistycznej edukacji uczestników życia publicznego.

tłum. Sławomir Kaprański

Anustup Roy

I SISTÈMA E PAÑĆAJATESQËRI

Dre jekh xarni analiza pal-o «Pañćajat Raž» dre Īndia, savo si i ćacutnedër fòrma e demokraciaqëri maškär tikne manušenthe, o artiklo zumavel te dušlälrel so si o Pañćajat, katar avel lesqëro anav thaj savi institùcia si jov andar-o sociàlo dikhan. Dušlälrel kuti vi lesqëri història (maškär averenthe sär paruvdiläs tel-o britàno raž), thaj mothovel pala lesqëro akanutuno legàlo aj administratìvo status. O drabavno si te axalöl sosqe si but vasho, andar-i politikani rig, te zoralöl o pañćajat thaj sär biumblavde pañćajätä šaj te anen fededër žiiben e manušenqe thaj fededër sociàlo somtruja lenqe, ži dur e forosθar, ži dre kašukedër gava, dre jekh baro them, savo si e sundalesqëro eftàto baredër them, thaj kaj živen butedër sär jekh miliàro žene.

Dr-o dūjto kotor, o artiklo ćhuvel pašpaše e pañćajatesqëri sistèma dre vervëra ràstre e Indiaqëre. Agore ćhuvel pašpaše i rromani kris thaj o Pañćajat, sikavindör save diference thaj khetane aspëkte šaj kerdile andar-o vervëra kontëkstä. O drabavno šaj te pučhlälrel pes val si i rromani kris varesär dre relàcia e Pañćajateça, no našti bistras so dre but thema säs angiledër dr-o sundal but fòrme thanutne raimatenqëre pe vervëra kontinèntä dre nakhle šeliberša. Nabut lenθär àchile živde aj fukcionàlo ži adadives – thaj si te das len pativ kana ži akana keren buti.

Anustup Roy

PANĆAYATI SYSTEM

In this short analysis of the Pancayati Raj, the form of grassroots level democracy par excellence, the article attempts at explaining what a Pancayat is, both etymologically and socially, and how it functions in India. It also throws light on its history, on the effects of British rule, its current legal and administrative status. The reader will discover why political will is important in strengthening Pancayats and how self-sufficient Pancayats lead to a better living and social conditions in far fetched parts of the world's seventh biggest country in the world with a population of more than a billion.

The article later compares the differences between Pancayats across different Indian states. Finally, there is a comparison between the Rromani Kris and Pancayats with common points and differences that arise due to circumstantial contexts. The reader may be perplexed if the Rromani Kris is linked to Pancayats, but such forms of local governance have existed across continents for centuries. Few have survived, and they deserve their due credit.

II



Sławomir Kaprański (Warszawa, Polska)

ROMOWIE I HOLOKAUST ROLA DOŚWIADCZENIA ZAGŁADY W BUDOWANIU WSPÓŁCZESNEJ TOŻSAMOŚCI ROMSKIEJ

Jak długo wędrujemy ścieżką sprawiedliwości, honoru i powinności, tak długo nikt i nic nie odwiedzie nas od naszego celu, gdyż jest z nami nasz stały i lojalny sprzymierzeniec: cierpienie. (Gheorghe Nicolescu, przywódca Stowarzyszenia Cyganów Rumunii, 1935)

W 1971 r. pod Londynem pierwszy Światowy Kongres Romski przyjął romski hymn i flagę narodową, niebiesko-zieloną, z czerwonym kołem, zbliżonym kształtem to indyjskiej czakry¹. Następny kongres, który odbył się w Genewie, wystosował petycję do krajów członkowskich ONZ, aby uznały one Romów za „odrębny naród i traktowały ich jako mniejszość narodową, posiadającą te same co inni prawa”². Rezultatem tej petycji, złożonej do biura do spraw organizacji pozarządowych ONZ w Nowym Jorku, było przyznanie Międzynarodowej Unii Romów w 1979 r. statusu konsultanta przy Organizacji Narodów Zjednoczonych³.

1. Historia tej flagi rozpoczyna się w 1933 r., gdy jej pierwsza wersja, jeszcze bez koła, została zaakceptowana podczas konferencji *Zjednoczeni Cyganie Europy*, zorganizowanej w Bukareszcie przez Stowarzyszenie Cyganów Rumunii. Historia ta ukazuje ciągłość wysiłków na rzecz ustanowienia symboli narodowych i wczesne zrozumienie ich znaczenia przez Romów. (Zob. I. Hancock, *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991, s. 141, 145. Na temat symbolizmu koła i jego związku z indyjską czakrą zob. R. Firth, *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin LTD, London 1973, s. 349.

2. A. Bartosz, *The Gypsies. History and Culture*, Muzeum Etnograficzne, Tarnów 1993, s. 15.

3. Zob. I. Hancock, *op. cit.*, s. 146; G. Puxon, *Roma: Europe's Gypsies*, The Minority Rights Group: Report No. 14, 1987, s. 3.

Jest rzeczą interesującą, że w czasach, kiedy lękamy się powrotu agresywnych nacjonalizmów na europejską scenę polityczną, jednym z podstawowych zadań romskich elit w dziedzinie praw człowieka jest zdobycie uznania właśnie jako naród, co jest widoczne choćby w uwadze przykładowej do symboliki narodowej. Oczywiście nie jest to jedyny cel romskich organizacji. Inne, takie jak równe prawa obywatelskie, reprezentacja polityczna lub poprawa materialnych warunków życia, są może nawet bardziej istotne, gdyż dotyczą spraw związanych z trudną codziennością Romów. Jednakże w przypadku wszystkich tych kwestii możemy zadać pytanie o to, komu wspomniane prawa miałyby przysługiwać, kogo miałyby reprezentować romskie partie polityczne, czy wreszcie kto powinien być beneficjentem programów pomocowych. Innymi słowy, romskie elity zdają sobie sprawę z tego, że podstawowym prawem, o które należy walczyć, jest prawo do posiadania powszechnie akceptowanej i uznawanej autodefinicji jako grupy, która następnie winna się stać podmiotem walki o inne prawa. W sytuacji, gdy definicja w kategoriach narodowych jest postrzegana jako silniejsza i bardziej zasługująca na szacunek niż na przykład „mniejszość etniczna”, nie jest niczym dziwnym, że taka właśnie definicja jest wybierana przez romskie elity.

W istocie, jeśli przyjmiemy zaproponowaną przez Iana Hancocka definicję narodu jako autonomicznej (niekoniecznie w sensie politycznym) grupy etnicznej i jeśli zaakceptujemy jego opis nacjonalizmu jako „poczucia wspólnej tożsamości i związanego z nim działania grupy na rzecz jej wzmocnienia oraz w celu uzyskania akceptacji jako odrębnej od innych zbiorowości, połączonej wspólną kulturą, językiem, polityką, religią, lub też innymi więziami uznawanymi przez inne zbiorowości”, wówczas będziemy musieli przyznać, że idea narodu romskiego propagowana przez Międzynarodową Unię Romów spełnia te kryteria⁴.

Odwołując się do wyrażenia spopularyzowanego przez Nicolae Gheorghe możemy powiedzieć że Romowie stają się obecnie zarówno podmiotem jak i przedmiotem procesu etnogenezy: świadomego dążenia do osiągnięcia statusu nieterytorialnej grupy o charakterze etniczno-narodowym⁵.

4. I. Hancock, *op. cit.*, s. 133.

5. Dokładnie rzecz ujmując, Gheorghe twierdzi, że celem Romów jest osiągnięcie „akceptowanego statusu mniejszości etnicznej”. Jednakże, jeśli weźmiemy pod uwagę działalność Międzynarodowej Unii Romów i bezpośrednie odwołania do koncepcji narodu przez autorów zaangażowanych w romską działalność polityczną, takich jak Ian Hancock, wówczas będziemy musieli uznać, że stawką jest tutaj raczej osiągnięcie statusu „etniczno-narodowego”, niżli tylko „mniejszości etnicznej”; N. Gheorghe, *Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe*, „Social Research”, Vol. 58, No. 4, 1991, s. 831.

1. ETNOGENEZA ROMÓW

Można wyróżnić trzy grupy czynników oddziałujących na proces etnogenezy. Po pierwsze są to wysiłki romskich aktywistów na rzecz przeciwdziałania narzucanym Romom z zewnątrz definicji, negujących istnienie etnicznej lub kulturowej tożsamości romskiej. Po drugie, należy wspomnieć o załamaniu się komunistycznych strategii zmierzających do asymilacji Romów i usunięcia ich z pola widzenia jako osobnej grupy. Po trzecie wreszcie trzeba wymienić rozmaite tradycje romskiego nacjonalizmu, przeżywające obecnie odrodzenie.

1.1. Przeciw etykietom: w poszukiwaniu autodefinicji

Historię zewnętrznych definicji Romów, narzucanych im przez otoczenie, można przedstawić jako rozwój pojęciowy, przebiegający od „kasty” poprzez „rasę” aż do „problemu społecznego”. Jako kasta, Romowie byli określani jako grupa społeczna i umiejscowieni w systemie relacji z innymi grupami „jako oddzielna zbiorowość, która odziedziczyła narzuconą niską pozycję”⁶. Z biegiem czasu ten kastowy status został zdefiniowany na nowo w kategoriach teorii rasowych, między innymi w celu uzasadnienia niewolniczego statusu Romów w niektórych krajach. Jednakże definicja rasowa była ściśle powiązana z definicją w kategoriach społecznych: po pierwsze dlatego, że legitymizowała niski status społeczny Romów, po drugie zaś dlatego, że cechy rasowe, czy też związane z „etnicznością”, często były w niej wymieszane ze społecznymi. Na terytorium dzisiejszej Rumunii, gdzie Romowie byli niewolnikami aż do połowy XIX w., „słowa *tsigan* i *rob* (niewolnik) były prawnymi i kulturowymi synonimami. Z tego powodu narzucony z zewnątrz termin ‘cyganie’ oznaczał raczej gorszą tożsamość społeczną, niż grupę o odrębnej tożsamości etnicznej czy kulturowej”⁷.

Podobne pomieszanie cech społecznych i rasowych charakteryzowało ideologię nazistowską. Określała ona Romów z jednej strony w kategoriach rasowych, jako ludzi „obcej krwi”, z drugiej jednak jako „jednostki aspołeczne” czy „pasożytnicze”, a więc w kategoriach społecznych. Według dokumentów nazistowskiego Instytutu Badania Higieny Rasowej i Biologii Populacyjnej (*Rassenhygienische und bevölkerungsbiologische Forschungs-*

6. PER (Project on Ethnic Relations) Report: *The Romanies in Central and Eastern Europe: Illusions and Reality*. Princeton, 1992, s. 12.

7. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 834.

stelle), „Cyganie, podobnie jak Żydzi, byli traktowani jako rasa ponieważ posiadali ‘obcą’ (*artfremdes*) krew”⁸. Z kolei jeszcze w 1950 r. ministerstwo spraw wewnętrznych jednego z niemieckich landów, posługując się innym aspektem nazistowskiej semantyki, zdecydowało, że „Cyganie byli prześladowani przez reżim narodowo-socjalistyczny nie z powodów rasowych, lecz ponieważ byli jednostkami społecznymi i byli notowani jako przestępcy”, w związku z czym nie należą im się odszkodowania⁹. Jak widać, niespójność w określaniu Romów przetrwała okres hitlerowski i okazała się praktycznie użyteczna w odmawianiu Romom odszkodowań za prześladowania, których doznali w Trzeciej Rzeszy¹⁰.

Z kolei w państwach komunistycznych, Romowie byli oficjalnie definiowani jako zbiorowość społeczna, nie zaś jako grupa etniczna, co było związane z asymilacjonistyczną polityką władz. W Czechosłowacji na przykład „Romowie byli etykietowani jako grupa społeczna z ginącą tożsamością etniczną, bez własnej kultury i (...) mówiąca językiem graniczącym ze slangiem, a zatem nieposiadająca prawa do etnicznie odrębnej egzystencji”¹¹. W Polsce sytuacja różniła się jedynie nieznacznie: według Andrzeja Mirgi, do r. 1989 „Romowie byli uznawani za ludzi o pochodzeniu cygańskim, Cyganie byli jednak traktowani raczej jako ‘kategoria etnograficzna’ nie zaś jako grupa etniczna”¹².

Można wyróżnić dwie grupy czynników stojących za „społeczną” definicją Romów. Po pierwsze, definicja taka dostarcza rządowi wygodnego pretekstu, aby nie przyznawać Romom tych praw, które przysługują grupom etnicznym i nie brać na siebie odpowiedzialności spoczywającej na większości¹³. Po drugie, definicja w terminach społecznych mogła służyć legitymizowaniu antyromskiej polityki państwa. Romowie byli określani grupą społeczną nie dlatego, że eksperci rządowi sądzili, iż posiadają oni jakąś specyficzną „tożsamość społeczną”, lecz dlatego, że uznano ich za „problem społeczny”,

8. H. R. Huttenbach, *The Romani Porajmos. The Nazi Genocide of Gypsies in Germany and Eastern Europe* [w:] D. Crowe, J. Kolsti, *op. cit.*, s. 35.

9. I. Hancock, *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. Crowe, J. Kolsti, *op. cit.*, s. 20.

10. Dokładne analizy nazistowskich praktyk antyromskich, przedstawione np. przez Kenricka i Puxona czy Huttenbacha, wykazują, że Romowie byli traktowani jako „jednostki społeczne” czy „pasożyci”, ponieważ byli zdefiniowani jako „niższa rasa”. Zob. D. Kenrick, G. Puxon, *The Destiny of Europe's Gypsies*, Chatto-Heinemann for Sussex University Press, London 1972; Huttenbach, *op. cit.*

11. PER Report, *op. cit.*, s. 12.

12. *Ibidem*.

13. Stanowisko takie nie charakteryzowało bynajmniej jedynie rządów komunistycznych. Wystarczy przypomnieć kłopoty *Sinti* i Romów z uzyskaniem oficjalnego statusu mniejszości etnicznej w Niemczech.

za „patologię”, którą instytucje państwowe miały usunąć. Podejście takie sprawiało, że kulturowa i etniczna odrębność Romów była albo pomijana milczeniem, albo trywializowana w szeregu „cepeliowskich” przedsięwzięć artystycznych służących władzom za listek figowy, albo wreszcie przekształcana w oznakę dewiacji społecznej, która powinna zostać wyeliminowana¹⁴.

Rozwój pojęciowy „kasta – rasa – problem społeczny” wraz z antyromską polityką, którą odzwierciedlał i uzasadniał, sprawiły, że kwestia autodefinicji stała się jednym z najistotniejszych aspektów procesu romskiej etnogenezy. Wysiłki na rzecz stworzenia takiej autodefinicji, czy szerzej mówiąc: procesy budowania romskiej tożsamości, dokonują się we wrogim otoczeniu, na które składają się między innymi rozmaite tradycje etykietowania Romów i muszą przyjąć formę reakcji na te tradycje. Można się zatem spodziewać, że konflikty pomiędzy zewnętrznymi i wewnętrznymi definicjami Romów będą stanowiły istotny aspekt ich etnogenezy.

1.2. W nowej Europie Wschodniej

Drugi z czynników odpowiedzialnych za proces etnogenezy Romów związany jest z ekonomiczną i polityczną transformacją Europy Wschodniej. Upadek komunizmu położył kres programowym wysiłkom na rzecz zniszczenia tradycyjnej kultury romskiej, sposobów życia, zaplecza ekonomicznego i struktur społeczności romskich. Jednakże komunistyczne strategie przymusowej asymilacji okazały się w dużej mierze skuteczne: w wielu krajach Europy Wschodniej Romowie stopniowo tracili swoją odrębność etniczną, nie zyskując w zamian bynajmniej statusu akceptowanych członków społeczeństwa większościowego.

Upadek komunizmu miał niewątpliwie pozytywne następstwa w tym sensie, że umożliwił Romom samoorganizację i wyrażanie własnych interesów. Postkomunistyczne rządy były też bardziej skłonne uznać istnienie Romów jako odrębnej grupy. Ogólnie jednak rzecz biorąc, okres transformacji wpłynął na sytuację Romów w negatywny sposób. Po pierwsze, trudności okresu transformacyjnego i związana z nimi niepewność przyszłości, prowadziły do znanego efektu kozła ofiarnego, w roli którego Romowie byli w Europie Wschodniej obsadzani nader często. W początkowym okresie transformacji Romowie byli więc przedstawiani jako czarnorynkowi handlarze, bogacący się w nielegalny sposób i jednocześnie odpowiedzialni za braki w zaopatrzeniu. Później, z typowym dla zjawiska kozła ofiarnego brakiem logiki, Romowie stali się „ciężarem społecznym”, grupą, której ubó-

14. PER Report, *op. cit.*, s. 13.

stwo psuło dynamiczny obraz rozwijających się gospodarek, jakie postkomunistyczne rządy starały się prezentować „Zachodowi”¹⁵.

Po drugie, po upadku komunizmu w większym stopniu stały się możliwe otwarte przejawy antyromskiej wrogości i agresji, które do tej pory były hamowane przez aparat państwowy. Można to określić jako zjawisko decentralizacji przemocy. „W państwach komunistycznych przemoc skierowana przeciwko Romom była skutecznie ograniczana, o ile nie przyjmowała przydatnych władzom form. Jednakże od czasu upadku komunizmu zarówno otwarta dyskryminacja, jak i nacechowany przemocą rasizm nasiliły się. Przedtem to państwo dyktowało wzory zachowania, normy społeczne w taki sposób, by wzmocnić stabilność systemu. Obecnie słabe rządy uginają się pod naciskiem opinii publicznej, a gdy ta jest rasistowska, państwo nie może z tym wiele zrobić”¹⁶. Rosnąca fala rasizmu i nietolerancji w Europie Wschodniej w latach 90. może być wyjaśniana jako manifestacja tendencji, które zawsze były obecne, lecz które uprzednio były stłumione za pomocą środków politycznych i propagandowych. Z drugiej strony była ona związana ze specyficzną „wschodnioeuropejską” wersją nacjonalizmu, kładącą szczególny nacisk na ideę homogenicznego etnicznie państwa i koncepcję narodowości opartą na „obiektywnych” kryteriach, takich jak wspólna kultura, język, etniczność i religia¹⁷.

Waga tożsamości narodowych w Europie Wschodniej, całkiem zrozumiała, gdy weźmie się pod uwagę wieloletnie wysiłki reżimów komunistycznych, by je oficjalnie likwidować, a nieoficjalnie przejmować ich przejawy i symbolikę, wpływa na sytuację Romów w dwojaki sposób. Po pierwsze, pojęcie homogenicznej tożsamości narodowej może sprawić, że Romowie będą wykluczeni z narodu posługującego się taką koncepcją tożsamości, co w krajach Europy Wschodniej może również oznaczać obywatelstwo drugiej kategorii. Po drugie, istotna rola tożsamości narodowych w regionie sprawiła, że również dla romskich elit ważna stała się sprawa romskiej tożsamości, przy czym często przyjmowano, że w obliczu silnych ruchów o charakterze nacjonalistycznym tożsamość narodowa sprawia wrażenie najbezpieczniejszej i najbardziej godnej szacunku.

15. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 836–840.

16. PER Report, *op. cit.*, s. 14–15.

17. W. J. Mommsen, *The Varieties of the Nation State in Modern History. Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality* [w:] M. Mann (red.), *The Rise and Decline of the Nation State*, Blackwell – Cambridge – Mass 1990, s. 213–214.

1.3. Romski nacjonalizm

Według Thomasa Actona możemy mówić o trzech źródłach romskiego nacjonalizmu. Po pierwsze, może on być rozumiany jako orientacja wyrażająca z poczucia świadomości własnej odrębności etnicznej i dumy z tym związanej. Głównymi celami tego nurtu nacjonalizmu są zachowanie tradycyjnego stylu życia (tam, gdzie to możliwe) oraz podkreślanie roli języka *romani* (na przykład poprzez publikacje w tym języku i naciski na stosowanie go w nauczaniu). Po drugie, źródłem romskiej refleksji nad tożsamością narodową była chrześcijańska działalność misyjna, związana z Międzynarodową Ewangelicką Misją Cygańską, zwłaszcza podkreślane przez nią idee ludzkiej równości, roli wykształcenia i konieczności przekraczania wewnętrznych granic etnicznych. Po trzecie, istnieje szereg tradycji intelektualnych i politycznych, o bardzo różnym charakterze, które w różnych okresach wywierały wpływ na romskich działaczy. Można tu wspomnieć klasyczny dziewiętnastowieczny nacjonalizm z jego koncepcją państwa narodowego i samookreślenia się narodów, wyrastające z niego idee syjonizmu, a także fanonizm i ruch Black Power, które dokonywały redefinicji koncepcji samostanowienia i proponowały wizję autonomii w danych strukturach władzy¹⁸.

Szczególnie ciekawa wydaje się tu być inspiracja syjonistyczna. W programach różnych organizacji romskich i wypowiedziach ich przywódców widoczna była inspiracja sukcesem syjonizmu¹⁹. Inspiracje te były jednak selektywne: w szczególności idea niezależnego państwa, kluczowa dla syjonistów, nie została podjęta przez działaczy romskich, aczkolwiek pojawiała się ona w historii Romów i była broniona przez niektórych radykałów²⁰. Stanowisko „oficjalne”, reprezentowane przez Światowy Kongres Romski, mówi jednak, że „powinniśmy tworzyć *Romanestan* w naszych sercach”, co pozwala liderom romskim na „zachowanie emocjonalnych skojarzeń związanych z ideą ‘*Romanestanu*’... a jednocześnie uniknąć zarzutu chęci stworzenia drugiego Izraela”²¹.

18. T. Acton, *Gypsy Politics and Social Change*, London, Routledge & Kegan Paul, Boston 1974.

19. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 141–142.

20. Przed II wojną światową Janusz Kwiek, jeden z przywódców żyjących w Polsce Kelderaszy, wystosował podobno petycję do Mussoliniego, aby ten zgodził się na powstanie romskiego państwa (*Romanestanu*) na terenie Abisynii, ówczesnej włoskiej kolonii (obecnie Etiopia). W czasach bardziej współczesnych idee romskiego państwa propagował np. Ronald Lee, zainspirowany ruchem wyzwolenia Quebecu. Zob. T. Acton, *op. cit.*, s. 233–234.

21. *Ibidem*, s. 234.

Jak to zostało zaznaczone na początku, uznanie romskiej tożsamości narodowej jest jednym z najważniejszych zadań części romskich elit. Tym samym odwołania do intelektualnych i organizacyjnych tradycji własnego ruchu narodowego stanowią istotny element procesu etnogenezy, ożywiając i stymulując wiele romskich inicjatyw. Można jednakże wątpić w to, że same te tradycje wystarczą aby wzbudzić poczucie tożsamości etniczno-narodowej wśród szerokich rzesz Romów. Istniejące między romskimi grupami różnice, a także ograniczona liczba i wpływy elit, hamują proces etnogenezy, co sprawia, że wypracowanie jednej „zunifikowanej” romskiej tożsamości jest zadaniem niezwykle trudnym. Trzeba też w tym kontekście wspomnieć o wrogości otoczenia, w którym żyją i działają Romowie, a także o istnieniu rozmaitych stanowisk negujących możliwość osiągnięcia przez Romów tożsamości narodowej i wywierających negatywny wpływ na działania do osiągnięcia takiej tożsamości. W następnej części chciałbym przedstawić przykłady takich działań, ukazując je jako teren ścierania się rozmaitych tradycji, prowadzących w rezultacie do upolitycznienia romskiej etnogenezy.

2. KONFLIKT TRADYCJI I UPOLITYCZNIE NIE ETNOGENEZY

2.1. Wynajdowanie romskiej tradycji

Stosunek tradycji i tożsamości romskiej doskonale ilustruje dialektykę relacji pomiędzy tożsamością a historią, opisaną przez Davida Lowenthala²². Jego zdaniem, wspólna przeszłość jest niezbędnym elementem tożsamości tych, którzy tę przeszłość traktują za swoją, a odpowiedź na pytanie: „Kim jesteśmy?” musi w jakiś sposób odwoływać się do pytania: „Kim byliśmy?”. Z drugiej jednak strony, to właśnie terażniejsza tożsamość grupy jest czymś, co czyni jej przeszłość realnym bytem: „żywa” przeszłość jest bowiem zawsze czyjąś przeszłością, przeszłością dla kogoś. Jest wizją historii przefiltrowaną przez pamięć zbiorową i w niej osadzoną, która okazała się użyteczna dla istniejącej w terażniejszości tożsamości grupy. Taka żywa przeszłość, którą możemy określić mianem tradycji, jest szczególnie istotna dla grup, których tożsamość jest zagrożona. Jak pisze Lowenthal, „utożsamianie się z przeszłością własnego narodu często służy afirmacji własnej wartości i jest wykorzystywane przeciwko próbom podporządkowania lub na rzecz osiągnięcia suwerenności. Ludy podbite, pozbawione własnej

22. D. Lowenthal, *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 41–46, 199.

przeszłości, z reguły walczą o jej odzyskanie”²³. Jest to prawda nie tylko w przypadku podbitego narodu, lecz także grup zmarginalizowanych i ogólnie – wszystkich tych, którym odmawia się tożsamości, a więc niewątpliwie również w przypadku Romów.

Sytuacja staje się jednak bardziej skomplikowana wówczas, gdy nie istnieje jakaś oczywista tradycja, do której zagrożona tożsamość mogłaby się odwołać, lub też wtedy, gdy istnieje wiele konkurujących ze sobą tradycji. W takiej sytuacji należy tradycję „wynaleźć”. Jak pisze Eric Hobsbawm, o wynajdywaniu pamięci mówimy wówczas, gdy „historia stanowiąca podstawę ideologii narodu, państwa czy ruchu społecznego nie została przechowana w pamięci ludzkiej, lecz została wybrana, opisana, zilustrowana, spopularyzowana i zinstytucjonalizowana przez ludzi zajmujących się nią profesjonalnie”²⁴.

Wprowadzone przez Hobsbawma pojęcie „wynajdywania tradycji” jest szczególnie użyteczne w przypadku Romów. Ich tożsamość powstawała w sferze kultury, nie zaś historii i stanowiła manifestację ponadczasowego systemu wartości określanego jako *Romanipen*, bycie Romem. Polegała ona na podtrzymywaniu stosunków pokrewieństwa, stylu życia i wzorów interakcji z nie-Romami. Podczas gdy narody europejskie definiowały się w odniesieniu do swoich historii, potrzeba historii była dla Romów czymś obcym i pojawiła się dopiero niedawno wraz z romskimi elitami dążącymi do wytworzenia poczucia wspólnoty narodowej w podzielonej i zróżnicowanej populacji Romów²⁵.

Taka ahistoryczna tożsamość nie musi być słabsza od tożsamości opartych na zbiorowej pamięci historii grupy. Trwanie romskich tożsamości, pomimo wszystkich przeciwności, wrogiego otoczenia i rozmyślnych działań na rzecz ich zniszczenia, jest dobrze znanym faktem, potwierdzającym, że zdolna do życia tożsamość może być wytworzona i przekazywana w wymiarze pozahistorycznym²⁶. Jednakże nie jest to ten rodzaj tożsamości, który łatwo by można przekształcić w tożsamość narodową. Ta ostatnia potrzebuje bowiem historycznej tradycji, której ta pierwsza nie zawiera. Działania na rzecz wzbudzenia romskiej tożsamości narodowej muszą więc z konieczności polegać na wynajdywaniu tradycji, w znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Hobsbawm.

23. *Ibidem*, s. 44.

24. E. Hobsbawm, *Introduction. Inventing Traditions* [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 13.

25. A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 31–32.

26. A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge, Massachusetts 1993, s. 44; I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 137.

Jeśli do procesu wynajdywania tradycji zastosujemy model przedstawiony przez Jamesa Fentressa i Chrisa Wickhama w kontekście budowania pamięci narodowej, wówczas będziemy mogli wyróżnić trzy jego stadia: (1) wytworzenie tradycji przez elity; (2) stworzenie „dyskursu retorycznego”, związanego z daną tradycją i skierowanego przeciwko tak wewnętrznym jak i zewnętrznym przeciwnikom; (3) wprowadzenie tradycji do pamięci zbiorowej poprzez stworzenie dyskursów popularnych, wpływających na strukturę narodowej świadomości historycznej²⁷. W następnej części chciałbym zaprezentować różne tradycje, które mogą być wynalezione w przypadku Romów oraz ocenić ich skuteczność jako dyskursów retorycznych i popularnych.

2.2. Która tradycja, jaka tożsamość?

2.2.1. Lud z Indii

Istnieje kusząca możliwość wytworzenia romskiej tradycji historycznej poprzez odwołanie się do indyjskiego pochodzenia Romów. W istocie, według dominującego w nauce stanowiska, przodkowie Romów wywodzą się z Indii, choć to, kim byli przed ich opuszczeniem, gdzie żyli, oraz kiedy i dlaczego opuścili Indie, pozostaje domeną naukowych polemik. Niektórzy romscy intelektualiści, chcąc podkreślić ciągłość tradycji indyjskiej, odwołują się do argumentów biologicznych, mających dowodzić, że Romowie stanowią odrębną grupę rasową pochodzącą z rejonu Pendżabu²⁸. Powszechnie przyjmuje się, że o ciągłości takiej może świadczyć również używany przez wiele grup romskich język (*romani* lub *rromanes*), wywodzący się z sanskrytu i mający wiele cech wspólnych z językiem hindi. Ian Hancock powołuje się też w tym kontekście na brytyjskie rozstrzygnięcia prawne, stwierdzające, że Romowie nie stracili swojej odrębnej tożsamości żyjąc w społeczeństwach europejskich. A jeśli przybywając do Europy mieli tożsamość w jakimś sensie „indyjską”, to mają ją do tej pory²⁹.

Ten rodzaj dyskursu może stanowić narzędzie polemiczne, służące do zwalczania poglądów odmawiających Romom odrębnej tożsamości i zwracających uwagę na rozproszenie Romów, ich wewnętrzne zróżnicowanie, rozmycie poczucia wspólnego pochodzenia i brak obiektywnych kryteriów

27. J. Fentress, C. Wickham, *Social Memory*, Blackwell – Oxford – Cambridge 1992, s. 129.

28. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 135.

29. *Ibidem*.

przynależności etnicznej. Jego siłę stanowi też długość tradycji historycznej, „starożytne pochodzenie”, które można w nim przypisać Romom. Dyskurs ten ma jednak szereg wad, które przeważają nad polemicznymi korzyściami wynikającymi z jego stosowania. Po pierwsze, odwołanie się do kategorii rasy, wbrew intencjom Iana Hancocka, zbliża omawiany dyskurs do niektórych definicji w kategoriach rasowych, narzucanych Romom z zewnątrz i będących elementem antyromskich prześladowań. Poza tym, jak zauważył Benedict Anderson, dyskurs rasowy odwołuje się do ahistorycznej perspektywy i mówi o rzeczywistości znajdującej się poza historią. Prezentuje on życie społeczne jako szereg manifestacji odwiecznych wzorów, podczas gdy zwolennicy nowoczesnych nacjonalizmów „myślą w kategoriach konieczności historycznych”³⁰.

Po drugie, „tradycja indyjska” nie nadaje się za bardzo do występowania w roli „dyskursu popularnego”. Jak zauważa Angus Fraser, w czasie stuleci następujących po opuszczeniu Indii tożsamość przodków współczesnych Romów była kształtowana przez cały szereg rozmaitych czynników, w rezultacie czego przejęli oni ogromną ilość elementów kulturowych niezwiązanych w żaden sposób z Indiami. W ten sposób stopniowo przestawali być „ludem z Indii” i tracili świadomość swoich indyjskich korzeni. To nie-Romowie odkryli je wiele lat po tym, jak zapomnieli o nich sami Romowie, i poddali je intensywnym badaniom. Indyjskie korzenie współczesnych Romów są zatem elementem rozmaitych dyskursów naukowych, nie są zaś elementem świadomości Romów (za wyjątkiem wykształconych elit), którzy nie odwołują się do nich dokonując aktów samookreślenia³¹.

Potencjalnie tradycja ta może być użyteczna w budowaniu romskiej historii i wytwarzaniu za jej pomocą tożsamości o charakterze narodowym. Może też być ona źródłem dumy z posiadania tak odległych początków i związków z indyjskimi tradycjami kulturowymi. Pomoc indyjskiego rządu i władz lokalnych oraz obecność ich delegacji na romskich kongresach może służyć jako oznaka międzynarodowego uznania i mieć duże znaczenie praktyczne. Wśród romskich nacjonalistów istnieje poczucie, że, jak to ujął Ian Hancock, „byliśmy jednym ludem gdy przyszliśmy do Europy i musimy się stać nim z powrotem, tym bardziej, że dezintegracja spójnej niegdyś grupy nie była wynikiem spontanicznych procesów wewnętrznych, lecz została spowodowana przez oddziaływanie wrogiego, zewnętrznego otoczenia”³². Abstrahując jednak od trafności takiej rekonstrukcji własnej historii

30. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991, wyd. II, s. 149.

31. A. Fraser, *op. cit.*, s. 44.

32. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 139.

(a są przeciwko niej wysuwane poważne zarzuty) istnieje też spora grupa romskich aktywistów, dla której „tradycja indyjska” jest mało użyteczna w procesie budowania romskiej tożsamości, po pierwsze dlatego, że nie funkcjonuje ona jako element świadomości szerokich grup Romów, a po drugie dlatego, że dostarcza niespodziewanego argumentu rozpowszechnionym w Europie postawom antyromskim. Skoro bowiem Romowie „są z Indii”, to znaczy że nie są „stąd”, tu nie jest ich miejsce. Stąd też często podkreślane jest przez romskich działaczy politycznych, że Romowie są „ludem europejskim”, który w pełni ukształtował się w Europie i należy do europejskiego kontekstu kulturowego i politycznego.

2.2.2. Lud prześladowany

Nie ulega wątpliwości, że historia Romów jest w ogromnym stopniu historią prześladowań, marginalizacji i dyskryminacji. Nie jest to zresztą historia odległa i bez reszty miniona, o czym przekonuje polityka przymusowej sterylizacji romskich kobiet i odbieranie dzieci romskim rodzinom, będące częścią „rozwiązania kwestii cygańskiej” przez władze komunistycznej Czechosłowacji, raporty z całej Europy dotyczące aktów przemocy wobec Romów, czy publiczne oświadczenia polityków, które stanowią jawną zachętę do takich aktów³³.

Dokumentacja tej historii jest jednym z najważniejszych zadań romskich aktywistów³⁴ i stanowi kluczowy element dyskursu Romów jako grupy prześladowanej. Faktyczne podstawy tego dyskursu są trudne do podważenia przez oponentów a jednocześnie łatwe do zaakceptowania przez bardzo różne grupy Romów. Pozwala on na stworzenie narracji historycznej, opisującej wydarzenia w chronologiczny sposób i przyczynia się tym samym do rozwoju świadomości historycznej. Podkreślając ciągłość prześladowań, dyskurs ten przyczynia się do wyjaśnienia obecnej sytuacji Romów jako rezultatu długiej historii, która jest odpowiedzialna za to, że zbiorowości romskie stanowią „niewykształcone, bezrobotne grupy, żyjące w ogromnej biedzie, poddane segregacji, pogardzane przez grupy większościowe, będące ofiarami najgorszych uprzedzeń i nienawiści oraz nieposiadające odpowiedniej siły oraz organizacji niezbędnej do obrony przed przemocą”³⁵.

33. I. Hancock, *Gypsy History in Germany...*

34. Zob. I. Hancock, *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma Publishers, Inc. Ann Arbor 1987.

35. PER Report..., s. 3.



Dzień Pamięci o Zagładzie Romów.

Uroczystości na terenie byłego Familienzigeunerlager w Birkenau, Oświęcim, Polska
(fot. A. Bartosz, 2004, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Tradycja taka może być jednak niebezpieczna. Można się bowiem zgodzić z Jennifer Hohnschild, która twierdzi, że „o ile status ofiary może być skuteczny gdy chodzi o domaganie się czegoś od społeczeństwa i pozyskiwania środków od państwa poprzez manipulowanie poczuciem winy i odpowiedzialności społecznej, o tyle istnieje realne niebezpieczeństwo, że grupa prześladowana może w ten status uwierzyć i zinternalizować go jako niezmienny element jej życia”³⁶. Poza tym, historia jako pasmo ciągłych cierpień, pomimo niezwykle silnego ładunku emocjonalnego, który może przyczynić się do jednoczenia różnych grup romskich, jest mimo wszystko historią zewnętrzną, której właściwym podmiotem są nie Romowie, lecz ich prześladowcy. Niemniej jednak dyskurs odwołujący się do takiej historii może być użyteczny w procesie budowania tożsamości, o ile zostanie uzupełniony o inne jeszcze argumenty, które będą równoważyły jego negatywne elementy.

36. *Ibid.*, s. 20.

2.2.3. Od grupy etnicznej do „ponadnarodowego narodu”

Ten rodzaj dyskursu jest składnikiem tradycji romskiego nacjonalizmu i jest związany z wysiłkami na rzecz pielęgnowania romskiej kultury, języka, sposobu życia i tradycyjnych form aktywności ekonomicznej. Wzmacniania romską solidarność międzygrupową i przeciwstawia się tendencjom asymilacyjnym. Jednakże jego zwolennicy muszą brać pod uwagę, że kultura romska jest bardzo zróżnicowana, co sprawia, że wszelkie wysiłki na rzecz budowania ponadgrupowych tożsamości są utrudnione. Poważnym problemem dla zwolenników tej tradycji są również występujące wśród części Romów tendencje do identyfikowania się ze społeczeństwem większościowym lub innymi niż romska mniejszościami³⁷.

Również współczesny kontekst polityczny występujący w Europie Wschodniej sprawia, że transnarodowa tożsamość oparta na odrębności etnicznej może być postrzegana negatywnie jako konkurencyjna alternatywa dla dominującej wizji tożsamości narodowej, związanej z koncepcją narodów etnicznie jednolitych, identyfikujących się w kategoriach wspólnej kultury i pochodzenia³⁸. A zatem tradycja etniczno-narodowa Romów musi być wytwarzana w taki sposób, aby była z jednej strony akceptowalna dla wschodnio-europejskich nacjonalizmów, z drugiej zaś, aby była akceptowalna jako wspólna identyfikacja dla wielu różniących się między sobą grup Romów. Taka kombinacja czynników prowadzi do upolitycznienia romskiej etnogenezy.

2.3. Upolitycznienie etnogenezy

Nicolae Gheorghe, zwracając uwagę na bardziej polityczny niż kulturowy charakter romskiej etnogenezy podkreśla, że etniczność nie powinna być traktowana w przypadku Romów jako zmienna niezależna. Jest ona według niego w dużej mierze konsekwencją działań o charakterze politycznym, podjętych w celu zwiększenia bezpieczeństwa Romów i zapewnienia uznania ich praw. Nie oznacza to oczywiście porzucenia idei tożsamości etnicznej lecz raczej inne rozłożenie akcentów: położenie większego nacisku na polityczną organizację Romów i ich uczestnictwo w życiu politycznym, a także uznanie sfery politycznej za przestrzeń, w której różne grupy etniczne i narodowe mogą ze sobą współpracować w celu rozwiązania swoich problemów. Współpraca ta powinna się zdaniem Gheorghe opierać na założeniu, że różnice istniejące między współdziałającymi w przestrzeni poli-

37. *Ibid.*, s. 19.

38. N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 843.

tycznej grupami nie mogą się stać zagadnieniem dominującym i organizującym komunikację między nimi. W tym sensie, mówiąc słowami Gheorghe, „kultura przesuwa się w sferę polityki”³⁹.

Upolitycznienie etnogenezy oznacza nacisk na skierowaną na zewnątrz działalność romskich organizacji. To właśnie te organizacje, nie zaś istniejące tożsamości etniczne, stają się w tym ujęciu podstawą romskiej emancypacji⁴⁰. Muszą one jednak stawiać czoła stanowiskom krytycznie oceniającym romski potencjał polityczny, występującym tak wśród samych Romów jak i poza ich środowiskiem. Tak więc z jednej strony niektórzy, bardziej tradycyjnie nastawieni Romowie, traktują romską działalność polityczną jako nieistotną lub nawet sprzeczną z zasadami romskości, gdyż wymaga ona ścisłych kontaktów z nieromskim światem i stosowania jego metod w rozwiązywaniu spraw romskich. Z drugiej strony, romski ruch polityczny narażony jest na krytykę ze strony tych przedstawicieli społeczeństw większościowych, którzy traktują Romów jako „problem społeczny”, który powinien być „rozwiązany” poprzez asymilację lub za pomocą środków administracyjnych.

Również niektórzy uczeni zajmujący się Romami krytykują romski nacjonalizm polityczny. Ian Hancock cytuje na przykład byłego redaktora „Journal of the Gypsy Lore Society”, Briana Vessey-Fitzgeralda, dla którego romski nacjonalizm był „romantycznym głupstwem”, a także Dorę Yates, honorowego sekretarza tej organizacji, która uważała że koncepcja romskiego ruchu politycznego jest równie realistyczna jak baśniowe opowieści. Z kolei Werner Cohn, w książce, która została opublikowana dwa lata po pierwszym Światowym Kongresie Romskim, twierdzi, że „Cyganie nie mają przywódców, organizacji i ruchu narodowego” oraz że nie jest mu znany żaden potwierdzony przypadek autentycznego zaangażowania „Cyganów” w działalność o charakterze politycznym⁴¹.

Głosy takie można częściowo wyjaśnić jako manifestację nostalgicznej wizji Romów jako pozostających z dala od nowoczesnych ruchów politycznych i ideologii. Czasami wspierają one etnograficzno-folklorystyczny obraz Roma w dobrej wierze: wyrażając troskę o to, że tradycyjna romska kultura może ulec zniszczeniu w toku procesów modernizacyjnych stanowiących warunek istnienia romskich ruchów politycznych. Jednakże opinie te wyrażają zarazem brak zrozumienia dla aspiracji znacznej części romskich elit i ignorują procesy, które już od jakiegoś czasu zmieniają tradycyjne wzory romskiego życia.

39. *Ibid.*, s. 842.

40. D. Kenrick i G. Puxon, *op. cit.*, s. 210–214; N. Gheorghe, *op. cit.*, s. 842–844.

41. I. Hancock, *The Pariah Syndrome...*, s. 127.

Taki nostalgiczny portret Romów powstał w rezultacie projekcji romantycznych, antymodernizacyjnych idei, w których Romowie pełnili często rolę personifikacji tęsknoty za życiem wolnym od „cywilizacyjnego zepsucia”. W takim kontekście, jak zauważa Ian Hancock, polityczna działalność Romów podważała rozpowszechnione wyobrażenie „Cygana” jako beztrudnego wędrowca. „Gdy nie-Cyganie przesiadają się z wozu konnego do samochodu, określa się to jako postęp, gdy Cyganie robią to samo, jest to rozczarowanie”⁴².

Krytyka upolitycznienia romskiej etnogenezy stanowi wyraz przeświadczenia, że romska tożsamość etniczna jest zasadniczo anty-nowoczesna i nie może służyć jako podstawa dla nowoczesnych identyfikacji narodowych. Aby podważyć ten pogląd i tym samym uprawomocnić romski proces narodotwórczy można zwrócić się do wewnętrznej tradycji romskich ruchów nacjonalistycznych. Jest to jednak tradycja względnie nowa, która może okazać się niewystarczająca do zbliżenia na jej gruncie bardzo różnych grup romskich. Nie wydaje się też by miała ona wystarczającą siłę aby stać się symbolem romskiej tożsamości i uprawomocnić emancypację Romów w oczach nieromskiego świata. A zatem romska tradycja narodowa musi zostać uzupełniona o inną, posiadającą brakujące jej elementy.

Wydaje się, że taką tradycją może być wizja Romów jako ludu prześladowanego: długa i ciągła historia cierpienia, które w mniejszym lub większym stopniu było udziałem wszystkich grup Romów i która związana jest z opozycją świata romskiego i nieromskiego, wokół której zawsze wytworzały się romskie tożsamości. Tradycja ta ma również ogromny ładunek emocjonalny i jest w stanie uprawomocnić emancypację Romów w kategoriach moralnych jako kompensację za prześladowania w przeszłości i obronę przed nimi na przyszłość.

Z kolei związek z tradycją nacjonalistyczną może zniwelować znaczenie słabszych punktów tradycji prześladowanych: syndrom mentalności ofiary i zależność od zewnętrznego, nieromskiego układu odniesienia. Mogą one być zrównoważone przez nacisk na romski opór i umiejętność przetrwania a także przez własną perspektywę historyczną romskich ruchów politycznych. A zatem kombinacja politycznego nacjonalizmu z tradycją prześladowanych może stworzyć skuteczny dyskurs retoryczny i jednocześnie może być szeroko akceptowanym dyskursem popularnym. Kombinacja taka może też stanowić rozwiązanie „dylematu Lowenthala”: tradycja prześladowanych stwarza wspólnie dzieloną przeszłość, w której może się zakorzenić romska tożsamość narodowa, zaś nosiciel tej tożsamości, zorganizowany politycznie ruch romski, nadaje tej przeszłości status elementu oficjalnej historii grupy.

42. I. Hancock, *The East European Roots...*, s. 138.

Jednakże, aby synteza tradycji narodowej i tradycji prześladowań mogła się stać częścią romskiej pamięci zbiorowej potrzebny jest jeszcze jeden krok. Pamięć, jak słusznie zauważają Fentress i Wickham, jest nie tylko reprezentacją przeszłości. Jest także działaniem komunikacyjnym, polegającym na mówieniu o wspomnieniach i odtwarzaniu przeszłości poprzez jej upamiętnienie⁴³. To właśnie ów aktywny aspekt pamięci sprawia, że wynaleziona tradycja przekształca się w dyskurs popularny i zmienia indywidualne wspomnienia w pamięć zbiorową. W ostatniej części artykułu chciałbym przedstawić, w jaki sposób ów dyskurs staje się częścią romskiej pamięci za pomocą praktyk wspomnieniowych dotyczących zagłady Romów w czasie II wojny światowej.

3. ROMOWIE I HOLOKAUST

3.1. Użyteczność tragicznej przeszłości

W ostatnich kilkunastu latach daje się zauważyć rosnące zainteresowanie Romów dotyczącymi ich wydarzeniami z czasów II wojny światowej, co wyraża się na przykład w coraz częstszych wizytach grup romskich z całego świata w Muzeum Auschwitz-Birkenau, zwłaszcza z okazji obchodów rocznicy wymordowania więźniów tzw. obozu cygańskiego (*Zigeunerlager*). Trzeci Światowy Kongres Romów w 1981 r. poświęcony był niemal wyłącznie losowi Romów w czasie wojny, a od lat 90. pojawia się coraz więcej publikacji poświęconych zagładzie Romów.

Publikacje te są istotne nie tylko z czysto akademickiego punktu widzenia (jako że sytuacja Romów w czasie II wojny światowej była przez długi czas raczej zaniedbanym obszarem badawczym), lecz także dlatego, że część z nich⁴⁴ pisana jest przez romskich aktywistów lub sympatyków i współpracowników romskich organizacji, z intencją naszkicowania konturów romskiej pamięci zbiorowej w taki sposób, aby stała się ona istotnym elementem świadomości historycznej wśród Romów. W tym sensie zagłada Romów w czasie II wojny światowej stanowi kluczowy moment ich historii, dzieląc ją na okres „przed” i „po” zagładzie, i nadaje tej historii znaczenie pasma ciągłych prześladowań, które znalazły

43. J. Fentress i C. Wickham, *op. cit.*, s. x.

44. Zob. cytowane prace Kenricka i Puxona, Hancocka, Huttenbacha, a także G. Tyrnauer, *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*, Montreal Institute for Genocide Studies, Montreal 1991.



Blok 13. na terenie obozu Auschwitz.

Mieści się w nim wystawa poświęcona zagładzie Romów
(fot. A. Bartosz, 2004, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

swą kulminację w czasie wojny i wywierają wpływ na romską historię również obecnie⁴⁵.

Jednakże, jeśli pamięć jako intelektualna reprezentacja przeszłości ma mieć znaczenie praktyczne, musi być uzupełniona pamięcią będącą aktywnym aktem wspominania: działaniem symbolicznie odtwarzającym przeszłość. Dlatego coraz częstsza obecność Romów w Muzeum Obozu Auschwitz stanowi nie tylko przejaw dążenia romskich aktywistów do zajęcia przez Romów należnego im miejsca w historii Holokaustu i w symbolice Auschwitz, lecz także działanie upamiętniające, które pozwala jego uczestnikom włączyć indywidualne wspomnienia w pamięć grupową i wytworzyć tradycję historyczną, do której Romowie mogliby się odwoływać. Działanie takie może się tym samym przyczynić do integracji różnych grup romskich i być może do wytworzenia jakiejś formy tożsamości ponadgrupowej.

45. Idea ta jest wyraźnie widoczna w tytule cytowanego tekstu Hancocka: *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond*.

Pierwsza ze wspomnianych powyżej funkcji, przekształcenie pamięci indywidualnych w pamięć zbiorową, jest szczególnie istotna ze względu na brak rozbudowanego publicznego dyskursu śmierci w tradycyjnej kulturze romskiej. Jak piszą Andrzej Mirga i Lech Mróz, osoba zmarła zostaje w tej kulturze wykluczona ze świata żywych nie tylko fizycznie, lecz także w sposób symboliczny: jej imię jest rzadko wspominane poza okolicznościami o charakterze rytualnym, a jej życie rzadko staje się przedmiotem publicznego upamiętnienia. Ta cecha tradycyjnej kultury sprawia, że również mówienie o zamordowanych w czasie II wojny światowej może być czasami postrzegane jako coś nieestosownego⁴⁶. Stwarza ona również istotny problem dla budowania tożsamości opartej na tradycji historycznej. Tym samym nie można interpretować rosnącej popularności romskich wizyt w miejscu, w którym dokonała się zagłada sporej części Romów, w kategoriach zwyczajów kulturowego lub tradycji rodzinnej. Jest to raczej oznaka zmiany tradycyjnego wzoru kulturowego, wywołana między innymi działaniami na rzecz wytworzenia nowej, etniczno-narodowej tożsamości romskiej, która podkreśla wagę powszechnie akceptowanej tradycji historycznej. Symboliczne ponowne przeżywanie wydarzeń historycznych w miejscu, w którym się one dokonały, pomaga wytworzyć taką tradycję na poziomie działań społecznych, tak jak wysiłki romskich intelektualistów wytwarzają ją na poziomie historii pisanej. A zatem uroczystości upamiętniające na terenie Auschwitz, a także w innych miejscach stanowią punkt, w którym spotykają się oba procesy: uogólnienie pamięci indywidualnych i przekształcenie wynalezionej tradycji w dyskurs popularny.

Wzajemna zależność tych procesów ilustruje dwojaką naturę przeszłości, która staje się elementem nowej romskiej tradycji. Z jednej strony, z indywidualnego punktu widzenia, jest to często przeszłość tragiczna, niedająca się łatwo przyswoić w kategoriach intelektualnych czy emocjonalnych. Z drugiej strony, istnienie romskiej tożsamości narodowej sprawia, że przeszłość ta staje się użyteczna gdyż nadaje znaczenie owej tożsamości jako najistotniejszy epizod romskiej historii i usprawiedliwia działania na rzecz uznania tej tożsamości przez innych. Jeśli zgodzimy się z Charlesem Maierem, że „aczkolwiek pamięć leży u podstaw tożsamości, to ani historia nie może być zredukowana do pamięci, ani też tożsamość nie może być przedstawiana wyłącznie w kategoriach historii”⁴⁷, to zauważymy, że przypadek tożsamości romskiej spełnia założenie leżące u podstaw jego twierdzenia.

46. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 31. Nie oznacza to oczywiście zapomnienia, jak to przekonująco wykazał w innej pracy Lech Mróz (Zob. L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapomnianiem. Cyganie-Romowie a holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” t. XLIX/2, 2000).

47. C. S. Maier, *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, London 1988, s. 149.

Jest to tożsamość oparta na spontanicznych indywidualnych formach pamięci, które jednakże nie sumują się w zbiorową pamięć historyczną grupy. Ta ostatnia powstaje w wyniku procesów „wynajdywania tradycji” oraz towarzyszących im zbiorowych działań upamiętniających. Z drugiej strony, romska tożsamość ponadgrupowa jest reprezentowana przez romskich aktywistów w kategoriach polityczno-narodowych i choć jest oparta na historii i pamięci, to nie może być do nich zredukowana.

3.2. Konkurencja ofiar?

Widok żydowskich i romskich grup, krzyżujących swe ścieżki w muzeum Auschwitz-Birkenau prowokuje do zadania pytania o podobieństwa między wysiłkami na rzecz uczynienia z pamięci romskiej zagłady czynnika budującego nowoczesną romską tożsamość a współczesnymi postawami Żydów, zwłaszcza amerykańskich, wobec miejsc, w których dokonał się Holokaust. Jack Kugelmass opisuje Żydów odwiedzających miejsca zagłady w Polsce jako uczestników „świeckiego rytuału, który potwierdza, kim są jako Żydzi”⁴⁸. Według Kugelmassa, rosnąca asymilacja i sekularyzacja amerykańskich Żydów wytwarza potrzebę poszukiwania nowych znaków grupowej tożsamości i odrębności. Odwołując się do koncepcji symbolicznej etniczności Herberta Gansa, Kugelmass pisze, że pamięć Holokaustu odpowiada „potrzebie zagrożenia,” wyrastającej z kryzysu religijności, wzrostu liczby małżeństw mieszanych i braku otwartego antysemityzmu, które to czynniki sprawiają, że granice między Żydami a nie-Żydami zostały znacznie osłabione⁴⁹. Inną funkcją rytualnego przeżywania Holokaustu jest dla Żydów symboliczne odwrócenie rzeczywistości: „Przywołując Holokaust w udratyzowany sposób, to znaczy udając się do miejsc, w których się on wydarzył i odtwarzając symbolicznie rzeczywistość czasu Zagłady, Żydzi amerykańscy nie tylko przywołują „duchy plemienia” utożsamiając się z ich męczeństwem, ale też czynią przeszłość czymś obecnym w teraźniejszości. A dokonując tego, symbolicznie odwracają rzeczywistość: przemieniają się z grupy postrzeganej obecnie jako uprzywilejowana (w przypadku amerykańskim) lub agresywna (w przypadku izraelskim) w grupę nieposiadającą żadnych przywilejów, jaką w istocie rzeczy kiedyś byli”⁵⁰.

48. J. Kugelmass, *The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for American Jewish Tourists* [w:] J. Kugelmass (red.), *Going Home*, „YIVO Annual”, vol. 21, Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, Evanston, Illinois 1993, s. 419.

49. *Ibid.*, s. 424.

50. *Ibid.*, s. 428.

Można powiedzieć, że podobieństwa pomiędzy Żydami a Romami są uderzające: w obu przypadkach zagrożona (choć w różny sposób) tożsamość poszukuje wsparcia w działaniach, które ożywiają pamięć, jednoczą ludzi wokół kluczowych wartości ich historii i wytwarzają uprawomocnienie dla ich obecnej bądź postulowanej sytuacji. Jeśli weźmiemy pod uwagę zmianę postrzegania statusu ofiary, wywołaną przez historyczną debatę na temat Holokaustu, możemy oczekiwać, że również Romowie mogą chcieć utożsamiać się z losem Żydów, przedstawiać się jako ofiary tych samych prześladowań i uczestniczyć w symbolicznych korzyściach, jakie taka tożsamość może przynieść⁵¹.

Podobieństwa sytuacji Żydów i Romów, nie tylko w kontekście Holokaustu, przyciągnęły uwagę historyków. Angus Fraser porównuje na przykład diasporyczny charakter obu grup, podkreślając ogólne podobieństwo, lecz koncentrując się raczej na różnicach, jako że Romowie stanowili „diasporę bez kasty kapłańskiej, uznanego statusu dla swojego języka, tekstów zawierających wierzenia i reguły moralne, oraz oficjalnych strażników tradycji etnicznej”⁵². Biorąc te różnice pod uwagę, Fraser stwierdza, że przetrwanie tożsamości romskiej należy traktować jako unikalne zjawisko historyczne. Z kolei Ian Hancock przedstawia postawy antyromskie w Europie jako element „obrony chrześcijaństwa”, w ramach której Romowie byli postrzegani jako „zewewnętrzne zagrożenie”, razem z Mongołami, Tatarami, Seldżukami i Maurami⁵³. Status zagrożenia chrześcijaństwa i nienawiść motywowana religijnie mogą być uznane za elementy w bardzo podobny sposób kształtujące sytuację Żydów i Romów. Wreszcie Gabrielle Tynauer w taki oto sposób przedstawia podobieństwa pozycji społecznej Romów i Żydów w Europie: „Na długo przedtem, zanim Żydzi i Romowie znaleźli wspólne przeznaczenie w Auschwitz, ich drogi spotykały się w Europie. Obie grupy były postrzegane jako outsiderzy: obcy i pośrednicy, którzy roznosili wiadomości a także dostarczali dóbr i usług, na które istniało zapotrzebowanie wśród osiadłych społeczności. Byli wykorzystanymi wędrowcami, którzy posługiwali się ostro zarysowanym rozróżnieniem pomiędzy ‘my’ a ‘oni’, na co ludy osiadłe odpowiadały z ochotą, a czasami z okrucieństwem, podobnym rozróżnieniem. Gdy

51. Nagrody związane z byciem „jak Żydzi” nie muszą być tylko natury symbolicznej. Ian Hancock opisuje przypadek romskiego muzyka w Niemczech, który zmienił nazwisko na Rosenberg: „z cygańskim nazwiskiem miesiącami był bezrobotny, z nowym żydowskim nazwiskiem szybko znalazł pracę. ‘Niemieckie sumienie jest bardzo selektywne’, komentował ze śmiechem” (I. Hancock, *The Pariah Syndrome...*, s. 78).

52. A. Fraser, *op. cit.*, s. 44.

53. I. Hancock, *The European Roots...*, s. 135.

pojawiały się problemy, tak Żydzi, jak i Cyganie byli pod ręką jako wygodne kozły ofiarne⁵⁴.

Jednakże prezentowanie podobieństw między obiema grupami, jeśli idzie o status społeczny czy historię, nie budzi szczególnych kontrowersji między Żydami a Romami. Tym, co taką kontrowersję budzi, są próby przedstawiania jako podobnego lub identycznego losu Żydów i Romów w czasie Holokaustu. To właśnie „wspólne przeznaczenie w Auschwitz”, by użyć cytowanych już słów Tyrnauer, prowokuje dyskusje i rozbudza emocje.

Romscy działacze i sympatyzujący z ich aspiracjami intelektualisci, podkreślając wspólny los obu grup, odwołują się przede wszystkim do tej samej rasistowskiej ideologii leżącej u podstaw ich prześladowań. Kenrick i Puxon, analizując zebrane przez nich dokumenty nazistowskie i prace nazistowskich „antropologów rasowych”, dochodzą do wniosku, że nie było szczególnych różnic pomiędzy rasistowską definicją Romów i Żydów. Jak to ujął jeden z cytowanych przez nich autorów, „w Europie tylko Żydzi i Cyganie mają obcą krew”⁵⁵. Inny nazistowski autor podzielił populację europejską na następujące kategorie: Niemcy i podobne rasy (*stammesgleich*), rasy obce (*stammesfremd*), Żydzi i Cyganie, kolorowi⁵⁶. Z kolei Henry Huttenbach przedstawił inną nazistowską hierarchię ras, w której na szczycie znajdowali się Niemcy, następnie „ludy warte oszczędzenia” (*lebenswertes*), np. Skandynawowie, „ludy niewarte oszczędzenia” (*lebensunwertes*), np. Słowianie, którzy zostali określani jako „podludzie” (*Untermenschen*), Cyganie, oraz Żydzi, postrzegani jako „anty-rasa znajdująca się poza obszarem człowieczeństwa, której eksterminacja stała się świętą sprawą partii i państwa”⁵⁷. W tym przypadku Żydzi zostali wyselekcjonowani jako najważniejszy cel rasistowskiej polityki hitlerizmu, Romowie jednakże byli następni, zajmując w nazistowskim schemacie miejsce pomiędzy „podludźmi” i „anty-ludźmi”.

Czasami podkreśla się, że zorganizowane, metodyczne kroki prowadzące do eksterminacji, podjęto w przypadku Romów wcześniej niż w przypadku Żydów⁵⁸, a także, że rasistowska definicja Romów była bardziej surowa niż definicja Żydów. Według Kenricka i Puxona, „jeśli dwoje z szesnastu prapradziadków jakiejś osoby było Cyganami, wówczas była ona sklasyfikowana jako częściowo Cygan i później, w 1943 r., mogła być wysłana

54. G. Tyrnauer, *op. cit.*, s. ix.

55. D. Kenrick, G. Puxon, *op. cit.*, s. 59.

56. *Ibid.*, s. 63.

57. H. R. Huttenbach, *op. cit.*, s. 32.

58. I. Hancock, *Uniqueness, Gypsies and Jews* [w:] Y. Bauer i in. (red.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, T. II: *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon Press, Oxford 1989, s. 2021; por. też I. Hancock, *Gypsy History in Germany...*

do Auschwitz (...). Osoba z jednym żydowskim dziadkiem (czterema prapradziadkami) nie była zasadniczo poddana nazistowskiemu prawodawstwu antyżydowskiemu”⁵⁹. Tego rodzaju interpretacja doprowadziła Hancocka do wniosku, że „gdyby kryteria klasyfikowania, kto jest Żydem były zastosowane również do Cyganów, wówczas około 20 000 spośród nich uniknęłoby śmierci”⁶⁰.

Innym argumentem podnoszonym przez zwolenników utożsamiania sytuacji Żydów i Romów jest to, że droga do zagłady była w przypadku obu grup taka sama. „Zaczynała się ona od definicji grupy, skonstruowanej przez ideologów i ‘naukowców od spraw rasowych’, a następnie prowadziła do identyfikacji jednostek spełniających tę definicję, a wreszcie do ich społecznej a następnie fizycznej izolacji. W rezultacie tych procesów tak Żydzi jak i Cyganie zostali umiejscowieni poza prawem i pozbawieni ochrony ze strony państwa”⁶¹. Również kolejne kroki, które następowały po etapie definicji, identyfikacji i izolacji, były w przypadku Romów identyczne jak te, jakie według Raula Hilberga podejmowano przeciwko Żydom: wywłaszczenie, koncentracja i wreszcie zniszczenie⁶².

Podnoszony jest wreszcie argument, że odsetek romskich ofiar był podobny do tego, który charakteryzował ofiary żydowskie. Ian Hancock cytuje szacunki Simona Wiesenthala, według których „Cyganie byli mordowani w podobnych proporcjach jak Żydzi, w krajach okupowanych przez nazistów zginęło ich około 80 procent” i konkluduje, że ogólny odsetek romskich ofiar może być nawet większy od żydowskich⁶³.

Reakcja środowisk żydowskich na tego rodzaju argumenty jest różna: od pełnej akceptacji Romów jako ofiar Holokaustu, jak w przypadku Stanisława Wiesenthala, do przekonania, że Holokaust był wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju i dotyczył wyłącznie Żydów. Na przykład według Roberta Wistricha zagłada Żydów „jest nieporównywalna do nazistowskich prześladowań innych grup, niezależnie od tego, czy chodziło o Rosjan, Serbów, Czechów, Sinti, Romów, homoseksualistów czy przeciwników politycznych”⁶⁴. Ta druga opinia wydaje się dominować: jak pisze Ralph Slovenko, „żydowscy historycy, edukatorzy i politycy nie ustają w podkreślaniu róż-

59. D. Kenrick, G. Puxon, *op. cit.*, s. 67.

60. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2021.

61. G. Tyrnauer, *op. cit.*, s. xv.

62. R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews. Revised and definitive edition*, Holmes & Meier, New York, London 1985, s. 53–54.

63. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2020, 2024.

64. R. Wistrich, *Antisemitismus in 20. Jahrhundert. Ein Überblick* [w:] P. Bettelheim, S. Prohinig, R. Streibel (red.), *Antisemitismus in Osteuropa. Aspekte einer historischen Kontinuität*, Picus Verlag, Wien 1992, s. 21.

nicy pomiędzy zagładą Żydów w Europie a wszystkimi innymi masowymi mordami”⁶⁵.

Przekonanie, że Holocaust był wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju i dotyczył wyłącznie Żydów, wywołuje z kolei negatywne reakcje romskich intelektualistów, zwłaszcza gdy stanowi podstawę do odmawiania Romom prawa do uczestnictwa w międzynarodowych instytucjach i działaniach związanych z upamiętnianiem Holocaustu. „Chciałbym wiedzieć – pisze Ian Hancock – dlaczego przyjęcie tylko **jednego** reprezentanta Romów w Holocaust Memorial Council zajęło ponad siedem lat, jeśli procent naszych strat był taki sam, o ile nie większy niż strat żydowskich; chciałbym wiedzieć dlaczego nie byliśmy zapraszani do uczestnictwa w rocznym Dniu Pamięci; chciałbym wreszcie wiedzieć, dlaczego tragedia Żydów była ‘jedyna w swoim rodzaju’, podczas gdy romskie ofiary doświadczyły tego samego losu, z tych samych powodów”⁶⁶.

W tym miejscu nie zamierzam analizować problemu wyjątkowości Holocaustu, ani też stosowalności tego terminu do opisu tragedii Romów. Nie jest to bowiem problem, który może być rozwiązany środkami socjologii. Można jednak stwierdzić, że budując swą tożsamość na historii Holocaustu, Romowie będą musieli konkurować z już ustanowioną, silną tradycją jednej z form tożsamości żydowskiej i będą musieli w związku z tym rozwijać tę formę swojej tożsamości w dużej mierze jako dyskurs polemiczny⁶⁷.

3.3 Polityka pamięci

Prawne i polityczne wysiłki, aby być uznanym za naród, muszą być wsparte działaniami na poziomie społecznym i kulturowym. Z jednej strony będą one legitymizowały te wysiłki, z drugiej zaś będą kładły podwaliny tożsamości narodowej. Jeśli przyjmujemy wizję narodu jako „wspólnoty wy-

65. R. Slovenko, *On Jewish-Polish Relations*, „The Journal of Psychiatry & Law”, Winter issue 1987, s. 665.

66. I. Hancock, *Uniqueness...*, s. 2024.

67. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że istnieje szereg przykładów owocnej współpracy środowisk romskich i żydowskich w dziedzinie badania Holocaustu i przezwycięzania jego następstw. Warunki możliwego kompromisu szkicuje na przykład nieco egzaltowana wypowiedź Harry’ego Cargasa: „Wszystkie tragedie mają jedyne w swoim rodzaju wymiary. Uznanie jednych z nich nie musi oznaczać trywializacji innych. Niektórzy Żydzi muszą to zrozumieć. Romowie zaś nie powinni się czuć urażeni, że ból żydowski przyciągnął więcej uwagi niż ich własne cierpienie. Romowie powinni być wdzięczni, że w ten sposób Lud Księgi toruje drogę Ludowi Chwili tak, aby jego opowieść – romska opowieść – została zapamiętana” (H. J. Cargas, *Reflections of a Post-Auschwitz Christian*, Wayne State University Press, Detroit 1989, s. 88–89).



Obozowisko cygańskie podczas muzealnego Taboru Pamięci Romów, Bielcza, Polska
(fot. A. Bartosz, 2007, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

obrażonej”⁶⁸, musimy też przyjąć, że jednym z najistotniejszych elementów procesu „wyobrażania” jest konstrukcja powszechnie podzielanej tradycji. Słowo „konstrukcja” nie oznacza tu oczywiście fałszowania historii. Oznacza ono standaryzację symbolicznych znaczeń przeszłych wydarzeń historycznych i przedstawienie ich ciągu jako reprezentacji szczególnej logiki, która uformowała przeszłość grupy, wywiera wpływ na jej teraźniejszość i będzie kształtować jej przyszłość.

Ta skonstruowana wizja historii, która w pewnym sensie jest historią jako taką, pełni rozmaite funkcje. Przede wszystkim jest ona czynnikiem unifikującym (a czasem nawet wytwarzającym) pamięć zbiorową grupy, a tym samym wzmacniającym tożsamość grupową. Poza tym przedstawia ona grupę jako posiadającą historię, która jest jej zbiorowym doświadczeniem i żyje w jej zbiorowej pamięci. Tym samym odróżnia ona daną grupę od rozmaitych „ludów bez historii”. Aby historia grupy mogła pełnić owe funkcje musi być konstruowana wokół wydarzeń o wielkiej wadze, posiadających uniwersalne znaczenie. Podstawową hipotezą tego artykułu jest przekonanie, że w przypadku romskiego procesu narodotwórczego takim

68. B. Anderson, *op. cit.*

wydarzeniem jest zagłada Romów zamierzona przez nazistów i częściowo zrealizowana w czasie II wojny światowej. Przedstawianie nazistowskiego planu zagłady jako wymierzonego we wszystkich Romów za to, że byli Romami, pozwala na wytworzenie ponadgrupowej tożsamości współczesnych Romów jako potomków tych, którzy byli skazani na unicestwienie.

Aczkolwiek istnieje wiele podobieństw pomiędzy sposobem, w jaki Żydzi postrzegają Holokaust i sposobem postrzegania przez romskie elity tragedii Romów, to jednak funkcje tych percepcji różnią się dość istotnie. Romowie nie potrzebują podkreślać swojej odrębności poprzez odwołanie do czasu zagłady: są wystarczająco odrębni pomimo przymusowej asymilacji w przeszłości i współczesnych tendencji asymilacyjnych wśród niektórych grup romskich. Tym, czego potrzebują jest raczej podkreślenie **szczególnego charakteru** tej odrębności (jako odrębnego narodu) i prawa do bycia odrębną grupą w ten właśnie sposób.

Po drugie, Romowie nie potrzebują dokonywać symbolicznego odwrócenia rzeczywistości: oni są nadal dyskryminowani i prześladowani realnie, tak jak byli ich przodkowie. Tym, czego potrzebują, jest symboliczne powiązanie zagłady Romów w czasie II wojny światowej ze współczesnymi prześladowaniami, aby te ostatnie zostały objęte takim moralnym potępieniem, jak to, które dotyczy nazistowskich zbrodni. Innymi słowy, konstruowanie historii jest w przypadku Romów zorientowane ku przyszłości i ma pragmatyczne, polityczne znaczenie. Tradycja, wbrew temu co pisał Eric Hobsbawm⁶⁹, nie musi zatem być przeciwieństwem pragmatyzmu. Dla Romów wynaleziona tradycja pełni istotne praktyczne funkcje w procesie budowania tożsamości.

Rozpocząłem ten artykuł od podkreślenia znaczenia symboliki narodowej. Romowie nie są w tym przypadku wyjątkiem. Jak pisze Raymond Firth, „nowa flaga narodowa jest potężnym symbolem, skondensowanym ośrodkiem uczuć związanych z niezależnością nowoutworzonej jednostki politycznej”⁷⁰. Tożsamość Romów jako jednostki politycznej została wytworzona. Ta szczególna jednostka polityczna nie posiada jednak ani jednego kawałka ziemi, nad którym mogłaby powiewać jej flaga. Wydaje się, że w takim przypadku romska flaga będzie związana z terenem symbolicznym: z przestrzenią wynalezionej tradycji. Tradycja ta jest obecnie wytwarzana i jest to proces napotykający silną opozycję. Poszukiwanie historycznych fundamentów romskiej tożsamości oznacza więc konflikt z innymi tradycjami. Jest to jednak konflikt, w którym konstytuować się będzie romska podmiotowość polityczna.

69. E. Hobsbawm, *op. cit.*, s. 4.

70. R. Firth, *op. cit.*, s. 347.

LITERATURA:

- ACTON, T., *Gypsy Politics and Social Change*, London, Routledge & Kegan Paul, Boston 1974.
- ANDERSON, B., *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991.
- BARTOSZ, A., *The Gypsies. History and Culture*, Muzeum Etnograficzne, Tarnów 1993.
- CARGAS, H. J., *Reflections of a Post-Auschwitz Christian*, Wayne State University Press, Detroit 1989.
- FENTRESS, J., WICKHAM, C., *Social Memory*, Blackwell – Oxford – Cambridge 1992.
- FIRTH, R., *Symbols. Public and Private*, George Allen & Unwin LTD, London 1973.
- FRASER, A., *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge, Massachusetts 1993.
- GHEORGHE, N., *Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe*, „Social Research”, Vol. 58, No. 4, 1991.
- HANCOCK, I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- HANCOCK, I., *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- HANCOCK, I., *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma Publishers, Inc. Ann Arbor 1987.
- HANCOCK, I., *Uniqueness, Gypsies and Jews* [w:] BAUER, Y. i in. (red.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda, T. II: The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon Press, Oxford 1989, s. 2021.
- HILBERG, R., *The Destruction of the European Jews. Revised and definitive edition*, Holmes & Meier, New York, London 1985.
- HOBSBAWM, E., *Introduction. Inventing Traditions* [w:] E. HOBSBAWM, T. RANGER (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- HUTTENBACH, H. R., *The Romani Porajmos. The Nazi Genocide of Gypsies in Germany and Eastern Europe* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk – New York – London 1991.
- KENRICK, D., PUXON, G., *The Destiny of Europe's Gypsies*, Chatto-Heinemann for Sussex University Press, London 1972.
- KUGELMASS, J., *The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for American Jewish Tourists* [w:] Kugelmass, J. (red.), *Going Home*, „YIVO Annual”, vol. 21,

Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, Evanston, Illinois 1993.

LOWENTHAL, D., *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

MAIER, C. S., *The Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts, London 1988.

MIRGA, A., MRÓZ, L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

MOMMSEN, W. J., *The Varieties of the Nation State in Modern History. Liberal, Imperialist, Fascist and Contemporary Notions of Nation and Nationality* [w:] MANN, M. (red.), *The Rise and Decline of the Nation State*, Blackwell – Cambridge – Mass 1990.

MRÓZ, L., *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” t. XLIX/2, 2000.

PER (Project on Ethnic Relations) Report: *The Romanies in Central and Eastern Europe: Illusions and Reality*. Princeton, 1992.

PUXON, G., *Roma: Europe's Gypsies*, The Minority Rights Group: Report No. 14, 1987.

SLOVENKO, R., *On Jewish-Polish Relations*, „The Journal of Psychiatry & Law”, Winter issue 1987.

TYRNAUER, G., *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*, Montreal Institute for Genocide Studies, Montreal 1991.

WISTRICH, R., *Antisemitismus in 20. Jahrhundert. Ein Überblick* [w:] BETTELHEIM, P., PROHINIG, S., STREIBEL, R. (red.), *Antisemitismus in Osteuropa. Aspekte einer historischen Kontinuität*, Picus Verlag, Wien 1992.

Sławomir Kapralski

O RROMA THAJ O SAMUDARIPEN:

***SO ANEL E SAMUDARIMASQËRI EKSPERIËNCA KAJ TE
VAZDINË E AKANUTUNI INDENTITËTA RROMANI***

De kana peravdilās o Komunismo, nesave Rroma andar-e elita thaj o politikano miškopen ċhude pen jagales and-e ākcia kaj te ovel pinzardo o statuto e Rromenqëro sar etno-nacionālo (selikani) grūpa bi teritoriaqëro. Jekh but vasno aspëkto anda kaja evolūcia si e formācia neve identetaqëri, savi šaj te ovel operativo and-o akanutno sundal thaj šaj te phāndel khetane vervëra rromane grūpe. Gasavi identitëta musaj te ovel relativ zorali kaj te šaj kerel taraz e nakhlutne tradicienqe, vi rromane vi gazikane, save zumaven te khančaren e Rromenqëri specifiko selikani identitëta thaj te thoven lupunz and-e formācia gasave identitetaqëri.

Kaj te den čekat gasave dikhimatenqe thaj te čaćaren e Rromenqëro procëso e naciaqëre vazdimasqëro, šaj te iranas e jakha karing e andrutni tradicia e rromane «nacionalistone» miškomāta, save sikaven sās e Rromen sar viktime e historiaqëre thaj javëre naciënqëre. Gasavi somkerdi tradicia si la bari zor te gudlöl e manušenqe and-e emōcia thaj šaj te pherel lenqëri godī, so e Rromenqëri emancipācia si morālo mamujtaraz vaš-e nakhlutne ratvale persekucie thaj brakhipen lenqe mamuj neve dukhvimāta.

Šaj phenas so o jačho gasave tradiciaqëro arakhlöl and-o seripen e Samudarimasqëro so sās and-o Dujto Sundalutno Maripen. Kerav jekh analiza jekh a jekh pal-o thana kaj sikavdöl kava seripen e Samudarimasqëro thaj dikhav o baredër simbòlo and-o than e mudarimasqëre logoresqëro and-o Auschwitz Birkenau, savo čaćimasθe kerdilās nahārga but vasno than vaš-e rromane seravne ceremōnie. Ago-re zumavav te sikavav so si pozitivno aj so si negativno and-o labāripen e Samudarimasqëre diskursosqëro sār faktōro e identitetaqëre formaciaqëro: jekhe rigaθe si «retōriko diskūrso» savo argumentisarel e Rromenqëro hakaj te oven pinzarde vi jone sar viktime e Samudarimasqëre thaj javëre rigaθe si «populāro diskūrso» savo zanavel e Evropaqëri histōria maškar Rromenθe.

Sławomir Kapralski

***ROMA AND THE HOLOCAUST: THE EXPERIENCE
OF ANNIHILATION IN CONSTRUCTING
MODERN ROMANI IDENTITY***

Since the fall of Communism, some of the Romani elites and activists have become engaged in a conscious attempt to achieve the accepted status of a non-territorial, ethnic-national group. One of the most important aspects of this process is the development of an identity that could function in the contemporary world and unite different groups of Roma. Such an identity must also be powerful enough to

counteract the influence of traditions, both internal and external, denying the Roma a distinct national identity and hindering attempts directed towards the formation of such an identity.

To counteract such views, and to legitimize the Roma nation-building process, one may turn to the indigenous tradition of Roma nationalist movements accompanied by the tradition of the Roma as a persecuted people. Such a synthesized tradition has enormous emotional appeal and can present the emancipation of the Roma as moral compensation for, and political protection against the perpetuation of persecution.

I would argue that the cornerstone of such a tradition can be found in the memory of the persecution of the Roma during the Second World War. I review attempts to generalize such a memory in the narrative of the Holocaust, and symbolize it through the site of the Auschwitz-Birkenau death camp that indeed becomes recently an important place of Romani commemorative ceremonies. In the end I am trying to indicate advantages and disadvantages of the Holocaust discourse as identity-building factor, pointing out its role as a “rhetorical discourse” that defends Romani right to be identified as victims of the Holocaust and as a “popular discourse” that popularizes common history among Roma.



Monika Janowiak-Janik (Wrocław, Polska)

MUZYKA CYGANÓW W POLSCE PRZEGLĄD WYBRANYCH ŹRÓDEŁ I STAN BADAŃ

Dokumentacja źródłowa oraz badania nad muzyką Cyganów w Polsce mają stosunkowo krótką tradycję i ograniczają się do niewielkiej liczby prac. Obecność Cyganów od ponad sześciuset lat na terenach Polski odnotowują i opisują przede wszystkim opracowania z zakresu etnografii, historii i językoznawstwa. Muzyka, choć stanowi jeden z najbardziej swoistych wyróżników kultury cygańskiej, w badaniach była zdecydowanie pomijana. Cały więc obszar zmian i procesów, jakie przez wieki zachodziły w kulturze muzycznej tej grupy etnicznej na terenach Polski, pozostaje do dziś tematem nieznanym. Nieznaczna ilość dokumentów, które chociaż w części odnoszą się do zagadnień muzycznych, stosunkowo niewiele wnosi do wiedzy o tradycjach muzycznych Cyganów w Polsce.

Równie skromnie dokumentowany i badany jest stan obecny muzyki cygańskiej. Coraz większa i zdecydowana ekspansja muzyki cygańskiej, która przejawia się między innymi w znacznej liczbie obecnie działających zespołów muzycznych, indywidualnych twórców, kompozytorów, nie znalazła odzwierciedlenia w postaci rzetelnych studiów i kulturowych analiz. Problematyka ta stosunkowo rzadko podejmowana jest przez ośrodki akademickie w Polsce.

Najlepiej w istniejących źródłach i przeprowadzonych badaniach udokumentowany został muzyczny repertuar Cyganów Karpackich¹, natomiast zdecydowanie najmniej wiemy o tradycjach muzycznych Lowarów oraz Kelderaszy, choć w innych krajach to właśnie kultura muzyczna Cyganów Lowara została stosunkowo dobrze przebadana². Źródła zachowane w Pol-

1. Na terenie Polski od niedawna nazywających się Bergitka Roma.

2. Zob. np.: K. Kovalcsik, *Vlach Gypsy Songs in Slovakia*, Budapest 1985 (Gypsy Folk Music of Europe 1.); I. Kertesz-Wilkinson, *The Fair is Ahead of Me. Individual Creativity and Social Contexts in the Performances of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Song*, Budapest 1997 (Gypsy Folk Music of Europe 4.).

sce i poza nią zostały w niniejszym artykule podzielone na pisane (teksty pieśni, zapisy nutowe) oraz fonograficzne³.

1. ŹRÓDŁA PISANE

Jednym z najstarszych zapisów cygańskiej pieśni w polskiej literaturze jest prawdopodobnie tekst Cyganów Litewskich *Pesywone gresty giejja*, który Teodor Narbutt zamieścił w swojej pracy zatytułowanej *Rys historyczny ludu cygańskiego*⁴. Obszerny zbiór pieśni cygańskich został wydany dopiero w pierwszej połowie XX wieku. Jest on efektem pracy Izydora Kopernickiego, który w latach 70. dziewiętnastego wieku zebrał na Podkarpaciu około 30 baśni i 100 tekstów pieśni w języku cygańskim, które zostały wydane w dwóch zeszytach jako *Textes tsiganes, contes et poésies*⁵. Niekwestionowane, jedyne tego rodzaju dostępne źródło zawiera przede wszystkim krótkie formy jednozwrotkowe, które dominują w repertuarze Cyganów Karpackich. Niektóre z tekstów zanotowanych przez Kopernickiego, choć w nieco zmienionej formie, zachowały się w repertuarze Cyganów Karpackich do dziś (np. *Romani čajori*, *Na somas me khere*, *Nane man dadoro*, *Oj! oj! dešuduj!*) i usłyszeć je można w dostępnych źródłach fonograficznych. Kilka przykładów z *Textes tsiganes, contes et poésies* znalazło się w niepublikowanym zbiorze *Poezja Cyganów Polskich* autorstwa Jerzego Ficowskiego, badacza, który w XX wieku wiele uwagi poświęcił zagadnieniom pieśni polskich Cyganów. Zbiór ten zachował się w formie maszynopisu, który przechowywany jest w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie. W zamysłu autora w zbiorze miały znaleźć się: wiersz historyczny polskich Cyganów z Litwy, pochodzący z opracowania Teodora Narbutta⁶, poezja polskich Cyganów wyżynnych oraz nizinnych, a także wiersze Papuszy i radzieckiego Cygana, A. Germano. Oprócz przykładów wziętych z *Textes tsiganes*, siedemnaście tekstów pieśni Cyganów Karpackich to przykłady zanotowane przez samego Ficowskiego, m.in. w Zakopanem i Białej Wodzie oraz dziewiętnaście tekstów pieśni Polska Roma, które autor zapisał w końcu lat

3. Do źródeł nieomówionych w tym artykule, które mogłyby posłużyć jako materiał pomocniczy w badaniach na muzykę cygańską, należą m.in.: fotografie cygańskich muzyków, przechowywane w dużej liczbie w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie, a także dokumentalne filmy poświęcone Cyganom, które mogą zawierać przykłady tradycyjnych tańców oraz muzyki.

4. T. Narbutt, *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830, s. 115–117.

5. I. Kopernicki, *Textes tsiganes, contes et poésies avec traduction française (Teksty cygańskie)*, z. 1, Kraków 1925; z. 2, Kraków 1930.

6. T. Narbutt, *op. cit.*



Stanisław Siwak, Tarnów, Polska
(fot. R. Możdziej, 1991, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

40. i w roku 1950. W przeciwieństwie do publikacji Kopernickiego, w *Poezji Cyganów Polskich* nie znajdujemy tekstu oryginalnego (poza *incipitem* w języku cygańskim), a jedynie tłumaczenie Jerzego Ficowskiego na język polski, które zdradza, iż autor przekładu jest poetą. Omawiany maszynopis nie stanowi zwartej całości⁷. Towarzyszą mu nieuporządkowane odręczne zapiski badacza, w których znajdują się niektóre z tekstów w oryginalnej wersji językowej. Znaczna część utworów zawartych w omawianym maszynopisie, a także wiele innych, została opublikowana przez autora w pracy *Cyganie na polskich drogach*⁸. Jest to przede wszystkim poezja Cyganów Karpackich (m.in. *Soske mange jangar*, *Gelom mange*), pieśni Polska Roma, w tym zwłaszcza pieśni obozowe, których przykłady autor zanotował zaraz po II wojnie światowej (*Aśficate foros baro*, *Dre Ośvienćim kher sy baro*), oraz pieśń Kelderaszów o Mimi (*Phen-ta mange*, *hiryś Mimi*); wszystkie podane w języku cygańskim wraz z tłumaczeniem na język polski.

7. Maszynopis ma charakter rozproszony; m.in. brakuje informacji o tym, jakie utwory poetyckie Bronisławy Wajs Papuszy oraz A. Germano autor chciał umieścić w swoim zbiorze.

8. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1986, s. 232–245.

Przy okazji omawiania tekstów pieśni wspomnieć trzeba także o twórczości poetki cygańskiej Bronisławy Wajs Papuszy⁹. Choć powszechnie utwory jej traktuje się jako poezję, to jednak Jerzy Ficowski, tłumacz i popularyzator twórczości Papuszy nazywa je „(...) pieśniami (*gila*), bo prawie wszystkie są przez Papuszę improwizowane wraz z melodią, wszystkie mogłyby być śpiewane”¹⁰. Podkreślana przez Ficowskiego meliczność tekstów Papuszy pozwala więc traktować jej dorobek nie tylko w kategoriach literackich, ale także po części jako wyjątkowy przykład twórczości poetycko-muzycznej.

Teksty i transkrypcje osiemnastu pieśni Cyganów z Czarnej Góry należących do grupy Cyganów Karpackich zostały zamieszczone w pracy magisterskiej Ewy Kafel¹¹. Ich tłumaczenia na język polski sporządził Andrzej Mirga. Ta publikacja należy prawdopodobnie do pierwszych, w których pojawił się zapis nutowy cygańskich pieśni. W 1997 roku transkrypcje kilku pieśni i tańców cygańskich (czardaszów, pieśni Teresy Mirgi *Kaj traden Romale*), wykonane przez Joannę Ludwicką z Katedry Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, zostały opublikowane w pracy magisterskiej Agnieszki Kowarskiej, poświęconej społecznej roli tańca Bergitka Roma¹².

Kilka lat wcześniej, w 1994 roku ukazał się pierwszy tomik wierszy poetki i pieśniarki cygańskiej Teresy Mirgi zatytułowany *Czemu tak? Soské kawka?*. Kolejne zbiory jej utworów poetyckich zostały wydane jako *Pieśni z Czarnej Góry* oraz *Wiersze i pieśni*¹³. Publikacje te, co niezwykle istotne dla badacza współczesnej twórczości artystycznej mniejszości cygańskiej w Polsce, oprócz utworów poetyckich zawierają teksty pieśni w języku cygańskim i polskim, do których Mirga sama komponuje muzykę. Kilkanaście transkrypcji wybranych pieśni Teresy Mirgi oraz publikowane i niepublikowane teksty wraz z przekładami poetki stanowią także część pracy magisterskiej autorki niniejszego artykułu¹⁴. Oprócz twórczości Mirgi zna-

9. Wiersze Papuszy ukazały się m.in. w zbiorach: Papusza, *Pieśni Papuszy*, Wrocław 1956; Papusza, *Pieśni mówione*, Łódź 1973.

10. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 252.

11. E. Kafel, *Pieśni cygańskie Cyganów z Czarnej Góry koło Bukowiny Tatrzańskiej*, Katedra Historii i Teorii Muzyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1976; praca magisterska, promotor dr Jan Stęszewski.

12. A. Kowarska, *Społeczna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze województwo nowosądeckie*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997; praca magisterska, promotor prof. dr hab. Władysław Baranowski.

13. T. Kafel Mirga, *Czemu tak? Soské kawka?*, Podkowa Leśna 1994; *Pieśni z Czarnej Góry*, Podkowa Leśna 1999; *Wiersze i pieśni*, Tarnów 2006.

14. M. Janowiak, *Tradycje muzyki cygańskiej we współczesnych opracowaniach w Polsce. Przykład twórczości Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego*, Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003; praca magisterska, promotor prof. Piotr Dahlig.

lazły się tam ponadto partytury utworów instrumentalnych i wokально-instrumentalnych cygańskiego kompozytora i poety Edwarda Dębickiego, wraz z tekstami autorów takich jak Jerzy Ficowski, Karol Kord, Jan Gałkowski. Dwie zamieszczone w pracy piosenki Dębickiego (*Mar man, Po Cyganach dym*), a także *Baro raj*, zostały wydane w 1994 roku w publikacji zatytułowanej *Gila řomane: zbiorek pieśni romskich*¹⁵. Wydawnictwo to zawiera popularne melodie powszechnie znane wśród Cyganów: hymn *Gelem, gelem*, piosenki z filmu *Tabor wędruje do nieba*, melodie z repertuaru Cyganów rosyjskich. Wszystkie kompozycje zostały opracowane na głos wokalny, z tekstem oraz funkcjami harmonicznymi.

2. DOKUMENTACJA FONOGRAFICZNA MUZYKI CYGANÓW W POLSCE

Źródła fonograficzne w Polsce mieszczą się w dwóch zasadniczych nurtach omówionych poniżej. Pierwszy z nich reprezentują stosunkowo nieliczne nagrania tradycyjnego repertuaru, zrealizowane przez badaczy muzyki cygańskiej lub instytucje zajmujące się zbieraniem i propagowaniem ludowej kultury muzycznej, rozproszone w archiwach lub częściowo wydane na płytach.

Prawdopodobnie jednym z pierwszych źródeł fonograficznych dokumentujących repertuar Cyganów pochodzących z Polski są nagrania zrealizowane przez Mozesa F. Heinschinka w Austrii oraz Niemczech (1965–1969), a następnie w Szwecji (1984), wśród Lowarów i Kelderaszy, którzy opuścili tereny Polski. Dokumenty te są własnością Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften w Wiedniu. Znajdują się tam również nagrania tego samego badacza wykonane w 1993 roku w Borkach w Puszczy Knyszyńskiej, podczas spotkania z cyklu *Tam gdzie zieleń spotyka się z błękitem*, zorganizowanego przez Ośrodek „Pogranicze” w Sejnach. Informatorami M. Heinschinka była m.in. rodzina Kaciców z Czarnej Góry. Obok nagranych fragmentów występu cygańskiego zespołu Kałe Bała, uczestniczącego w warsztatach szkoły, na płytach Phonogrammarchiv znajdują się m.in. wywiady oraz kilka melodii z repertuaru Cyganów Karpackich w wykonaniu Jana Kacicy (*Čhajori romani, E mamó, miri mamó pal o falo beśes* oraz rzadko współcześnie śpiewana pieśń *Savore deśuštardzene*).

W roku 1986 za sprawą węgierskiej etnomuzykolog Katalin Kovalcsik powstał pierwszy i jak dotąd jedyny tak obszerny zbiór nagrań terenowych muzyki wykonywanej przez Cyganów w Polsce. W rok po wydaniu swojej

15. S. Stankiewicz (red.), *Gila řomane: zbiorek pieśni romskich*, Białystok 1994.

pracy poświęconej muzyce słowackich Cyganów¹⁶ Kovalcsik odwiedziła południowe tereny Polski, m.in. Czarną Górę, Szczawnicę, Nowy Targ, Nowy Sącz, Maszkowice, Krośnice, Kraków, Tarnów, a także Mielec oraz Dębicę, gdzie udokumentowała repertuar grupy Polska Roma oraz Cyganów Karpackich. Nagrania są własnością Instytutu Muzykologii Węgierskiej Akademii Nauk w Budapeszcie¹⁷, a ich kopie znajdują się w Instytucie Sztuki Polskiej Akademii Nauk¹⁸ oraz w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie. W Muzeum zachował się także protokół z badań Katalin Kovalcsik, zawierający spis wszystkich nagranych pieśni, z *incipitem* oraz tłumaczeniem *incipitu* lub całości tekstu pieśni. Ponieważ zarówno wśród Cyganów Polska Roma jak i Cyganów Karpackich brak jest terminów środowiskowych w odniesieniu do muzyki, Kovalcsik wprowadziła własną typologię melodii porządkując zebrany materiał. Pierwszą grupę stanowią pieśni długie, a wśród nich liryczne (socjalne, miłosne, rodzinne, obyczajowe, modlitewne) i ballady, natomiast druga grupa to pieśni taneczne (czardasz, przyśpiewka, piosenka).

W nagraniach Katalin Kovalcsik dominuje repertuar wokalny Cyganów Karpackich, nieliczne przykłady melodii w wykonaniu wokalnie-instrumentalnym oraz instrumentalnym prezentowane są przez kapelę z Nowej Huty oraz zespół muzyczny z Tarnowa. W zbiorze znalazły się zarówno stosunkowo stare pieśni, których teksty odnotowujemy w zbiorze Kopernickiego oraz w publikacjach Jerzego Ficowskiego, jak i przykłady nowsze, często niecygańskiego pochodzenia lub też powstałe pod wpływem muzyki popularnej i rozrywkowej. Obok nich warto wspomnieć o kilku pieśniach góralskich obecnych w zbiorze oraz niezwykle chętnie śpiewanych utworach z bardzo popularnego filmu o Cyganach zatytułowanego *Tabor wędruje do nieba*. Poza pieśniami badaczka nagrała także kilka cygańskich bajek oraz wywiady, które prowadziła z respondentami w języku cygańskim.

W 2007 roku z inicjatywy Towarzystwa Rodziców Uczniów Romskich *Nelo Drom* – Nowa Droga we Wrocławiu powstała etnomuzykologiczna baza muzyki cygańskiej, która przygotowywana jest obecnie do udostępnienia w Internecie pod nazwą www.etnowroclaw.eu. W bazie znajdują się m.in. wybrane przykłady wspomnianych wcześniej nagrań Katalin Kovalcsik, prezentacje płyt z muzyką cygańską w wykonaniu rodzimych zespołów cygańskich z Polski oraz z zagranicy, a także nagrania terenowe zrealizowane w 2006 roku oraz na przełomie 2007 i 2008 roku w Czarnej Górze, Limanowej, Maszkowicach, Legnicy i Wrocławiu, zawierające repertuar Cyganów Karpackich, Polska Roma, Chaładytka Roma oraz Lowarów. Projekt miał

16. K. Kovalcsik, *op. cit.*

17. Nagrania występują pod sygnaturami: ZTI CD 0562–0569 i 0570–0576.

18. Kopie znajdują się na 18 taśmach szpulowych o sygnaturach T4518–T4535.



Romowie z Moskwy podczas Cygańskiej Wioski Artystycznej w Borkach, Puszcza Knyszyńska, Polska (fot. A. Bartosz, 1992, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

na celu poznanie i archiwizację przede wszystkim repertuaru tradycyjnego, śpiewanego wewnątrz społeczności cygańskiej. Stosunkowo nieliczna grupa zarejestrowanych podczas badań starych pieśni poświadcza słaby stan zachowania tego rodzaju muzyki. Baza prezentuje zarówno przykłady audio jak i video opatrzone krótkim komentarzem. Całość wzbogacona jest licznymi zdjęciami, pochodzącymi m.in. ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie.

Wśród dostępnych na rynku wydawniczym publikacji fonograficznych dokumentujących repertuar muzyczny Cyganów w Polsce trzeba wspomnieć o dwóch płytach wydanych przez Polskie Radio w serii *Muzyka źródeł*. Pierwsza z nich, zatytułowana *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce, cz. II*¹⁹, obok innych zamieszkujących tereny kraju grup mniejszościowych: Żydów, Litwinów, Niemców, Staroobrzędowców, Słowaków, zawiera nagrania zespołów muzycznych i indywidualnych muzyków cygańskich, zrealizowane przez Polskie Radio w latach siedemdziesiątych oraz dziewięćdziesiątych XX wieku. Pośród wykonawców znaleźli się: Kałe Jakha z Krakowa, Kałe Bała z Czarnej Góry, Romano Dżipen z Augustowa, Romani Rad z Ziębic oraz skrzypkowie: Kiriło Sywak, Mikłosz Czureja (ojciec)

19. A. Borucka-Szotkowska, A. Szewczuk-Czech (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce, cz. II*, Warszawa 2000, PRCD 167.

i Miklosz Czureja (syn) z Niedzicy. Druga z płyt Polskiego Radia²⁰ *Romowie*, poświęcona została wyłącznie muzyce Cyganów Karpackich, reprezentowanych przez dwa muzyczne zespoły: *Kale Bała* z Czarnej Góry i *Kale Jakha* z Krakowa. Obie płyty są jedyną, z konieczności okrojoną i potraktowaną wybiórczo, próbą ukazania tradycyjnego cygańskiego folkloru muzycznego, który stopniowo zanika. Szczególną uwagę zwracają przykłady muzyczne (głównie czardasze) w wykonaniu znakomitych skrzypków z Niedzicy. Kilka niepublikowanych nagrań rodziny Czurejów znajduje się ponadto w Archiwum Polskiego Radia w Warszawie²¹. Płyta *Romowie* przynosi ogólny obraz muzycznego repertuaru, współcześnie śpiewanego przez Cyganów zamieszkujących południowe tereny Polski, ale jest przede wszystkim źródłem wiedzy o tendencjach i artystycznych nurtach, jakie powstały w obrębie jednej grupy. Wśród zarejestrowanych utworów znalazły się m.in. czardasze, tradycyjne pieśni Cyganów Karpackich (*Na somas me khere*, *Phend mange*), ale i zupełnie nowe pieśni autorstwa Teresy Mirgi (*Te meraw*), także te o tematyce religijnej (kolęda *Odoj dur Betlejema*).

Drugi nurt cygańskiej fonografii to płyty i kasety o charakterze komercyjnym, prezentujące repertuar i twórczość poszczególnych zespołów i indywidualnych twórców. Są istotnym źródłem wiedzy o współczesnych tendencjach w cygańskim ruchu artystycznym. Analizując zawartość dostępnych na rynku płyt dostrzec można, iż niesłabnącą od lat popularnością cieszy się wśród zespołów cygańskich w Polsce repertuar oraz styl wykonania prezentowany przez cygańskich wykonawców z Rosji²², a także melodie z Węgier, Słowacji oraz z terenu Bałkanów²³. Na płytach odnaleźć można utwory współczesnych twórców cygańskich²⁴, także tych inspirujących się muzyką popularną, w tym disco polo²⁵, oraz nagrania kapel praktykujących uliczne muzykowanie²⁶. Komercyjny charakter tego typu wydawnictw narzuca często rodzaj wykonywanego repertuaru. Jest to powód, dla którego zespoły świadomie rezygnują z tradycyjnych pieśni i wykonania na rzecz

20. M. Baliszewska, A. Borucka-Szotkowska (red.), *Romowie*, Warszawa 2001, PRCD 168.

21. Nagrania te pochodzą z 1999 roku i zrealizowane zostały w Niedzicy z udziałem Mikosza Czurei (ojca), Mikosza Czurei (syna), Sary Czurei, Marka Czurei oraz Grzegorza Kacicy. Nagrany repertuar to romanse, czardasze, dwie pieśni cygańskie oraz wiazanka melodii cygańskich.

22. Romani Bacht, *Romani Szatra*, Wrocław.

23. Kale Bała, *Od Bałkan do Tatr*, Gold Music.

24. Teresa Mirga, Kale Bała, *Tak niewiele nam trzeba*, Kraków – Zakopane 2002/2003; Cygański Teatr Muzyczny Terno, *Kham*, [nagr. Józefosław/Warszawa 2005].

25. Don Vasył, *Don Vasył. Największe przeboje*, Warszawa.

26. Romano Drom, *Melodie i piosenki cygańskie 1*, Kraków 2000; *Melodie i piosenki cygańskie 2*, Kraków 2002.

utworów o różnym, często międzynarodowym rodowodzie, składających się na powszechnie znany, także wśród niecygańskiej publiczności, wybór melodii cygańskich. Ruch fonografii cygańskiej w Polsce jednak nabiera znaczenia i rozwija się coraz dynamiczniej. Dzięki temu już dziś może stanowić jedno ze źródeł do analizy repertuaru wykonywanego przez Cyganów oraz sposobów łączenia tradycji muzycznych z wyzwaniem współczesności, ale także posłużyć jako materiał w badaniach nad rolą muzyki w konstruowaniu współczesnej tożsamości Cyganów w Polsce. W tym kontekście nowym źródłem wiedzy na temat współczesnej kondycji muzyki cygańskiej staje się także Internet, który jest obecnie dla samych Cyganów przestrzenią swobodnej wymiany muzycznych poglądów, upodobań i własnych produkcji muzycznych.

3. STAN BADAŃ NAD MUZYKĄ CYGAŃSKĄ W POLSCE

Wpowszechnej świadomości ceni się Cyganów za ich muzykalność, bogactwo repertuaru oraz nadzwyczajne umiejętności muzyczne. Stereotyp o wyjątkowych i wrodzonych zdolnościach wszystkich bez wyjątku Cyganów narodził się prawdopodobnie już wiele lat temu, gdy z powodu niewiedzy postawiono znak równości między zawodową działalnością muzyków cygańskich i repertuarem, który prezentowali dla niecygańskiej publiczności, oraz tym, co nazwać można tradycyjną muzyką cygańską, wykonywaną tylko wewnątrz własnej społeczności. Dlatego, szczególnie w dawnych opracowaniach poświęconych Cyganom, autorzy swoją uwagę skupiają na tym, co związane jest z profesjonalną aktywnością muzyczną, a to, co w przeszłości stanowiło „muzyczną codzienność” tej społeczności, wyłączają poza krąg swoich zainteresowań. Autorzy dziewiętnastowiecznych opracowań i haseł encyklopedycznych podkreślają przede wszystkim improwizacyjny charakter muzyki oraz kunszt cygańskich muzyków. Teodor Narbutt pisał, iż „Ich poezja nie inaczej się tworzy, tylko, że poeta śpiewając robi wiersze, a wiersze robiąc śpiewa. Zapomniana muzyka wiersze w niepamięć przywodzi. Mówili mi Cyganie, że znali takich improwizatorów, którzy nowe, nieznanne jeszcze śpiewy tworzyli bez namyślenia się, ale tak długie, że przez godzinę i więcej trwały”²⁷. W Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej czytamy natomiast: „Do muzyki mają Cyganie niepoślednie zdolności; jest to jedyna sztuka, którą uprawiają z powodzeniem. (...) Cygan improwizuje bez ustanku, na nuty patrzy z pogardą, mając upodobanie jedynie w pamięciowych repetycjach, które pozostawia-

27. T. Narbutt, *op. cit.*, s. 117–118.

ją grze jego wszelką swobodę”²⁸. W wieku XIX uwagi dotyczące muzyki cygańskiej miały bardzo często charakter literackiej improwizacji, barwnie opisującej cygańskich wirtuozów: „Ileżby to zaginęło najcudowniejszych melodyi, gdyby ich nie przechowali Cyganie. (...) Cygańskie pacholę, wygnane z towarzystwa, jako ostatni swój ratunek chwyta do ręki skrzypce, klarnet lub cymbały i próbuje wygrać na nich słyszane motywy lub dorabia akompaniament. Przez te wczesne ćwiczenia słuch Cygana nabiera owej zadziwiającej wprawy, która czyni dlań zbyt dużą znajomość nut i całego naszego muzycznego kunsztu. Jednym prawie skokiem staje Cygan tam, dokąd inni dochodzą po długoletniej pracy; techniczna strona gry zdaje się być mu wrodzoną. W wykonaniu rozmaitych muzycznych ozdób, trelów, arpedżii, tremolando, szczególnie celują Cyganie, często granic nie znając w ich użyciu, tak, że znika pod nimi melodia zasadnicza, jak przy mocnym wzburzeniu szampana samo wino staje się niewidzialnym i nic prócz piany nie widać. Z taką i wyuzdaną swobodą płynie gra jego i ten, kto po raz pierwszy ją słyszy zdaje się, że nie masz żadnego wewnętrznego związku pomiędzy instrumentami, że wszystko się łamie od razu i za chwilę legnie w gruzach beładnych”²⁹.

W literaturze dwudziestowiecznej stosunkowo wiele uwagi cygańskiej muzyce poświęca przywoływany już w tym artykule Jerzy Ficowski. W pracy *Cyganie na polskich drogach* oraz we wstępie do niepublikowanego zbioru *Poezja Cyganów Polskich* widzi cygańską pieśń jako ahisteryczną, przekazywaną jedynie w tradycji ustnej, improwizowaną. W treści cygańskich pieśni pojawia się tematyka miłosna, więzienna, rodzinna, motywy wędrowki. W szerszym kontekście autor dostrzega problemy z definiowaniem pojęcia „muzyka cygańska”, odnotowuje istnienie cygańskiej skali oraz wymienia najbardziej charakterystyczne cechy cygańskiego tańca³⁰. Poza Jerzym Ficowskim badacze kultury romskiej w różny sposób prezentują zagadnienia związane z muzyką. Ogólne informacje zawiera wspólna praca Andrzeja Mirgi i Lecha Mroza³¹, w której autorzy piszą między innymi o rozmaitych wpływach, jakim była przez dziesiątki lat poddawana muzyka cygańska, cygańskich muzykach, instrumentalistach i współczesnych procesach, zachodzących w tradycji muzycznej Cyganów. Adam Bartosz³² problematykę muzyczną porusza w kontekście współczesnego życia muzycznego tej mniejszości, prezentując najbardziej znane oraz interesujące postaci cy-

28. *Cygani*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, tom XIII, Warszawa 1894, s. 530.

29. *Węgierscy Cyganie i muzyka*, „Wędrowiec”, 1863/38, s. 206–208.

30. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 250–251.

31. A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie-odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 169–172.

32. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na daro Romestar*, Sejny 2004, s. 161–169.



Pieśniarka Teresa Mirga uczy śpiewu cygańskie dzieci Czarny Dunajec, Polska
(fot. A. Bartosz, 1995, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

gańskiej sceny muzycznej w Polsce. W najnowszych pracach poświęconych kulturze Cyganów Karpackich oraz Polska Roma także nie zabrakło wątków muzycznych. Anna Lubecka w pracy *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*³³ muzykę opisuje w rozdziale zatytułowanym *Dom jako muzykująca wspólnota*, tym samym potwierdzając, iż muzyka jest formą realizacji jednej z najistotniejszych potrzeb społecznych i kulturowych Cyganów, potrzeby wspólnoty, więzi rodzinnej i grupowej. Wywiady przeprowadzone przez autorkę podtrzymują powszechne przekonanie wielu badaczy kultury cygańskiej o wszechobecności muzyki w codziennym życiu rodzinnym oraz niezwyklej muzykalności i szczególnych umiejętnościach muzycznych Cyganów. W odniesieniu do młodego pokolenia Anna Lubecka pisze, iż „(...) nie zawsze chętnie kultywują muzyczne tradycje i pozostają wierni rytmom i melodiom uznanym za romskie. Wrastają w polską kulturę i podobnie jak ich rówieśnicy grają, śpiewają i tańczą melodie i rytmy należące do global-

33. A. Lubecka, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków 2005, s. 182–188.

nej kultury XXI wieku”³⁴. Sprzeciwiają się także postrzeganiu cygańskiej mniejszości poprzez muzyczne stereotypy, które, jeśli stają się kulturowymi identyfikatorami Cyganów, niejednokrotnie upraszczają obraz tej społeczności i redukują go do kolorowych, tańczących i śpiewających Romów³⁵.

Informacje na temat tańca i muzyki grupy Polska Roma zawarte zostały w książce Agnieszki Kowarskiej, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*³⁶, poświęconej kulturze, a zwłaszcza obrzędowości rodzinnej tej społeczności. Podrozdział książki zatytułowany *Muzyka i tańce w czasie wesel*³⁷ jest owocem zainteresowań autorki problematyką tańca cygańskiego, opisywanego przez nią w licznych artykułach omówionych poniżej.

Cygańska muzyka znalazła się w kręgu zainteresowań etnomuzykologów dopiero w latach 70. XX wieku, a badania nad cygańską pieśnią, współczesną twórczością muzyczną cygańskich kompozytorów oraz tańcem reprezentowane są zaledwie przez trzy prace magisterskie oraz kilka artykułów, które powstały na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Pierwsze opracowanie etnomuzykologiczne poświęcone zagadnieniom muzyki cygańskiej w Polsce to praca magisterska Ewy Kafel *Pieśni cygańskie Cyganów z Czarnej Góry koło Bukowiny Tatrzańskiej*³⁸. Jest ona efektem badań prowadzonych wśród Cyganów Karpackich zamieszkujących osadę w Czarnej Górze i wskazuje na charakterystyczne cechy muzyczne pieśni śpiewanych przez tamtejszych Cyganów. Autorka zanalizowała osiemnaście pieśni zebranych podczas badań terenowych, a swą pracę wzbogaciła wnioskami podsumowującymi obserwacje i wywiady prowadzone w okresie dwóch miesięcy. Streszczenie najważniejszych tez i wniosków pracy zostało opublikowane w 1978 roku w czasopiśmie „Etnografia Polska”³⁹. W toku analizy muzycznej autorka wyróżniła następujące cechy pieśni Cyganów z Czarnej Góry: budowa jednozwrotkowa czterowersowa, metrum trój- lub czterodzielne, rytmika punktowa, duży ambitus, heterosylabizm, materiał melodyczny oparty na skalach o budowie chordalnej z jednym centrum. Pieśni cygańskie nie mają charakteru obrzędowego, zwykle też są bezimienne, ale by funkcjonować w repertuarze, muszą być zaakceptowane przez większość. Autorka zauważa, iż muzyka, choć jest jednym z najbardziej zachowawczych przejawów kultury cygańskiej, to niezwykle szybko ulega zapomnieniu pod wpływem środków masowego przekazu, muzyki popularnej, która skutecznie odwraca

34. *Ibidem*, s. 186.

35. *Ibidem*, s. 187.

36. A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.

37. *Ibidem*, s. 131–138.

38. E. Kafel, *op. cit.*

39. E. Kafel, *Ogólna charakterystyka pieśni Cyganów Czarnej Góry*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2, s. 171–175.

uwagę od starych pieśni, a także z powodu braku troskliwości o tradycyjny repertuar. To zjawisko, w odniesieniu do całej kultury Cyganów polskiego Spisza, do których zaliczają się Romowie z Czarnej Góry, opisywał badacz problematyki cygańskiej, Andrzej Mirga. W jego opinii, od lat 60. obserwuje się wśród Romów Karpackich kulturową dezintegrację. Wynika to nie tylko ze zmiany nastawienia Romów do własnej tradycji, deprecjacji wartości czasu „dawniej”, ale też silnego oddziaływania wartości, norm i wzorów świata niecygańskiego⁴⁰. W badaniach Ewy Kafel wyłonił się ponadto problem „cygańskości” pieśni i kryteriów, według których jest ona klasyfikowana przez Romów jako własna. Obie te kwestie nurtują wielu badaczy tej kultury muzycznej, także w polskich warunkach. Sama autorka kierowała się dwoma kryteriami: opiniami samych Cyganów o muzyce, tym czy daną pieśń uważają za swoją, oraz własnymi doświadczeniami słuchowymi. Kryterium oczywistym w żadnym wypadku nie był język, ponieważ Romowie śpiewali słowackie i góralskie pieśni po cygańsku i w oryginalnych językach.

Po raz drugi zagadnienia muzyczne poruszone zostały dopiero w latach dziewięćdziesiątych, za sprawą pracy magisterskiej Agnieszki Kowarskiej *Společna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze województwo nowosądeckie*⁴¹. Podobnie jak w pracy E. Kafel, Kowarska opisała problem na przykładzie Cyganów zamieszkujących osadę w Czarnej Górze. W toku licznych wywiadów autorka skupiła uwagę przede wszystkim na współczesnych postaciach cygańskiego tańca, jego społecznych funkcjach, oraz na określeniu roli, jaką taniec odgrywa w życiu Bergitka Roma z Czarnej Góry. Kowarska przedstawiła sytuację i okoliczności, których taniec jest istotnym elementem (zabawy, wesela), pokazała też, iż taniec może być nośnikiem tradycyjnych wartości. Starła się wskazać procesy i zjawiska, które destrukcyjnie wpływają na tradycyjny taniec cygański. Do pracy autorka dołączyła obszerny aneks, w którym znalazły się m.in. sporządzone na podstawie zapisów video kinetogramy obrazujące taniec męski i żeński, fotografie wykonane podczas badań terenowych w Czarnej Górze w latach 1996–1997 oraz 25-minutowy film video *Muzyka i tańce Cyganów Bergitka Roma* – złożony z materiałów nagranych w 1996 i 1997 roku. Prezentuje on m.in. pokaz gry na łyżkach i dzbanku, rodzinne muzykowanie oraz śpiew, taniec w wykonaniu dzieci, pokazy tańca mężczyźni i dziewcząt, tańce na wolnym powietrzu.

Fragmenty pracy magisterskiej oraz wyniki dalszych badań A. Kowarskiej w zakresie tańca zostały opublikowane na łamach Pisma Stowarzy-

40. A. Mirga, *Niektóre kategorie światopoglądu Romów spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4, s. 95.

41. A. Kowarska, *Společna rola tańca...*, *op. cit.*

szenia Romów w Polsce „Dialog-Pheniben”⁴² oraz w „Biuletynie Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego”⁴³. W 2003 roku rozproszone artykuły częściowo zostały przeredagowane przez autorkę i wydane jako jedna publikacja zatytułowana *Szkice o tańcach Romów*⁴⁴. W artykule *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*⁴⁵, w oparciu o doświadczenia z badań wśród Cyganów Karpaccich jak i Polska Roma, Kowarska wyszczególnia rodzaje muzyki, która towarzyszy Cyganom podczas obrzędu wesela. Może to być zarówno muzyka tradycyjna w nowych aranżacjach, jak i nowa, lansowana przez zespoły romskie, a także muzyka niecygańska (np. disco polo). Wykonywana jest na żywo przez Romów lub nie-Romów, uczestników wesela, lub prezentowana za pomocą sprzętu audio. W obliczu tak zróżnicowanego repertuaru i sposobu wykonania nie dziwią swobodne kryteria, według których muzyka określana jest jako cygańska. Na Spiszu muzyka romska to taka, którą wykonuje Rom, lub taka, która została napisana przez Roma, a wykonuje ją Cygan lub nie-Cygan. W łódzkim jest podobnie, choć, jak zauważa autorka, im lepsza sytuacja ekonomiczna rodziny, tym bardziej wysublimowane upodobania muzyczne. Podczas obrzędu wesela taniec, który ma bardzo często formę pokazu, spełnia przede wszystkim funkcję społeczną (sankcjonuje zawarcie małżeństwa) oraz ludyczną.

Współcześnie taniec odgrywa istotną rolę w komunikowaniu się zarówno w świecie wewnętrznym jak i na zewnątrz. Zdaniem Kowarskiej wzmacnia on poczucie więzi w grupie i czyni możliwym wyodrębnienie tej grupy na zewnątrz⁴⁶. Chociaż już niewielu potrafi zatańczyć cygański taniec, to wszyscy dostrzegają konieczność jego pielęgnowania. W edukacji tanecznej dzieci równorzędną rolę odgrywa zarówno przekaz wizualny, audialny i kinetyczny, jak i konfrontowanie zdobytych umiejętności na forum całej grupy lub jej części⁴⁷.

Kowarska częściowo stara się zweryfikować opinię o tym, iż taniec Romów, podobnie jak muzyka, ma charakter improwizacyjny. Choć improwi-

42. A. J. Kowarska, *Taniec w kulturze Romów dawniej i dziś*, „Dialog-Pheniben”, 1999 nr 1, s. 33–42; *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog-Pheniben”, 1999 nr 2, s. 3–8; *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben”, 2001 nr 1, s. 28–40.

43. A. J. Kowarska, *Kultura muzyczno-taneczna Romów z Czarnej Góry*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego”, 1999 nr 10, s. 106–117.

44. A. J. Kowarska, *Szkice o tańcach Romów*, Oświęcim 2003. W książce znajduje się jeden rozdział dotąd niepublikowany jako artykuł, zatytułowany *Ubiór jako czynnik warunkujący jakość i styl tańca*.

45. A. J. Kowarska, *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben”, 2001 nr 1, s. 32–33.

46. A. J. Kowarska, *Szkice o tańcach...*, s. 19.

47. *Ibidem*, s. 24.

zacja jest w tej kulturze muzycznej niezwykle pożądana, to jednak taniec podlega ścisłej kontroli społecznej, a ograniczają go takie elementy jak strój oraz zakaz wykonywania ruchów erotycznie prowokujących⁴⁸.

Kolejne opracowanie poświęcone muzyce Cyganów w Polsce to praca magisterska autorki niniejszego artykułu, *Tradycje muzyki cygańskiej we współczesnych opracowaniach w Polsce. Przykład twórczości Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego*⁴⁹. Celem pracy było z jednej strony zarysowanie kultury muzycznej Cyganów w Polsce, z drugiej natomiast prezentacja idiomów stylistycznych Teresy Mirgi oraz Edwarda Dębickiego, przedstawicieli dwóch największych grup cygańskich w Polsce: Romów Karpackich oraz Polska Roma, a także dwóch nurtów w muzyce cygańskiej: artystycznego i folkowego. Po raz pierwszy podniesiono w pracy problem istnienia indywidualnych stylów w tradycyjnej muzyce cygańskiej oraz ich miejsca we współczesnej kulturze muzycznej tej mniejszości. Twórczość Teresy Mirgi, cygańskiej poetki, pieśniarki oraz założycielki zespołu *Kale Bała*, reprezentuje nowy nurt religijny w poezji i muzyce cygańskiej. O jej utworach nie można mówić inaczej, jak tylko, że są poetycko-muzyczne, ponieważ muzyka służy przede wszystkim do pogłębiania tekstu poetyckiego. Dorobek Teresy Mirgi obejmuje utwory refleksyjne, które mają niejednokrotnie charakter filozoficzny, często wyrażone w formie rozmowy z Bogiem, krótkiej modlitwy, a także pieśni wielkopostne, kolędy, pieśni maryjne oraz utwory o współczesnej tematyce społecznej, osadzone w realiach współczesnego świata, także tego specyficznie cygańskiego. Jej język muzyczny, choć zindywidualizowany, odwołuje się do pewnych cech muzycznych wokalnego repertuaru Cyganów Karpackich, takich jak chociażby: swobodne metrum, rytm punktowany, niemelizmatyczny charakter melodii, duży ambitus. Działalność Teresy Mirgi przebiega w dwóch kierunkach: z jednej strony jest ona indywidualnym twórcą, z drugiej natomiast stawia sobie za cel archiwizację własnej tradycji muzycznej, której stała się ambasadorem w niecygańskim świecie.

Styl muzyczny Edwarda Dębickiego przetwarza tradycję muzyczną w bogaty obraz sceniczny. Jego twórczość realizuje romantyczną wizję Cygana – muzyka jako artysty i muzyki cygańskiej jako muzyki „wędrowców świata”. Edward Dębicki, kompozytor, poeta, aranżer swoje pierwsze doświadczenia muzyczne zdobywał w znanej kapeli harfiarzy, prowadzonej przez Dionizego Wajsa, męża poetki Bronisławy Wajs Papuszy, ciotki kom-

48. *Ibidem*, s. 25-26.

49. M. Janowiak, *op. cit.*; streszczenie pracy zostało opublikowane w czasopiśmie „Gadki z Chatki” 2004 nr 5/6, s. 16–20 pod tytułem *Muzyka to jest jak codzienne powietrze. Z kultury muzycznej Cyganów w Polsce* oraz na stronie internetowej Panorama Kultur <http://www.pk.org.pl/artykul.php?id=38>.



Zespół *Nevo Drom* na dziedzińcu Muzeum Etnograficznego w Tarnowie
(fot. N. Gancarz, 2008, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

pozytora. Utwory Dębickiego są przeznaczone dla różnorodnych zespołów instrumentalnych i wokально-instrumentalnych. Są to zarówno składy kameralne, jak i utwory rozbudowane z czterogłosowym chórem i zespołem instrumentalnym. Budowa pieśni sprowadza się zwykle do formy zwrotkowej, gdzie regułą jest wstęp i koda, nierzadko pojawia się zwrotka z refrenem. W swoich utworach Dębicki kładzie szczególny nacisk na zróżnicowaną i bogatą harmonikę, opartą m.in. na akordach dysonansowych, schromatyzowanych, które spełniają rolę kolorystyczną i służą do budowania napięcia w utworze. Utwory muzyczne pisane są zwykle z myślą o wykonaniu scenicznym, gdzie urozmaicona instrumentacja (łącznie z instrumentami z Indii) współgra z dynamiką gestu, z bogatą oprawą plastyczną oraz strojami wykonawców. W wywiadach, które autorka przeprowadziła z kompozytorem, została także poruszona niezwykle istotna kwestia rozumienia muzyki cygańskiej. Kompozytor wyraźnie rozróżnia muzykę cygańską od „grania po cygańsku”. „Granie po cygańsku” to improwizacyjność („od narodzenia muzyki cygańskiej improwizowano”), zmienność rytmu („Cygan nie zagra nigdy czterech nut jednakowo: tu opóźni, tu doda, tu skróci, tam prześliznie się z nuty na nutę”), modulowanie barwy i intonacji („specyfiką cygańskiego grania jest to, że umiemy ładnie i inteligentnie fałszować”)⁵⁰. Edward Dębicki jest także mocno zaangażowany w sprawy popularyzacji kultury

50. M. Janowiak, *op. cit.*, s. 200; umieszczone w nawiasach cytaty są wypowiedziami Edwarda Dębickiego.

cygańskiej, o czym świadczy – obok kierowania znanym zespołem Terno – organizowany z jego inicjatywy w Gorzowie Wielkopolskim festiwal Międzynarodowe Spotkania Zespołów Cygańskich *Romane Dyvesa* (Cygańskie Dni) oraz założone przezeń Stowarzyszenie Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Bronisławy Wajs – Papuszy.

Twórczość Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego jest nie tylko świadectwem poszanowania własnych tradycji, ale ma także inny, szerszy wymiar. Odgrywa bowiem istotną rolę we współczesnym wizerunku Cyganów w Polsce. Poprzez swoją sztukę twórcy ci zdobyli nie tylko znaczenie i rangę społeczną dla siebie, ale także zapewne przyczynili się do nobilitacji własnej grupy etnicznej, która zmagą się ciągle ze swoim negatywnym obrazem.

Najnowsze badania w zakresie muzyki cygańskiej prowadzone m.in. w uniwersytetach we Wrocławiu oraz Poznaniu, częściowo uzupełniają wiedzę na temat cygańskiej kultury muzycznej w Polsce. Jednak potrzeba gruntownych i systematycznych badań w tej dziedzinie pozostaje wciąż aktualna, szczególnie wobec współczesnych przemian, które zmierzają nie w kierunku pielęgnowania i podtrzymywania lokalnych i grupowych, specyficznych stron cygańskiej kultury muzycznej, ale w stronę marginalizacji własnej tradycji przez Cyganów i tworzenia jednorodnego stylu muzycznego, w którym zanika oryginalny rys cygańskiej muzyki.

LITERATURA:

- BARTOSZ, A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- FICOWSKI, J., *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1986.
- JANOWIAK, M., *Muzyka to jest jak codzienne powietrze. Z kultury muzycznej Cyganów w Polsce*, „Gadki z Chatki” 2004 nr 5/6.
- JANOWIAK, M., *Tradycje muzyki cygańskiej we współczesnych opracowaniach w Polsce. Przykład twórczości Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego*, Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003; praca magisterska, promotor prof. Piotr Dahlig.
- KAFEL, E., *Ogólna charakterystyka pieśni Cyganów Czarnej Góry*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2.
- KAFEL, E., *Pieśni cygańskie Cyganów z Czarnej Góry koło Bukowiny Tatrzańskiej*, Katedra Historii i Teorii Muzyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1976; praca magisterska, promotor dr Jan Stęszewski.
- KOPERNICKI, I., *Textes tsiganes, contes et poésies avec traduction française (Teksty cygańskie)*, z. 1, Kraków 1925; z. 2, Kraków 1930.

- KOVALCSIK, K., *Vlach Gypsy Songs in Slovakia*, Budapest 1985 (Gypsy Folk Music of Europe 1.); I. Kertesz-Wilkinson, *The Fair is Ahead of Me. Individual Creativity and Social Contexts in the Performances of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Song*, Budapest 1997 (Gypsy Folk Music of Europe 4.).
- KOWARSKA, A. J., *Kultura muzyczno-taneczna Romów z Czarnej Góry*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego”, 1999 nr 10.
- KOWARSKA, A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- KOWARSKA, A. J., *Szkice o tańcach Romów*, Oświęcim 2003.
- KOWARSKA, A. J., *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben”, 2001 nr 1.
- KOWARSKA, A. J., *Taniec w kulturze Romów dawniej i dziś*, „Dialog-Pheniben”, 1999 nr 1, s. 33-42; *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog-Pheniben”, 1999 nr 2, s. 3-8; *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben”, 2001 nr 1.
- KOWARSKA, A., *Společná rola tance v zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze województwo nowosądeckie*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997; praca magisterska, promotor prof. dr hab. Władysław Baranowski.
- LUBECKA, A., *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków 2005.
- MIRGA, A., MRÓZ, L., *Cyganie-odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.
- MIRGA, A., *Niektóre kategorie światopoglądu Romów spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1-4.
- MIRGA, T., *Czemu tak? Soske kawka?*, Podkowa Leśna 1994.
- MIRGA, T., *Pieśni z Czarnej Góry*, Podkowa Leśna 1999.
- MIRGA, T., *Wiersze i pieśni*, Tarnów 2006.
- NARBUTT, T., *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830.
- PAPUSZA, *Pieśni mówione*, Łódź 1973.
- PAPUSZA, *Pieśni Papuszy*, Wrocław 1956.
- STANKIEWICZ, S. (red.), *Gila romane: zbiorek pieśni romskich*, Białystok 1994.
- Węgierscy Cyganie i muzyka*, „Wędrowiec”, 1863/38.
- Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, tom XIII, Warszawa 1894.

NAGRANIA:

- BALISZEWSKA, M., BORUCKA-SZOTKOWSKA A., (red.), *Romowie*, Warszawa 2001, PRCD 168.
- BORUCKA-SZOTKOWSKA, A., SZEWCZUK-CZECH, A. (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*, cz. II, Warszawa 2000, PRCD 167.
- Cygański Teatr Muzyczny Terno, *Kham*, [nagr. Józefosław/Warszawa 2005].
- DON VASYL, *Don Vasyl. Największe przeboje*, Warszawa.

KALE BAŁA, *Od Balkan do Tatr*, Gold Music.

KALE BAŁA, TERESA MIRGA, *Tak niewiele nam trzeba*, Kraków-Zakopane 2002/2003

Romani Bacht, *Romani Szatra*, Wrocław.

Romano Drom, *Melodie i piosenki cygańskie 1*, Kraków 2000; *Melodie i piosenki cygańskie 2*, Kraków 2002.



Monika Janowiak-Janik

E RROMENQËRI MÛZIKA AND-I PÒLSKA.

ANALÌZA E XAINGENQËRI THAJ AKANAUTNI SITUÀCIA

E RODLÀRIMATENQËRI

Dikhlàripe dre nesave alosarde xainga thaj adadivesutno aresipen e rodlarimatenqo pal-e muzyka e Rromenqi and-e Pòlska.

E xaingitko dokumentàcia thaj o rodlàripen pal-e Rromenqi muzika and-e Polska si relativ terne thaj si jekh umal anda savi nas avridine zi akana but publikàcie. Maškar-o lekhavde xainga o barvaleder kidipen gilënqo, kerdäs les o Izydor Kopernicki „Textes tsiganes, contes et poésies”. Vi o Jerzy Ficowski čhuvdäs but tèksti gilënqe anda pesqe publikàcie. O angluno than kaj šaj lathas transkripcia thaj rromane melodienqi analiza si and-o magisterium e Ewa Kafelównaço „Rromane gilä e Rromenqe andar-e Czarna Góra paš-e Bukowina Tatrzańska”. Anda laço magisterium si vi transkripcie e Teresa Mirgównaçe gilënqere thaj partitüre e Edward Dębickosqe, save si sol duj adadivesutne Roma kompozitòri. E Agnieszka Kowarska liläs pes e rromane khelipnasqe problematikaça and-e Polska. Maškar-e fonografikane xainga, o lačheder repertuàro rromano lathlöl and-e terenitka šunografie, so kerdäs e ungriko etnomuzikològa Katalin Kovalcsik, savi kidias materiàli and-e mesmerutni Pòlska and-o b. 1986. Šaj dikhas so o bašalipno repertuàro e karpatitkone Rromenqo si buteder pinžarkirdo and-e arxive, xainga thaj dikhlàrimàta, zikaj zorales kuteder zanas pal-e mizikaqi tradicia e Lovarenqi thaj e Kelderašenqi.

Monika Janowiak-Janik

THE MUSIC OF THE GYPSIES IN POLAND.

A REVIEW OF SELECTED SOURCES AND CONTEMPORARY

RESEARCH POSITIONS

The source documentation and research on music of the Polish Gypsies have relatively short tradition and are limited to only few papers. Among the written sources, the most extensive collection of Gypsy songs texts is work by Izydor Kopernicki „Textes tsiganes, contes et poésies”. Also Jerzy Ficowski placed a lot of songs texts in his publications. The first transcriptions and analysis of the melody of Gypsy songs were included in the master’s thesis of Ewa Kafel, titled “Songs of Gypsies of Czarna Góra near Bukowina Tatrzańska”. Transcriptions of songs by Teresa Mirga and score of works by Edward Dębicki have been included in the master’s thesis of the author of this article. In addition Agnieszka J. Kowarska was dealing with the problems of Gypsy dances in Poland. Among the phonographic sources the best documented traditional Gypsy repertoire are the field recordings by the Hungarian ethnomusicologist Katalin Kovalcsik, who in 1986 was conducting her research in the south of Poland. Within the context of the limited research undertaken, the musical repertoire of the Carpathian Gypsies has been well documented. However our knowledge about traditions of Lovara and Kalderash is even less.

Nikołaj Biessonow (Moskwa, Rosja)

KISZYNIOWCY STUDIUM HISTORII I ZWYCZAJÓW

Grupa Kiszyniowców praktycznie nie została jeszcze opisana w literaturze przedmiotu. Pierwszy pełniejszy opis tej grupy można znaleźć w mojej monografii *Historia Cyganów: nowe podejście* (Moskwa 2000). Wzmiankuje o niej również Nadieżda Demeter w swojej monografii *Cyganie: mit i rzeczywistość* (1995), błędnie przy tym dzieląc ją na dwie podgrupy lokalne – *Laieshi* i *Lingurari*¹. Do błędu tego wrócimy później.

Pomimo względnie niewielkiej liczebności, Kiszyniowcy są dobrze znani wśród Cyganów z byłego Związku Radzieckiego. Unikano z nimi zwad, mając w pamięci, czym kończyły się one w przeszłości. Obecnie zajmują oni jedno z najwyższych miejsc w wewnętrznej hierarchii cygańskiej, tak ze względu na dobrą sytuację materialną, jak i na pieczołowite zachowywanie tradycji etnicznych. W odróżnieniu od innych grup, które zatracają swój język, Kiszyniowcy pielęgnują własny dialekt, a poza tym są zwykle całkiem dobrze wykształceni.

Niniejszy artykuł powstał dzięki temu, że autor, mieszkający na osiedlu Bykowo w okolicach Moskwy, ma bliskie kontakty z miejscowymi Kiszyniowcami: jeden z nich został nawet ojcem chrzestnym jego starszej córki. Mając możliwość uczestniczenia we wszystkich świątach rodzinnych i religijnych, autor zebrał osobiste wrażenia dotyczące ceremonii Kiszyniowców. Rozmowy ze starszymi informatorami dostarczyły wiedzy dla historycznej części artykułu, pozwalając między innymi na stworzenie genealogii różnych rodów. Przedstawiony tu tekst jest rekapitulacją materiału zaprezentowanego w mającej się wkrótce ukazać książce, napisanej z pomocą samych Kiszyniowców.

Czytelnik nieznający tematu mógłby sądzić, że grupa zwana Kiszyniowcami bierze swą nazwę od miejsca zamieszkania w Mołdawii – Kiszyniowa (po rumuńsku Chişinău). Jednakże większość Kiszyniowców żyjących obecnie w Rosji nigdy nie była w Kiszyniowie. Mamy tu zatem do czynienia

1. Н. Деметер, *Цыгане: миф и реальность*, Moskwa 1995, s. 21.



Raisa Bulubaszewa końcem lat 40. XX w. (fot. ze zbiorów N. Biessonowa)

z przykładem etnonimu związanego z miejscem zamieszkiwania w przeszłości, co jest zjawiskiem charakterystycznym dla grup wędrownych.

Obecnie etnonim „Kiszyniowcy” odnosi się do liczącej ok. 3 tysięcy osób grupy, która w przeszłości żyła w rejonie Kiszyniowa, lecz od ponad stu lat zamieszkuje Rosję i Ukrainę. Nie należy ich mylić ze współczesnymi Cyganami mołdawskimi (włączając w to tych, którzy obecnie żyją w okolicach Kiszyniowa). Jednakże dawne życie w Mołdawii (Besarabii) wywarło wielki wpływ na dialekt, jakim posługują się współcześni Kiszyniowcy, zaś zmiana rejonu wędrowek tej grupy przyczyniła się do wytworzenia jej tradycji, zwyczajów i mentalności.

Przed przystąpieniem do opisu tradycji i życia współczesnych Kiszyniowców należy pokrótce przedstawić ich historię a także uściślić terminologię geograficzną. Potocznie termin „Mołdawia” kojarzy się z niepodległym państwem mołdawskim, w czasach sowieckich będącym republiką ZSRR. Jednakże przodkowie Kiszyniowców żyli na dużo większym obszarze niż współczesna Mołdawia, związanym z historią rumuńskich tworów państwowych, którymi od czasów Bizancjum były księstwa Mołdawii i Wołoszczyzny. Pod panowaniem otomańskim księstwa naddunajskie płaciły sułtanom daninę, posiadały jednak znaczną autonomię. Konflikt rosyjsko-turecki, narastający w XVIII i XIX wieku, doprowadził do szeregu wojen, w rezultacie których Rosja przyłączyła do swojego terytorium Krym i osiągnęła kontrolę

nad obszarem naddunajskim, którego władcy (hospodarowie) musieli użyć rosyjską aprobatę dla swoich rządów. W 1806 r. Turcja pozbawiła władzy niepewnych politycznie gospodarów, co doprowadziło cara Aleksandra I do kampanii militarnej, w wyniku której część terytorium Mołdawii została oderwana od Imperium Otomańskiego. W myśl zawartego w Bukareszcie traktatu pokojowego, terytoria znajdujące się pomiędzy prawym brzegiem Prutu a lewym brzegiem Dniestru (określane jako Besarabia), ze stolicą w Kiszyniowie, zostały zaanektowane przez Rosję².

Poczynając zatem od 1812 r., księstwo Mołdawii zostało podzielone na dwie nierówne części. Mniejsza z nich dostała się pod władanie rosyjskich carów, którzy wprawdzie uznali prawo Besarabii do rządzenia się „tradycyjnym prawem Kraju Mołdawii”, ale jednocześnie krok po kroku przekształcali ją w rosyjską prowincję³. Większa część księstwa Mołdawii pozostała pod słabnącym panowaniem tureckim. Mniej więcej 50 lat później księstwa Mołdawii i Wołoszczyzny skonfederowały się i przekształciły w nowe państwo, znane jako Rumunia.

Gdy mówimy o mołdawskich przodkach Kiszyniowców, dotykamy bardzo obszernego zakresu problemów. Sytuacja w księstwach naddunajskich była paradoksalna: jeden z najbardziej miłujących wolność ludów żył tam przez stulecia w niewoli. Pierwsze informacje odnośnie niewolnictwa Cyganów pochodzą z XIV w., a jeszcze w wieku XIX dyskryminacyjne ustawodawstwo Mołdawii i Wołoszczyzny traktowało wszystkich Cyganów jako niewolników z racji ich pochodzenia⁴. Ta niechlubna karta europejskiej historii nie doczekała się jeszcze zadowalającego przedstawienia w literaturze. Część Cyganów stała się niewolnikami państwa, reprezentowanego przez gospodarów, inni byli własnością klasztorów, jeszcze inni należeli do poszczególnych bojarów. Nie wolno im było zawierać małżeństw bez pozwolenia, a rodziny rozdzielano w momencie sprzedaży. Cyganie byli okrutnie karani, nawet śmiercią, dla zwykłego kaprysu swoich właścicieli. W miastach zwykłym widokiem byli zakuci w kajdany cygańscy służący, noszący żelazne kołnierze duszące ich, gdy próbowali zasnąć⁵. Angielski konsul Samuel Gardnem opisywał żelazne kagańce służące głodzeniu ofiar, i zimne lochy, w których zamykano na noc cygańską służbę⁶.

2. *История СССР*, T. V. 2, Moskwa 1995, s. 63–65.

3. *Ibid.*, s. 296–296.

4. D. Kenrick, G. Puxon, *The Destiny of Europe's Gypsies*, New York 1972, s. 51–52.

5. *Ibid.*, s. 54. Zob. też H. Bernard, *Moeurs des bohemiens de la Moldavie et de la Valachie*, Paris 1869, s. 41 i M. Kogalnitschanu, *Skizze einer Geschichte der Zigeuner, ihres Sitten und ihrer Sprache*, Stuttgart 1840, s. 21–22.

6. F. H. Groome, *Gypsy Folk Tales*, London 1963, s. xxi.

Ponieważ, jak już wspomniano, w 1812 r. Besarabia została oddzielona od Mołdawii, pojawia się pytanie o słuszność dalszego traktowania jej dziejów jako części historii księstw naddunajskich. W porównaniu z Mołdawią, w Besarabii faktycznie dokonywały się pewne zmiany. Cygańscy niewolnicy zostali przekształceni w chłopów pańszczyźnianych, a bojarzy uzyskali prawo do dziedzicznego szlachectwa⁷. Uciekinierzy z księstw naddunajskich stworzyli nową warstwę wolnych Cyganów. Wprawdzie carska administracja zobowiązała się do wydawania uciekinierów, ale procedury były tak skomplikowane, że w praktyce nie działały⁸. W konsekwencji, według spisu ludności przeprowadzonego w 1847 r., 11 681 spośród 18 tysięcy besarabskich Cyganów miało status chłopów pańszczyźnianych, podczas gdy reszta cieszyła się wolnością osobistą⁹. Prawodawstwo rosyjskie zabraniało właścicielom ziemskim zabijania chłopów pańszczyźnianych. Nieco później ci ostatni uzyskali prawo do skargi na złe traktowanie. Jednakże wszystkie te procesy nie były w stanie zmienić odwiecznej tradycji. Cygańscy chłopci i służący ciągle spotykali się z nieludzkim traktowaniem.

Cyganie rumuńscy uzyskali wolność w latach 1856–1864¹⁰. W tym też mniej więcej czasie, w rezultacie znoszenia pańszczyzny w Imperium Rosyjskim po reformach z 1861 r., Cyganie besarabscy zostali uwolnieni z poddaństwa. I. W. Dron słusznie zauważa, że w tym okresie nasiliła się migracja Cyganów do centralnych prowincji Rosji. Jako przyczynę tego procesu podaje on fakt, że uwolnieni z poddaństwa Cyganie nie otrzymywali ziemi ani narzędzi niezbędnych do jej uprawiania. Stało się to jeszcze bardziej widoczne po wejściu w życie ustawy z 14 lipca 1868, regulującej kwestię własności ziemi wśród besarabskich chłopów¹¹. W rezultacie, w Besarabii pozostali w większości Cyganie zajmujący się rzemiosłem, inni zaś, w tym również grupy poddane procesowi kryminalizacji, opuścili region. Fakt ten może posłużyć jako podstawa hipotezy wyjaśniającej niechęć do zajmowania się rzemiosłem wśród grup, które zdecydowały się na migrację w rejony zamieszkałe przez ludność słowiańską.

Warto wspomnieć, że pamięć grupowa Kiszyniowców sięga jakieś 130 lat w przeszłość. Rodzinne wspomnienia informatorów autora rozpoczynają się więc ok. roku 1860. Oznacza to, że okres pańszczyzny reprezentowany jest przez fragmentaryczne opowieści, a dopiero migracja na Ukrainę i do

7. E. Марушиакова, В. Попов, *Циганите в България*, Sofia 1993, s. 168–169.

8. И. Крыжановская, *Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века. Труды центрального государственного архива МССР*, Т. 1, Kiszyniów 1962, s. 224–225.

9. *Ibid.*, s. 221. Zob. też *История СССР*, Т V. 2, *op. cit.*, s. 296.

10. D. Kenrick, G. Puxon, *op. cit.*, s. 51–52.

11. И.В. Дрон, *Антропонимия цыган Молдавии* [w:] *Цыгане*, Moskwa 1999, s. 37.

Rosji przedstawiana jest dokładniej, z większą ilością imion i szczegółów życia codziennego. Jako przykład służyć może opowieść o Karabecie, który wyprowadził pierwszą grupę Cyganów z Besarabii. Zgodnie z ustnym przekazem, Karabet był pańszczyźnianym chłopem, który żył niedaleko Tiraspolu. Wkradając się w łaski swego pana, Karabet uzyskał wolność jeszcze przed zniesieniem pańszczyzny. W momencie opuszczenia Mołdawii Karabet był już zasobnym człowiekiem, a w nowych krajach jeszcze pomnożył swoje bogactwo robiąc interesy z kupcami. Zwykł być podjeżdżać pod namioty swego obozowiska powożonym przez woźnicę powozem ze skórzanym dachem i nie wysiadał, dopóki nie podłożono mu dywanu pod jego czarne laskierki. Witano go zawsze za pomocą nieprzetłumaczalnego niestety zdania: *Baş bulubâş bâde lâskore de Karabêt*. Współcześni Cyganie nie potrafili odpowiedzieć na pytanie o znaczenie tych słów, które ich zdaniem zostało dawno zapomniane. Można jednak zauważyć, że *bulubâş* lub *bulibâş* znaczy „cygański przywódca”. Słowo to, będące pochodzenia rumuńskiego, bardzo rozpowszechnione w XIX w.¹², jest ciągle używane przez rumuńskich Cyganów i przez wywodzących się z Rumunii Kelderaszy, którzy obecnie żyją wielu krajach na całym świecie.

Opowieści o własnej przeszłości stanowią znaczną część tradycyjnej kultury Kiszyniowców. Autor stoi na stanowisku, że zapisywanie tych opowieści staje się koniecznością, gdyż wraz ze zmianą pokoleniową wiedza zawarta w ustnym przekazie zostaje zastąpiona świeższymi wspomnieniami.

Przedstawiwszy mołdawski (besarabski) okres w historii Kiszyniowców, możemy zająć się strukturą ich współczesnych podziałów. Jest to istotny problem ze względu na sporą ilość błędnych opinii na ten temat, funkcjonujących w literaturze etnologicznej. Powróćmy zatem do przywołanego na wstępie stwierdzenia Nadieždy Demeter, według której „grupa etniczna Kiszyniowców składa się z dwóch grup lokalnych: *Laieshi* i *Lingurari*”. Tymczasem zaś *Lingurari* mówią po rumuńsku a niektórzy etnologowie twierdzą, że najprawdopodobniej nie są pochodzenia indyjskiego. Natomiast *Lăieși* posługują się językiem *romani*. Kiszyniowcy nie mogą się więc składać z grup tak różnych od siebie pod względem językowym (a także pod względem preferowanych zajęć).

W rzeczywistości grupa Kiszyniowców dzieli się pod względem terytorialnym na Kiszyniowców ukraińskich i tzw. Kiszyniowców dońskich. Ci, którzy wędrowali na terytorium Rosji, należą do drugiej podgrupy. Wewnętrzne zróżnicowanie nazw Kiszyniowców ma korzenie w ich historii. Po opuszczeniu Mołdawii Kiszyniowcy żyli na terytorium Ukrainy. W wyniku

12. *Ibid.*, s. 41.

konfliktu część z nich ruszyła na wschód i osiadła na lewym brzegu Donu, od którego wzięli swą nazwę.

Nazwy grupowe związane z nazwą terytorium, na którym przebywa lub przebywała dana grupa, są bardzo typowe dla wszystkich grup cygańskich. Wśród hiszpańskich Cale mamy Andaluzyjczyków, Katalończyków, Kastylijczyków itd. Rуска Roma dzieli się na takie grupy jak Sebeżska Roma, Pskowska Roma, Smoleńska Roma, Sybiracy itd. W przeszłości ukraińscy Kiszyniowcy byli nazywani *Tavriaqe* (lub *Tavrijákə* – „pochodzący z Tawrii”). Obecnie jednak etnonim ten już nie jest używany.

Kiszyniowcy, którzy żyją w Rosji, ciągle określają się jako Kiszyniowcy dońscy, choć wielu z nich urodziło się w rejonach Rosji centralnej i nigdy nie było nad Donem. Ci, którzy żyją na Ukrainie, bywają czasem nazywani *Brəzdjāja*, tak jak jedna z podgrup cygańskich we współczesnej Mołdawii. W niniejszym tekście nie będziemy się posługiwać tym terminem, gdyż mogłoby to prowadzić do nieporozumień, a poza tym Kiszyniowcy na Ukrainie go nie lubią, jako że grupa *Brəzdjāja* ma niezbyt dobrą reputację. O wiele bardziej poprawnie jest określać ich jako Kiszyniowców ukraińskich.

Aby zniwelować negatywny wydźwięk terminu *Brəzdjāja*, Kiszyniowcy ukraińscy posługują się własną interpretacją jego pochodzenia. Według niej, Kiszyniowcy, którzy przekroczyli rzekę (*brazda* oznacza po rumuńsku skibę lub granicę), zaczęli tak nazywać swych pobratymców pozostałych po drugiej stronie.

Tak jak w przypadku innych Cyganów, trzecim poziomem zróżnicowania strukturalnego jest klan (grupa patronimiczna). Historycznie ujmując, przez długi czas poziom ten był określany jako *vica* (od rumuńskiego *vița*), ale później był on często zastępowany rosyjskim słowem *pokolenie*. Najczęściej nazwa klanu pochodzi od imienia lub przydomku wspólnego, realnie istniejącego przodka. Tak na przykład *Munzuleštje* pochodzą od Roma Munzula, *Kozakeštje* – od człowieka znanego jako Kozak. Ze starych klanów często wyłaniają się nowe. W ten sposób ze 150-letniego klanu *Turkuleštje* powstała względnie młoda „generacja” *Milioneštje* (określana tym samym za pomocą podwójnej nazwy).

Poniższa tabela ukazuje niektóre nazwy klanów Kiszyniowców, zebrane przez autora. Jest ona niepełna, zwłaszcza jeśli idzie o klany Kiszyniowców ukraińskich.

Kiszyniowcy	
Kiszyniowcy dońscy	Kiszyniowcy ukraińscy (dawniej – <i>Tavrijákə</i>)
Bobkeštje Bouleštje Fjodoreštje Genuarja Grigoreštje Jakubeštje Kalandžiještje Kozakeštje Koršindeštje Kosteštje Milioneštje Munzuleštje Sofroneštje Strelokeštje Turkuleštje Vəkəreštje Xaruleštje Xotsomaneštje etc.	Bajdakeštje Dukhaještje Konaneštje Mihaještje Modoraja Močoleši Mycəštje Pampuještje Xorkeštje etc.

Kiszyniowcy pamiętają imiona i przydomki wielu pokoleń swoich przodków, co bardzo pomogło autorowi w budowaniu genealogii niektórych rodzin. Z etnologicznego punktu widzenia genealogie takie są interesujące jako przejaw stopniowej rusyfikacji Cyganów mołdawskich. W pewnym momencie widzimy, jak w genealogiach pojawiają się rosyjsko brzmiące imiona. Musimy podkreślić, że Kiszyniowcy (tak jak i inni Cyganie) nie używają w relacjach wewnątrzgrupowych oficjalnych nazwisk, lecz imion i przydomków, posiadających klanową specyfikację. Używanie nazwisk mija się z celem również dlatego, że w dawniejszych czasach Kiszyniowcy często zmieniali paszporty i w ciągu swego życia mogli posługiwać się kilkunastoma różnymi nazwiskami.

Warto podkreślić, że Kiszyniowcy są bardzo konkretnymi ludźmi i nie ukrywają nielegalnej działalności swoich przodków. Grupa ta w chwili

obecnej trudni się rozmaitymi formami działalności zarobkowej. Przestrzegając prawa tak, jak inni ludzie, Kiszyniowcy nie widzą jednak powodu, by ukrywać „niewygodną” prawdę sprzed 50 lat.

W ustnych przekazach Kiszyniowców można łatwo odróżnić przypadki uwięzienia z powodu kradzieży od nieuzasadnionych represji. Staje się to szczególnie istotne, gdy skupimy się na okresie stalinowskim, gdy podczas akcji milicji i deportacji nawet osoby trudniące się po prostu wrózeniem, mogły znaleźć się w areszcie, choć nie popełniły żadnego przestępstwa.

Aż do wprowadzenia zakazu wędrowania w październiku 1956 r. ekonomiczną podstawę życia Kiszyniowców stanowiły dokonywane przez mężczyzn kradzieże oraz wrózenie, którym zajmowały się kobiety. Istniały oczywiście wyjątki od tej reguły, lecz były one nieistotne.

Żłódziejstwo stało się zajęciem wyłącznie męskim po przybyciu Kiszyniowców na Ukrainę. Autor uważa, choć nie można tego zweryfikować, że przyczyną była zmiana otoczenia językowego. W Besarabii kobiety zagadywały bojarów i mężczyzn znajdujących się na ich służbie, odwracając tym samym uwagę od swoich partnerów, którzy dokonywali kradzieży. W wyniku migracji, Kiszyniowcy znaleźli się wśród ludzi mówiących językami wschodnio-słowiańskimi, bardzo różnymi od rumuńskiego (mołdawskiego). Kobiety potrzebowały czasu by nauczyć się rosyjskiego i ukraińskiego, a ponieważ pieniądze były potrzebne zawsze, mężczyźni przejęli w całości złodziejskie zajęcie. Ponieważ jednak również i oni nie znali miejscowych języków, musieli zmienić „procedurę”. Teraz włamywali się do domów pod osłoną nocy, używając wytrychów i podobnych narzędzi. Gdy kobiety nauczyły się języków słowiańskich, ich pomoc w złodziejstwie nie była już konieczna. Zająły się zatem zarabianiem na życie przez wrózenie, a później drobnym handlem.

W centralnych guberniach Cesarstwa Rosyjskiego żaden Rom nie ucierpiał z powodu represji administracyjnych. Jedyne akty o charakterze dyskryminacyjnym zostały wydane przez carycę Elżbietę 16 sierpnia 1759 r. i zabraniał grupom nomadycznym wstępu do stolicy – Petersburga. Duma N. G. Stiebera była całkowicie uzasadniona, gdy w 1895 r. pisał: „Zgodnie z naszym prawodawstwem, Cyganie nie są odseparowani jako szczególne plemię czy klasa społeczna, nie są nawet traktowani jak przybysze z zagranicy. Mogą żyć wolni i osiedlać się gdziekolwiek zechcą. Jeśli idzie o podatki i opłaty cechowe, oraz inne należne obowiązki, włączając w to służbę wojskową, Cyganie zrównani są z członkami innych klas, do których należą”¹³.

13. Н. Г. Штибер, *Русские цыгане. Ежемесячные литературные приложения к «Ниве»*, St. Petersburg 1895. №11, s. 550.

Migrując do guberni centralnych, Cyganie z Mołdawii otrzymali szansę wyrwania się z zakłętego kręgu niewolnictwa. Wielu spośród Kiszyniowców odkryło istnienie alternatyw dla przestępczości. Oprócz wspomnianego już Karabeta byli inni Cyganie, którzy osiągnęli sukces: Masoro, Cyštar' i Karaim byli właścicielami zajazdów a Ibriš nabył posiadłość w Kazachstanie. Ukraiński Kiszyniowiec, Piotr Nikołajewicz o przydomku Buruš, który nabył dom w Charkowie na Chołodnej Gorze w 1902 r., był właścicielem lombardu. Niektórzy Kiszyniowcy weszli do stanu kupieckiego. Munzul na przykład został kupcem pierwszej gildii, posiadał też oberżę i nieco ziemi. Gdy się wzbogacił, szybko doszedł do podobnego wniosku, co słynni rosyjscy przedsiębiorcy, Morozow i Riabuszynskij, a mianowicie że stosunek ludzi do bogactwa zmienia się na lepsze, gdy bogactwo jest używane w celach dobroczynnych. Munzul zatrudniał więc robotników, którzy kopali studnie dla chłopów, a gdy przejeżdżał przez wieś, rozdawał dzieciom słodycze i cukierki.

Możemy zatem stwierdzić, że przejście do pracy zarobkowej mogło dokonać się dużo wcześniej niż w 1956 r. Wśród Kiszyniowców istniała już warstwa przedsiębiorców, którzy zdecydowali się osiedlić, wybudować domy i funkcjonować na rynku. Ich dzieci miały możliwość stania się użytecznymi członkami społeczeństwa. Niestety, Rewolucja Październikowa przerwała ten korzystny trend. Oficjalnie deklarowana przez komunistów nienawiść do wolnej działalności gospodarczej doprowadziła do całkowitej eliminacji tak zwanych klas panujących. Pozbawiania własności dokonywano z żelazną konsekwencją a proces ten dotyczył tak rosyjskie elity i przemysłowców, jak i inne grupy narodowościowe. Cygańscy kupcy zostali pozbawieni swoich domów, ziemi, zajazdów. Obok Cyganów z grupy Ruska Roma oraz ukraińskich i południowo-rosyjskich *Serwi*, tradycyjnie zajmujących się działalnością kupiecką, również Kiszyniowcy ucierpieli w wyniku tego procesu, czego rezultatem był ich późniejszy społeczny tryb życia.

Sposób, w jaki Kiszyniowcy zdobywali środki utrzymania, przyczynił się do wytworzenia negatywnego obrazu tej grupy wśród innych Cyganów. Zdecydowana większość Cyganów zarabiała na życie wrózeniem, zbieraniem datków, rzemiosłem, a także pracą w budownictwie, rolnictwie i przemyśle. Odsetek przestępców wśród Cyganów był porównywalny z odsetkiem, jaki Cyganie stanowili w populacji Związku Radzieckiego. Wśród Cyganów skazanych za przestępstwa można było znaleźć kieszonkowców z grup *Lowara* i *Płaszczuni* czy złodziei bydlą z grupy rosyjskich Cyganów syberyjskich, ale najliczniejszą grupą byli Kiszyniowcy. Fakt ten, a także i to, że Kiszyniowcy okradali nie tylko gadziów (nie-Cyganów, „obcych”), ale również Cyganów, przyczynił się do powstania silnych uprzedzeń wobec nich wśród innych grup cygańskich. Pogłoski na temat Kiszyniowców sprawiają, że nawet dzisiaj są oni traktowani przez innych Cyganów z ostrożno-

ścią. Jednakże w ciągu ostatnich dekad negatywny obraz tej grupy ustępuje miejsca uznaniu dla jej osiągnięć ekonomicznych.

To, co powiedziano wyżej, nie oznacza, że Kiszyniowcy byli w toku swych migracji całkowicie odizolowani od innych Cyganów. Oczywiście nie mieli oni w poważaniu małżeństw mieszanych, ale zawsze mieli rozmaite kontakty z Cyganami z innych grup. Co więcej, często zdarzało się, że tabory Kiszyniowców i Cyganów Syberyjskich podróżowały razem. W trakcie wspólnego obozowania członkowie obu grup poznawali się bliżej i znajomości takie przetrwały do dziś. Jedyną negatywną stroną obozowania z członkami Ruskiej Romy była dla Kiszyniowców niekwestionowana przewaga tych pierwszych w handlu końmi, z którymi mieli do czynienia od pokoleń. Transakcje z Sybirakami okazywały się w rezultacie niekorzystne dla „nieprofesjonalnych” w tej dziedzinie Kiszyniowców.

W więzieniu, Kiszyniowcy, postrzegani jako złodzieje od pokoleń, nigdy nie łączyli się z gadziowską złodziejską wspólnotą. „Złodzieje recydywiści” („wory w zakonie” w rosyjskim slangu więziennym) zazwyczaj unikali wszelkich zobowiązań rodzinnych, podczas gdy Rom podejmował ryzyko przede wszystkim dla swojej żony i dzieci. W konsekwencji, z jednej strony Kiszyniowcy nie walczyli o wysokie pozycje w hierarchii więziennej, z drugiej jednak współwięźniowie szanowali ich za ich nieugiętą postawę. Kiszyniowcy mieli rodzaj kodeksu honorowego, który zabraniał utrzymywania jakiegokolwiek współpracy z organami milicji, w szczególności denuncjacji. Znany mi jest przypadek dwóch braci, których podejrzewano o współpracę z milicją. Dowiedziawszy się o tak ciężkim oskarżeniu, bracia udali się na posterunek i zeznali, że jedna z ostatnich, nie odkrytych jeszcze kradzieży, została dokonana przez nich. Bracia otrzymali długi wyrok, jednakże ich reputacja została oczyszczona.

Kiszyniowcy, jak wszyscy Cyganie, pomagają sobie nawzajem. Jeśli łup był niewielki, mężczyźni, którzy go zdobyli, dzielili go między siebie, przekazując grupie tylko jedną piątą jego wartości. Ale jeśli łup był duży, wówczas przekazywano go najbardziej szanowanym ludziom, którzy dzielili go według własnej koncepcji sprawiedliwości. Żonaty mężczyzna otrzymywał na przykład więcej niż kawaler. Podczas podziału brano pod uwagę zamożność. Jeśli jakaś rodzina nie miała konia lub żyła w kiepskim namiocie, starsi przyznawali jej pewną sumę dla poprawy sytuacji. Czasami grupa udzielała pomocy kobietom, których mężowie byli w więzieniu. Nie zapomniano również o wdowach.

Oczywiście nie wszystko układało się idealnie. Były przypadki, gdy ktoś zachowywał zdobycz dla siebie, nie chcąc się nią dzielić. Ale ludzie chciwi i skąpi ryzykowali własną reputację: Cyganie po dziś dzień pamiętają imiona tych, którzy nie chcieli pomóc biednym.



Kiszyniowcy (fot. ze zbiorów N. Biessonowa)

Ludzie pamiętają również imiona tych Kiszyniowców, którzy odnieśli sukces. Na przykład rodzina Timoxa z klanu *Bouleştji* wyróżniła się kradnąc kupcom 80 tysięcy rubli i to „w złocie, a nie w asygnatach”.

Przestępcza działalność Kiszyniowców zmieniała się wraz z upływem czasu. O ile przed rewolucją największą zdobycz przynosiło nocne włamanie do zajazdu, w którym nocowali kupcy, o tyle po 1917 r. nie było już bogaczy, których można by rabować. W rezultacie niektórzy zaczęli rabować państwowe banki, inni zaś zostali kieszonkowcami. Przestępczość była czymś powszechnym a Kiszyniowcy, którzy nie odbywali kary więzienia, stanowili nieliczne wyjątki od reguły. Byli oni wspomniani jako ci, którzy po prostu „nie dali się złapać”.

Wspominaliśmy tutaj o psychologicznych przyczynach przestępczości wśród Kiszyniowców. Oczywiście konsekwencje niewolnictwa nie mogą usprawiedliwiać przestępczości trwającej prawie sto lat po jego zniesieniu, w sytuacji gdy pierwotne motywy leżące u podstaw działalności przestępczej nie odgrywały już na terytorium Rosji istotnej roli. Autor w żadnej mierze nie szuka usprawiedliwienia dla przetrwania tej niesławnej tradycji. Jedyne, co powinniśmy zrobić, to uniknąć stosowania podwójnych kryteriów. Przy okazji – błędem byłoby sądzić, że Kiszyniowcy byli całkowicie szczęśliwi prowadząc działalność kryminalną. Wielu z nich straciło życie w konsekwencji popełnianych przez siebie przestępstw. Na przykład w 1938 r. pięciu mężczyzn i jedna kobieta zostało oskarżonych w tej samej sprawie i skazanych na 10 lat więzienia. Tylko Zoja Niemcurowa przeżyła więzienie, inni zaś zmarli za kratami z głodu i wskutek pracy ponad siły.

Inną stroną ciągłego konfliktu z prawem było rosnące zainteresowanie Cyganów umiejętnością czytania i pisania. Życie uczyło ich, że aby przetrwać trzeba orientować się w świecie urzędowych dokumentów i dobrze znać prawo. Dlatego Kiszyniowcy uczyli młode pokolenie (nawet dziewczęta) czytania i pisania, posyłając dzieci do szkół w trakcie zimowych postojów, na długo przed wejściem w życie dekretu z 1956 r. Oczywiście wiosną grupa ruszała dalej i uczniowie nie wracali już do tej samej szkoły, ale miesiące spędzone w szkolnej ławce przynosiły efekty. Raisa Bulubaszewa ukończyła na przykład cztery klasy przed wojną. Również jej ojciec potrafił czytać i pisać.

Wiedza oraz determinacja czasami pomagały Kiszyniowcom w walce o ich prawa w sytuacji nadużywania władzy przez organa ścigania. Jegor, syn Buruša z klanu *Vekereštje*, został zabity przez funkcjonariusza milicji podczas kontroli dokumentów. Incydent ten miał miejsce w 1932 r. we wsi Kowyrkino w regionie saratowskim. Ponieważ zbrodnia ta została popełniona bez żadnego powodu, Kiszyniowcy znający się na prawie doprowadzili do oskarżenia milicjanta, niespodziewanie skazanego następnie na 10 lat więzienia.

Oczywiście w atmosferze powszechnego bezprawia przebieg większości wypadków był inny. Wasylja, członek tego samego klanu, został zamordowany przez milicjantów tylko dlatego, że wdał się z nimi w spór. W czasach kolektywizacji często zdarzało się, że funkcjonariusze odwiedzali obozowiska domagając się wydania koni, które miały być przekazane do najbliższego kołchozu. Wasylja odmówił wydania swojego konia i został za to zabity.

Naciski na Cyganów prowadzących nomadyczny tryb życia sprawiły, że niektórzy Kiszyniowcy postanowili przeczekać ciężkie czasy wstępując do kołchozów. Oczywiście, gdy sytuacja pozwoliła wracali oni do tradycyjnego stylu życia.

Kiszyniowcy nie uniknęli masowych deportacji w latach trzydziestych¹⁴. Jak wiemy, głód na Ukrainie zmusił wiele grup do szukania szansy przetrwania w większych miastach, gdzie ich członkowie padali ofiarą „łapanek” związanych z akcją „paszportyzacji”, prowadzoną właśnie w ZSRR. W ciągu niecałego miesiąca ponad 5 470 Cyganów zostało deportowanych na Syberię¹⁵. Udało mi się odnaleźć świadka tych tragicznych wydarzeń: Władimir Wiktorowicz Szamotulski (znany jako Wołodia Głodo) opowiedział, że jego grupa została aresztowana w czerwcu 1933 r. Kiszyniowcy zostali deportowani na Syberię razem z innymi cygańskimi

14. Н. Бессонов, *Цыгане под сенью рубиновых звезд*, „30 октября.” № 22. Moskwa 2002, s. 6–7.

15. ГАРФ (Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej). Nr akt 9478/1/19/7.

grupami etnicznymi. Szczegółowe informacje na temat życia deportowanych w osiedlu w tajdze można znaleźć w moim artykule *Cyganie: lata deportacji i ucieczek*¹⁶.

Kolejna fala represji miała miejsce w 1937 r., w czasie szczególnej aktywności niesławnych trybunałów rewolucyjnych (tzw. „trójek”). Wielu Kiszyniowców zostało w tym okresie aresztowanych jako „jednostki społecznie niebezpieczne”. Zasądzone wyroki często dotyczyły spraw zupełnie błahych. Wasylja z klanu *Kosteštje* został aresztowany i zmarł w więzieniu, ponieważ jego żona, Rosjanka, poskarżyła się, że nie pozwalała ich dzieciom chodzić do szkoły. Również młody Cygan Sjoma z klanu *Kononeštje*, ujęty podczas nocnej akcji niedaleko Czerkas, zmarł za kratami. Jego żona, która „natrętnie” domagała się przekazania mężowi paczki żywnościowej, została za to skazana. W tych czasach cygańskie kobiety ryzykowały tak samo jak mężczyźni. Dwie kobiety z grupy Kiszyniowców zostały na przykład skazane przez „trójkę” na 10 lat tylko za wrózenie na jednym z moskiewskich targów. Siedemnastoletnia Maria zmarła przy wyrębie lasu, a dwudziesto- pięcioletnia Keża ocalała, odbywając cały wyrok.

Inaczej niż większość grup cygańskich, Kiszyniowcy nie brali aktywnego udziału w II wojnie światowej. Podczas gdy Ruska Roma oraz ukraińscy i południowo-rosyjscy Serwi wstępowali do armii, a nawet bywali odznaczani, Kiszyniowcy zawsze starali się uniknąć mobilizacji. Traktowali państwo jako swojego głównego wroga i psychologicznie nie byli gotowi go bronić. Nie wiedzieli, że jednym z podstawowych celów nazistów było wymordowanie Żydów i Cyganów. Doświadczenia z Niemcami podczas okupacji z 1918 r. nie były najgorsze. Członkowie Ruskiej Romy, bardziej zintegrowani ze społeczeństwem, wcześniej uświadomili sobie istotę faszyzmu. Kiszyniowcy musieli natomiast upewnić się, że oficjalna propaganda sowiecka ma rację odnośnie pewnych tragicznych epizodów, zapamiętanych i opowiedzianych autorowi przez ich uczestników.

Jarmaš Čebotarjov, który w 1941 r. miał siedem lat, nie zapamiętał przepełnionych strachem rozmów starszych. Wojna zastała jego rodzinę na Ukrainie. W miesiąc po rozpoczęciu okupacji skonfiskowano im konie, co uniemożliwiło im dalszą wędrówkę. Veselina Čebotarjova, matka Jarmaša, wykorzystując fakt, że w paszporcie miała wpisaną narodowość rumuńską, znalazła miejsce zamieszkania w Połtawie. Kobiety zarabiały na życie handlem. Kupowały ubrania w Charkowie (gdzie było taniej) i wracały samochodami lub pociągami jadącymi w kierunku Połtawy. Jesienią 1943 r. cudem uniknęły śmierci. Zdecydowały się zatrzymać na przedmieściu, w obozie Ruskiej Romy. Na szczęście zostały uprzedzone, że Niemcy wła-

16. Н. Бессонов, *op. cit.*, s. 10.

śnie podpalili obóz. Później okazało się, że wszyscy schwytani w pobliżu obozu zostali zamordowani.

Cała rodzina udała się pieszo do Charkowa i spędziła tydzień u przyjaciół. Widząc, co zagraża Cyganom, namawiali swoich gospodarzy do wspólnej ucieczki. Ci jednak nie chcieli zostawić zgromadzonego na zimę drewna i pozostali w Charkowie. W rezultacie zostali schwytani i zabici jak inne charkowskie rodziny cygańskie. Ofiarami były prawie wyłącznie kobiety. Jedna z nich, której udało się przypadkiem przeżyć obławę, zgłosiła się do władz okupacyjnych aby dowiedzieć się czegoś o swojej matce. Ten pełen odwagi akt kosztował ją życie. Jednym z nielicznych ocalałych był chłopiec o imieniu Pietia, który przeżył, gdyż jego ukraińscy sąsiedzi ukryli go w swoim domu widząc nadciągających Niemców.

Innym przykładem nazistowskiego terroru była masakra w Nikołajewie. Duża grupa Kiszyniowców zdecydowała się przenieść do rumuńskiej strefy okupacyjnej. Otrzymawszy niezbędne dokumenty w konsulatach w Kremenczugu i Połtawie udali się w stronę Południowego Bugu. Pięćdziesięciu rodzinom udało się przepłynąć przez rzekę. Jednakże lokalny donosiciel poinformował Niemców, że przybysze nie są Rumunami, którzy zdecydowali się na powrót w ojczyste strony, lecz Cyganami. W rezultacie siedemdziesiąt rodzin straciło życie. Według świadectw ocalałych, egzekucji dokonano w kamieniołomie „Wodopoj,” przy drodze do Pawłowgradu.

Rumuńska strefa okupacyjna, tzw. Zadniestrze, była czymś w rodzaju cygańskiego „śmietniska” dla reżimu Antonescu. Rząd rumuński nie planował fizycznej eksterminacji Cyganów. Istniał jednak i został zrealizowany plan „oczyszczenia” Bukaresztu i jego okolic za pomocą masowych deportacji. Nie jest zatem prawdą, że Cyganie nie cierpieli pod względnie łagodnymi rządami rumuńskimi. Opuściwszy znane sobie tereny i pozbawieni środków do życia zostali wydani na pastwę głodu i zimna. Umierali też z powodu rozmaitych chorób. Według badaczy polityka przesiedleń kosztowała życie 9 000 osób¹⁷.

Kiszyniowcy, którym udało się przepłynąć przez rzekę za pomocą promu pontonowego, zostali wysłani do wsi Tkacziwka, jednego z nowych osiedli cygańskich. Ich towarzyszami niedoli zostali *Ursari*, *Čokanari* i bukaresztańscy Cyganie – muzycy. Ludność miejscowa została uprzednio wysiedlona a wioska została otoczona kordonem, aby zapobiec ucieczkom. Do wiosny 1943 r. ok. 200 osób zmarło z głodu i wskutek tyfusu¹⁸. Wśród

17. В. Аким, *Циганите в историята на Румъния*, Sofia 2002, s. 169–170.

18. Wg świadectwa rosyjskiego chłopca, Ignata Kizenkina, śmiertelność Cyganów w Tkacziwce w latach 1942–1943 wynosiła 50%. ГАРФ (Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej), nr. akt 7021/68/178/172.

nich nie było jednak Kiszyniowców. W odróżnieniu od innych Cyganów, mówiących tylko po rumuńsku i w *romani*, Kiszyniowcy doszli do porozumienia z miejscową policją i przez całą zimę wymieniali cenne przedmioty na żywność.

W lecie Kiszyniowcy pracowali pod nadzorem przy remontach dróg i pracach polowych. W miarę postępów armii radzieckiej wysyłano ich do budowy okopów i umocnień. Wkrótce po wyzwoleniu przez Armię Czerwoną, niektórzy mężczyźni w wieku poborowym wstąpili do zespołu cygańskiego Filharmonii Czernihowskiej.

Powinniśmy także opisać życie tych Kiszyniowców, którzy uniknęli okupacji. Raisa Nikołajewna Bulubaszewa wspominała, jak mając 15 lat opiekowała się swoimi dwoma braćmi i trzema siostrami. Ich rodzice byli w więzieniu. Wkrótce po ataku Niemców, ich grupa zdecydowała przenieść się w głąb kraju. W czasie postojów dziewczyna wróżyła w pobliskich wioskach, a gdy miała okazję ukraść kawałek chleba, korzystała z niej. Często pojawiała się na dworcach kolejowych, bosa i nędznie ubrana, jak wiele cygańskich dziewcząt w tamtym czasie, i czekała na pociągi z oddziałami udającymi się na front. Żołnierze grali na harmonii a Raisa tańczyła – czasem przez trzy godziny bez przerwy – aż pociąg odjechał. Jej młodsza siostra siedziała w pobliżu z workiem, do którego żołnierze odkładali część swoich racji żywnościowych. Z powodu pogłosek, że naziści mordują Cyganów, grupa przenieśli się dalej na wschód. Nie mieli koni, więc gdy do starszyny Kiszyniowców doszła wiadomość o zbliżaniu się linii frontu, zwrócili się do przewodniczących kołchozów z prośbą o wypożyczenie zaprzęgów. Zazwyczaj otrzymywali je i wędrowali z ich pomocą do następnego kołchozu, gdzie historia się powtarzała. Jednakże stosunki z władzami nie zawsze były dobre. Podczas gdy na terytoriach okupowanych narodowość rumuńska była plusem, w strefie sowieckiej – wręcz przeciwnie. Rumunia była sojusznikiem Niemiec i od czasu do czasu Kiszyniowcy byli aresztowani jako „podejrzane elementy”.

Po wojnie życie tej grupy etnicznej nie uległo większym zmianom. Doszło jedynie do pewnych zewnętrznych przemian stylu życia. Na przykład niektóre rodziny weszły w posiadanie wojskowych ciężarówek z budami w kolorze khaki. Zeweli Potanowa wspominała z kolei, że jej rodzina otrzymała wojskowy namiot, pod którym mogły się zmieścić trzy wozy. Choć większość mężczyzn Kiszyniowców nie brała udziału w walkach, przyswoili sobie oni powojenną cygańską modę i często chodzili w bryczesach, kurtkach mundurowych czy żołnierskich bluzach.

Po śmierci Stalina system zaczął się stawać bardziej ludzki a władze i policja zaczęły postępować delikatniej. Podobnie jak inni Cyganie, Ki-

szyniowcy uprawiali drobny handel. Z perspektywy sowieckiego prawa było to oczywiście przestępstwo, jakkolwiek nie wyglądało by to dziwnie ze współczesnego punktu widzenia. Jednakże planowane zniesienie ograniczeń umożliwiałoby tzw. „spekulantom” załatwianie za pomocą pieniędzy wstrzymywania procedur karnych. Być może tylko pewna inercja myślenia sprawiała, że w połowie lat 50. Kiszyniowcy nie przerzucili się całkowicie na życie z działalności zarobkowej. Aby zmienić odwieczny sposób życia potrzebny był jednak czynnik zewnętrzny.

26 października 1956 r. Rada Ministrów RSFRR wydała dekret nr 658, dotyczący osiedlenia i „produktywizacji” wędrownych Cyganów. Dokument ten przyspieszył nadejście pilnych zmian. Położył on kres wędrownemu trybowi życia, który stracił już swój potencjał ekonomiczny. W zachodniej literaturze cyganologicznej dekret z 1956 r. jest krytykowany jako akt dyskryminacji. Jednakże wielu Cyganów w byłym Związku Radzieckim uważa, że był on użyteczny, ponieważ pozwolił wielu z nich więcej zarabiać i więcej się nauczyć. Podobne dekrety wydawane w przeszłości w rozmaitych krajach nie odnosiły skutku, ponieważ w czasach przed nadejściem ery przemysłowej wędrowka była dla Cyganów bardziej opłacalna. W ZSRR przejście do osiadłego trybu życia było możliwe i dokonało się bezboleśnie, ponieważ radykalne zmiany ekonomiczne zniszczyły tradycyjne źródła zarobkowania Cyganów. Mechanizacja rolnictwa zmniejszyła znaczenie handlu końmi. Ekspansja tanich towarów zniszczyła cygańskie rzemiosło. Handel obsługiwany transportem konnym był zbyt wolny i nie przynosił profitów w porównaniu do handlu opartego na transporcie kolejowym i samochodowym. Cygańscy przedsiębiorcy potrzebowali stałego miejsca zamieszkania, które mogliby częściowo używać jako magazynu towarów. A zatem dekret był w interesie nomadów, aczkolwiek nie wszyscy z nich zdali sobie z tego natychmiast sprawę. Niektórzy Kiszyniowcy wspominają że starzy ludzie reagowali na niego płaczem.

Praktyczne zastosowania dekretu są dobrze znane. Milicja kontrolowała drogi służące wędrowkom. Grupy cygańskie miały obowiązek osiedlenia się tam, gdzie zastał je dekret, podczas gdy władze lokalne miały obowiązek ich zatrudnić, zapewnić im mieszkanie i sprawdzać, czy ich dzieci uczęszczają do szkoły. W razie nieposłuszeństwa następowały aresztowania, aczkolwiek aresztowani najczęściej byli wypuszczani po kilku dniach. Rzadko kiedy zdarzały się przypadki surowych sankcji karnych.

Kiszyniowcy, jak i inni Cyganie, sprzedali swe konie kołchozom. Jednocześnie wielu z nich otrzymało za darmo domy i przydomowe gospodarstwa. Inni wynajmowali mieszkania w mieście. Związane z tym były dość radykalne zmiany. Przestępczość została zastąpiona handlem. Interesy robiło się początkowo kupując aksamitne ubrania w miastach i wymieniając na

łóżka z poduszkami z pierza. Inwestując 300–400 rubli można było zyskać 800. W latach sześćdziesiątych Cyganie bezproblemowo przerzucili się na handel dywanami, płaszczami i materiałami. W końcu lat 70. doszedł do tego kolejny produkt – samochody. Jakkolwiek dziwnie by to nie brzmiało, Kiszyniowcy nie przestawali w tym czasie handlować końmi. Już w czasach gospodarki rynkowej cygańskie interesy skoncentrowały się na handlu skórami owczymi, po które obecnie Kiszyniowcy latają do Turcji. Innym źródłem dochodu jest dla nich handel nieruchomościami.

Terytorialnie Kiszyniowcy zamieszkują Rosję i Ukrainę. Niegdyś miejscem, w którym żyła największa grupa Kiszyniowców – ok. 55 rodzin – było miasto Engels nad Wołgą. Obecnie nie mieszkają już oni w tak skoncentrowanych skupiskach, z drugiej strony nie izolują się jednak od siebie. Jeśli kilkanaście rodzin Kiszyniowców osiedli się w okolicy, wówczas często się odwiedzają przy okazji świąt religijnych, ślubów, chrzcin itp. Nie izolują się przy tym od innych grup: zapraszają ludzi z grup Ruska Roma, Serwi, Krymy, czy Lowara, jak również przedstawicieli innych grup etnicznych. W tym względzie Kelderasze, Lowarzy czy Krymy izolują się o wiele bardziej. Kiszyniowcy są bardzo towarzyscy: są przyjacielsko nastawieni do innych Cyganów i mają całkiem poprawne stosunki z gadziami. Mają też międzynarodowych partnerów w interesach i traktują taką współpracę jako przynoszącą obustronne korzyści.

Inną nowością stało się wynajmowanie przez Kiszyniowców pracowników niebędących Cyganami. Wynajmując brygadę budowlaną, Kiszyniowcy są zawsze bardzo wymagający: kontrolują zużycie materiału i jakość wykonania. Zatrudniają też pomoc domową, zajmującą się sprzątaniami i innymi pracami domowymi w czasie, gdy członkowie rodziny pracują. Służący ci są zazwyczaj uzależnionymi od alkoholu Słowianami. Rodziny cygańskie oferują im mieszkanie, dobrą żywność i kieszonkowe pod warunkiem, że powstrzymają się od picia. Autor był osobiście świadkiem korzystnych efektów, jakie wywierało to na zdrowie i wygląd zewnętrzny służących.

Jak już wspomniano, nawet w czasach wędrówek Kiszyniowcy byli lepiej wykształceni niż inne besarabskie grupy cygańskie. W obecnych warunkach młodzież uczęszcza do szkół rozmaitego rodzaju a nawet wstępuje na uniwersytety, tworząc nową, wykształconą klasę. Najbardziej prestiżowe jest wykształcenie prawnicze. Kiszyniowcy, według wrażeń autora są inteligentnymi ludźmi, mogącymi z łatwością rozmawiać o polityce, ekonomii, sporcie, wiadomościach ze świata. Kobiety skoncentrowane są na gospodarstwie domowym. Zazwyczaj pozwala się dziewczynkom ukończyć 4–5 klas, a następnie zabiera je ze szkoły, obawiając się „szkodliwych wpływów” otoczenia.

Przechodząc do zwyczajów i kultury materialnej Kiszyniowców należy przede wszystkim zauważyć dużą zależność Cyganów od ciągłych kontaktów etnicznych i kulturowych. W szczególności cygański folklor, który – jak w przypadku wszystkich kultur – jest w dużym stopniu zapożyczony od zbiorowości, z którymi Cyganie mieli kontakt, zmienia się wraz z migracjami do innych miejsc. Jednym z pierwszych specjalistów, którzy zwrócili na to uwagę był serbski romolog Tihomir Djordjević. Było to na początku XX w., gdy zwrócił uwagę na grupy zawodowych muzyków, które przybyły do jego kraju z Turcji, Węgier i Rumunii. Wystarczyły dwa pokolenia aby zmienili nie tylko repertuar lecz także zmodyfikowali dawne instrumenty muzyczne. Również grając „dla siebie”, przedstawiciele tych nowych grup etnicznych przerzucili się na melodie oparte na systemie tonalnym serbskiej muzyki ludowej. W konkluzji serbski romolog stwierdził aforystycznie: „nasza muzyka zabiła muzykę, którą przynieśli do nas Cyganie”¹⁹.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Moskwie, gdzie zamieszkuje szereg cygańskich grup etnicznych, które przybyły tam setki lat temu z krajów bałtyckich, Węgier, Rumunii i Półwyspu Krymskiego. Folklor wszystkich tych grup zmieniał się stopniowo, coraz bardziej przypominając folklor grupy Ruska Roma. Tylko ludzie starsi pamiętają dawne tradycje muzyczne, podczas gdy młode pokolenie śpiewa i tańczy w stylu Ruskiej Romy.

Kiszyniowcy nie stanowili wyjątku od reguły. Pieśni mołdawskie są znane najstarszym Kiszyniowcom zamieszkującym Ukrainę, gdyż nigdy nie zerwali oni kontaktów z Mołdawią. Władimir Głodo wspomina, że w latach 30. wszystkim świętom towarzyszyły mołdawskie pieśni i tańce.

W życiu codziennym Dońscy Kiszyniowcy zazwyczaj śpiewają pieśni Ruskiej Romy. Jest to o tyle ciekawe, gdyż inaczej niż grupy Krymów i Łowarów, których członkowie często występują w teatrach muzycznych, Kiszyniowcy nigdy nie wydali zawodowych artystów. Autorowi znane są jedynie dwa wyjątki: Nikołaj Frołow (znany także jako Ruvo z klanu *Kononeštji*), który był członkiem zespołu N. Wiszniewskiej, i aspirant z moskiewskiego teatru Bolszoi, Burjatsu (dobrze znany Cyganom w ZSRR ze względu na bliskie stosunki łączące go z Galiną Breżniewą, córką sekretarza generalnego KPZR). Zarówno Frołow jak i Burjatsu byli utalentowanymi muzykami. Jednakże zwrot Kiszyniowców w stronę repertuaru Ruskiej Romy nastąpił zanim pojawili się oni na scenie.

19. Т. Р. Ђорђевић, *Наши народни живот*, Т. 6, Белград 1932, s. 39–51. Trzeba jednak zaznaczyć, że istnieją również stanowiska, według których to właśnie Romowie odrodzili lokalną, wymierającą muzykę ludową, np. na Węgrzech w XVIII w. czy nawet na znacznych obszarach Serbii.

Co się tyczy języka rumuńskiego (mołdawskiego), to jest on obecnie praktycznie zapomniany. W połowie XX w. byli jeszcze ludzie mówiący po rumuńsku, obecnie jednak Kiszyniowcy mówią jedynie w *romani*, po rosyjsku i czasami po ukraińsku.

Cygański dialekt Kiszyniowców nosi ślady silnych wpływów języka rumuńskiego. Jednak obok licznych słów rumuńskich istnieje w nim szereg elementów odzwierciedlających etniczne i kulturowe kontakty z Rosjanami. Kiszyniowcy używają czasami rosyjskich słów gdy nie mogą znaleźć adekwatnego cygańskiego odpowiednika.

Wieki spędzone na ziemiach mołdawskich musiały odcisnąć się na codziennych zwyczajach. I tak np. ponieważ kobiety mołdawskie często noszą wiadra z wodą na głowie (a nie, jak kobiety rosyjskie, w koromysłach), tak samo robiły kobiety cygańskie z grup żyjących w Besarabii. Również kobiety Kiszyniowców przynosiły wodę do obozowiska nosząc wiadra na głowie.

W okresie od opuszczenia Mołdawii do II wojny światowej, Kiszyniowcy zachowali tradycyjny system nadawania imion, w którym na przykład *Mikasqo* oznaczał tyle, co syn Mikiego. Bardzo rzadko nazywano kogoś imieniem jego matki (*Aljoša la Veraqo* oznaczało na przykład Aloszę, syna Wery). Podobne reguły występowały wśród Kelderasy i Lowarów.

Przed wojną Kiszyniowcy śpiewali kolędy po rumuńsku (mołdawsku). Wszyscy, nawet dorośli mężczyźni, aktywnie uczestniczyli w kolędzie (w języku *romani*: *kolyady*), przeznaczając zarobione w ten sposób pieniądze na zakup alkoholu. Szczególne znaczenie miały *kolyady* w noc z 13 na 14 stycznia (poprzedzającą dzień Nowego Roku w kalendarzu juliańskim), z którą w wielu grupach cygańskich łączą się specyficzne zwyczaje. Członkowie Ruskiej Romy w Kazachstanie odwiedzają w „Nowy Rok starego stylu” swoich przyjaciół, kradną coś, a następnie domagają się wykupu. Celem gospodarzy jest nie pozwolić gościom nic ukraść. Zazwyczaj jednak goście są górą a wspomnianym wykupem jest symboliczna suma pieniędzy.

Tradycja ta nie powinna być wiązana wyłącznie ze zmianami kalendarza dokonanyymi w ZSRR. Przez wieki Cyganie bałkańscy, jak również wielu Cyganów w naszym kraju, czcili dzień św. Wasyla²⁰. Nawet muzułmańscy Cyganie z grupy Krymy święcą ten dzień śpiewając kolędy. Również Kiszyniowcy odwiedzają się tego dnia nawzajem, odpowiadając ten sam hałaśliwy rytuał. Czasami wyprowadzają ze stajni czyjeś konie, które następnego dnia są zwracane po żartobliwych targach i kłótniach. Innym zwyczajem Kiszyniowców była kradzież siana w nocy z 13 na 14 stycznia i ułożenie jego wiązki przed ikoną. Być może traktowane to było przez nich jako zabieg mający zapewnić im pomyślność przez cały rok.

20. E. Марушиакова, В. Попов, *Циганите в България*, Sofia, 1993, s. 168, 169.

Jeśli idzie o tradycje religijne, to Kiszyniowcy są prawosławnymi chrześcijanami. Ich najważniejsze święta to Wielkanoc i Boże Narodzenie. Obchodzą również święto Przemienienia Pańskiego (tzw. *Jabłocznyj Spas* – 6 sierpnia). Przestrzegają postów i odpowiadają pokutę. Czasami składają zobowiązania o charakterze religijnym i ściśle ich przestrzegają. Na przykład, jeszcze w czasach przedrewolucyjnych, Anica Vlasita przysięgła nie jeść mięsa po śmierci męża i wytrwała w tym zobowiązaniu przez 35 lat, aż do własnej śmierci.

W okresie nomadycznym, rodziny zabierały ze sobą ikonę do wozu, którym podróżowały, umieszczając ją tak, by nikt przypadkiem na niej nie usiadł. W zimie, gdy Kiszyniowcy wynajmowali mieszkania, ikona znajdowała się na honorowym miejscu, w tzw. „czerwonym kącie”.

Mówiąc o zwyczajach wędrownego życia możemy stwierdzić, że grupy Kiszyniowców składały się zazwyczaj z 3 do 8 rodzin. Obozowały one w pobliżu rzek, w dobrze sobie znanych miejscach. Gdy kobiety wracały do obozu, rozpały ogień i rozpoczynały przygotowywanie posiłku. Kobieta, która pierwsza przygotowała posiłek, zapraszała wszystkich do swojego namiotu. Mężczyźni siadali pierwsi, następnie kobiety. Po jakimś czasie inne gospodynie przynosiły przygotowane przez siebie potrawy.

Kobieta po porodzie nie mogła przygotowywać żywności dla innych przez sześć tygodni. W dawnych czasach starsze kobiety pilnowały, aby reguła ta była przestrzegana.

Inaczej niż w przypadku Ruskiej Romy, której ulubionym napojem była herbata, Kiszyniowcy w czasach wędrówek preferowali wodę.

Podobnie jak Ruska Roma, Kiszyniowcy wierzą, że kobieta z pustymi wiadrami przynosi pecha. W związku z tym w dawnych czasach kobiety wkładały kamień do pustego wiadra aby nie zepsuć dobrego nastroju współplemieńców. Kobiety Kiszyniowców robiły tak samo. Obecnie, gdy ktoś pożycza lub oddaje jakieś naczynie, nigdy nie zostawia go pustego. Zawsze wkłada się do niego kilka cukierków lub coś podobnego.

W nie tak dawnej przeszłości Kiszyniowcy nie posiadali wyraźnie wyartykułowanej idei rytualnej czystości (nazywanej *mageripen* przez Polską Romę czy *maxrimos* przez Kelderaszy). O ile wśród Kelderaszy spódnica zamężnej kobiety mogła skalać mężczyznę i wiara w to jest powszechna, o tyle dla Kiszyniowców spódnica nigdy nie była źródłem rytualnej nieczystości. Być może w przeszłości kobiety Kiszyniowców również były opłatanie siecią upokarzających tabu, lecz obecnie jedynie praktyka osobnych stołów dla mężczyzn i kobiet może być traktowana jako ślad po zarzuconych tradycjach.

Grupy cygańskie zawsze różniły się sposobem budowania i rozbijania namiotów. Namiot tureckich Cyganów koczowniczych miał okrągłe skle-

pienie. Kelderasze preferowali spadzistą konstrukcję dachu, podczas gdy Ruska Roma rozciągała materiał tak, aby dach namiotu był bardziej płaski. Również namioty Kiszyniowców miały swoją specyfikę. O ile inni Cyganie konstruowali szkielet namiotu z wielu drewnianych elementów, namiot Kiszyniowców oparty był na jednym tylko maszcie, którym był wymontowany z wozu dyszel. Za namiotem znajdował się wóz, będący elementem jego konstrukcji, ponieważ płachty namiotowe były do niego przymocowane. Całość konstrukcji była umocniona za pomocą wbitych w ziemię kołków.

Ubranie Kiszyniowców nie przyciągało wzroku tak bardzo jak stroje Kelderaszy. Mężczyźni nosili kolorowe koszule, ciemne spodnie i kurtki. Starsi Cyganie nosili karakułowe czapki, jak te, używane przez Kozaków. Kiszyniowcy lubili nosić wysokie buty ze spiczastymi czubkami; półbuty weszły w użycie dopiero po wojnie. Oprócz złotych sygnetów i pierścieni mężczyźni nie nosili innych ozdób. Kobiety nosiły złote bransoletki, pierścienie i duże, okrągłe kolczyki. Nosiły też korale, zazwyczaj tylko jeden sznur. Kobiety Kiszyniowców nosiły długie spódnice. Czasami były one jednokolorowe i obcisłe – według lokalnego stylu. Czasami kobiety szyły je same z różnobarwnych tkanin i zbierały je w pasie w szereg fałd. Takie spódnice były bardzo szerokie – można było unieść jej połę ponad głowę bez odsłaniania nóg. Bluzki były w stylu cygańskim – z kloszowym rękawem. Większość kobiet Kiszyniowców ubierała się skromnie: ciemne spódnice, jasne bluzki i zwyczajne chusty sprawiały, że nie wyróżniały się specjalnie wśród innych kobiet. Kobiety zamężne nie musiały nosić fartucha i chusty: prawo zwyczajowe pozwalało im na chodzenie z odkrytą głową. Co się tyczy nazw części garderoby, fartuch nazywany był *pestelka*, chusta – *basmàva*, szal – *śalinka*. Wszystkie te słowa są pochodzenia rumuńskiego (mołdawskiego). Obecnie mężczyźni ubierają się niemal identycznie jak Rosjanie. Również kobiety ubierają się nowocześnie (choć spodnie i krótkie spódnice są oczywiście niedopuszczalne).

Kiszyniowcy stosują się do starej tradycji nakazującej mężczyznom i kobietom zasiadać oddzielnie do świątecznych posiłków. Przy stole obowiązuje też pewna hierarchia. Starzy mężczyźni siedzą razem na honorowych miejscach, następnie siedzą mężczyźni w średnim wieku, na końcu zaś młodzi, ale już żonaci. Jeśli istnieje taka możliwość, młodzież, nastolatki i dzieci siedzą przy osobnym stole. Istotą tej tradycji jest to, że dzięki jasnej hierarchii wieku i płci ludzie jednoczą się w podobnych grupach interesu, co ułatwia komunikację. Czasami mężczyzna siedzący w głowie stołu wstaje i wygłasza ceremonialny toast na cześć kobiet siedzących przy innym stole. Takie sytuacje na chwilę jednoczą wszystkich znajdujących się w pomieszczeniu. Na ogół jednak, rozmowy o kobietach są niemiłe widziane. Gdy Rom

przypadkiem wspomni w rozmowie swoją żonę, zazwyczaj wypowiada przy tym rytualną sentencję przepraszającą. Kelderasze mają podobną tradycję.

Kiszyniowcy nie mają własnej, specyficznej kuchni. Stół zastawiony jest rosyjskim jedzeniem. Kobiety same pieką na Wielkanoc ogromne ciasta. Dekoracją stołu jest cała pieczona kaczka czy prosiak, otoczone misami owoców.

Jedną z tradycji biesiad Kiszyniowców jest rytuał odprawiany przez najbardziej szanowanego Cygana spośród siedzących za stołem. Każdy mężczyzna otrzymuje od niego kawałek mięsa wraz z życzeniami szczęścia i pomyślności, a następnie wyraża mu swoje podziękowanie. Dla Kiszyniowców, którzy cenią sobie atmosferę braterstwa, więź i jedność, jest rzeczą bardzo istotną, że szanowany starszy człowiek własnoręcznie tnie i podaje mięso oraz znajduje indywidualne życzenia dla każdego z obdarowanych. Nie jest to w żadnym razie wymiana konwencjonalnych uprzejmości. W składanych życzeniach pojawiają się odwołania do wspólnych wspomnień oraz pozdrowienia dla całej rodziny obdarowanego. Ponieważ w posiłku uczestniczą nie tylko ludzie spokrewnieni ze sobą, lecz także goście z innych miast, takie odwołania sprawiają, że rytuał staje się bardziej rozbudowany i zmienny. Biesiadnicy przekazują sobie mięso gołymi rękami, bez użycia sztućców i talerzy.

Co do reszty, posiłek Kiszyniowców nie różni się zbyt od uczt innych Cyganów. Wygłasza się tradycyjne toasty i życzenia „szczęścia, zdrowia i bogactwa” (*baxt, zor, sastimos*). Od czasu do czasu biesiadnicy wychodzą na środek sali by tańczyć do muzyki cygańskiej lub współczesnej muzyki popowej. Czasami przywódca zaprasza po kolei całe rodziny, prosząc je by „uczyniły zaszczyt” widowni cygańskim tańcem w swoim wykonaniu. Z choreograficznego punktu widzenia taniec Kiszyniowców opiera się na zapożyczeniach od Ruskiej Romy, jest jednak uproszczony i brakuje mu technicznej subtelności, jaka charakteryzuje styl tych ostatnich. Bardzo dalekie podobieństwo do tańców mołdawskich pojawia się wtedy, gdy tancerze tańczą w kole, trzymając się za ręce. Jednakże charakterystyczne mołdawskie ruchy taneczne zagięły.

Co się tyczy małżeństw i wesela (*manglimos aj lùnta*), w czasach koczowniczych regułą było porywanie panny młodej, wyjątkiem zaś – aranżowanie małżeństw. Oczywiście były to tylko nominalnie porwania: w praktyce młodzi ludzie, pałający do siebie sympatią, dogadywali się zawczasu. Po ucieczce znikali na 3–4 dni, a następnie ojciec pana młodego wraz z grupą przyjaciół brali się za rozwiązanie konfliktu. Zazwyczaj wygłaszał przy takiej okazji sentencję: „Nasze dzieci wybrały swój los, więc nie przeszkadzajmy. Uciekli – to była ich decyzja”.



Kiszyniowcy (fot. ze zbiorów N. Biessonowa)

W większości wypadków rodzice dziewczyny wyrażali zgodę, choć nie zawsze była ona entuzjastyczna. W taki czy inny sposób małżeństwo stawało się jednak faktem. Innymi słowy, nawet żyjąc w namiotach Kiszyniowcy szanowali uczucia dziewczyny, co odróżniało ich od tych Cyganów, dla których najważniejsza była wola ojca lub którzy domagali się za dziewczynę okupu (Krymy, Kelderasze).

Przyjęcie weselne w czasach koczowniczych było bardzo proste: za zwyczaj wystarczyło przygotować pieczonego prosiaka i 20 kur. Trzeba też było kupić dwie ćwiartki wódki i ćwiartkę wina dla kobiet. Goście obdarowywali młodą parę niewielkimi sumami pieniędzy.

Porywanie panny młodej było dla Kiszyniowców aktem odwagi i oznaką dzielności. Ojciec był zadowolony z syna, gdy ten porwał dziewczynę i później, gdy tradycja ta wymarła, często wspomniano ją z nostalgią.

Sytuacja zmieniła się radykalnie po przejściu na osiadły tryb życia. W ostatnich 30 latach aranżacja małżeństw stała się formą dominującą. Nie oznacza to, że dziewczyna straciła prawo wyboru. Młodzi ludzie mają sporo okazji by się spotkać, rozmawiać, przyzwyczaić się do siebie. Jeśli dziewcz-

czyna czuje coś do chłopaka, odpowiada na jego zaloty mówiąc: „Wyślij swatów. Uciekniemy tylko wtedy, gdy rodzice się nie zgodzą”. Tym samym w większości wypadków przybycie swatów nie stanowi zaskoczenia dla rodziców dziewczyny. Mają oni świadomość tego, czego pragnie ich córka, i jest to dla nich tak samo ważne jak reputacja rodziny narzeczonego.

Swaci zjawiają się z bochenkiem chleba i butelką drogiej wódki przewiązaną czerwoną wstążką. Gospodarze zapraszają ich do stołu i rozpoczynają tradycyjną konwersację. Ojciec stara się odwlec moment udzielenia ostatecznej odpowiedzi mówiąc, że nie może podjąć decyzji samemu i musi przedyskutować sprawę z innymi członkami rodziny.

Jeśli odpowiedź jest negatywna, udziela się jej już pierwszego dnia. Istnieje wiele uprzejmych form udzielenia odmowy, na przykład:

– *Jertin, rromá!le, mĩrri čhej naj mərĩtimásqĩ, voj ĩnkə tərni* („Przykro mi, Cyganie. Moja córka nie nadaje się do małżeństwa, jest za młoda”).

Zdarza się to jednak rzadko. Zazwyczaj rankiem następnego dnia swaci otrzymują odpowiedź pozytywną:

– *T’ajel tumenqe baxtalĩ tumari bori* („Niech wasza synowa będzie dla was dobra”).

Zaraz potem butelka z czerwoną wstążką zostaje ceremonialnie otwarta. Rodzice wołają do siebie naręczonych, łamią chleb i dają młodym po kawałku. Rozpoczyna się uroczystość. Inni Cyganie są zaproszeni do domu, by dzielić radość z gospodarzami. Zgodnie z tradycją, rodzice pana młodego powinni w tym momencie udać się na targ i kupić żywność na rozpoczynającą się właśnie ucztę. Gdy goście rozejdą się do domów, rodziny naręczonych przystępują do omawiania szczegółów wesela.

Na 2 do 3 dni, czasem na tydzień przed weselem, obie rodziny organizują wieczorne przyjęcie, na które zapraszają wszystkich przyjaciół i wszystkich Cyganów z okolicy. Jest to pożegnanie panny młodej.

Wesele trwa dwa dni. Pierwszy dzień jest dniem wspólnej biesiady. Liczba gości może sięgnąć 200, ponieważ nawet Kiszyniowcy z innych miast przyjeżdżają świętować. Gospodarze muszą zadbać o poczęstunek i noclegi, ale są to przyjemne kłopoty: Cyganie traktują wesele jako najważniejszy moment w życiu i nie szczędzą na nie ani wysiłków, ani wydatków.

Następnego ranka, gdy goście znów zbiorą się przy stole, są świadkami „dowodu niewinności panny młodej”. Starsza kobieta, dokonująca nocnej inspekcji, zwraca się do rodziców panny młodej ze słowami uznania: „Dziękuję wam za wychowanie takiej dobrej dziewczyny”. Jak widzimy, przypomina to rytuał Ruskiej Romy i innych grup cygańskich.

Ceremonia zaślubin odbywa się pierwszego dnia wesela, rano, lecz – co istotne – nie wymaga sakramentu kościelnego. Wiele rodzin pozostaje w sensie kościelnym niezaślubionych i jest to traktowane przez Kiszyniow-

ców jako coś absolutnie normalnego. Rytuał zaślubin obejmuje natomiast rodzicielskie błogosławieństwo za pomocą ikon. Ta tradycja jest ściśle przestrzegana i może być traktowana jako substytut ślubu kościelnego. (Nawiasem mówiąc, będąc przekonanymi prawosławnymi chrześcijanami, Kiszyniowcy nie bardzo szanują popów, uważając ich sposób życia za bardzo odległy od świętości).

Koszty wesela są obecnie bardzo wysokie i obejmują wynajęcie pomieszczenia, jedzenie, napoje i muzykę. Przeciętnie wynoszą one od 10 do 70 tysięcy USD, w związku z czym wiele grup cygańskich decyduje się na tzw. „wesela składkowe” lub „fundowane”. Jest to nowy zwyczaj polegający na tym, że gospodarze zapraszają gości, aby ci po kolei pogratulowali młodej parze i przekazali jej prezenty. Ponieważ trudno jest ofiarować coś niskiej wartości będąc obserwowanym przez setkę innych zaproszonych osób, ludzie kładą na specjalnie w tym celu przygotowaną tacę złoto i banknoty studolarowe. Cyganie nie są za bardzo zadowoleni z tego zwyczaju. Po pierwsze, z jego powodu niektórzy są zmuszeni odrzucić zaproszenie na wesele. Po drugie, rodzice młodej pary czują się zakłopotani, gdy muszą wyłożyć pieniądze za tych, których skądinąd stać by było na weselny dar.

W odróżnieniu o innych grup Kiszyniowcy unikają „składkowych wesel”. Pomimo trudności trzymają się tradycji z czasów koczowniczych, którą ujmują w następujący sposób: „Ludzie przychodzą aby, dzielić radość. Wesela to nie robienie interesu”. Trudno powiedzieć, czy Kiszyniowcy wytrwają w tej postawie. Jak na razie jednak proszą oni nawet bliskich krewnych, aby nie wręczali młodej parze prezentów publicznie, gdyż mogłoby to być odczytane jako sugestia lub przykład.

Rytuały pogrzebowe (*ingropomos*) Kiszyniowców są zbliżone do tych, które charakteryzują Ruską Romę, co nie da się wyjaśnić wyłącznie przez wpływ prawosławia. (Na przykład Cyganie besarabscy – również prawosławni – grzebią swych zmarłych w kryptach, w których zostawiają też butelki wina, a uczestnikom pogrzebu rozdają podarunki w imieniu zmarłego). Zmiana otoczenia etniczno-kulturowego wywarła niewątpliwie wpływ na tradycje Kiszyniowców. Cyganie mieszkający w Rosji chowają zmarłego w trzecim dniu po śmierci, podczas gdy Cyganie besarabscy czasami opóźniają pogrzeb do tygodnia lub nawet dłużej, aby dalej mieszkający krewni zdążyli przyjechać. Ogólnie rzecz biorąc, Kiszyniowcy przejęli bardzo wiele z prawosławnej obrzędowości pogrzebowej, włączając w to daty wspomnienia zmarłego (w dziewiątym i czterdziestym dniu oraz w rok po śmierci), czy przygotowaną z tej okazji potrawę składającą się z ryżu i rodzynek.

Aczkolwiek tradycje pogrzebowe należą do najbardziej konserwatywnych i według najstarszych informatorów niewiele się w nich zmieniło od czasów ich dzieciństwa, przejście od nomadyzmu do życia osiadłego musia-

ło wyrzucić wpływ na wiele szczegółów. Przede wszystkim musimy wziąć pod uwagę rosnący wpływ oficjalnej religijności i cerkwi. Oficjalny obrzęd pogrzebowy jest współcześnie absolutnie obowiązkowy, tak że w przypadku jego niedopełnienia słyszymy, że „ziemia nie przyjmie zmarłego”. W czasach wędrówek nie zawsze można było dostosować się do oficjalnych wymogów. Jeśli ktoś zmarł z dala od najbliższej cerkwi, Cyganie oddawali jego (jej) ciało i duszę w opiekę religijnym starszym kobietom z najbliższej wioski, które odprowadzały żałobę i lamentowały nad ciałem.

Pogrzeb odbywał się na wioskowym cmentarzu a grób pozostawał następnie bez opieki, tak że gdy grupa ponownie przybywała do wioski – często po wielu latach – rodzina nie zawsze mogła go odnaleźć. Zmarły zostawał jednak w takiej sytuacji mimo wszystko upamiętniony. Gdy nie można było znaleźć grobu, rodzina siadała po prostu gdzieś na najbliższej łące i wspomniała zmarłego.

Obecnie wszystko to uległo zmianie. Kiszyniowcy stawiają nagrobki i dbają o groby. Rytualny posiłek zostaje pobłogosławiony w cerkwi. Jest tylko kilka odstępstw od ceremonii rosyjskiej. Kiszyniowcy rzucają na trumnę nie tylko grudki ziemi, lecz także monety, jak gdyby „wykupując” grób. Starsi ludzie nazywali to *kinel e phuv* (dosłownie „kupuje ziemię”). W dniu pogrzebu Kiszyniowcy polewają grobowiec wódką. Przy stole skrapiają oburus wódką, zataczając koła kieliszkiem. Zwyczaj taki jest charakterystyczny dla wielu grup cygańskich.

Zwyczajową praktyką jest czuwanie przy zmarłym przez trzy dni i trzy noce. Mężczyźni w tym czasie nie golą się. Rodzina i znajomi siedzą przy stołach i wspominają zmarłego, choć możliwe są również inne tematy rozmów.

Kiszyniowcy z reguły noszą żałobę przez rok. Najbliższa rodzina zmarłego nie chodzi w tym czasie na wesela, nie uczestniczy w tańcach i śpiewach. Z ostatnią uroczystością wspomnieniową, odprowadzaną w rok po pogrzebie, związana jest bardzo stara tradycja. Synowie zmarłego kupują kompletne ubranie (męskie, jeśli zmarłym był mężczyzna, damskie, jeśli była to kobieta), a także rozmaite drobne przedmioty, jak na przykład grzebienie, i ofiarowują je zaprzyjaźnionemu Cyganowi (Cygance), która (która) następnie ubiera je i uczestniczy w nich w ceremonii wspomnieniowej.

Co się tyczy wymiaru sprawiedliwości (*žudekàta*), należy zaznaczyć, że Kiszyniowcy nie mają formalnych przywódców. Są wśród nich ludzie powszechnie szanowani, których wszyscy słuchają, ale skomplikowane problemy rozstrzygane są przez cygański sąd, który w dialekcie Kiszyniowców nazywany jest *žudekàta* (od rumuńskiego *judecată*).

W razie zaistnienia konfliktu, Cyganie wolą nie informować o nim oficjalnych władz. Uważają, że gadziowie, nieznający ich tradycji i sposobu

myślenia, nie będą zdolni do osądzenia ich zgodnie z ich własnych poczuć sprawiedliwości.

Podobnie jak inni Cyganie, Kiszyniowcy rozstrzygają spory w następujący sposób: osoba poszukująca sprawiedliwości zwraca się do najbardziej szanowanych ludzi, którzy są znani ze swej uczciwości i dobrej znajomości tradycji. Wnoszący sprawę ponosi wszystkie koszty zgromadzenia. Publiczni arbitrzy nie powinni być spokrewnieni z żadną ze stron, tak że często muszą być sprowadzani z innych miast.

Najczęściej *žudekàta* zbierają się, aby rozstrzygać w sprawach dotyczących honoru i reputacji, ale też w sprawach czysto materialnych (podział zysków, opóźnienie w spłacie długów, długi pozostałe po śmierci rodziców itp.).

Głównym celem *žudekàta* nie jest ukaranie winnego, ani też „sprawiedliwość” za wszelką cenę. Decyzje podejmowane są w celu zakończenia sporu i zapewnienia stronom spokoju w przyszłości (co czasami oznacza, że osoba mająca zupełną rację, mimo wszystko będzie musiała zrezygnować z jakiejś części swoich uzasadnionych roszczeń). Nie tak dawno temu w regionie moskiewskim *žudekàta* przekonał Cygana, który pożyczył pokązną sumę pieniędzy, aby udzielił swojemu dłużnikowi półrocznego zawieszenia spłaty długu i umorzył część odsetek. Winny przeprosił i zadeklarował, że dostosuje się do wyroku. Autor zapytał jednego z sędziów, czy zdaje sobie sprawę, że pożyczkodawca poniósł stratę finansową.

„– Zgadza się – odpowiedział – ale wiemy także, że oskarżony nie może w tej chwili spłacić długu. Myślisz, że byłoby lepiej zmusić go do sprzedaży domu i żeby jego dzieci zostały bezdomne? Myślisz, że to po chrześcijańsku tak przycisnąć człowieka? W rezultacie jeden Cygan zachował część swojego zysku, a drugi wydobył się z kłopotów i za pół roku spłacił dług”.

Obecnie *žudekàta* zbiera się znacznie rzadziej niż w czasach koczowniczych, ponieważ jest mniej spraw do rozpatrzenia. Dawniej Kiszyniowcy mieli ze sobą więcej kontaktów, podczas gdy obecnie każda rodzina pilnuje swoich interesów.

Jeśli pojawi się konflikt między Kiszyniowcem a członkiem Ruskiej Romy, wówczas Ruska Roma jest zaproszona na zgromadzenie. Oczywiście Kiszyniowcy są przekonani, że tak czy inaczej podjęliby właściwą decyzję, ale zapraszają Ruską Romę z powodu właściwej sobie sumienności.

Na zakończenie – kilka słów na temat miejsca Kiszyniowców w hierarchii cygańskich grup etnicznych. Jak wiemy, w każdym kraju istnieje taka hierarchia i ta sama grupa może w zależności od kraju zajmować w niej różne miejsce. Na przykład w Rosji Kelderasze zajmują miejsce w środku, podczas gdy w Bułgarii są na szczycie drabiny społecznej.

Jakie zatem miejsce zajmują Kiszyniowcy w Rosji? Jest to raczej skomplikowana i delikatna kwestia. Na samym dole są ubogie grupy, które nie posługują się już językiem cygańskim. Nieco wyżej są mówiące po cygańsku, lecz niezbyt bogate grupy rzemieślników. Ruska Roma i Serwi są wysoko oceniani za nacisk, jaki kładą na wykształcenie, ale krytykowane za tendencję do asymilacji i zmniejszającą się znajomość własnego języka. W tej sytuacji najwyższe pozycje zajmują grupy, które zachowują tradycję, mówią własnym dialektem i odniosły sukces materialny. Są to Lowarzy i Krymy.

Kiszyniowcy niewątpliwie byłiby równie wysoko, gdyby nie odziedziczona reputacja „niebezpiecznych ludzi”. W wielu przypadkach etykieta ta straciła rację bytu (choć w razie konfliktu Kiszyniowcy, podobnie zresztą jak Krymy, ciągle potrafią się obronić). Autor nie ma wątpliwości, że z biegiem czasu inni Cyganie uświadomią sobie transformację, jaką przeszli Kiszyniowcy w ostatnich dekadach. To powinno ustabilizować ich pozycję w cygańskiej diasporze.

thm. Sławomir Kaprański

LITERATURA:

- АКИМ, В., *Циганите в историята на Румъния*, Sofia 2002.
- БЕССОНОВ, Н., *Цыгане под сенью рубиновых звезд*, „30 октября”. № 22. Москва 2002.
- ГАРФ (Archiwum Państwowe Federacji Rosyjskiej). Nr akt 9478/1/19/7, nr akt 7021/68/178/172.
- ДЕМЕТЕР, Н., *Цыгане: миф и реальность*, Moskwa. 1995.
- ДРОН, И.В., *Антропонимия цыган Молдавии* [w:] *Цыгане*, Moskwa 1999.
- ЂОРЂЕВИЋ, Т. Р., *Наши народни живот*, Т. 6, Belgrad 1932.
- История СССР*, Т. V. 2, Moskwa 1995.
- КРЫЖАНОВСКАЯ, И., *Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века. Труды центрального государственного архива МССР*, Т. 1, Kiszyniów 1962.
- МАРУШИАКОВА, Е., ПОПОВ, В., *Циганите в България*, Sofia 1993.
- МАРУШИАКОВА, Е., ПОПОВ, В., *Циганите в България*, Sofia, 1993.
- ШТИБЕР, Н. Г., *Русские цыгане. Ежемесячные литературные приложения къ «Ниве»*, St. Petersburg 1895, №11.
- BERNARD, H., *Moeurs des bohemiens de la Moldavie et de la Valachie*, Paris 1869.
- GROOME, F. H., *Gypsy Folk Tales*, London 1963.

KENRICK, D., PUXON, G., *The Destiny of Europe's Gypsies*, New York 1972.
 KOGALNITSCHANU, M., *Skizze einer Geschichte der Zigeuner; ihres Sitten und ihres Sprache*, Stuttgart 1840.

Nikolaj Biessonow

KIŠĪNIÒVCURA RROMA.

STUDIA PALA LENQËRI HISTÒRIA THAJ AČARA

O endaj e Rromenqëro Kišĭniovconqëro adadives si grùpa andar pretele 3000 zene thaj palem si bipinzardo and-e studienqëri literatùra. Lenqëre purane manuša sàs krepostni and-e Besaràbia. Kana lias agor e krepostnëqëro phandlipen and-e Rusiaqëro prathagaripen (pal-e refòrma and-o b. 1861), durile te zan and-e Ukraina. Akana ziven and-e Ukraina thaj Rùsia. O avtòro mothovel so akala Rroma, zi k-o b. 1956, zivënas andar-o éoripen thaj lenqëre rromnă zumavënas (dorakărënas). Akana kinen thaj bikinen. And-o Baredivaj 1933 nesave lenθār sàs deportuime andar-e Mòskva zi k-e Sibèria. Kana pharilās o 2-to Sundalitko Mariben, o Rroma Kišĭniòvcura na marde pen aj vi našënas katar-e mobilizàcia, zikaj javëra Rroma (sār o „Rùska Rroma thaj o Sèrvi andar-e Ukraina) sàs but aktivo mamuj-i nazismo, phandile e armiaça (xaladimaça) aj vi xuterde xaladitka dekoràcie. O artiklo den informàcie pal-o Samudaripen.

Rroma Kišĭniòvcura si dasa (ortodòksă). Bisterde aba o moldavitko folklòro thaj akana gilaben (bagen) e Ruska Rromenqëre gilă.

O Besonòvo mothovel pala lenqëro phirutno zivipen aj lodipen, pala lenqëre gada aj nesave irrenqëre genealògie thaj vi lenqëre ačara (tradicie) aj lenqëri kris rromani, savi lenθe akhardöl „žudekàta” (andar-e rumunicko éhib - judecată).

And-e Rromenqëre hieràrxia, o than e Rromenqëro Kišĭniovconqëro si but opre. Živde si lenqëre tradicie (ačara) thaj but šukār rakëren e rromani éhib. And-e ekonòmia šukār keren love thaj naj len javër problëma, sadaj sol en dikhen javëra manuša sar „bilače” (trašorne). AZkana fededër dikhen len o javëra, thaj o krimatika Rroma butivar javen te den len vast kana si konflikto (çingar). Terne Rroma Kišĭniòvcura agordine škòle thaj universitëte, thaj kerde jekh nevi klàsa siklārdi. Maškār lenθe si so siklön juridika.

Akaja rromani endaj si la lače perspektive and-i adadivesutuni Rùsia.

NICOLAJ BESSONOV

THE KISHINIOVTSY. THE STUDY HISTORY AND TRADITION

The Kishiniovtsy Gypsy group consists of around 3000 people today and hasn't been described in literature. Ancestors of the group were serfs in Bessarabia. They migrated in Ukraine after abolition of the serfdom in the Russian Empire (the 1861 year's reform). Now they live in Ukraine and Russia. Until the very roam prohibition in October, 1956, the economic basis of the life of Kishiniovtsy consisted of the men's domestic thievery and the women's fortunetelling. By now the ethnic group has trade earnings. Kishiniovtsy didn't avoid the massive deportations in Stalin's period. Many were arrested in June, 1933 in Moscow and were deported to Siberia. Unlike most of Gypsy groups, Kishiniovtsy didn't take an active part in the World War II. While the Russka Roma and the Ukrainian and South-Russian Servi joined the army and were even decorated, Kishiniovtsy always tried to avoid the mobilization. There are many facts about Nazi-genocide in the article.

Kishiniovtsy are orthodox Christians. The Moldavian folklore is now forgotten by them. In everyday life the Kishiniovtsy usually sing the songs of Russka Roma.

N. Bessonov described their nomadic life and clothing. He built genealogy of some families. Also there is information about customs and justice. Gypsy court in Kishiniovtsy's dialect is called žudekàta (after Romanian judecată).

As for the place of Kishiniovtsy in the Gypsy ethnic group's hierarchy, they have strong positions. Kishiniovtsy retain their traditions speak their Romany dialect very good and are materially successful. Their problem is the reputation of "dangerous people". In many aspects such point of view has lost its acuteness (though in conflicts Kishiniovtsy just like Krymy can still protect themselves). In the newest conditions some young people managed to finish school, training colleges and even enter a university, creating a new educated class. Today the legal education is one of the most prestigious.

This Gypsy group have good perspectives in modern Russia.

Łukasz Kwadrans (Wałbrzych, Polska)

PROBLEMY EDUKACJI ROMÓW W CZECHOSŁOWACJI W LATACH 1945–1992

Prezentowany artykuł ma być refleksją nad stanem edukacji dla Romów w Czechosłowacji. Zostanie bowiem dokonana analiza działań administracji państwowej odpowiedzialnej za sprawy oświaty oraz programy edukacyjne skierowane do społeczności romskiej. Szkoła w czasie funkcjonowania socjalistycznego państwa nie pozostała autonomiczną instytucją, ale jak w większości ustrojów totalitarnych służyła wiodącej ideologii i podtrzymaniu systemu. W czasie prowadzenia polityki asymilacji Romów funkcjonował mit, że wszyscy uczniowie są tacy sami, a ich potrzeby niewiele się różnią. Konsekwencją było prawie identyczne podejście pedagogiczne do dzieci i młodzieży szkolnej. Nie zwracano uwagi na pewne dyskryminacyjne cechy tak rozumianej równości i nie szanowano odmienności językowej oraz kulturowej Romów, a także nie zwracano uwagi na ich tożsamość etniczną. Smutną prawdą jest to, że wspomniany mit o podobieństwie wszystkich uczniów przetrwał niemal do czasów współczesnych. Taka sytuacja wynika z niedostatecznego przygotowania systemu oświatowego, kadr i programów do wyzwań, jakie stawia edukacja międzykulturowa.

1. SZKOLNICTWO WIĘKSZOŚCIOWE A EDUKACJA ROMÓW

Programy i koncepcje dotyczące rozwoju Romów, zachowania oraz przekazywania ich języka powstawały przede wszystkim w resorcie szkolnictwa, kultury i nauki. Tam projektowano pierwsze studia na temat problematyki romskiej. W Instytucie Orientalistyki Czechosłowackiej Akademii Nauk (ČSAV) została utworzona komisja, która zajmowała się zagadnieniami dotyczącymi Cyganów. Powstawały grupy nauczycieli i aktywistów, którzy zgodnie z polityką państwa angażowali się w kulturalno-oświatowe działania wspomagające asymilację. Pojawiały się już wtedy głosy naukowców, aby prowadzić studia nad etnicznością Romów,

pomagać im w rozwijaniu i przetrwaniu kultury, nauce romskich dzieci. Powstawały pomysły, aby język i kultura Romów znalazły swoje miejsce w badaniach uniwersyteckich¹. Argumenty dla takich rozwiązań znajdowano w praktykach stosowanych w latach 1920–1930 w ZSSR, gdy Romom przyznano wiele swobód, możliwość tworzenia romskich kołchozów i zakładów rzemieślniczych, a w dziedzinie kultury wydawania własnych czasopism i książek oraz istnienia dwóch teatrów. W Czechosłowacji zwyciężyła jednak koncepcja asymilacji Romów poprzez zrównanie ich z resztą obywateli pod wszelkimi względami, nie zważając na odmienności kulturowe i językowe.

W pierwszych latach po drugiej wojnie światowej władze były przede wszystkim zainteresowane odbudową zniszczonego kraju, dlatego priorytetem stała się produktywizacja szerokiej rzeszy obywateli, również Romów. Następowala migracja zarobkowa z terenów Słowacji do centrów przemysłowych w Czechach. Sytuację powstałą po wojnie próbowano uregulować dekretem Prezydenta Republiki nr 88/1945 o konieczności powszechnego zatrudnienia. Wtedy nastąpiło przenoszenie całych romskich rodzin ze Słowacji. Podczas pobytu w Czechach Romowie byli odizolowani od pozostałych obywateli, a dzieci cygańskich robotników były umieszczane w domach dziecka na Słowacji. Romscy chłopcy w wieku 16–18 lat mieli być również zatrudniani². Reżim komunistyczny niewiele różnił się w początkowym podejściu do spraw Romów od swoich poprzedników. Cyganie byli według władz grupą ludności społecznej, która wymagała przysposobienia do prawidłowego funkcjonowania z resztą obywateli. Przygotowano program cygańskich rodzinnych obozów, w których miały być umieszczane jednostki asocjalne. Dla wędrujących Cyganów projektowano stworzenie trójstopniowego systemu obozów pracy: diagnostycznych, rodzinno-wychowawczych i karnych³.

Wspominany wcześniej spis wędrujących Cyganów z 1947 roku zewidencjonował 16 752 Romów w Czechach i 86 000 na Słowacji. W tej liczbie było prawie 40 procent dzieci, które wciąż miały utrudniony dostęp do edukacji. Nie tylko z powodu braku własnych tradycji oświatowych, ale w związku z niechętnym przyjmowaniem romskich uczniów do szkół.

1. Zob. A. Jurová, *Rómska problematika 1945–1967*. „tudijn materiály vyskumnho Projektu esoslovensko 1945–67”. 1.–4. ast’, Praha, stav pro soudob djiny Akademie ved R 1996.

2. Zob. N. Kunierikov, *Pristupy k vzdelvaniu Rmov v minulosti*. [w:] M. Vaeka (red.), *aipen Pal o Roma. Shrnn správa o Rmach na Slovensku*, Bratislava 2002, s. 683.

3. Zob. T. Haiman, *Romové v esoslovensku v letech 1945–1967. Vvoj institucionlnho zájmu a jeho dopady* [w:] *Romové v esk republice*, Socioklub, Praha 1999.

W latach 1945–1948 dzieci romskie były podobnie jak ich rodzice spisane i figurowały również w ewidencji służb kryminalnych. W tym czasie daktyloskopowano wszystkich Romów. Cygańscy rodzice często dobrowolnie lub z przymusu wyjeżdżali do pracy, a w miejsce szkół dzieciom romskim oferowano obozy pracy i wychowania. Nadal funkcjonował w wielu miejscach zakaz wstępu dla Cyganów do miast, ich chaty i osady znajdowały się na obrzeżach miejscowości, przypominały getta. Dzieci romskie miały perspektywę uczęszczania do *specjalnych cygańskich szkół*, które zostaną opisane w kolejnym rozdziale tej pracy.

Romowie stali się obiektem rewolucyjnych eksperymentów władz, które postawiły sobie za cel ich asymilowanie i socjalizowanie, aby stworzyć Roma – świadomego klasowo obywatela ludowo-demokratycznego kraju. W stosunku do osób dorosłych próbowano rozwiązywać problemy Romów przy pomocy ich produktywizacji towarzyszącej industrializacji państwa. Cyganie, nie tyle przez oficjalną ideologię, co przez społeczeństwo większości, uważani byli za grupę społecznie patologiczną. Władze postrzegały ich jako obywateli z problemami socjalnymi, zdrowotnymi, niskim wykształceniem i uczestnictwem w systemie oświaty.

Na początku lat pięćdziesiątych polityka władz była skierowana na wdrożenie romskich dzieci do systemu oświaty oraz walkę z analfabetyzmem młodzieży i dorosłych. Podczas spisu ludności z roku 1950 uzyskano bowiem niepokojące dane wskazujące, że na Słowacji 42 000 osób powyżej 15 roku życia to analfabeci (z tego 25 000 w wieku produkcyjnym). W tej grupie niewielką liczbę stanowiły osoby upośledzone i reemigranci nieznający języka urzędowego, a 75 % Romowie. Statystyki z biegiem czasu wcale się nie zmniejszały, ponieważ rzeszę analfabetów i półanalfabetów zasilala romska młodzież, która nie kończyła szkół podstawowych. Od 1951 roku rozpoczęły się kursy dla analfabetów skierowane do przedstawicieli społeczności romskiej. Nie przynosiły one jednak oczekiwanych efektów, gdyż administracja nie prowadziła tych działań rzetelnie, a także nie współpracowała z wykształconymi Romami w celu poznania cygańskiej mentalności i wypracowania skutecznych sposobów nauczania⁴.

Pomoc w rozwiązaniu problemów miał przynieść program rządowy, który obok wielu spraw zwracał uwagę na nieprawidłowe realizowanie obowiązku szkolnego przez dzieci romskie i niemal zupełny brak udziału w wychowaniu przedszkolnym. Administracja państwowa miała od tej pory zadbać, aby romskie dzieci były przyjmowane do przedszkoli i szkół.

4. Zob. A. Jurová, *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava 1991; E. Davidová, *Romano drom. Cesty Romů 1945–1990. Zmeny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*, Universita Palackého, Olomouc 1995, s. 194.

Udzielono lokalnym władzom kompetencji do powoływania w razie potrzeby klasy lub szkoły tylko dla dzieci cygańskich. Placówki miały kształcić i wychowywać⁵.

Po roku 1950 szeroko dyskutowano nad problematyką edukacji Romów, jednak najczęściej była to debata naukowa i próby tworzenia koncepcji w oparciu o różne teorie wychowania. Kolejne plany przedstawiono na pierwszej konferencji zorganizowanej z inicjatywy Ministerstwa Szkolnictwa i Kultury oraz Instytutu Orientalistyki Czechosłowackiej Akademii Nauk. W 1952 roku, w Pradze, odbyła się pierwsza *ogólnokrajowa konferencja osób pracujących z Cyganami*, na której wytyczono pewne teoretyczne i praktyczne zasady radzenia sobie z problematyką edukacji Romów, jednak większość z nich nie zostało zastosowanych⁶. Kwestie dotyczące problematyki funkcjonowania romskich dzieci w systemie szkolnictwa i wychowania zostały podjęte także podczas *słowackiej konferencji nauczycieli zajmujących się zaniedbanymi dziećmi*, która odbyła się w 1954 r. w Bratysławie. W tym samym roku miało miejsce dwutygodniowe szkolenie Romów i osób pracujących wśród społeczności cygańskiej w Hoříně u Mělníka zorganizowane przez Ministerstwo szkolnictwa, kultury i informacji. Po jego ukończeniu Romowie i inne osoby miały wrócić do miejsca swego zamieszkania i tam pracować jako aktywiści ze społecznością cygańską. Pomimo zgłoszenia się na owe szkolenie dużej liczby Romów niewielu z nich rzeczywiście podjęło pracę po jego zakończeniu⁷.

Potrzeba kształcenia i wychowania młodych Romów przyczyniła się do powstania pierwszej w Czechach szkoły z internatem dla romskich uczniów w Květušíně. W roku 1950 została tam założona *mateřská škola Miru*, w której przebywały dzieci cygańskie. Przy niej otwarto pierwszą klasę szkoły podstawowej, która stała się początkiem *cikánské internátní školy*. W tej placówce przebywał romski nauczyciel Miroslav Dědič. Później przeniesiono szkołę do miejscowości Dobré Vody koło Prachatic⁸.

W dniu 29 sierpnia 1953 roku związek czechosłowackich literatów zwołał naradę, w której wzięli udział przedstawiciele różnych resortów, a także sami Romowie. Na spotkaniu poruszano możliwość odejścia od asymilacji, jako formy rozwiązywania problemów Romów. Proponowano położyć nacisk na edukację i rozwój kultury mniejszości romskiej. Tematem rozmów była poprawa jakości pracy ze społecznością romską, zachowanie

5. T. Haišman, *op. cit.*, s. 153.

6. E. Davidová, *Romano drom. Cesty Romů 1945-1990. Zmeny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*, Universita Palackého, Olomouc 1995, s. 192.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, s. 193.

ich rodzimej mowy, założenie romskiego czasopisma i utworzenie lektoratu języka *romani* na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze. W konsekwencji tych wydarzeń Rada Naukowa Instytutu Orientalistyki Czechosłowackiej Akademii Nauk w dniu 3 września 1953 roku powołała komisję ds. romskich. W listopadzie tego samego roku zwołano spotkanie pracowników naukowych i znawców problematyki romskiej z całego państwa. Uczestnicy zebrania przygotowali memorandum dotyczące spraw Romów, postanowili zwołać konferencję dotyczącą problemów tej społeczności, która pozwoliłaby wyjaśnić sporne kwestie teoretyczne, ideologiczne i polityczne. Konferencja miała przynieść odpowiedź na pytania o problemy etnicznej klasyfikacji Romów, ich status prawny i sposoby kompleksowego rozwiązania problematyki romskiej w Czechosłowacji⁹.

W czasie rządów socjalistycznych wielokrotnie pojawiały się projekty wydania podręcznika do nauki języka, historii i kultury Romów. Miały miejsce różne interpelacje i memoranda dotyczące tej sprawy, zapoczątkowane w 1953 roku przez morawskiego nauczyciela Antonina Daniela¹⁰. Taka aktywność pracowników oświaty dokumentuje wielkie zainteresowanie nauczycieli romskich dzieci poprawą warunków pracy i potrzebą zrozumienia się z uczniem, który miał być kształcony i wychowywany. Jozef Kolarčík-Fintický, Ján Kobulský z Kendíc i Július Varga z Nižnej Šebastovej wypracowali pomoce naukowe i podręczniki wykorzystywane podczas kursów dla analfabetów, które w tamtym czasie były masowo organizowane szczególnie we wschodniej Słowacji. Nauczyciele posiadający doświadczenie w pracy z Romami byli twórcami słowniczków, amatorskich zbiorów pieśni i studiów nad romską grupą etniczną¹¹.

Romskie dzieci mogły w tym czasie uczęszczać do szkół przy akceptacji ich językowych i etnicznych odmienności. Lata pięćdziesiąte, to czas, gdy można było używać języka romskiego. Nie publikowano jednak czasopism w języku *romani*, nie powoływano także romskich instytucji kulturalnych i oświatowych. Najaktywniej działali pracownicy oświaty, jednak ich inicjatywy miały ograniczony zasięg z uwagi na brak pomocy władz. Można zatem stwierdzić, że *romszczyzna* istniała, jako forma komunikacji w szkole, powstała tym samym możliwość tworzenia podręczników i prowadzenia zajęć w języku *romani*. Takie praktyki mogły przyczynić się do rozwoju języka mniejszości. Używanie romskiego, jako pośrednika w komunikacji werbalnej i medium w edukacji mogło pomóc w rozwoju kulturalnym mniejszości romskiej. Rze-

9. Zob. C. Nečas, *Historický kalendář. Dějiny Českých Romů v datech*, Olomouc 1997, s. 78–79.

10. Zob. A. Jurová, *Otázky vzdelávania Rómov v období socializmu vo vzťahu k materinskému jazyku*, „Človek a spoločnosť”, 2000, č. 1, <http://www.saske.sk/cas/1-2000/jurova.html>

11. Zob. A. Jurová, *Rómska problematika...*

czywistość pokazała, że praktyka szkolna, posłuszna politycznym zarządzeniom, nie wspomagała rozwoju etnicznego i kultywowania romskiej mowy. Romskie dzieci ze względu na swoje problemy z używaniem języka większości były coraz częściej umieszczane w cygańskich klasach lub szkołach. Nastąpiła segregacja romskich uczniów, która w ograniczonym rozmiarze trwa do dnia dzisiejszego. Konsekwencje tej polityki asymilacji Romów przejawiającej się w praktyce szkolnej, wychowaniu i kształceniu, zauważalne były przez kolejne generacje romskich absolwentów szkół obecnie niewykwalfikowanych i bezrobotnych przedstawicieli mniejszości romskiej. Władze zezwalały na używanie języka *romani* głównie w pracy zdrowotno-oświatowej przy wydawaniu rozmaitych informatorów i ulotek. Pomimo wielokrotnych próśb romskiej inteligencji o przyznanie im statusu mniejszości i pomoc w przygotowaniu podręczników do nauki języka, historii i kultury Romów, władze nie wyrażały na to zgody. W 1956 roku Ministerstwo spraw wewnętrznych przygotowało i udostępniło Ministerstwu pracy raport: *Sytuacyjne sprawozdanie o problematyce cygańskiej w ČSR*. Według tego opracowania nie można było walczyć z analfabetyzmem, niską frekwencją szkolną dzieci i złymi warunkami zdrowotnymi wśród Romów bez ich trwałego osiedlenia i zatrudnienia. Zatem za priorytetowe w polityce asymilacyjnej państwa uznano zmianę dotychczasowego stylu życia Romów poprzez zatrzymanie ich wędrówki i włączenie w socjalistyczny system zatrudnienia¹².

Ministerstwo oświaty i kultury w dniu 30 września 1958 roku wydało zarządzenie (*Wychowanie i kształcenie cygańskich dzieci*) dla niższych organów administracji, traktujące o wychowaniu i kształceniu romskich dzieci. Po pierwsze zauważono wagę jak najszybszego rozpoczęcia nauki i powszechnego do niej dostępu. Postulowano umieszczanie romskich dzieci w przedszkolach i drużynach młodzieży, w wybranych przypadkach w domach dziecka i innych placówkach. Po drugie proponowano utworzenie lub dostosowanie już istniejących szkół i klas do potrzeb dzieci zaniedbanych, które nie brały wcześniej udziału w procesie wychowania, albo nie uczęszczały regularnie do szkół, miały ukończony ósmy rok życia i nie otrzymały promocji do drugiej klasy. Trzecim punktem podnoszonym w zarządzeniu było organizowanie pozaszkolnych zajęć z dziećmi romskimi i aktywizowanie ich do eliminowania zaniedbań wychowawczych oraz szkolnych. Ostatnim, jednak chyba najpoważniejszym w skutkach poleceniem, było kierowanie romskich dzieci do szkół specjalnych, albo do innych placówek dla młodzieży wymagającej specjalnego podejścia pedagogicznego¹³.

12. C. Nečas, *Historický kalendář...* s. 79–80.

13. *Ibidem*, s. 80–81.



Dzieci romskie w szkole w Koszycach (fot. Ł. Kwadrans, archiwum Autora)

Wspomniany wyżej dokument Ministerstwa oświaty i kultury był przygotowywany w atmosferze towarzyszącej uchwaleniu w dniu 11 listopada 1958 r. przez Zgromadzenie Narodowe ČSR ustawy nr 74 o trwałym osiedleniu koczujących i półkoczujących osób.

Lata sześćdziesiąte potwierdziły następującą zmianę polityki wobec Romów. Byli oni traktowani, jako społecznie i kulturalnie odmienni obywatele z charakterystycznymi elementami sposobu życia. Koncepcja asymilacji była związana bezpośrednio z likwidacją analfabetyzmu wśród społeczności romskiej. Sytuacja w szkolnictwie lat sześćdziesiątych była trudna, ponieważ mimo wcześniejszych optymistycznych deklaracji dotyczących pracy wśród Romów do roku 1965 nie zlikwidowano wszystkich szkół i klas dla zaniedbanych romskich dzieci. Władze stawiały sobie za zadanie, aby osiągnąć stuprocentowe realizowanie obowiązku szkolnego przez dzieci romskie od pierwszego do dziewiątego rocznika. Niepokojąco pesymistyczne były jednak dane dotyczące realnej sytuacji. Wynikało z nich, że z 32 000 romskich dzieci na Słowacji obowiązek szkolny realizowało około 10 000 uczniów¹⁴. Administracja szkolna nie była w stanie wypełnić zarządzenia Ministerstwa, a powodem były ograniczone możliwości finansowe, organizacyjne i niewłaściwe przygotowanie do pracy ze społecznością romską.

14. Zob. A. Jurová, *Vvoj rómskej problematiky...*

W Czechosłowacji lat sześćdziesiątych miała miejsce debata stymulowana zarówno przez Romów, jak i nieromskich intelektualistów, którą wywołały żądania uznania statusu mniejszościowego, a także kilka studiów nad problematyką romską, powstałych w tym okresie. Jedną z pierwszych tego typu prac powstała już w 1955 roku i stanowiła opis historii Cyganów na ziemiach czeskich i słowackich. Publikację pt. *Dějiny našich cikánů* przygotowała Zdeňka Jamnická-Šmerglová, a wydano ją nakładem wydawnictwa Orbis. Książka została negatywnie przyjęta i zarzucano jej błędy metodologiczne i naukowe. W 1963 roku Ministerstwo oświaty i kultury wydało podręcznik *Průručka cikánštiny*, który przygotował Jiří Lípa. Centralnym punktem debaty stała się jednak publikacja socjologa Jaroslava Susa. Monografia z 1961 roku pt. *Cikánská otázka v ČSSR* stanowiła opis stylu życia, języka i kultury Romów. Autor był zwolennikiem asymilacji prowadzonej przez władze socjalistycznego państwa. Widział w niej jedyne słuszne rozwiązanie problematyki romskiej w Czechosłowacji¹⁵. Na takie przedstawienie sprawy przez Susa zareagowała Milena Hübschmannová, wielka orędowniczka, znawczyni tematu, *advokat společnosti romskéj*. Wystąpienie Hübschmannovej stanowiło nowe otwarcie i było szansą podniesienia tematu dotyczącego statusu Romów, jako prawnie uznanej mniejszości. Hübschmannová podkreśliła, że odpowiedzialność za niektóre aspekty związane z problematyką romską, spadała na barki rządu, który swoimi działaniami skomplikował sytuację Romów w Czechosłowacji¹⁶.

Władze rozpoczęły walkę z analfabetyzmem wśród Romów, który szczególnie powszechny był na Słowacji. W powiecie Trebišov wynosił aż 70%, Poprad 50–60%, w powiatach Spišská Nová Ves, Michalovce, Rožňava i Trebišov powstały osobne szkoły dla cygańskich uczniów¹⁷. Nauka pisania i czytania, realizacja obowiązku szkolnego przez romskie dzieci i edukacja dorosłych stały się najważniejszymi zadaniami administracji szkolnej. Nauczyciele przybywali do osad i tam prowadzili zajęcia z młodzieżą. Alfabetyzacja i nauka zawodów przygotowujących do pracy jako robotnik były podstawą działania. Przyswojenie sobie przez dzieci i młodzież romską języka większości stało się także ważnym zadaniem pracy w miejscach zamieszkania Romów i w szkołach. Miały w tym pomóc przedszkola i drużyny szkolne. Oczekiwanie szybkich i pozytywnych efektów było jednak nierealne, bowiem romskie matki często nie posyłały swoich dzieci do rządowych instytucji. Kolejnym pomysłem władz było przygotowanie prze-

15. Zob. C. Nečas, *op. cit.*, s. 79–82.

16. D. M. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York 1995, s. 58–59.

17. N. Kušnieriková, *Prístupy...*, s. 687.

pisów, na podstawie których wypłacano rodzinom świadczenia pieniężne, gdy pełnili należycie swoje obowiązki rodzicielskie związane z wychowaniem i wyżywieniem oraz dbałością o inne potrzeby dzieci. W tym czasie zakazano także funkcjonowania romskich dziecięcych zespołów twórczości ludowej, które uznano oficjalnie za szkodliwe i kultywujące zacofanie społeczne¹⁸.

W dniu 10 stycznia 1963 roku powstał dokument o wychowaniu i kształceniu cygańskich dzieci i młodzieży, który regulował przenoszenie i przyjmowanie romskich dzieci do placówek szkolnych na różnym poziomie edukacji¹⁹. Około 7% romskich dzieci w wieku 6–14 lat zostało skierowanych do szkół specjalnych. W Czechach było w tych szkołach 3 228 dzieci romskich, a na Słowacji 661. W tym czasie, naukę w szkołach drugiego stopnia kontynuowało tam jedynie 1 262 romskich uczniów, z tego 895 terminowało na kursach czeladniczych i uczęszczało do szkół zawodowych, około 40 było w specjalnych klasach. Ponad 3 tysiące młodych Romów następnie zatrudniono, bezrobotnych pozostało 2 118 osób²⁰.

W 1966 roku zlikwidowano Komisję ds. obywateli cygańskiego pochodzenia na Słowacji. Jej zadaniem było regulowanie przesiedlania do Czech nie tylko osób dorosłych i całych rodzin, ale także piętnastoletnich młodych Romów, którzy byli kierowani do czeskich placówek szkolno-wychowawczych. W tych działaniach organy władzy widziały sposób rozwiązania problemów edukacji Romów.

Można było zauważyć pewne pozytywne skutki funkcjonowania szkół i tworzenia klas dla romskich dzieci w miejscach dużych skupisk ludności romskiej. Powstawały także tymczasowe specjalne klasy dla dzieci osiedlanych Cyganów wołoskich, które były w różnym wieku i niekiedy nawet nie chodziły nigdy do szkoły. Działaniom tym towarzyszyła praca nad poprawą warunków zdrowotnych społeczności romskiej, a w szczególności dzieci i młodzieży. Lekarze przyjeżdżali do wielu miejsc ambulansami wraz z pielęgniarkami. Dzieci poddawano badaniom, sprawdzano stan ich higieny i dokonywano na miejscu prostych czynności pielęgnarskich. Romskie kobiety wcześniej rodziły tylko w domach i osadach, a dzięki działaniom polegającym na edukacji zdrowotnej zaczęły coraz częściej korzystać z opieki szpitalnej. W ten sposób obniżono procent umieralności noworodków. Niektóre elementy akcji oświatowej wśród Romów nie przyniosły jednak spodziewanych efektów, ponieważ nie uwzględniały ich etnicznej specyfiki. Pomoc materialna, zdrowotna i rozpowszechnianie edukacji, w rozumieniu

18. *Ibidem*.

19. Szerzej na ten temat: N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 687.

20. *Ibidem*.

władz, miały przynieść całkowitą zmianę sytuacji Romów i zrównać ich z resztą obywateli²¹.

Wiele romskich rodzin po jakimś czasie wracało na Słowację z Czech i Moraw, gdzie po kilkuletniej pracy odłożyły na budowę domu, który zazwyczaj stawiały niedaleko osad, ponieważ nie sprzedawano im działek i nieruchomości w bliskości Słowaków. Coraz większa liczba Romów zostawała jednak na ziemiach czeskich, gdzie się osiedlili i mieli stałe zatrudnienie. W wielu przypadkach w rodzinach romskich nastąpiła zmiana, która objawiła się integracją kolejnych generacji ze społeczeństwem większości. Dzieci romskie, które urodziły się w Czechach nie czuły już dystansu społecznego, mówiły sprawnie po czesku i często dorastały w środowisku czeskich rówieśników²².

Lata siedemdziesiąte XX wieku zmieniły koncepcję działań asymilacyjnych opartych na metodzie rozproszenia i przesiedlania, a wprowadziły bardziej subtelne programy oparte na zasadzie inżynierii społecznej (socjotechniki). Rozpoczęto w tym czasie realizację planu wszechstronnej, społeczno – kulturowej integracji Romów z resztą społeczeństwa i zrównanie ich warunków życia z innymi obywatelami. Działania polityczne skierowane były na zapewnienie zatrudnienia wszystkim Romom w wieku produkcyjnym, poprawę sytuacji edukacyjnej młodzieży i kształcenie dorosłych, zmianę warunków życia romskich rodzin i eliminację wzrastającej przestępczości. Romowie stali się w tym czasie grupą, która budziła największe zainteresowanie paternalistycznego programu pomocy społecznej prowadzonego przez państwo. Polityka rządu wkraczała we wszystkie sfery życia społeczności romskiej: warunki mieszkaniowe, zatrudnienie, stan zdrowia i edukację. Takie postępowanie władz wytworzyło wśród Romów i innych obywateli zależność od państwa. Z jednej strony udzielano pomocy socjalnej (administracja decydowała, komu ją przyzna), a jednocześnie odbierano obywatelowi samodzielność i nie mobilizowano do rozwiązywania problemów bytowych przez romskie rodziny. Paradoksalnie doprowadziło to do zwiększenia izolacji, nietolerancji, ksenofobii i segregacji Romów, a nie do stworzenia idealistycznego obrazu Roma robotnika i pioniera ideologii socjalistycznej. Zwiększyło się w tym czasie także napięcie między społeczeństwem większości a Romami²³.

W omawianej dekadzie miały miejsce różne działania edukacyjne władz skierowane do osób pracujących wśród Romów. W roku 1970 czeskie ministerstwo szkolnictwa zorganizowało w Litoměřicích dwutygodniowy

21. E. Davidová, *op. cit.*, s. 202.

22. *Ibidem*.

23. N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 688.

kurs dla nauczycieli, na którym zaznajamiali się oni ze specyfiką swoich romskich uczniów. Kursy takie odbywały się corocznie aż do 1974 roku²⁴. Przy sekcji socjologicznej Wydziału Filozofii i Socjologii Czechosłowackiej Akademii Nauk działał zespół zajmujący się romską problematyką, który miał koordynować teoretyczne studia dotyczące romskiej grupy etnicznej. Prace tej instytucji były prowadzone w ośmiu sekcjach pod kierownictwem Evy Davidovej i Mileny Hübschmannovej. Działalność tego zespołu ustalała po wydaniu dwóch publikacji pod redakcją Mileny Hübschmannovej: *Abstrakta odborné literatury o Cikánech v ČSSR*, Praha 1974 i *Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR*, Praha 1975²⁵.

Na początku roku 1973 romistka Milena Hübschmannová przygotowała podręcznik pt. *Základy romštiny*, który ukazał się w czasopiśmie *Nový Orient* w numerach z lat 1973 i 1974. Trzy lata później Ministerstwo pracy i spraw społecznych ČSR wydało publikację *Práce s cikánským obyvatelstvem*, a Milena Hübschmannová rozpoczęła naukę języka *romani* w Szkole Językowej w Pradze, która funkcjonowała aż do 1991 roku²⁶.

W latach siedemdziesiątych do szkół uczęszczało 63,5 % romskich dzieci, nieprawidłowo wypełniało obowiązki szkolny około 30 %, a 3 500 młodych Romów w ogóle nie było w szkołach. Administracja państwowa zewidencjonowała około 20 000 analfabetów poniżej 40 roku życia²⁷. W edukacji dzieci i młodzieży władze zauważyły szansę na integrację całej społeczności. Romowie demograficznie byli młodą i szybko rozwijającą się społecznością, dlatego skierowanie działań integracyjnych w stronę młodzieży miało pozwolić na zmianę mentalności całej grupy. Szczególny nacisk położono zatem na przedszkolne i szkolne wychowanie romskich dzieci, uzyskanie przez nich co najmniej podstawowego wykształcenia z przygotowaniem do wykonywania zawodów robotniczych.

W celu poprawy poziomu edukacji Romów wciąż funkcjonowały samodzielne klasy dla dzieci romskich z zaniedbaniami szkolnymi. Dla doskonalenia i mobilizowania uczniów powołano zespoły organizujące letnie spotkania rekreacyjno-edukacyjne dla romskich dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym. Na działania edukacyjne rząd przeznaczył znaczne nakłady finansowe w oparciu o obowiązującą ustawę nr 26 z 1972 roku *o riešení cigánskej otázky*. Pomoc materialna państwa dotyczyła utrzymania szkół i klas dla Romów, podręczników i wyposażenia, a także opłacania pobytu trzyletnich i pięcioletnich romskich dzieci w przedszkolach, dożywianie

24. C. Nečas, *Historický kalendář...*, s. 86.

25. *Ibidem*, s. 87.

26. *Ibidem*, s. 91.

27. N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 688.

i inne potrzeby małoletnich. Anna Jurova podkreśla, że w tym czasie większość społeczeństwa i inne mniejszości nie miały tak szerokiej pomocy ze strony państwa²⁸.

W latach 70. Ministerstwo szkolnictwa przygotowywało programy edukacyjne i powoływało osobne szkoły oraz wyrównawcze, specjalistyczne klasy dla Romów w szkołach podstawowych. Dzieci romskie, które wykazywały zaniedbania wychowawcze i edukacyjne były kierowane do drużyn i klubów szkolnych oraz brały udział w innych formach zajęć pozaszkolnych. Zdarzały się również przypadki znajomości romskich dialektów przez niektórych nauczycieli, co bardzo pomagało w pracy z młodzieżą. Pedagodzy byli podczas studiów zaznajamiani z problematyką romską. W roku 1970 podstawowe wykształcenie miało 25 800 romskich mężczyzn (64%) i 24 933 romskich kobiet (61,5%). Wykształcenie na poziomie ponadpodstawowym posiadało 3 799 mężczyzn (9,4%) i jedynie 687 kobiet romskich (1,7%). Szkołę średnią ukończyło 100 Romów (0,2%) i 104 Romki (0,3%). Wykształcenie wyższe wśród Romów było rzadko osiąganе, w roku 1970 posiadało je 26 mężczyzn i 13 kobiet. Natomiast wciąż zatrważające były dane dotyczące osób bez wykształcenia, w tym czasie wśród romskich mężczyzn było ich 10 335 (25,7%), a 14 647 (36,2%) kobiet także nie ukończyło żadnej szkoły. Można zauważyć pewną prawidłowość towarzyszącą wyżej przedstawionym danym, która pokazuje, że niższy poziom czy całkowity brak wykształcenia był powszechniejszy wśród romskich kobiet. Wynikało to zapewne z wielu czynników kulturowych i odmiennego stylu życia Romów. Często młode Romki przerywały naukę, ponieważ zachodziły wcześnie w ciążę, musiały pilnować młodszego rodzeństwa w domu. Analfabetyzm był najbardziej widoczny wśród starszych grup wiekowych Romów²⁹.

Omawiając problematykę edukacji romskiej w latach siedemdziesiątych XX wieku nie sposób nie wspomnieć o przywołanej w poprzednim rozdziale inicjatywie, jaką była Karta 77 przyjmująca 13 grudnia 1978 roku dokument *O postavení Cikánů-Romů v Československu*³⁰. Sygnatariusze opracowania podkreślali wagę udziału Romów w systemie oświaty i poprawę poziomu ich wykształcenia. Przypominali, że przez wiele lat zaniedbywano mniejszość romską i nie interesowano się należycie jej kształceniem i wychowaniem. Twórcy raportu twierdzili, że około 30% Romów było analfabetami. Niepowodzenia romskich uczniów w szkołach najczęściej kończyły się kierowaniem dzieci do placówek specjalnych dla osób z niedoborami intelek-

28. Zob. A. Jurová, *Vývoj rómskej problematiky...*

29. Dane te podaje za: N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 688.

30. Analizę tego dokumentu i dane liczbowe przedstawiam za: E. Davidová, *op. cit.*, s. 212–213.

tualnymi. W roku szkolnym 1970–1971 do takich szkół w Czechach uczęszczało około 20% romskich dzieci, a tylko 8% uczniów ze społeczeństwa większości. Takie postępowanie prowadziło w konsekwencji do dyskwalifikacji zawodowej absolwentów szkół specjalnych traktowanych podobnie jak osoby z nieukończonym wykształceniem podstawowym. Sygnatariusze Karty 77 postulowali powołanie romskich szkół, które rozwijałyby talenty młodych Romów w wielu dziedzinach artystycznych. Zarzucano władzom, że poprzez działania integrujące doprowadzały do zaniku kultury romskiej zamiast do jej rozwoju. Romskie dzieci musiały uczęszczać do czeskich i słowackich szkół, gdzie zajęcia prowadzone były w języku większości, często dla nich niezrozumiałym, a ich odmienność nie stanowiła wartości, a wręcz była stygmatem utrudniającym karierę szkolną.

Lata osiemdziesiąte XX wieku były okresem pewnej stagnacji i kontynuacji polityki władz, jednak przyniosły obniżenie analfabetyzmu wśród Romów, lepszą realizację obowiązku szkolnego przez młodzież oraz poprawę warunków zdrowotnych i obniżenie umieralności małych dzieci. Pod koniec dekady w roku 1988 poziom objęcia Romów edukacją wynosił 75%. Około 80% społeczności romskiej uzyskało wykształcenie podstawowe, pomimo tego, że około 2 500 dzieci nie uczęszczało do przedszkoli³¹. W 1971 roku tylko 10% romskich dzieci w Czechosłowacji uczęszczało do takich placówek, a dziesięć lat później liczba ta wzrosła do 58,5%. Podczas dziesięciu lat grupa romskich uczniów kończących szkoły podstawowe wzrosła z 16,6% do 25,6%, a absolwentów studiów wyższych z 39 do 191 osób. Ogólnonarodowy wskaźnik umiejętności czytania i pisania wśród dorosłych Romów wzrósł w latach osiemdziesiątych niemal do 90%³².

W tym czasie obowiązywało zarządzenie władz nr 35 z 1981 roku mające w założeniu poprawić realizację obowiązku szkolnego, frekwencję i wyniki w nauce wśród młodych Romów, a także zwiększyć liczbę dzieci korzystających z przedszkoli. Rzeczywistość odbiegała od programów i przepisów prawnych, bowiem zauważalna była różnica pomiędzy edukacją wszystkich dzieci, a będącym w stagnacji, albo nawet pogarszającym się wynikiem kształcenia i wychowania młodych Romów. Dane ukazywały, że romskie dzieci 14 razy częściej powtarzały klasy, a 30 razy częściej kończyły edukację w szkole podstawowej na niższych rocznikach, natomiast do szkół specjalnych uczęszczało ich 24%³³. Przyczyną takiej sytuacji było integrowanie romskich dzieci poprzez włączenie ich do państwowego systemu oświaty kierowanego w duchu ideologii marksistowsko-leni-

31. N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 689.

32. Dane te podają za: D. M. Crowe, *op. cit.*, s. 61.

33. N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 689.

nowskiej, bez brania pod uwagę romskiej odmienności etnicznej. Tworząc programy szkolne i projektując działania pedagogiczne zapomniano, że są one kierowane do dzieci, które pochodzą z określonego środowiska, rodziny i trzeba je traktować indywidualnie.

Funkcjonujący system szkolny miał zapewnić częste kontakty z rodzicami i przygotowanie ich do udzielania dzieciom pomocy przy rozwiązywaniu zadań domowych. W swoim założeniu był jednak zorientowany na samodzielny rozwój ucznia i szybkie uzyskanie kompetencji edukacyjnych oraz wiadomości encyklopedycznych. Uniemożliwiał to w wielu przypadkach nieznany romskim dzieciom język, którym mówili nauczyciele. Romscy uczniowie nie mieli zazwyczaj okazji by wykorzystać wiadomości zdobyte w szkole. Ich rodzice uważali, że edukacja oddala dzieci od społeczności i konfrontuje je z inną rzeczywistością. Podczas jednej z analiz prowadzonych w szkołach podstawowych w 1987 roku okazało się, że w całej Czechosłowacji naukę w klasach powtarzało 4,7% wszystkich dzieci, liczba ta wyniosła 28% dla romskich uczniów. W szkołach średnich było w tym czasie nie więcej niż 2% młodych Romów. Te dane nie dotyczą ukończenia nauki, jedynie trzecia część z tej grupy była absolwentami³⁴. Wcześniej już wspomniano, że wśród Romów najczęściej podejmowano prace robotnicze, które w systemie socjalistycznym były lepiej płatne i towarzyszył im wyższy status społeczny. Z danych rządowych wynikało, że w ciągu 10 lat wzrosło wykształcenie wśród Romów w młodszych kategoriach wiekowych oraz u kobiet. W 1980 roku wykształcenie podstawowe miało 45 970 (83%) romskich kobiet, ponadpodstawowe 1 768 (3,4%), średnie 619, a wyższe 79 (0,2%). Bez wykształcenia było według oficjalnych danych 1 832 (3,3%)³⁵.

Czechosłowacki system szkolnictwa wspomagał naukę pisania i czytania u romskich dzieci, jednak nie rozwijał ich umiejętności i nie wychowywał na świadomych swoich możliwości obywateli. Romskie dzieci były konfrontowane ze swoją tożsamością i kulturą oraz językiem, jako z czymś negatywnym, zacofanym, niepożądanym, gorszym. Żyły w dwóch odmiennych światach. Od roku 1945 do aksamitnej rewolucji w systemie edukacji uczestniczyły trzy pokolenia Romów. Szkoła nie liczyła się z ich odmiennością, nie przygotowano także specjalnych podręczników, które uwzględniłyby ich tożsamość i kulturę. Nauczyciele również nie mieli pomocy naukowych, ani dodatkowych kwalifikacji do pracy z dziećmi romskimi, a w szkole używano języka większości. System nie gwarantował

34. *Ibidem*.

35. Dane te podaje za: N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 689. Należy jednak zwrócić uwagę, że odnoszą się one do całkowitej liczby Romów, która była podawana w oficjalnych spisach, a faktycznie była o wiele wyższa. Zatem dane dotyczące edukacji Romów w rzeczywistości były jeszcze bardziej niepokojące.

i w małym stopniu przyczynił się do poprawy poziomu wykształcenia wśród Romów. Najważniejszą rolę w tej kwestii odegrała pomoc nauczycieli i rodziców oraz ambicje dzieci. W tamtych czasach wykształcenie zdobyli Romowie, którzy pracowali jako nauczyciele, lekarze, prawnicy, artyści, sportowcy i politycy³⁶.

2. KIERUNKI DZIAŁAŃ WŁADZ OŚWIATOWYCH

W tej części omówione zostanie funkcjonowanie szkół i klas specjalnych tworzonych dla dzieci romskich w Czechosłowacji. Ten kierunek działań politycznych przyczynił się do segregacji w szkolnictwie i stworzenia gett edukacyjnych. Przez okres rządów socjalistycznych uczniowie romscy, którzy mieli problemy z komunikacją w szkole lub powtarzali klasy byli automatycznie kierowani do specjalnych szkół dla dzieci opóźnionych w rozwoju. Praktyka ta była często nazywana *epidemią upośledzenia*, ponieważ w ten sposób rzesze absolwentów szkół specjalnych, niemogących według obowiązującego prawa kontynuować nauki w szkołach średnich, nie zdobywały zawodu oraz pracy i stawały się klientami opieki społecznej. W szkołach specjalnych Romowie stanowili często większość, a statystyki przynosiły niepokojące dane dotyczące uczniów romskich z opóźnieniami rozwojowymi. Innym aspektem działań segregacyjno-dyskryminacyjnych ówczesnych władz było tworzenie szkół czy klas, szczególnie podstawowych, w których uczyły się tylko dzieci romskie. Takie placówki stały się czymś w rodzaju getta i nie pozwalały na emancypację, integrację i prawidłowy rozwój społeczny.

Koncepcja tworzenia placówek nazywanych *Cigánske špeciálky* i specjalnych klas wyrównawczych dla dzieci romskich oficjalnie została ogłoszona w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku. Instrukcje i dyrektywy ministerstwa szkolnictwa umożliwiły powstanie wspomnianych wyżej placówek w miejscach, gdzie był wysoki procent *zaniedbanych cygańskich dzieci*. W ten sposób rozpoczęły swoje działanie *Cigánske špeciálky*, które pod nazwą państwowych szkół dla uczniów cygańskich funkcjonowały przy szkołach specjalnych³⁷. Dyrektywa nr 110 z 1958 roku o wychowaniu i kształceniu cygańskich dzieci dała podstawę egzystencji specjalnych klas wyrównawczych dla opóźnionych romskich uczniów. Stały się one elementem funkcjonującym w ramach ośmioletnich szkół³⁸.

36. *Ibidem*, s. 691–692.

37. Zob. T. Haišman, *op. cit.*

38. N. Kušnieriková, *op. cit.*, s. 685.

W połowie lat pięćdziesiątych administracja szkolna na Słowacji wykazała, że liczba *zaniedbanych romskich dzieci* wynosiła 12 000. Uważano, że rozwiązanie tego problemu zależy od pracy państwowych szkół, przedszkoli, drużyn młodzieżowych, a nawet szkolnych stołówek i świetlic, które miały przyczynić się do tego, by dzieci romskie przenosiły nabyte w placówkach zwyczaje do osad i rozpowszechniały je wśród swoich rodzin. Do klas specjalnych uczęszczali starsze romskie dzieci, które nieprawidłowo realizowały obowiązek szkolny, albo nie można było ich umieścić w klasie odpowiedniej do wieku, ponieważ wykazywały duże zaniedbania edukacyjne. Istotną przyczyną była nieznajomość języka większości, która stanowiła o nierównym starcie szkolnym romskich dzieci, najczęściej niekorzystających z przygotowania przedszkolnego. W celu prowadzenia działań skierowanych na redukcję niedostatków i zaniedbań edukacyjnych, wychowawczych i środowiskowych wśród dzieci romskich tworzone były kolejne instrukcje i dyrektywy. Wciąż kierowano jednak młodych Romów do szkół specjalnych, gdy nie spełniali wymagań na poziomie podstawowym. Próbowano poprawić frekwencję szkolną dzieci poprzez różnego rodzaju programy socjalne. Poszczególne regiony wprowadzały na przykład bezpłatne wyżywienie. Administracja szkolna, ani władze państwa nie były w stanie wyegzekwować zapisów ustawy oświatowej o realizacji obowiązku szkolnego przez dzieci i młodzież z rodzin wędrownych Romów. Powodem były częste migracje tych rodzin romskich oraz ich niewypłacalność, która wykluczała możliwość nałożenia kary pieniężnej za nieuczęszczanie dzieci do szkół. W tym czasie umieszczono w trzech domach dziecka w rejonie koszyckim i preszowskim około 3 000 dzieci koczujących Romów³⁹.

Władze komunistycznej Czechosłowacji wydały 8 kwietnia 1958 roku przepis prawny *O práci medzi cigánským obyvateľstvom*, który zalecał kompromisowe realizowanie tzw. problematyki/kwestii cygańskiej. Rząd nie wykazał zainteresowania wydaniem podręcznika do nauki języka romskiego, czasopism w tym dialekcie, ani pomocą w rozwoju kultury, tradycji i folkloru romskiego. Administracja była przekonana, że takie działania pogłębiłyby dalszą izolację Romów. Odrzucono propozycje niektórych pracowników oświaty oraz naukowców, którzy chcieli na podstawie różnych dialektów dokonać standaryzacji języka i literatury romskiej. Nie zezwolono także na zakładanie cygańskich szkół i klas, w których dzieci mogłyby uczyć się języka romani⁴⁰. Ten przepis prawny pozwolił na legitymizowanie polityki segregacji i dyskryminacji romskich dzieci w czechosłowackim systemie oświaty. Uczniowie romscy mieli wciąż kłopoty z otrzymaniem promocji

39. *Ibidem*, s. 686.

40. Zob. A. Jurová, *Vývoj rómskej problematyki...*, s. 37.

do drugiej klasy. Na Słowacji w roku szkolnym 1983–1984 wśród dzieci, które nie zdały na następny poziom edukacji 72,2% stanowili uczniowie romscy. Trzecia część Romów, którzy przeszli do drugiej klasy nie osiągała minimalnych umiejętności wymaganych na tym poziomie. Wśród romskich uczniów zdających do klasy czwartej liczba ta była bliska 50%. Powodem takiej sytuacji był fakt, że wiele romskich dzieci rozpoczynało naukę w szkole podstawowej znając tylko około 200 czeskich lub słowackich słów. Z tej samej przyczyny romscy uczniowie trafiali do szkół specjalnych, *zvláštní školy*, dla dzieci z opóźnieniami rozwojowymi. W roku szkolnym 1983–1984 tylko około jednej trzeciej romskich uczniów ukończyło osiem klas szkoły podstawowej, a 4% kontynuowało naukę w szkołach średnich i uniwersytetach⁴¹.

LITERATURA:

CROWE, D. M., *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York 1995.

DAVIDOVÁ, E., *Romano drom. Cesty Romů 1945–1990. Zmeny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*, Universita Palackého, Olomouc 1995.

HAIŠMAN, T., *Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady* [w:] *Romové v České republice*, Socioklub, Praha 1999.

JUROVÁ, A., *Otázky vzdelávania Rómov v období socializmu vo vzťahu k materinskému jazyku*, „Človek a spoločnosť”, 2000, č. 1, <http://www.saske.sk/cas/1-2000/jurova.html>

JUROVÁ, A., *Rómska problematika 1945–1967*. „Študijné materiály výskumného Projektu Československo 1945–67”. 1–4 časť, Praha, Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd ČR 1996.

JUROVÁ, A., *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava 1991.

KUŠNIERIKOVÁ, N., *Prístupy k vzdelávaniu Rómov v minulosti*. [w:] M. VAŠEČKA (red.), *Čačipen Pal o Roma. Súhrnná správa o Rómach na Slovensku*, Bratislava 2002.

NEČAS, C., *Historický kalendář. Dějiny Českých Romů v datech*, Olomouc 1997.

41. Dane te podają za: D. M. Crowe, *op. cit.*, s. 61.

Łukasz Kwadrans

***E RROMENQËRI EDUKÀCIA AND-I ĆEXOSLOVÀKIA
AND-O BB. 1945–1992***

O artiklo avridino adaj mothovel pal-e Rromenqëre edukaciaqëri situàcia and-e Ćexoslovàkia. O avtòro kerel analiza pal-e butĩ so kerde odoj bare raja e themutne administraciaqëre, save len sàs pen e edukaciaça thaj e programençar vaş-o Rroma. E skòla and-o vaxt e socialistone themesqëro nas biumblavdi institùcia thaj and-o butedëripen e totalitaristone režimenqëro buxlàrel sàs e raipnikani ideològia thaj zoràrel sàs e sistèma. And-o vaxt kana sàs and-e aplikàcia e politika e Rromenqëre asimilaciaqëri, tordòl sàs sàr thagar e paramisi so sa o siklòvne si identiko (barabar) thaj naj bari diferènca maşkar lenqëre trebaimàta. Akalaθàr kerdòl sàs e vipal pedagògia e çhavenqe, raklenqe thaj ternimatenqe and-e skòla. Zoral sàs bisterdi, khosli, e rromani kultùra thaj çhib, sàr vi e rromani etnikani identitèta. E paramisi so sa o siklòvne si jekh zi adadives açhol zivdi thaj akaja situàcia thàvdel katar-o but minimàlo konzaripen (gatimos) e edukaciaqëre sistemaqëro, e siklårnenqëro thaj e programenqëro katar-o dikhan e maşkarkulturikane edukaciaqëro.

Łukasz Kwadrans

***THE ROMA EDUCATION PROBLEMS
IN CZECHOSLOVAKIA 1945–1992***

The subject of the article is the education situation of the Roma people in Czechoslovakia. The author examines the activities of the state's educational authorities and educational schemes aimed at the Roma community. The education system within the communist state did not maintain its institutional autonomy but, similarly to most totalitarian regimes, served in favour of dominant ideology. When the policy of assimilation of the Romani was in process a myth prevailed that all the pupils are the same and their needs do not vary much. As a consequence nearly identical pedagogical approach was applied towards all the students. The linguistic and cultural disparity of the Roma was not recognized and their ethnic identity was not taken into account. The stereotype of common needs has lived on nearly until present times. This situation is a result of the education system, its personnel and the curriculum not being sufficiently equipped for the challenges of intercultural education.

III



RECENZJE – OPINIE – DYSKUSJE

RECENZJE – OPINIE

REVIEWS – OPINIONS



Adam Bartosz

OPOWIEŚCI O PRAWDZIWYCH CYGANACH



JACEK MILEWSKI, *Dym się rozwiewa*,
Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2008, ss. 259
ISBN 978-83-7506-247-2

Przed kilkunastu laty Jacek Milewski rozpoczął swą życiową przygodę z Cyganami – został dyrektorem jedynej w kraju cygańskiej szkoły (w szyldzie – szkoły romskiej) i nauczycielem cygańskich dzieci¹. Powiedziałem mu wtedy: *Jacek, od pierwszego dnia notuj. Zapisuj swoje doświadczenia, spostrzeżenia, masz niepowtarzalną okazję do poznania Cyganów z bliska, to trzeba zapisać, opisać!* Pewnie i bez tego by notował. Jeśli nie na kartkach, to w pamięci. Rozumiał bowiem od początku, że wdepnął w przygodę życia. Swoją wieloletnią historię pełną sukcesów, uniesień, radości z dokonań swych cygańskich dzieci, niezwykłych przyjaźni, odkryć, okupił chwilami depresji, zwątpienia, zabójczych stresów, nieprzespanymi nocami. Cygańska szkoła stała się jego obsesją: gdziekolwiek się spotkaliśmy, czy to był jakiś zakątek Polski, czy kolejny przystanek naszej wędrówki po południu Stanów – opowiadał, opowiadał... Ileż razy w tych opowieściach słyszeć się dało: *to już ostatni rok, byle do wakacji, nie wytrzymam*. Wytrzymał do dziś. Nauczył romskie dzieci nie tylko pisanie i czytania. Od niego po raz pierwszy usłyszeli o historii swego narodu. Z niedowierzaniem

1. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar; Pogranicze, Sejny 2004, rozdz. W cygańskiej szkole.*

dowiadawali się też, że inni Cyganie nie są ludźmi gorszego gatunku. Z jeszcze większym zdumieniem przyjmowali nauki o tym, że gadziowie to też ludzie, a bywa, że są wśród nich *gadzia patywałe*, godni szacunku. Szanując cygańską tradycję, starał się – wtedy, gdy to było wedle niego konieczne – z niektórymi obyczajami walczyć.

Tragedią osobistą były dla niego przypadki wydawania za mąż jego trzynastoletnich uczennic – sam miał wszak córki w tym wieku. Godzinami o tych dramatach opowiadał mi przez telefon. Ale były też godzinne rozmowy o sukcesach. Oto, po rocznym pobycie w Anglii, wraca cygańska rodzina i natychmiast rodzice przyprowadzają dzieci do szkoły. Oto kolejny chłopak wykazuje zainteresowanie książką, a młoda matka, po urodzeniu dziecka, powraca do szkoły. Oto rok szkolny zaliczyły kolejne dzieciaki...

Gdyby Jacek był antropologiem, z jego zapisków pewnie powstałaby obszerna praca o procesie edukacji dzieci romskich (broń Boże – cygańskich!). Byłaby na pewno świetna. Skorzystaliby z niej uczeni pedagodzy i cyganolodzy (romolodzy!). Na pewno jednak pozbawiona by była całkowicie cygańskiej barwy. Ale, że Jacek ma duszę poety i dokumentalisty – jest wszakże dziennikarzem, powstał niemal dokumentalny zapis życia Cyganów, przez nich samych opowiedzianego, a jednocześnie przez Milewskiego wspólnie z nimi przeżytego.

Jacek wybrał taką formę opisu cygańskiej rzeczywistości, w której narrator zmienia się. To sam snuje opowieść, to wysłuchuje innych, czy też znowu pozwala narracji biegnąć swobodnie. Opowieści o Cyganach są wszak opowieściami o Jacku. Są też swoistego rodzaju fotografiami. Fotografiami cygańskiej codzienności opisanej zdarzeniami. Jacek wie, jak Cyganie nie znoszą mówienia o nich do gadziów. Doświadczenie pokoleń nauczyło ich nieufności, ostrożności. *Rom romeja, gadzio gadżeja* – powiadają. *Cygan Cyganem, a gadzio gadziem*. To odwieczna zasada podziału świata. I nie próbuj się „scyganić”: wszak *jekha buliasa naśty bešen pe duj grastende* (*nie da się jednym tyłkiem dosiąść dwóch koni*) – to też romskie przysłowie. Jacek jednak scyganiał do szczytu. Nie jest gadziowskim przypadkiem fascynacji barwnością cygańską, wolnością cygańskich wędrowców, ognistą ich muzyką i tańcem. Jest przypadkiem współodczuwania i współuczestnictwa we wszelkich momentach ich ludzkiej egzystencji. Tyle w tym współodczuwaniu szacunku, miłości, powagi, co buntu przeciw złemu obyczajowi, kpiny i rozbajającego śmiechu zarówno z Cyganów jak i *diline gadžendar* (*durnych gadziów*).

Cyganów spotykamy dziś na ogół jako Romów. Z jednej strony pojawiają się jako uczestnicy licznych romskich barwnych festiwali, wystaw, prezentacji, koncertów itp. Z drugiej zaś zaskakuje nas powaga romskich działaczy, aktywistów, liderów, coraz liczniejszej inteligencji, ludzi wykształconych

i świadomych zarówno swych praw, jak i cierpień dyskryminacji, a także wartości odmienności własnej kultury. I jedni i drudzy z kokieterią protestują, kiedy się rzuci estradowe hasło/pytanie: *Dziś prawdziwych Cyganów już nie ma!/?* Wszak to my jesteśmy Cyganami! Prawdziwymi! – z siłą podkreślają ci i ci. A przecież jeszcze chwilę temu za tego *Cygana*, wypowiedzianego w innym kontekście, bardzo by się oburzyli – *wszak jesteśmy Romami!*

Tymczasem są jeszcze Cyganie. I to jeszcze jacy! Jacek miał szczęście *spotkać szczęśliwych Cyganów* – jak mówią słowa cygańskiego hymnu. Szczęśliwych, bo nie wiedzących, że są „Romami”. Dla których obce są „romskie” stowarzyszenia, ich przedstawiciele, organizacje, programy rządowe, konferencje, szkolenia... A sama nazwa **Rom** – ma wartość tylko wówczas, gdy zaklęta jest w cygańskim zdaniu. Dla których tradycja grupy jest regulatorem ludzkich relacji i zachowań. Do której jednak potrafią mieć niekiedy stosunek lekko ironiczny, kiedy indziej zaś – traktują ją literalnie, bez cienia wątpliwości. Dla których bycie Cyganem jest istotą bycia Człowiekiem. A *romanipen* – cygańskość, to najświętszy kodeks wszelkich zachowań.

Dym się rozwiewa, to 12 obrazów. Głównie z życia grupy Cyganów należących do grupy Polska Roma, o bardzo tradycyjnej obyczajowości, godzący jednak tę tradycję z życiem w modernizującym się świecie, niejednokrotnie jednak przeżywający ogromne rozterki – do jakiego stopnia oba światy są możliwe do pogodzenia. W kolejnych obrazach-opowiadaniach rozwijają się kolejne historie. Każda w jakimś stopniu dramatyczna, nie pozbawiona jednak dozy swobodnego humoru. Te swobodnie literacko snute historie są zapisami codziennego życia Cyganów, ich rozterek, myślenia, pragnień, relacji ze światem gadziów. Dla antropologa, który potrafi ten typ literatury umiejętnie wykorzystać, są równie, a może jeszcze bardziej wartościowym materiałem, aniżeli solidne badania tzw. Uczestniczące. Ale jest to też zapis życia Jacka Milewskiego, niemal piętnastu lat bardzo bliskiego obcowania z tą społecznością, z którą się w znacznym stopniu utożsamia, sam doznając licznych rozterek, w którym miejscu jest jeszcze gadziem, a w którym już Cyganem. Szczególny kształt literacki nadał Milewski opowieści *Czarli Godo*, która jest formą pamiątnika prowadzonego przez ucznia Jacka. Pamiątnik ten jest nie tylko doskonałym zapisem widzenia świata przez romskie dziecko, ale też dokumentem dojrzewania intelektualnego dziecka w czasie procesu nauczania, czego wizualnym dowodem jest zmieniający się w czasie styl narracji, a zwłaszcza postępująca znajomość polskiej pisowni autora (?) szkolnego notatnika. Zwłaszcza to ostatnie okazało się zabiegiem literackim doskonale charakteryzującym także codzienność pracy *pana Jacka* – nauczyciela cygańskiej gromadki.

Dla porządku należy dodać, iż jedno z opowiadań (*Tropiciel*) jest inspirowane przez dziennikarzy „Faktu”, znanych mi z nazwisk (żałuję, że Jackowi nie podpowiedział ich prawdziwych imion, byłoby jeszcze więcej radości z ich infantylnie nieudolnej roli śledczych żurnalistów), a o których Cyganie powiadali, jako o szczególnie *dyline* (durnych) gadziach. Opowieść ta toczy się poza społecznością Cyganów Polskich, mianowicie na sądeczyźnie, gdzie zdarzenie opisane miało faktycznie miejsce wiosną 2008 r. Do dziś w cygańskich osadach opowiada się tu historię wystrychnięcia na durniów dziennikarzy ze stolicy – przez starą Cyganę.

Niewiele jest książek o Cyganach, które są tak prawdziwe, jak Jacka opowieści. Tak szczerze i prawdziwe, pisane bez egzaltacji – stworzyli, jak dotąd sami Cyganie. W pamięci mam zwłaszcza Jana Yoorsa i Menyherta Lakatoša. Jacek, jako gadzio, miał gorszą od nich sytuację. Choć w środowisku znany jest jako *kako*, *patywało*, *amaro manuś* – bardzo musiał uważać, by – opisując, czy też upubliczniając to, co jest cygańską prawdą – nie przekroczyć bardzo cieniutkiej linii tego co wolno, a czego nie wolno opowiedzieć. Stara Zofija zapytała kiedyś Jacka, wiedząc że spisuje coś o Cyganach:

– *Są chyba jednak rzeczy, o których nie napiszesz, co?*

– *Są.*

– *A nawet nikomu nie opowiesz.*

– *Nie opowiem.*

A Darek, który rozpoczął studia i był nadzieją Jacka, jako ewentualny jego następca w szkole, zagadał kiedyś do niego:

– *Napisz o mnie. Niech wiedzą, jak bywa.*

– *O wszystkim napisać?*

– *O wszystkim nie, daj spokój.*

I choć jest to książka niemal o wszystkim, co Jacek wie o Cyganach, to przecież nie do końca, *dajcie spokój!* Jeśli jednak ktokolwiek chciałby poznać prawdziwych Cyganów – CYGANÓW – niechaj na początek daruje sobie romologiczne rozprawy. Niech lepiej sięgnie po Jackowe zapisy ze świata ostatnich prawdziwych Cyganów.



Łukasz Sołtysik

O POTRZEBIE PROWADZENIA BADAŃ TERENOWYCH WŚRÓD SPOŁECZNOŚCI ROMÓW W POLSCE



AGNIESZKA J. KOWARSKA, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2005, ss. 244. il. cz.b., ISBN 83-7181-355-4

Od 1989 r. można zaobserwować w polskiej literaturze cyganologicznej znaczny przyrost publikacji monograficznych oraz o charakterze przyczynkarskim. Większość polskich badaczy koncentruje się na zagadnieniach socjologicznych i edukacyjnych Romów w Polsce. Ewidentnie sporą lukę w badaniach terenowych widać na gruncie klasycznej etnografii. Niedostatek takich badań w niewielkim stopniu łagodzą prace L. Mroza i A. Mirgi, napisane na podstawie wieloletnich studiów oraz w oparciu o wyniki badań zagranicznych cyganologów¹. Rok 2005 był pod tym względem bogaty. Na rynku księgarskim w Polsce ukazały się dwie monograficzne publikacje etnograficzno-etnologiczne opisujące i analizujące stan tożsamości i kultury

1. L. Mróz, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992; A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*, Warszawa 1994. Odnotować warto także przetłumaczoną na język polski książkę A. Frazera, *Dzieje Cyganów*, Warszawa 2001 oraz adresowaną do szerszego odbiorcy publikację A. Bartosza, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994.

dwóch najliczniejszych polskich grup romskich. Mam na myśli pracę Anny Lubeckiej *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*² oraz będącą tematem niniejszej recenzji pracę Agnieszki J. Kowarskiej dotycząca grupy Polska Roma.

Agnieszka J. Kowarska w momencie ukazania się drukiem *Polska Roma*... mogła pochwalić się niemal dziesięcioletnim okresem zainteresowań badawczych społecznościami romskimi w Polsce. W okresie studiów magisterskich na Uniwersytecie Łódzkim swoje badania terenowe prowadziła wśród Romów w dawnym województwie nowosądeckim³. Skoncentrowała się wówczas na aspekcie badawczym, jakim jest taniec. Między innymi ten wątek badań kontynuowała dalej w następnych latach⁴. Zwracam na to uwagę chcąc podkreślić, iż Autorka była kompetentna i bardzo dobrze przygotowana do podjęcia nowego wyzwania naukowego, które zrealizowała już podczas studiów doktoranckich. Po czterech latach (1998–2002) badań terenowych w Łodzi i okolicach udało się jej pozyskać materiał empiryczny, który stał się podstawą napisania rozprawy doktorskiej pt. *Między tradycją a rzeczywistością. Obrzędowość Romów w Łodzi i okolicach. Wizerunek mniejszości romskiej*, pod kierunkiem naukowym prof. dr. hab. Władysława Baranowskiego w Katedrze Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego. W 2005 r. praca pod zmienionym tytułem została opublikowana.

Wyraźnie należy podkreślić, że przeprowadzone badania terenowe Agnieszki J. Kowarskiej i napisana przez nią praca *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność* jest na gruncie polskim niezwykle wartościowa. Porównałbym ją z dziełami Jerzego Ficowskiego⁵, teraz już w zasadzie klasycznymi⁶.

2. A. Lubecka, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków 2005.

3. A. J. Kowarska, *Spoleczna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze, województwo nowosądeckie*, Łódź 1997, mps.

4. *Idem*, *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 2; *idem*, *Tanec w kulturze Romów dawniej i dziś*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 1; *idem*, *Tanec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben” 2001, nr 1.

5. J. Ficowski, *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953; *idem*, *Cyganie na polskich drogach*, Wydanie III, Kraków 1985; *idem*, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa 1989.

6. Znaczenie jego prac polega na tym, iż zaprzyjaźniając się i wędrując z Romami uczestniczył w ich codziennym życiu, i tym sposobem udało mu się poznać wiele aspektów tradycji i kultury wędrownych grup romskich. Bezcenny materiał empiryczny uzupełnił wtedy o własne kwerendy bibliograficzne, prasowe i częściowo archiwalne. Niektóre zaś informacje o sytuacji Romów po II wojnie światowej uzyskał od władz. Najważniejsze badania przeprowadził w latach 1945-1952. Wyniki opublikował w *Cyganach polskich*... Następne wydania tej pracy (*idem*, *Cyganie na...*), po zrezygnowaniu z części poświęconych polityce państwa polskiego wobec Romów były uzupełniane i rozszerzane o nowe informacje uzyskiwane drogą rozmów z przedstawicielami społeczności romskich. Dotyczyły one kultury, tradycji i historii Romów w Polsce.

Wiele zarejestrowanych wówczas przez niego elementów tradycji i kultury grup koczujących Romów ma już obecnie wartość historyczną. Tym bardziej więc należy pochwalić i docenić podjęty przez Kowarską trud zbierania współczesnego stanu tradycji, obrzędów, zwyczajów i kultury jednej z najliczniejszych grup romskich jakimi są Polska Roma. Wybór akurat tej społeczności na obiekt badań należy uznać za niezwykle trafny nie tylko z uwagi na liczebność, ale także rodzimość (od XV–XVI w.) oraz znaczenie tej grupy wśród Romów w Polsce. Należy docenić walory poznawcze doktoratu Kowarskiej, ponieważ wniósł on do obiegu naukowego wiele nowego i cennego materiału etnograficznego, który od trzech lat ożywczo wpływa na polską myśl cyganologiczną. Na uwagę i pochwałę zasługują również trafne refleksje etnologiczne Autorki.

Agnieszka J. Kowarska przed przystąpieniem do badań terenowych miała świadomość, że w społecznościach romskich zachodzą dynamiczne zmiany w różnych sferach codziennego życia rodzin, co nie pozostaje bez wpływu na kulturę i tradycję. Postanowiła więc nie pomijać żadnych aspektów kultury Polska Roma. Uznała za niezwykle istotne uchwycenie obecnego stanu kultury, tradycji, obrzędów i zwyczajów przedstawicieli tej grupy. To one bowiem kształtują tożsamość jednostki i szerszej społeczności, a więc należy je ocalić od zapomnienia dla potomnych (s. 230). Zapowiedziała, że celem publikacji jest zaprezentowanie obrazu funkcjonowania rodziny grupy Polska Roma, jej obrzędów i zwyczajów od wnętrza, oczami respondentów, nie zaś Romów, jako całej społeczności badanej grupy (s. 11). Powyższe założenia należy uznać za słuszne. Nasuwa się pytanie, jak A. J. Kowarska poradziła sobie z tak postawionym zadaniem?

Podstawą każdej pracy naukowej są zebrane źródła (w innych dziedzinach powtarzalne doświadczenia, np. w fizyce czy chemii) oraz znajomość literatury przedmiotu. W tym przypadku zasadnicze znaczenie ma ilość i jakość zebranego materiału empirycznego, który następnie należało przeanalizować i skonfrontować z dotychczasowymi ustaleniami etnografów i etnologów. Badaczka w latach 1998–2002 w trakcie badań terenowych zebrała 136 wywiadów swobodnych, poczyniła 57 obserwacji uczestniczących i nieuczestniczących (głównie na cmentarzach). Te ostatnie odbywały się na ogół w okresie Świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy, Nowego Roku, Bożego Ciała oraz przy okazji kolejnej rocznicy zmarłych członków rodzin. Ponadto zgromadziła i przeanalizowała materiał ikonograficzny (170 fotografii grobów) i wideofilmowy (11 zapisów). Całość uzupełniły notatki z wielu rozmów nieformalnych z Romami (s. 15, przypis 1). Przeprowadzoną liczbę wywiadów i obserwacji można uznać za w pełni wystarczającą i należy sądzić, że uzyskany materiał jakościowo jest bardzo wartościowy. Zostały one przeprowadzone z osobami (w tym, z co najmniej jednym wój-

tem) pochodzącymi ze skupisk rodzin Polska Roma mieszkających w Łodzi, Zgierzu, Konstantynowie Łódzkim, Pabianicach, Ksawerowie, Brzezinach, Kutnie, Rzgowie, Andrzejowie oraz Tomaszowie Mazowieckim. Respondenci pochodzili z 9 rodów Polska Roma (Pachowiaki, Berniki, Lesiaki, Bosaki, Ploniaki, Jaglany, Warmijaki, Rapacie, Galicjaki). Wywiady przeprowadzono również z osobami wywodzącymi się z Chaładytka Roma, którzy uznają zwierzchnictwo *Szero Roma* stojącego na czele Polska Roma. Wśród badanych rodzin Autorka rozróżniła trzy skupiska Polska Roma (1. województwo łódzkie bez Pabianic i Ksawerowa oraz czasowo Zamość – wójt rodu Pachowiaków; 2. Pabianice i Ksawerów – z Ploniaków; 3. Tomaszów Mazowiecki – z Warmijaków), będące obszarem wpływów jednego autorytetu-wójta (s. 10). Gwoli ścisłości w tym miejscu należy odnotować, iż wcześniej, na tej samej stronie, mamy informację, że wywiady przeprowadzono z przedstawicielami 7 rodów Polska Roma (bez Rapaci i Galicjaków). Badania nie objęły przedstawicieli pięciu innych rodów Polska (Łomżyńskich, Węgierków, Toniaków, Servów, Kaliszaków) oraz Sasytka Roma również uznających zwierzchnictwo *Szero Roma*. Nie wiadomo, czy wynikało to z faktu, że rodziny wymienionych rodów nie mieszkały w województwie łódzkim. Moim zdaniem zabrakło informacji, czy udało się dotrzeć do wszystkich skupisk Polska Roma w tym województwie oraz w jaki sposób odnajdywała respondentów. Czy były to osoby przypadkowe, czy wcześniej polecane przez inne osoby? Jeśli rozmowy były aranżowane, to kto rekomendował badaczkę Romom? Wydaje mi się, że takie wyjaśnienia powinny być znaleźć się we wstępie. Autorka przyznała też, że warto byłoby w przyszłości przeprowadzić badania porównawcze z członkami Polska Roma (nawet tych samych rodów, które zostały objęte badaniami w Łódzkiem) mieszkających w innych regionach Polski, gdyż nie udało jej się zebrać takiego materiału badawczego. Dostrzegła także pilną potrzebę przeprowadzenia analogicznych badań wśród Polska Roma mieszkających na wsi oraz miasteczkach niezwiązanych z wielkimi aglomeracjami miejskimi (s. 230). Zebrane źródła badaczka poddała selekcji i tylko część została zakwalifikowana do wykorzystania w pracy. Nie wyjaśniła jednak, jakimi kierowała się kryteriami. Dużo lepiej wypadło omówienie przez Autorkę literatury przedmiotu. Zważywszy na podjęty problem badawczy, zebrana i zreferowana w jednym miejscu bibliografia oraz dokonana ocena dorobku polskiej cyganologii nie budzi zastrzeżeń, choć na pewno nie jest ona kompletna⁷.

7. Wydaje się, że Autorka świadomie pominęła większość literatury historycznej. Można też odnieść wrażenie, że wahała się, czy przegląd badań ma dotyczyć całej literatury cyganologicznej, czy też tylko wiążącej się z tematem pracy. W tym drugim przypadku świadomie zrezygnowano z publikacji dotyczących zagadnień historycznych po 1945 r. Warto jednak było przypomnieć np. artykuły: A. Bartosz, *Ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania*

Publikacja składa się ze wstępu (*Wstęp. Cyganie czy Romowie?*), trzynastu rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Lekturę urozmaicają liczne fotografie tematycznie dobrze wkomponowane w treść tekstu, pochodzące z archiwów domowych rodzin Bogusławskich, Markowskich, Ferko, ze zbiorów Stowarzyszenia Romów w Oświęcimiu oraz dokumentacji fotograficznej wykonanej przez Autorkę. Pierwsze dwie części książki (*Wstęp. Cyganie czy Romowie* i rozdział *Kultura Romów jako przedmiot badań*) mają charakter wprowadzający. We wstępie Kowarska wyjaśniła użyte w pracy kwestie terminologiczne takie, jak Romowie/Cyganie, ród, grupa rodowa, tradycja, grupa społeczna, podziały na grupy Romów mieszkających w Polsce, wewnętrzne zróżnicowanie rodowe Polska Roma oraz skróty zastosowane przy cytowaniu wypowiedzi respondentów. W tym miejscu podzieliła się uwagami odnośnie identyfikacji rodowej osób objętych wywiadem wyjaśniając znaczenie i funkcje imion i nazwisk w środowisku Romów. Ponadto krótko zasygnalizowała cel pracy i problemy, na jakie natknęła się podczas wywiadów. W wystarczającym stopniu omówiona została tematyka poszczególnych rozdziałów.

W rozdziale *Kultura Romów jako przedmiot badań* A. J. Kowarska zreferowała przede wszystkim stan badań nad kulturą Romów w Polsce oraz wspomniała, w jaki sposób zebrany został materiał empiryczny. Wydaje się, że przyjęty podział na dwa odrębne rozdziały wprowadzające jest niepotrzebny. W pracach humanistycznych jest ogólnie przyjęte, że cel pracy, stan badań, źródła, metodologię, terminologię, cezury, obszar badań oraz krótkie omówienie konstrukcji wraz z katalogiem problemów składających się na poszczególne części pracy prezentuje się we wstępie. Warto było wszystko to przedstawić w usystematyzowany sposób we wstępie, w jednym miejscu. Wymienione elementy nie tylko zostały niedostatecznie zaznaczone, ale również znajdujemy je w kilku częściach pracy (we *Wstępie*, *Kulturze Romów...* i *Zakończeniu*), na co wyżej w przypadku źródeł zwróciłem uwagę. Podtytuł wstępu nie obejmuje wszystkich zagadnień poruszonych w tej części pracy,

cygańskiego żebractwa, „Lud” 1977, t. 61; *idem*, *Badania nad kulturą ludności cygańskiej na Podtatrze*, „Etnografia Polska” 1976, z. 1; J. Depczyńska, *Cyganie w środowisku pracy – na przykładzie zbiorowości Cyganów w Nowej Hucie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1970, sectio H, t. IV; W. Olszewski, *Dystans etniczny Polacy-Cyganie (na przykładzie dzielnicy Poznania)*, „Etnografia Polska” 1985, z. 2, s. 241–258 (o Sasytka Roma i Lowarach); W. Günther, *O funkcjonowaniu stereotypu Cygana w pruskich aktach policyjnych*, „Prace Etnograficzne” 1988, z. 24, seria: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” nr DCCCLXIX, s. 77–95; J. Zywert, *Liczebność i rozmieszczenie Cyganów*, „Przegląd Geograficzny” 1968, z. 1, s. 161–165; *idem*, *Wykształcenie i struktura ludności cygańskiej w Gorzowie Wielkopolskim*, „Przegląd Geograficzny” 1969, z. 3, s. 517–519; *idem*, *Liczebność, rozmieszczenie i struktura zatrudnienia ludności cygańskiej w Polsce*, „Przegląd Geograficzny” 1973, z. 3, s. 625–629.

a zasygnalizowany w nim problem odnośnie nazewnictwa wydaje się raczej sztuczny, choćby dlatego, że nazwa własna Roma obejmuje wszystkie grupy romskie w naszym kraju.

Następne rozdziały, ze względu na tytuł, zawartość merytoryczną i styl, napisane są bez zastrzeżeń, wyczerpująco, klarownie i spójnie. Układają się one logicznie, dając czytelnikowi pełny wgląd w istotę bycia Romem i przeżywania romskości. Analizie poddano najważniejsze etapy życia jednostki, wokół których koncentruje się życie rodzinne i społeczne szerszej społeczności romskiej, a co za tym idzie, jak przeżywane są kultura i tradycja, budowana i podtrzymywana tożsamość jednostek i rodów romskich. Zasadniczy wykład otwiera rozdział dotyczący *Organizacji życia społecznego*. Autorka podjęła w nim zagadnienie przywództwa i autorytetu/starszeństwa wśród Polska Roma. Wyjaśniła szerokie znaczenie i konteksty pojęcia *patywa*, scharakteryzowała skalania, *romanipen* i przysięgi, czym są, jak wpływają na zachowanie i życie codzienne Romów oraz kontakty z nie-Romami. Dalsze rozważania dotyczą pojęcia rodziny i panującej w niej zależności, rozdziału płci i wieku wraz z wychowaniem dziecka w rodzinie. Następných dziesięć części publikacji (rozdziały od trzeciego do dwunastego) dotyczą ważnych etapów życia jednostki i rodziny romskiej oraz obrzędów z tym związanych (od chwili poczęcia dziecka do śmierci i żałoby). Agnieszka J. Kowarska zanalizowała i opisała znaczenie narodzin dziecka, obrzędy rodzinne wieku dziecięcego (chrzest, pierwszą komunię świętą) i młodzięczego („osiemnastkę”), sposoby zawierania małżeństw („swatkę”, porwanie, „kupno” żony, obrzęd zaślubin) oraz obrzędy i zwyczaje podczas wesel. Osobne rozdziały poświęciła zagadnieniu rozwodów, małżeństw mieszanym z Polakami i Kelderaszami oraz śmierci, pogrzebu i żałoby.

Zasadniczą część pracy zamyka ostatni, bardzo wartościowy, trzynasty rozdział *Tradycja i nowoczesność*, w którym Autorka podsumowała swoje rozważania. Bardzo trafnie wykazała dynamikę zmian zachodzących wśród rodzin Polska Roma, wynikającą z zamieszkania i relacji ze środowiskiem nie-Romów w kontekście zachodzących ogólnych zmian cywilizacyjnych na świecie. Omówiona publikacja jest cennym opracowaniem prezentującym procesy zachodzące wśród Polska Roma, weryfikuje wiele ustaleń znanych ze starszych publikacji. To kompetentnie, profesjonalnie i w przystępny sposób napisana książka, której lekturę zalecałbym wszystkim Romom, badaczom społeczności Romów różnych nauk humanistycznych oraz osobom chcącym zapoznać się z kulturą Romów.

Z uwag redakcyjnych wspomnieć należy o aparacie naukowym. Autorka przyjęła odrębną numerację dla każdego rozdziału, co moim zdaniem jest najlepszym rozwiązaniem. Sugerowałbym jednak, żeby w każdym z nich w odsyłaczu po raz pierwszy zapisywane publikacje podawać w pełnym

brzmieniu bibliograficznym, czy źródłowym. W razie częstszego odwołania do dzieła jedyne go autora wykorzystanego w rozdziale stosować „*op. cit.*”, tj. dzieło cytowane (skrót obejmuje tytuł, miejsce i rok wydania), wtedy poprawny zapis za każdym razem powinien wyglądać, np. W. Pol, *op. cit.*, a nie W. Pol, *Dzieła, op. cit.* Natomiast, jeśli w pracy wykorzystano wiele dzieł jednego autora powinno zastosować się konsekwentne skróty tytułów. Błędny jest zapis np. na s. 184, J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach, op. cit.* W tym wypadku łaciński skrót błędnie odnosi się do miejsca i roku wydania monografii, a nie całego dzieła, którego powinien on dotyczyć. Takie usterki pojawiają się na wielu stronach pracy. W razie ponownego wydania książki Kowarskiej zalecałbym przypisy poddać starannej redakcji.

Podczas lektury nasunęły mi się też uwagi i refleksje o charakterze polemicznym, które być może staną się impulsem dla badaczy Romów do przemyśleń i podjęcia nowych badań. Pierwsza uwaga odnosi się do przyjętego nazewnictwa grup polskich Romów. Na stronie 6 (tam też przypis 4) Autorka użyła określeń Romowie karpaccy i Sasytka Roma, tj. Romowie „niemieccy”. Moim zdaniem było to niepotrzebne. Sasytka Roma jest nazwą własną używaną przez ród Polska Roma, podobnie jak Chaładytka Roma. Pierwotnie w okresie I Rzeczypospolitej były to grupy rodowe Polska Roma⁸, które na skutek zaborów *volens nolens* uzyskiwały pewną autonomię, choć nigdy nie zakwestionowały zwierzchnictwa *Szero Roma* i nie zerwały identyfikacji z Polska Roma. Były i są w pełni akceptowane przez pozostałe rody tej grupy.

Bergitka Roma jest nazwą nadaną przez Polska Roma, następnie przyjętą w piśmiennictwie naukowym wiele lat temu⁹. Ma źródłosłów pocho-

8. Por. P. Krzyżanowski, G. Pytlak, L. Bończuk, *Cyganie. Mity i fakty*, Gorzów Wielkopolski 2002, s. 33–36.

9. W Polsce można wskazać analogiczny przykład nazwy przezwiskowej nadanej grupie społecznej przez pobratymców-sąsiadów. Mam tu na myśli Rusnaków, Ruśnioków (Rusnaky - nazwa własna Łemków), tj. Łemków, których tym przezwiskiem (od ‘lem’, ‘łem’, co oznacza ‘lecz’, ‘tylko’) określili sąsiadujący z nimi od wschodu Bojkowie (bieszczadzka etnograficzna grupa ukraińska). Podchwyczone to zostało przez badaczy polskich. Po II wojnie światowej sami zainteresowani zaakceptowali tę nazwę. W okresie międzywojennym Łemkowie nie potrafili określić granic Łemkowszczyzny, jak również nie mieli pełnej świadomości regionalnej i etnicznej, choć część z nich wyraźnie dostrzegała i podkreślała różnice dzielące ich od narodu ukraińskiego (tzw. separatyzm regionalny Łemków, będący początkiem procesów narodotwórczych, których obecnie jesteśmy świadkami). Zob. na ten temat m.in.: R. Reinfuss, *Śladami Łemków*, Warszawa 1990; *idem*, *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok 1998; J. Czajkowski (red.), *Łemkowie w kulturze i historii Karpat*, cz. 1, Rzeszów 1992; A. Kwilecki, *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974; H. Duć-Fajfer, *Łemkowie w Polsce*, „Magury’91” 1992; M. Dziewierski, B. Pactwa, B. Siewierski, *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*, Katowice 1992; E. Michna, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995; J. Żurko,

dzenia niemieckiego (*der Berg* – góra)¹⁰. Zdaniem Kowarskiej nie tworzą oni jednolitej grupy, ponieważ nie utrzymują ze sobą kontaktów między poszczególnymi miejscowościami, nie wspominając już o bardziej oddalonych powiatach w obrębie województwa czy między województwami (małopolskim i podkarpackim)¹¹, a więc określenie *karpaccy* ma charakter geograficzny, wynikający z miejsca zamieszkania i trybu życia. Wskazuje również, że w przeciwieństwie do Polska Roma, Kelderaszów i Lowarów nie posiadają wspólnego zwierzchnictwa i autorytetu. W przypadku Bergitka Roma mamy do czynienia ze stygmatyzacją i marginalizacją tych społeczności, przez co wiele bardziej zintegrowane i shierarchizowane grupy Romów, określają swych osiadłych od stuleci pobratymców mianem *labanca*¹². Można przyjąć, że jeśli Bergitka Roma będą nadal izolowani przez pozostałe grupy polskich Romów to wraz ze wzrostem ich poziomu edukacji i zamożności zostaną zawiązane intensywniejsze kontakty między skupiskami tej grupy¹³, które spowodują wzrost samoświadomości, a w następstwie integrację tych społeczności i powstanie reprezentacji lub organu o charakterze demokratycznym cieszącym się autorytetem wszystkich rozproszonych skupisk Bergitka Roma.

Przyjęte przez Kowarską pojęcie Romowie karpaccy budzi też inne wątpliwości. Wydaje się ono bardzo szerokie. Karpaty w poszczególnych państwach zamieszkuje wiele grup romskich. Po 1945 r. Bergitka Roma osiedlili się również m.in. w Sudetach w Kotlinie Kłodzkiej. Moim zdaniem w tym kontekście najodpowiedniejszą nazwą dla określenia Romów osiadłych w Karpatach w granicach Polski oraz wywodzących się z dzisiejszych województw małopolskiego i podkarpackiego, a mieszkających w innych regionach Polski, jest rodzimy termin Bergitka Roma.

Na marginesie warto zasygnalizować jeszcze jedną kwestię związaną z podziałami Romów w Polsce. Odrębnym zagadnieniem badawczym, moż-

Lemkowie – między grupą etniczną a narodem, [w:] Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997, s. 51–62; M. Misiak, *Lemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław 2006.

10. A. Bartosz, *Nie bój się...*, s. 70–73; J. Ficowski, *Cyganie polscy...*, s. 11, 186; *idem*, *Cyganie na...*, s. 159–160.

11. Zdaniem Bartosza są oni jednolici kulturowo i „między sobą wyróżniają bliższe i dalsze kręgi” określając się jako np. Sądecka Roma, Jabłońska Roma itp., A. Bartosz, *Nie bój się...*, s. 73.

12. *Ibidem*, s. 72; A. Pawłowski, *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Zielona Góra 1973, s. 30–31.

13. Wydaje się, że symptomy zasygnalizowanego procesu można już dostrzec wśród społeczności Bergitka Roma mieszkających poza Karpatami, np. w miastach na Dolnym Śląsku. Od dawna utrzymują oni stałe i intensywne kontakty z krewnymi z Małopolski i Podkarpacia.

na powiedzieć, że zapomnianym, są pytania, czy istniała (istnieje nadal?) grupa Sanocka Roma oraz na jakim obszarze mieszkali (mieszkają?)¹⁴? W razie udzielenia pozytywnych odpowiedzi należałoby zastanowić się, czy słuszne jest objęcie tych społeczności nazwą Bergitka Roma? W świetle wyników prowadzonych przeze mnie badań historycznych nie wszystkie skupiska Sanocka Roma znajdowały się na terenach górskich¹⁵.

Poruszając problem charakterystycznych nazwisk romskich Autorka stwierdziła, że u Polska Roma najczęściej kończą się one na *-ski* (s. 7). W tym miejscu podała przykład nazwiska Rutkowski, które wg Lecha Mroza jest właściwe dla Chaładytka Roma, a wg ustaleń Kowarskiej dla Polska Roma. Biorąc jednak pod uwagę, że *Szero Rom* sprawuje władzę nad tymi grupami (o czym wspomniałem wyżej), starszyzna Chaładytka Roma akceptuje ją, a wszystkie rodziny tego rodu utożsamiają się z Polska Roma, nie widziałbym w tym żadnej sprzeczności. Homogenizację Polska Roma należy uznać za fakt obiektywny, a wg opinii Lecha Mroza w sferze pokrewieństwa, co sygnalizuje Autorka, konstatacją tą można objąć również Kelderaszów i Lowarów (ale już np. nie przywództwa). Na tej samej stronie zaznaczyła, że „z samego nazwiska nie można wywnioskować, z jakiego rodu pochodzi dana osoba, ponieważ tych samych nazwisk używają rodziny z różnych grup rodowych”. Uwaga ta odnosi się nie tylko do stosunków wewnątrz Polska Roma, ale ma wymiar ogólnoromski w Polsce, na co wcześniej zwrócił już uwagę A. Pawłowski¹⁶. W trakcie badań archiwalnych przeze mnie prowadzonych, nierzadko trafiałem na spisy Romów w miastach lub powiatach dolnośląskich. Znając z literatury przedmiotu uwagi o charakterystycznych dla poszczególnych grup Romów nazwiskach, próbowałem wg tego klucza identyfikować rodziny romskie zamieszkałe w województwie wrocławskim z odpowiednią grupą. Satysfakcjonujące początkowo wyniki badań, w miarę odnajdywania kolejnych dokumentów wymagały weryfikacji. Okazało się na przykład, że wiele rodzin Bergitka Roma nosiła nazwiska kończące się na *-ski*, w tym charakterystycznych dla Polska Roma. Natrafiłem również na

14. Polska Roma zwali ich Cyntury. J. Ficowski, *Cyganie polscy...*, s. 187; idem, *Cyganie na...*, s. 161; A. Pawłowski, *op. cit.*, s. 33, 35. A. Bartosz zaliczył Romów z Beskidu Sądeckiego i Niskiego oraz Bieszczad do Bergitka Roma. A. Bartosz, *op. cit.*, s. 73.

15. W artykułach starałem się rozróżniać obie grupy. Tam moje hipotezy na temat etymologii nazwy i siedzib Sanocka Roma na Rzeszowszczyźnie. Ł. Sołtysik, *Romowie (Cyganie) w powiecie dzierzoniowskim w latach 1949–1956*, „Rocznik Dzierżoniowski” 2005 [2006], t. 15, s. 59, 62–63; idem, *Romowie we Wrocławiu w latach 1945–1955*, „Rocznik Wrocławski” 2006, t. 10, s. 200–201; idem, *Romowie na Dolnym Śląsku w latach 1945–1949*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 2007, nr 2, s. 199; idem, *Romowie w Dzierżoniowie w latach 1952–1965*, [w:] S. Ligarski, T. Przerwa (red.), *Dzierżoniów wiek miniony. Materiały pokonferencyjne*, Wrocław 2007, s. 46.

16. A. Pawłowski, *op. cit.*, s. 16–17.

rodziny Bergitka (Sanocka?) Roma noszące nazwisko Łakatosz/Lakatosz, które jest przynależne rodowi Lowarów¹⁷. Tak więc w tej materii zalecałbym daleko idącą ostrożność w wyciąganiu pochopnych wniosków.

Odrębnym problemem, jaki chciałem poruszyć w związku z lekturą książki Agnieszki J. Kowarskiej, jest wykorzystanie literatury obcojęzycznej nieobejmującej swym zakresem tematycznym Romów polskich. Wątpliwości przedstawię na kilku przykładach. Wynikają one z niedosytu informacji, który pozostał po przeczytaniu *Polska Roma...* Badaczka na podstawie literatury anglosaskiej opisała granice między tym, co czyste-nieczyste, swoje-obce, wewnętrzne-zewnętrzne ilustrując je kilkoma przykładami. W przekonaniu Romów angielskich nie kłała mężczyzny sięgnięcie ręką za stanik kobiety po pieniądze lub papierosy. Niżej stwierdziła, że nie są to zalecenia obowiązujące wszystkich Romów. W przypisie przyznała, że wśród Polska Roma taki czyn byłby kalający (s. 39). Sądzę, że w tym miejscu wykładu warto było uzasadnić twierdzenie przykładami pozyskanymi od informatorów z Polska Roma. Inna kwestia to kalające właściwości współżycia małżeńskiego (s. 42). Ten fragment wykładu został oparty na literaturze obcojęzycznej. Nie dowiadujemy się jednak, czy ustalenia badaczy amerykańskich i angielskich mają empiryczne potwierdzenie w społeczności badanej przez Kowarską. Nasuwa się przypuszczenie, być może niesłuszne, że w wywiadach nie pytano o te sprawy respondentów¹⁸. Dalej odwołując się do artykułu T. W. Thompson opublikowanego w 1926 r. pisze: „U Cyganów z Wielkiej Brytanii nie można pokazywać twarzy dziecka przez 3 miesiące od jego urodzenia” (s. 73). Należy zastanowić się, czy zamieszczanie takiego przykładu jest zasadne w konstruowaniu głównego wykładu? Można jedynie przypuszczać, że w tym samym czasie podobne restrykcje dotyczyły również kobiet romskich w Polsce. Nie da się tego potwierdzić, ponieważ nikt wówczas nie prowadził w Polsce analogicznych badań. Współcześnie to Kowarska mając taką wiedzę powinna była ustalić czy w rodzinach Polska Roma praktykowany jest taki zwyczaj, czy o nim słyszano, czy dawniej taki obowiązywał? Jeśli jest on nieznany, to sądzą, że można było w ogóle o tym nie pisać albo jedynie wspomnieć w przypisie.

W wielu miejscach pracy powtarza się, że Rom, rodzina, ród romski powinien cieszyć się tzw. dobrą opinią. Nasuwa się więc pytanie o kryteria dokonywania oceny atrakcyjności osoby/rodziny/rodu? W oparciu o zebrany materiał empiryczny i własne obserwacje badaczki warto było pokusić się o próbę sporządzenia katalogu wartości i cech stanowiących o atrakcyj-

17. Ł. Sołtysik, *Romowie (Cyganie)...*, s. 66–67.

18. Daje o sobie znać pominięcie we wstępie szerszego wyjaśnienia okoliczności i sposobu przeprowadzenia badań terenowych (zwłaszcza wywiadów swobodnych).

ności, statusie oraz prestiżu pana młodego i jego rodziny/rodu (problematyka poruszona w *Organizacji życia społecznego* i *Sposobach zawierania małżeństw*). Byłaby to wskazówka dla Romów, jakie cechy każdy z nich powinien mieć, jak do nich dążyć lub je doskonalić. Np. elementy kryteriów zostały zasygnalizowane w podrozdziale „*Kupno*” żony, gdzie o wysokości *daro* stanowi pochodzenie dziewczyny, reputacja jej i rodziny, z której się wywodzi, „maniery, zdolność zarobkowania, dziewictwo bądź liczba jej wcześniejszych małżeństw, kondycja finansowa jej rodziny” (s. 113). Autorka powołuje się tu na ustalenia A. Sutherland. Warto było to uściślić i spróbować zdefiniować. W tym fragmencie książki również wiele przykładów obrazujących to zagadnienie pochodzi z publikacji zagranicznych. Czytelnik nie ma jednak pewności, czy tak jest u Polska Roma? Korzystniej dla przeprowadzonego wykładu byłoby skupić się tylko na opisie Polska Roma i w mniejszym stopniu odwoływać się do ustaleń zagranicznych badaczy (np. s. 114–116). Chyba, że sugeruje, iż np. tradycja zmówin, którą zna z literatury przedmiotu, jest uniwersalnym standardem, który powinien być przestrzegany przez wszystkich Romów. Wydaje mi się, że jest to niewłaściwy trop myślenia. Zatem, jeśli Polska Roma nie praktykuje go między sobą, a jedynie w przypadku małżeństwa z członkiem Kelderaszów, to czy jest sens szerokiego referowania literatury obcojęzycznej? W tym przypadku odnoszę wrażenie, jakby (aczkolwiek na pewno nie taka była intencja) Agnieszka J. Kowarska oddawała pierwszeństwo ustaleniom etnografów i etnologów sprzed ponad 25 laty, a nie doceniła zebranego przez siebie materiału empirycznego, na którym powinna była się oprzeć. Idąc dalej tym rozumowaniem oznaczałoby to, iż ustalenia cyganologów anglosaskich, francuskich i włoskich są niepodważalne i niezmiennie. Oczywiście jest, że to fałszywy aksjomat. Założeniem badań empirycznych jest zdobycie możliwie wielu szczegółowych informacji etnograficznych rejestrujących w danym momencie stan faktyczny kultury badanej społeczności, a następnie skonfrontowanie ich z literaturą. Tym sposobem gromadzi się nowe materiały¹⁹ i weryfikuje wcześniejsze ustalenia. Daje to podstawę do snucia kolejnych refleksji naukowych. Nadmierne wykorzystanie informacji nie dotyczących Polska Roma widać też np. w częściach omawiających zagadnienie śmierci (s. 160–164), *mulo* – dusz, duchów (s. 164–166) i pogrzebu (s. 167–171). Dokładnie nie wiemy, jak obecnie przedstawia się stosunek członków Polska Roma do tych spraw.

19. Z upływem lat nabierają one charakteru bezcennej pisanej (i mówionej – jak są nagrane) dokumentacji historycznej nie tylko dla badaczy różnych dyscyplin naukowych, ale przede wszystkim dla samych Romów.

Lektura ostatniego rozdziału ostatecznie rozwiewa sporo nasuwających się wątpliwości. Badaczka doprowadziła zdyscyplinowanie wywód do końca, bardzo dobrze syntetyzując w nim przedstawiony w całej pracy materiał. Sugerowałbym jedynie zamieszczenie w poszczególnych rozdziałach większej ilości informacji pochodzących z wywiadów przeprowadzonych przez Kowarską, *stricte* odnoszących się do Polska Roma. Wszystkie powyższe uwagi wynikają z mojego głodu wiedzy o Polska Roma. Proszę traktować je jako polemikę, zaproszenie do dyskusji oraz zachętę do prowadzenia dalszych i nowych badań terenowych, archiwalnych, prasowych oraz studiów, także na dotychczas znanych materiałach. Przeprowadzone przez Agnieszkę J. Kowarską badania przyczyniły się do wielkiego poszerzenia naszej wiedzy o grupie Polska Roma. Założone cele naukowe zostały w pełni osiągnięte. Słusznie przyznano jej w 2006 r. indywidualną wydziałową nagrodę II stopnia Rektora Uniwersytetu Warszawskiego. Należy żywić nadzieję, że nie jest to ostatnie słowo etnologa na polu polskiej cyganologii oraz że znajdzie ona dalszych naśladowców. Tego typu badania powinny być kontynuowane i co pewien czas powtarzane.

LITERATURA:

- BARTOSZ, A., *Badania nad kulturą ludności cygańskiej na Podtatrze*, „Etnografia Polska” 1976, z. 1.
- BARTOSZ, A., *Ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania cygańskiego żebractwa*, „Lud” 1977, t. 61.
- BARTOSZ, A., *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994.
- CZAJKOWSKI, J. (red.), *Łemkowie w kulturze i historii Karpat*, cz. 1, Rzeszów 1992.
- DEPCZYŃSKA, J., *Cyganie w środowisku pracy – na przykładzie zbiorowości Cyganów w Nowej Hucie*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1970, sectio H, t. IV.
- DUĆ-FAJFER, H., *Łemkowie w Polsce*, „Magury’91” 1992.
- DZIEWIERSKI, M., PACTWA, B., SIEWIERSKI, B., *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*, Katowice 1992.
- FICOWSKI, J., *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985.
- FICOWSKI, J., *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953.
- FICOWSKI, J., *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa 1989.
- FRASER, A., *Dzieje Cyganów*, Warszawa 2001.

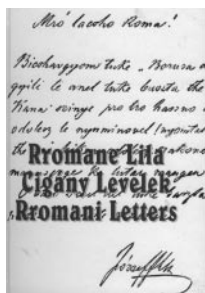
- GÜNTHER, W., *O funkcjonowaniu stereotypu Cygana w pruskich aktach policyjnych*, „Prace Etnograficzne” 1988, z. 24, seria: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” nr DCCCLXIX, s. 77–95.
- KOWARSKA, A. J., *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 2.
- KOWARSKA, A. J., *Spółeczna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze, województwo nowosądeckie*, Łódź 1997, mps.
- KOWARSKA, A. J., *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog-Pheniben” 2001, nr 1.
- KOWARSKA, A. J., *Taniec w kulturze Romów dawniej i dziś*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 1.
- KRZYŻANOWSKI P., PYTLAK G., BOŃCZUK L., *Cyganie. Mity i fakty*, Gorzów Wielkopolski 2002.
- KWILECKI, A., *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974.
- LUBECKA, A., *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków 2005.
- MICHNA, E., *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995.
- MIRGA, A., MRÓZ, L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.
- MISIAK, M., *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław 2006.
- MRÓZ, L., *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa 1992.
- OLSZEWSKI, W., *Dystans etniczny Polacy-Cyganie (na przykładzie dzielnicy Poznań)*, „Etnografia Polska” 1985, z. 2, s. 241–258.
- PAWŁOWSKI, A., *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Zielona Góra 1973.
- REINFUSS, R., *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok 1998.
- REINFUSS, R., *Śladami Łemków*, Warszawa 1990.
- SOŁTYSIK, Ł., *Romowie (Cyganie) w powiecie dzierzoniowskim w latach 1949–1956*, „Rocznik Dzierżoniowski” 2005 [2006], t. 15, s. 59, 62–63; *idem*, *Romowie we Wrocławiu w latach 1945–1955*, „Rocznik Wrocławski” 2006, t. 10.
- SOŁTYSIK, Ł., *Romowie na Dolnym Śląsku w latach 1945–1949*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 2007, nr 2.
- SOŁTYSIK, Ł., *Romowie w Dzierżoniowie w latach 1952–1965*, [w:] LIGARSKI S., PRZERWA T. (red.), *Dzierżoniów wiek miniony. Materiały pokonferencyjne*, Wrocław 2007.
- ZYWERT, J., *Liczebność i rozmieszczenie Cyganów*, „Przegląd Geograficzny” 1968, z. 1, s. 161–165; *idem*, *Wykształcenie i struktura ludności cygańskiej w Gorzowie Wielkopolskim*, „Przegląd Geograficzny” 1969, z. 3, s. 517–519.
- ZYWERT, J., *Liczebność, rozmieszczenie i struktura zatrudnienia ludności cygańskiej w Polsce*, „Przegląd Geograficzny” 1973, z. 3, s. 625–629.
- ŻURKO, J., *Łemkowie – między grupą etniczną a narodem*, [w:] KURCZ, Z. (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997, s. 51–62.





Adam Bartosz

KORESPONDENCJA PO ROMSKU MIĘDZY ARCYKSIĘCIEM HABSBURGIEM A CYGANAMI



Rromane Lila/Cigány Levelek/Rromani Letters,
Fővárosi Önkormányzat Cigány Ház – Romano Kher,
Budapest 2003, ss. 196, ISBN 963 8540850

Ukazała się książka niezwykła. Niezwykła ze względu na treść, jak też na formę edycji. Teksty 51 listów pisanych do arcyksięcia Józefa Habsburga przez jego cygańskich przyjaciół oraz płyta CD z nagraniem współcześnie czytających te listy Cyganów węgierskich.

Sprawcą tej korespondencji był arcyksiążę Józef Karol Ludwik Habsburg (1833–1905), postać – jak wiele w tej rodzinie – o szczególnie szerokich horyzontach i ogromnych talentach, w tym – językowych. Językowo uzdolniona była cała rodzina Habsburgów, zwłaszcza zaś dziadek Józefa, cesarz Leopold II (1747–92) słynął ze znajomości wielu języków, którymi się swobodnie posługiwał¹.

W drugiej połowie XIX w. do dobrych obyczajów arystokracji węgierskiej (polskiej zresztą też) należała aktywność w dziedzinach publicznych: zakładanie stowarzyszeń pomocy humanitarnej, zainteresowanie ludem

1. Informacje o arcyksięciu Józefie Habsburgu podaje za: R. Pivoň, A. Gálowá, *Arcovojvoda Józef Karol Ludovít Habsburg Jeho Výsost' romista*, „Romano džaniben. Sborník romistických studií”, ěilaj 2004, s. 12–23.

i zbliżenie z włościanami, zainteresowanie kulturą i językami orientalnymi i wszelką egzotyką, a także szerzenie nowinek technicznych i przenoszenie do swych środowisk obcych zwyczajów i zabaw.

Ojciec Józefa, palatyn Józef Antoni Habsburg, był wzorem dla syna. Otaczał opieką uczonych, aktywnie zakładał szkoły, dbał o edukację dzieci chłopskich, fundował Muzeum Narodowe w Budapeszcie i Węgierską Akademię Nauk.

Arcyksiążę Józef w młodym wieku (1866 r.) został zwierzchnikiem armii, wcześniej jednak służył przez 3 lata (1853–56) w 60. pułku piechoty jako żołnierz. Wiele podróżował, uczył się języków, zajmował się sportami. To on w roku 1886 przywiózł do Węgier pierwsze narty, które już wtedy były popularne w Szwajcarii i ofiarował radnym miast Kieżmarku, Lewoczy i Spiskiej Nowej Wsi zachęcając ich do szerzenia tego sportu. Niebawem te miasta stały się pierwszymi centrami sportów narciarskich na Węgrzech. W 1899 r. zorganizował w Szttyrbskim Plesie pierwszy kurs narciarski dla wojska i utworzył jednostkę wojskową narciarzy.

W swoich posiadłościach, w hrabstwie Alcsuta w okolicy Budapesztu zakładał domy kultury, remizy strażackie, kształcił chłopów. Jednocześnie zajmował się naukowo badaniami języków, regionalnych obyczajów, magii, folkloru. Był członkiem towarzystw naukowych i stałym korespondentem nowych wydawnictw.

Znajomość z Cyganami zawarł w czasie służby w wojsku, gdzie służyło wielu Cyganów z różnych stron monarchii. Zainteresowanie językami sprawiło, iż przestudiował wcześniejsze publikacje w języku romskim, po czym począł się uczyć języka od swoich pułkowych towarzyszy. Fascynacja językiem romskim sprawiła, iż nakazał nauczyć się go swej najstarszej córce Marii, z którą później korespondował w tym języku. Obie córki arcyksięcia uczyli też grać na cymbałach cygańscy muzykanci, z którymi arcyksiążę się przyjaźnił i z którymi rozmawiał w ich języku.

Arcyksiążę Józef bardzo wnikliwie badał dialekty romskie, w rezultacie opublikował w 1888 r. obszerne opracowanie na temat dialektów węgierskich, rumuńskich, tureckich i czeskich Cyganów (*Cigány nyelvtan – Románo csibákero sziklaribe*). W niemieckiej wersji ukazało się to opracowanie jako *Zigeunergrammatik* (Budapeszt 1902). W języku romani J. Habsburg wyróżnił 49 glosek, uwzględniając różne dialektalne warianty tego języka. Jest autorem hasła *Cigányok* w *Pallas Nagy Lexicon* (Budapeszt 1896), wiele prac o Cyganach publikował w wiedeńskim czasopiśmie *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*.

Jako reformator i postępowy gospodarz włości, którymi zarządzał, wprowadzał eksperymentalne zasady władania. Te eksperymenty stosował skutecznie także w stosunku do mieszkających w jego posiadłościach Cyganów.

W 1894 r. opracował dla nich zbiór norm osadniczych, które poczęto stopniowo wcielać w życie. Wydzielono z majątku arcyksięcia specjalne fundusze, które wypłacano cygańskim rodzinom. Było to 400 koron rocznie, płaconych tygodniowo, co sobotę. Pilnowano przy tym srogo, by pieniądze te nie były wydawane na alkohol. Rodziny dostawały po parze koni, innym wybudowano kuźnie. Kobiety dostały materiał na ubranie, ale pod warunkiem, że nauczą się szyc je same. Dbano by przy pracach pomagały także dzieci.

Za pracę na ziemi pańskiej i w pańskich warsztatach Cyganie dostawali żywność po cenach znacznie niższych niż oficjalne, co jednak było im częściowo odliczane od płacy, jaką zwykle dostawali za te prace.

Zachęcano do osiedlania się w domach, pozwalając jednak mieszkać w namiotach do czasu, aż sami Cyganie nie zwrócili się do zarządców z prośbą o przeniesienie do stałych zabudowań. Zapewniano Cyganom opiekę medyczną, zakładano dla nich szkoły. Co szczególnie ciekawe – arcyksiążę nakazał żandarmom uczyć się języka cygańskiego, *aby Cyganie nie mogli się porozumiewać między sobą potajemnie, w obecności żandarmów, a także poznanie ich języka wzmocni autorytet każdego, kto będzie miał z nimi do czynienia*².

Eksperyment arcyksięcia Józefa był modelowym przedsięwzięciem, które w jego posiadłościach osiągnęło znaczny rezultat pozytywny. W porównaniu z reformami jego babki Marii Teresy były to zabiegi bardzo humanitarne. Nie było jego intencją zmienianie *dzikusów w chłopów* (Maria Teresa nakazała nawet nazywać Cyganów Nowochłopami, Nowowęgrami, aby w wyniku podjętych przez nią reform nazwa *Cyganie* została zapomniana jako hańbiąca), ale z respektu dla ich kultury, języka, muzyki dążył do polepszenia ich życia. Nie chciał ich asymilować – chciał, by poprzez edukację, poprawę poziomu materialnego, zyskali możliwość godniejszego życia między ludem węgierskim, przy zachowaniu własnych obyczajów, języka i tożsamości. Był pierwszym reformatorem, który tożsamość Cyganów uważał za wartość godną szacunku i zachowania.

Zachowana korespondencja między cygańskimi przyjaciółmi jest tego dowodem. Obecne wydanie³ w opracowaniu Melindy Rézműves zostało zaopatrzone w transkrypcję zgodnie z tzw. standaryzacją warszawską. Autorem transkrypcji jest Marcel Courthiade, który też teksty listów tłumaczył na język angielski. Tłumaczeń na węgierski dokonała M. Rézműves. Tak więc każdy oryginał romski ma odpowiednik w transkrypcji romszczyzny stan-

2. *Op. cit.*, s.19.

3. Listy te opublikowane zostały po raz pierwszy w węgierskim czasopiśmie filologicznym J. Főherceg, *Eredeti Czigány levelek* [w:] *Egyetemes Philológiai Közlöny*, t. 11 (1890) Nr 9–10 s. 737–768.

daryzowanej i jest tłumaczony na języki węgierski i angielski. 11 listów jest pisanych w języku węgierskim, te tłumaczone są oczywiście tylko na język angielski. Pozostałe, pisane są w różnych dialektach, głównie jednak w dialekcie karpackim, a także *cerhari*, *lowari*, *gurwari* i *sinti*⁴. Dialekt karpacki jest na obecnym obszarze Węgier mało dziś znany, jego zasięg obejmuje bowiem głównie tereny Słowacji, a także Karpaty polskie – u nas znany jest jako dialekt grupy Bergitka Roma. W tym dialekcie, najbardziej przez niego zrozumiałym, pisał do swych romskich przyjaciół sam książę.

Autorzy listów do arcyksięcia używali znanej im (lub osobom, które te listy pisały, bo prawdopodobnie niektórzy nadawcy byli analfabetami) pisowni. Tak więc teksty są pisane przy użyciu alfabetów węgierskiego, niemieckiego i słowackiego. Nieznajomość gramatyki romskiej sprawia, że niektóre słowa są dzielone, nawet na trzy części, inne zaś pisane są łącznie. W odróżnieniu od listów pisanych po węgiersku, te drugie są częściowo niezrozumiałe. Toteż autorzy piszą, że ich przekłady w 95% są pewne, natomiast w pozostałych 5% tylko hipotetyczne. Słowa i zwroty wątpliwe zaznaczono kursywą lub pytajnikiem.

Opublikowane listy do arcyksięcia datowane są na lata 1888–90. Nadawcami są przyjaciele arcyksięcia, głównie muzykanci, ludzie wykształceni, ale też i całkiem prości, są też pośród nich kobiety. Cztery listy pochodzą od samego księcia Józefa.

Niewielka porcja, w większości bardzo krótkich listów, jest wzruszającą lekturą, która cofa czytelnika o 120 lat, ukazując tamtejszy świat z perspektywy Cyganów o różnym statusie. Oto pisze do arcyksięcia po węgiersku Ferencz Sztojka, poeta. Pisze w sprawie słownika cygańskiego, pewnie jako konsultant uczonego arystokraty, proponując w liście korekty słów w języku *romani*. W kolejnych listach, z okazji Nowego Roku (1885 r., 1889 r.) śle swemu wysoko urodzonemu przyjacielowi rymowane życzenia. Inny stary Cygan, Ferko Balogh, muzykant pisze⁵:

Całuje nogi i ręce mego Najjaśniejszego Pana. Jestem 60 letnim starym ojcem dwanaściorga dzieci. Dziesięcioro z nich żyje, dwoje zmarło. Cierpimy wraz z dziesiątką dzieci wielką biedę [...]. Mieszkam w Ipolyság i jako sześćdziesięcioletni stary człowiek zachowuję w pamięci przez długi czas ten szczęśliwy dzień, imieniny Najjaśniejszego Pana, wiemy, że dzień Józefa przypada na 19 marca a więc pragnę życzyć Wam wraz z moimi 10 dziećmi wielu lat życia w szczęściu, powodzeniu i zdrowiu, Waszemu Majestatowi, i Waszej Małżonce i dzieciom. Te dwa listy piszę swoją 60-letnią ręką.

4. O dialektach romskich zob. np. M. Couthiade, *Diasystemme polylectal de la langue rromani*, Paris 1995; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 2004, s. 111 i n.

5. s. 46.

Pozostaję sługą Waszym całując Wasze ręce i nogi.

Piszą do arcyksięcia kilkuletnie dziewczęta, śląc życzenia okolicznościowe. Píše stara Cyganka, dziękując za otrzymane forinty i list. A dalej:

Przez te lata bylam chora, omal nie oszalalam z biedy tej zimy. Piszę, bo te trzy forinty uratowały mi życie, pomogłeś mi bardzo w tej ciężkiej zimie. Byłabym tak szczęśliwa, gdybyś mi przysłał jeszcze 30 forintów. Jestem biedną kobietą, nie mam nikogo prócz Boga. Proszę Cię na Boga, pomóż mi [...]. Mam pięćdziesiąt lat. Nie mogę ciężko pracować, jestem chora. Przez Boga proszę, nie gniewaj się, że piszę po cygańsku⁶.

Jak pisze Autorka opracowania, listy te są tak istotnym dokumentem z uwagi na fakt, iż po raz pierwszy Cyganie wzięli do rąk pióro, by we własnym języku pisać. Dotychczas znane teksty języka *romani* (najstarszy zanotowany tekst pochodzi z Anglii z 1542 r.) zapisywane były wszak wyłącznie przez zbieraczy, którzy notowali je w kontekstach lingwistycznych czy etnologicznych.

Autorzy listów do arcyksięcia piszą o swych troskach, chorobach, proszą o zapomogi, dziękują za wsparcie, śląc życzenia, wyrazy szacunku, inni narzekają na podatki, z troską piszą o tym, że pieśni węgierskie stały się mniej popularne niż były kiedyś i ciężko wyżyć z muzykowania, jakiś stary muzykant żali się, że głuchnie i nie może grać, inny prosi arcyksięcia, aby zechciał być chrzestnym ojcem jego dziecka. Córka zmarłego muzykanta śle na ręce arcyksięcia drewnianą rzeźbę, którą darowuje jego córce Marii. W innym zaś liście pisze, prosząc o wsparcie: *ostatnie słowa mojego ojca były: nie zostawiam ci żadnego majątku, ale jeśli będziesz w potrzebie, zwróć się do Najjaśniejszego Pana, który zawsze był dobry dla mnie*. Muzyk z Miszkolca, Lajos Radits pisze do arcyksięcia o wielkim zainteresowaniu utworem *Borúra derű* autorstwa Marii, córki księżęcej⁷. Utwór ten Radits drukuje i rozsyła zainteresowanym. Jest zachwycony talentem arcyksiężniczki, pisząc:

Codziennie do mnie przychodzą prosić o tę pieśń, listy przychodzą z całego kraju z prośbą o przysłanie pieśni, gdziekolwiek przyjdę, gdziekolwiek oczy zwrócę, ludzie proszą mnie o tę pieśń. Proszę mi wierzyć Najjaśniejszy Panie, że ilekroć ktoś usłyszy raz Borúra derű będzie tęsknił do tej pięknej pieśni. Błagam Was Najjaśniejszy Panie, daruj mi, że drukuję tę pieśń i ślę do wszystkich, ktokolwiek o to poprosi⁸.

Arcyksiążę dziękował, posyłał nuty, pozdrowiał. Jego listy (4) są krótkie, ale pełne ekspresyjnej uprzejmości i szacunku dla adresatów, których

6. s. 159.

7. O swojej córce Marii arcyksiążę pisze w korespondencji – *Mariska*.

8. s. 79–80.

po romsku tytułował: *Mro la'cho Roma!* – *Mój drogi/dobry Cyganie; Moja dobra Romko*. Nadawcy zwracali się doń zachowując wszelką tytulaturę, ale z widoczną bezpośrednią serdecznością, a niekiedy – rzecz by można – bliską poufałością, na jaką pozwolić sobie można wobec jednak *Najjaśniejszego Pana*. W dwóch przypadkach nadawcy posłużyli się jednak mniej konwencjonalnymi zwrotami: *Uprono mro Rom Herceg* – co można przełożyć jako: *Mój Wysoki Romie Księżciu*, lub w innym przypadku: *O Baro Kirvo Amaro* – *Nasz Wielki Kumie*.

Książce towarzyszy płyta CD. Ta płyta to szczególnie ciekawy rezultat pracy redaktorów książki. Mianowicie poprosili Romów z regionu Nógrád by przeczytali 30 z zachowanych listów na głos, a ich głos został nagrany. Tak więc na tej płycie niejako odżyły głosy cygańskich korespondentów arcyksięcia sprzed 120 laty i zostały uwiecznione na nowoczesnym nośniku. Udało się również znaleźć w Siedmiogrodzie starego muzyka romskiego, który pamiętał melodię pieśni skomponowanej przez księżęcą córkę i odtworzył ją dla badaczy redagujących listy.



Sławomir Kaprański

NOWE KSIĄŻKI O ROMSKIEJ POLITYCE



VALERIU NICOLAE I HANNAH SLAVIK (red.),
Roma Diplomacy, Idebate Press, New York 2007.
Wydane przy udziale: The International Debate
Education Association (New York – Amsterdam –
Brussels), DiploFoundation (Malta – Geneva),
Policy Center for Roma and Minorities (Bucharest),
ss. 261, ISBN 978-1-93271-633-7

Książka jest rezultatem projektu *Roma Diplomacy*, prowadzonego przez DiploFoundation. Korzenie projektu sięgają 2001 r., gdy DiploFoundation oraz Szwajcarska Agencja Rozwoju i Kooperacji ufundowały stypendium, umożliwiające młodym romskim aktywistom uczestnictwo w podyplomowych studiach dyplomatycznych. Pierwszym stypendystą programu był Valeriu Nicolae, współredaktor omawianego tomu. Program wychodził naprzeciw potrzebie wykształcenia kadr, zarówno dla romskich organizacji pozarządowych, jak i dla agend rządowych i instytucji unijnych. Projekt *Roma Diplomacy* rozpoczął się w 2004 r. i objął 25 romskich aktywistów z całej Europy, którzy uczestniczyli w wielu kursach akademickich, projektach badawczych, konferencjach i stażach w rozmaitych instytucjach UE, organizacjach międzynarodowych i pozarządowych.

Książka zawiera teksty uczestników programu, tak studentów jak i wykładowców, oraz rezultaty projektów badawczych i wystąpienia konferencyjne przygotowane w związku z programem.

Część pierwszą (*Definicje i podejścia*) otwiera artykuł Andre Liebicha o romskiej dyplomacji, w którym przybliża on istotę projektu i rozwija koncepcję romskiej dyplomacji jako sposobu zorganizowania i koordynowania

różnego rodzaju romskiej działalności politycznej w wymiarze międzynarodowym. Autor podziela opinię wielu badaczy i praktyków działalności politycznej, że właściwym kontekstem romskiej aktywności jest – zważywszy na diasporyczny charakter romskich społeczności – kontekst między- lub transnarodowy. Stąd też dyplomacja, sposób realizowania własnych interesów w takim właśnie kontekście, jawi się jako najwłaściwsza pragmatyka działania dla romskiego ruchu politycznego.

Dwa kolejne teksty, autorstwa Valeriu Nicolae, dotyczą „antycyganizmu”, a więc pojęcia, które staje się obecnie coraz bardziej popularne w pracach badaczy zwracających uwagę na systematyczny i spójny charakter anty-romskich uprzedzeń oraz skierowanych przeciwko Romom działań i którzy, ponadto, starają się czasem przeprowadzać paralele między stosunkiem do Romów a antysemityzmem. Nicolae traktuje antycyganizm jako formę rasizmu, manifestującą się w szeregu zjawisk, takich jak przemoc, eksploatacja, czy dyskryminacja. Kluczowy dla omawianego zjawiska jest mechanizm odczłowieczania Romów, w wyniku którego są oni postrzegani jako podludzie, należący raczej do świata natury niż kultury i cywilizacji. Co ciekawe, Nicolae dopatruje się działania mechanizmu odczłowieczania również w tych na pozór pozytywnych elementach stereotypu Romów, które wywodzą się z tradycji romantycznej i gloryfikują cygańską „wolność”, „beztroskę” i „naturalną grację”, a więc charakterystyki, których – jak pisze Nicolae – używamy często opisując zwierzęta. Jednym z zadań romskiej dyplomacji ma być właśnie zwalczanie tak rozumianego antycyganizmu.

Ian Hancock skoncentrował się w swoim artykule na potrzebie wewnętrznomskiej dyplomacji, wychodząc z założenia, że Romowie muszą być w stanie komunikować się ze sobą, zanim zaczną mówić do innych. A nie jest z tym najlepiej, co Hancock ilustruje rozmaitymi przykładami. Sprawa dotyczy istotnego dla romskiej polityki problemu tożsamości: kim są Romowie? Jaką wspólną definicję byłyby w stanie zaakceptować rozliczne grupy romskie, często bardzo się od siebie różniące? Wreszcie: kto miałby prawo forsowania określonych koncepcji romskiej tożsamości i z jakiego tytułu? Autor wysuwa koncepcję tożsamości Romów jako niejednolitego ludu europejskiego o pozaeuropejskich korzeniach i wyraża ubolewanie, że zabiegi na rzecz wytworzenia poczucia wspólnej, obejmującej wszystkich Romów etniczności, znajdują się bardzo nisko na liście codziennych priorytetów romskich organizacji. Hancock upomina się też o uwzględnienie głosu tych Romów, którzy żyją poza Europą (wg niego między 1/4 a 1/3 całej populacji Romów) oraz stawia przykład muzułmanów jako model powiązania ogólnie akceptowanej, wspólnej tożsamości z wielowymiarowymi zróżnicowaniami wewnętrznymi.

David M. Crowe zajmuje się porównawczą analizą historii wschodnio-europejskich Romów i Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych. Z kolei Florian Botonogu szuka inspiracji dla romskiej tożsamości i działalności politycznej w podejściu, jakie prawo międzynarodowe stosuje wobec tzw. *indigeneous people* – potomków ludów podbitych lub skolonizowanych. Bernard Rorke analizuje różne wymiary romskiej „polityki tożsamości”, przedstawiając silne i słabe strony podejść ujmujących cele romskiego ruchu politycznego w kategoriach praw człowieka, narodu i etniczności, by zaproponować na koniec interesującą konstrukcję europejskiego społeczeństwa obywatelskiego, w które coraz bardziej wpisuje się wielowymiarowa aktywność rozmaitych romskich podmiotów politycznych. Eva Sobotka w swoim artykule poddaje analizie „przestrzeń transnarodową”, w której ma miejsce romska aktywność polityczna, przedstawiając rozmaite poziomy i instytucjonalne wymiary tej przestrzeni, a także szanse, jakie stwarza ona dla poprawy sytuacji Romów. Marcel Dediu i Asmet Elezovski koncentrują się w swoich artykułach na roli Unii Europejskiej i europejskiej integracji dla romskiej dyplomacji i rozwoju romskich instytucji życia publicznego. Valery Novoselsky zajmuje się rolą Internetu w tworzeniu nie-terytorialnego narodu romskiego, a Saimir Mile, w kończącym tę część artykule, krytykuje praktykę stosowania lingwistycznych konwencji, które grupują razem Romów i tych, którzy jego zdaniem Romami nie są.

Druga część książki zawiera opis „studiów przypadków”, związanych z konkretnymi krajami i szczególnymi problemami badawczymi. Znajdujemy w niej teksty Gabrieli Hrabanovej o antycyganizmie w Czechach, Janette Gronfors o uczestnictwie romskich kobiet w społeczeństwie fińskim, Gyuli Vamosi’ego o problemach w dostępie Romów do funduszy strukturalnych na Węgrzech, Ibrahima Ibrahimiego o uczestnictwie Romów w administracji publicznej Macedonii oraz Sakibe Jashari o problemach związanych z tworzeniem jednolitej politycznej reprezentacji zamieszkujących Kosowo Romów, Ashkali i Egipcjan.

Część trzecia zawiera teksty referatów wygłoszonych podczas konferencji *Roma Diplomacy: A Challenge for European Institutions?*, która odbyła się w Brukseli 8–9 grudnia 2005 r. Autorzy referatów – w większości politycy, pracownicy instytucji unijnych i organizacji pozarządowych zajmujących się Romami – koncentrowali się na międzynarodowym wymiarze walki z antycyganizmem, roli Parlamentu Europejskiego oraz roli kobiet w romskiej polityce, a także na znaczeniu społeczeństwa obywatelskiego w tworzeniu równych szans dla Romów.

Ogólnie rzecz biorąc jest to książka nierówna, składająca się z tekstów o bardzo różnym charakterze i różnym poziomie. Jako całość jest to jednak niezbędna lektura dla osób zajmujących się polityczną organizacją Romów

i problemem ich współczesnych tożsamości. Szczególnie, że jej współautarami są ludzie, od których romska polityka i tożsamości będą coraz bardziej zależały.



PETER VERMEERSCH, *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York and Oxford 2006: Berghahn Books, s. 276. ISBN 978-1-84545-164-6

Jest to praca ujmująca współczesne problemy Romów w Europie Środkowej (zwłaszcza w Czechach, na Węgrzech i Słowacji) z punktu widzenia szeroko rozumianych nauk politycznych. Na tle istniejącej literatury perspektywa autora jest bardzo innowacyjna (co nie najlepiej świadczy o stanie tej literatury). Peter Vermeersch, wykładowca nauk społecznych na Uniwersytecie w Leuven, który studiował między innymi w Krakowie i Warszawie, uważa, że podstawowym problemem współczesnych badań nad Romami jest niedocenywanie ich aktywnej roli jako aktorów życia politycznego a także traktowanie problemów romskiej tożsamości w oderwaniu od zagadnienia romskiej mobilizacji politycznej. Tymczasem są to zagadnienia fascynujące nie tylko z punktu widzenia badacza Romów, lecz także w szerszej teoretycznej perspektywie nauk politycznych i socjologii polityki. Podejście zaprezentowane przez Vermeerscha stwarza więc nadzieję na przerzucenie mostów pomiędzy studiami romologicznymi a kluczowymi problemami nauk społecznych.

Po pierwsze więc, badania nad Romami mogą się przyczynić do lepszego zrozumienia natury politycznej mobilizacji. Jest bowiem zagadką, dlaczego Romowie, którzy w ostatnich latach odnieśli ogromny sukces w kategoriach zbudowania od zera szeregu własnych organizacji zajmujących się polityką etniczną, stworzenia form współpracy z nieromskimi organizacjami i instytucjami międzynarodowymi, znalezienia sposobów oddziaływania na rządy w krajach ich zamieszkania a także sposobów dojścia do międzynarodowej opinii publicznej, nie wytworzyli liczącego się ruchu politycznego opartego o masową mobilizację Romów? Być może mamy tu do czynienia

z nową formą organizacji politycznej, pozwalającą na osiąganie politycznych celów bez tradycyjnie rozumianej mobilizacji i organizacji politycznej. Być może jednak brak takiej mobilizacji stanowi istotne ograniczenie romskiej działalności.

Po drugie – w przypadku Romów mamy również do czynienia z bardzo specyficzną formą mobilizacji etnicznej, mianowicie takiej, która odbywa się bez przemocy i której cele nie są związane z ambicjami rysowania na nowo granic politycznych lub też zmieniania charakteru istniejących państw narodowych. Zdaniem Vermeerscha jest to jeden z powodów, dla których mobilizacja Romów nie jest szeroko dostrzegana przez nauki społeczne, przykładające większą uwagę do bardziej spektakularnych (i krwawych) przypadków.

Po trzecie, badanie romskiego ruchu politycznego może się przyczynić do lepszego zrozumienia roli czynników politycznych w procesie budowania romskiej tożsamości. Zdaniem autora większość istniejących obecnie w literaturze stanowisk ma tendencje do „prymordialistycznego” ujmowania tożsamości Romów, tzn. do przedstawiania jej jako czegoś archaicznego, tradycyjnego i niezmiennego. Innymi słowy oznacza to, że Romowie są zazwyczaj charakteryzowani poprzez zestaw szczególnych „typowych cech”, które mają im przysługiwać w odróżnieniu od innych grup etnicznych, w historycznie niezmienny sposób. Według Vermeerscha takie podejście jest po pierwsze niezgodne ze współczesnym dorobkiem antropologicznych badań nad etnicznością, po drugie zaś – sprzyja ono podtrzymywaniu negatywnych stereotypów dotyczących Romów. W odróżnieniu od takiego podejścia autor przyjmuje, że „romska tożsamość jest rezultatem złożonego procesu etykietowania, kategoryzacji i samookreślenia. Badanie romskiego ruchu oznacza badanie tych procesów w działaniu politycznym. Poważna analiza nie powinna ograniczać się jedynie do badania specyficznych form stylu życia, tradycji, pochodzenia, języka itp. Powinna natomiast stawiać pytania o to, jak i w jakich okolicznościach społecznych i politycznych zjawiska takie zostają zaakceptowane jako wyznaczniki romskiej tożsamości”¹. Podejście autora odwraca zatem tradycyjny sposób myślenia o relacji pomiędzy etnicznością a polityką. Według niego to nie grupy etniczne, traktowane jako byty „naturalne” i odwieczne, stanowią podstawę dla działania politycznego, lecz odwrotnie: etniczność jest rezultatem procesów społecznych i działań politycznych. W ten sposób książka Vermeerscha przynosi nie tylko opis procesu politycznej mobilizacji Romów w Europie Środkowej, lecz stanowi również ważny głos w toczącej się od pewnego czasu debacie pomiędzy „prymordialistami” a „konstruktywistami” odnośnie tego, czym jest tożsamość etniczna

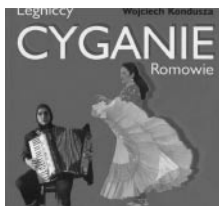
1. s. 3.

w ogóle, a tożsamości romska w szczególności. Stanowisko autora zbliżone jest do umiarkowanego konstruktywizmu, reprezentowanego np. przez Willa Guya, w odróżnieniu jednak od niektórych prac konstruktywistycznych oparte jest na solidnym materiale empirycznym.

Książka składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy z nich prezentuje teoretyczny kontekst pracy, w szczególności zaś zewnętrzne i wewnętrzne (tj. wytwarzane przez samych Romów) definicje romskiej tożsamości oraz podejścia teoretyczne do problemu mobilizacji etnicznej. Rozdział drugi przedstawia historyczny kontekst współczesnej sytuacji Romów w Europie środkowej, z uwzględnieniem komunistycznego dziedzictwa i współczesnego układu instytucji odpowiedzialnych za politykę wobec Romów. Rozdział trzeci oddaje głos samym Romom, a konkretnie romskim aktywistom, i prezentuje rozmaite stanowiska odnośnie podstawowych problemów stojących przed Romami na Węgrzech, Słowacji i w Czechach. W rozdziale czwartym autor przedstawia politykę romską jako interakcję pomiędzy działaczami romskimi a instytucjami rządowymi, zaś rozdział piąty umieszcza romską politykę w szerszym, międzynarodowym kontekście, definiowanym m.in. przez instytucje Unii Europejskiej i OBWE. W rozdziale szóstym autor powraca do zarysowanych na początku książki teorii etniczności i w oparciu o nagromadzony materiał empiryczny stara się udzielić odpowiedzi na pytanie, która z nich stanowi najlepszą perspektywę dla zrozumienia romskiego ruchu społeczno-politycznego w Europie Środkowej.

Adam Bartosz

ROMOWIE W LEGNICY



WOJCIECH KONDUSZA, *Legniccy Cyganie-Romowie*,
wyd. Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Legnicy, Legnica 2006,
ss. 96, il. cz.b. i kolor, ISBN 83-919324-4-3

Kojarzeni z ruchliwością, koczowniczym stylem życia, brakiem przywiązania do miejsca, Cyganie bywają jednak często identyfikowani z miejscem zamieszkania. Ta identyfikacja szczególnie mocno jest podkreślana przez nich samych od czasów powojennych, kiedy to postępować zaczął proces ich osiedlania się. Zanim jeszcze władze zainicjowały akcje osiedleńcze, niemało Cyganów spontanicznie szukało możliwości zamieszkania w jednym miejscu się, częściej jednak miało to charakter tylko sezonowy, latem nadal odbywano wędrowki. Ziemię zachodnią Polski stały się dla grup romskich, zwłaszcza z terenów zajętych przez Związek Radziecki nowym terenem ekspansji i eksploracji. Osiedlali się zwłaszcza w miastach, zaraz po ustabilizowaniu się władz. Po roku 1952, kiedy rząd ogłosił słynną uchwałę *O pomocy Cyganom przy przechodzeniu na osiadły tryb życia*, władze lokalne zostały zobligowane do zapewnienia wędrującym warunków do osiedlenia. Z tej gotowości władz, wynikającej z odgórnych nakazów korzystali nie tylko Cyganie wędrowni, ale często migrujący z Małopolski osiedli Romowie Karpaccy (*Bergitka Roma*). Władze nie rozróżniały przecież tych, jakże odmiennych co do sposobu życia grup romskich, poczytując za sukces polityki osiedleńczej, skorzystanie z propozycji stałego mieszkania przez tych, którzy faktycznie wędrowcami nie byli.

I tak miasta zachodniej Polski, Dolnego Śląska, Ziemi Lubuskiej, Pomorza – stały się nowymi małymi ojczyznami niejednokrotnie różnych grup cygańskich, często bardzo odmiennych, i wzajemnie się nieznoszących. I jak

się okazuje, nawet dziesiątki lat współżycia nie zniwelowały kulturowych różnic.

To wszystko wyczytać można w prezentowanej książce o Cyganach-Romach legnickich. Jak każde z miast tzw. Ziem Odzyskanych, Legnica składa się z mieszanki ludności z różnych regionów, także odmiennych etnicznie. Pierwsze rodziny romskie osiedliły się tu już w 1946 r. Przez początkowe lata Cyganie ci mieszkali w mieście tylko zimą, latem wędrując po okolicy. Rok 1952 zastał w Legnicy prawie setkę Romów, z czego 70 osób traktowano jako osiadłe na stałe. Kiedy nastąpiła kolejna akcja osiedleńcza (1964 r.), zarejestrowano w mieście 60 osób, przez kolejne lata populacja romska się rozrosła, osiągając w końcu lat 80. około 300 osób i taka liczba Romów utrzymuje się w Legnicy do dziś. Obok Romów Karpackich, którzy na ogół określają się tutaj jako Galicjaki, w Legnicy mieszkają Kelderasze i Lowarzy. Tworzą dziś charakterystyczną społeczność w mieście, nadal zachowującą dystans kulturowy między odmiennymi grupami oraz wobec nieromskiej większości. Jest to społeczność typowa, jak wiele romskich społeczności w miastach tej części Polski (Wrocław, Kłodzko, Kowary, Bystrzyca Kłodzka itp.). Wszędzie tam procesy wrastania w środowisko wielokulturowe miały podobny charakter.

Tyle, że jedynie legnicy Cyganie doczekali się rzetelnego opracowania swych osiedleńczych dziejów. Legnica to jedyne polskie miasto z pokązną grupą społeczności romskiej, która takie opracowanie posiada. Autor opracowania, urzędnik szczebla powiatowego, zajmujący się z urzędu tą społecznością, poświęcił się tematowi romskiemu bardzo głęboko. Żyjąc blisko z rodzinami romskimi poznał bardzo szczegółowo ich dzieje. W opracowaniu posłużył się zarówno dokumentami, jakie odnalazł w miejscowych archiwach, jak też przekazami rodzinnymi – opowieściami i wspomnieniami starych Romów. Odwiedzając romskie rodziny zgromadził wielką ilość fotografii, które niezwykle wzbogaciły publikację. Jest to właściwie swoisty album zawierający zarówno zdjęcia z pierwszych lat osiedlenia się w Legnicy, jak też współczesne z działalności założonego tu w 2004 r. Stowarzyszenia Romów. Próbuje ono skupić całą społeczność romską, ale jak to bywa w zróżnicowanym pod względem szczepowym środowisku, ogranicza się do grupy, którą reprezentują inicjatorzy Stowarzyszenia i członkowie jego władz.

Publikacja wydana w ramach rządowego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce* jest pierwszą tego typu monografią lokalnej społeczności romskiej w Polsce, uformowanej z różnych, często niechętnych sobie grup romskich.



Natalia Gancarz

ROMSKIE DZIECI W MUZEUM



ADAM BARTOSZ, *Amen Roma/Jame Roma. My Romowie*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2008, ss. 48, il. cz.b., ISBN 978-83-85988-84-7

Jedną z wielu inicjatyw na rzecz społeczności romskiej w Polsce jest projekt realizowany przez tarnowskie Muzeum Okręgowe w jego oddziale – Muzeum Etnograficznym, z jedyną w Polsce i pierwszą w Europie stałą wystawą romską. Projekt *Romskie dzieci w Muzeum* ma charakter edukacyjny i skierowany jest przede wszystkim do dzieci i młodzieży cygańskiej. Wśród beneficjentów znajdują się również ich nieromscy koledzy z tych samych klas czy szkół. Dzieciom romskim projekt ten przypomina czy raczej – przybliża historię i kulturę ich przodków. Dzieciom niecygańskim natomiast – pokazuje historię i kulturę Romów jako fragment kulturowego dziedzictwa Polski i Europy. Odbywane w Muzeum lekcje są barwną i inspirującą opowieścią o egzotyce społeczności wielokulturowej, uczą wyzbywania się negatywnych stereotypów i związanych z nimi uprzedzeń, uzmysławiając potrzebę szacunku dla wszelkiej, a w tym wypadku romskiej, odmienności kulturowej.

Dlaczego w muzeum, dlaczego nie w szkole? Otóż w Polsce nie ma żadnych form nauczania dzieci romskich o ich historii i kulturze. Nie ma też programów szkolnych, które zawierałyby treści o nauczaniu o odmiennościach kulturowych, z jakimi spotkać się można w naszym kraju. Tarnowska ekspozycja poświęcona dziejom i kulturze Romów jest w istocie jedynym takim miejscem w Polsce, gdzie zarówno dzieci, jak i dorośli Romowie spo-

tkać się mogą z wykładem o dziedzictwie kulturowym swego narodu, z refleksją na ten temat.

Dla dzieci spotkanie w Muzeum jest odkryciem na drodze do uświadomienia sobie własnej tożsamości, a niekiedy pierwszą refleksją na temat własnej kultury. Jest to również swoiste doświadczenie dla osób pracujących w Muzeum. Cieszy, kiedy dzieci zachwycają się cygańskimi wozami i innymi fragmentami muzealnej ekspozycji. Kiedy tańczą i śpiewają przy ognisku na muzealnym dziedzińcu, fotografują się przy estradowych strojach lub wozach ustawionych na obraz tradycyjnego cygańskiego taboru. Tym bardziej cieszy, kiedy na społecznościowych portalach internetowych odnajdujemy później te same dzieci i młodzież – z całej Polski i z zagranicy, które „wrzucają do sieci” fotografie z naszego „cygańskiego” muzeum. Dla uczestników programu spotkań muzealnych miejsce to, jak widać, nie jest wyłącznie kolejną wystawą, ale stanowi coś w rodzaju swoistego punktu spotkań i nawiązywania kontaktów. Jest okazją do integracji dzieci romskich z różnych środowisk a także do zbliżenia z ich nieromskimi kolegami w tak szczególnej scenerii. Kiedy uświadomimy sobie brak podręczników skierowanych do młodzieży romskiej – o ich historii, obyczajach, języku, wówczas dostrzeżemy, że wykłady, integracyjne spotkania oraz „dotykanie” romskiej wystawy ma olbrzymie znaczenie dla edukacji tych dzieci, tak romskich jak i nieromskich. Dowodzi tego duże zainteresowanie projektem, realizowanym już siódmy rok. Od tego czasu w wykładach i towarzyszących im spotkaniach uczestniczyło ponad 1500 dzieci i młodzieży.

W 2008 r. muzeum tarnowskie wydało broszurę autorstwa Adama Bartosza, jako dodatkową pomoc merytoryczną zarówno dla młodzieży, jak i dla osób dorosłych związanych ze środowiskiem romskim – nauczycieli, wychowawców, działaczy instytucji społecznych i kulturalnych na rzecz Romów, urzędników samorządowych etc. Publikacja została zrealizowana dzięki dotacji MSWiA w ramach *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce* w związku z projektem *Romskie dzieci w Muzeum*.

Tekst jaki zawiera broszura, w nieco odmiennej postaci był wcześniej wydrukowany w publikacji Stowarzyszenia „Integracja”, *Romowie. Co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*¹. Jest on syntetycznym przedstawieniem tych treści, które Autor przekazuje dzieciom i młodzieży w ramach swoich wykładów. W zamierzeniu miał być skierowany właśnie do starszych dzieci i młodzieży, stąd jego język, zrozumiały, barwny i prosty, a zamieszczone informacje pozbawione są szczegółowości charakterystycznej dla gabinetowych dywagacji. Jak się okazało, tekst w tej formie okazał się interesujący nie tyl-

1. J. Milewski (red.), *Romowie. Co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*, Stowarzyszenie „Integracja”, Suwałki 2004, ss. 67, ISBN 978-83-915607-2-4.

ko dla młodzieży, ale i dla nauczycieli postawionych przed faktem nauczania w klasach z dziećmi romskimi traktowanymi niejednokrotnie jako „problem”.

Na *Amen Roma / Jame Roma – My Romowie* składa się jedenaście krótkich rozdziałów, w których Autor w zwięzłej formie podaje wiadomości na temat pochodzenia i mitów o pochodzeniu Romów, różnic pomiędzy grupami zamieszkującymi rozmaite kraje europejskie, stereotypów i dylematów językowych (*Cygan czy Rom?*) i romskiego języka. W dalszej części podaje podstawowe dane na temat liczebności Romów w poszczególnych krajach, zwyczajów religijnych poszczególnych grup oraz ich miejsc kultu, muzyki romskiej. Następnie zastanawiając się *Czy dobrze być Cyganem?* Autor przypomina o dyskryminacji, prześladowaniach oraz o zagładzie Romów, by w kolejnych rozdziałach przejść do fundamentalnych zasad rządzących wewnątrz wspólnoty, romskiego prawa i związanych z nim restrykcji oraz elementach składających się na tożsamość Cyganów – Romów. Nie zapomina również o podaniu przykładów Romów, którzy poprzez wykształcenie, poczucie odpowiedzialności za własne tradycje i ambicję – znaleźli się w polskich i europejskich strukturach politycznych, elitach kulturalnych, społecznych czy innych.

Warto zwrócić uwagę na formułę językową, którą przyjął Autor w swoim opracowaniu. *My Romowie* – sugeruje tytuł broszury... Powtórzenie tytułu w wersji romskiej (na dodatek w dwu dialekalnych formach) podkreślić ma bardzo osobisty, emocjonalny przekaz Autora, mocną identyfikację z zamieszczonymi w tekście treściami. Zapis tekstu w pierwszej osobie, w zamyśle Autora, miał stać się dodatkową zachętą i inspiracją dla młodzieży, do której między innymi kieruje wykład. Warto w tym miejscu dodać, że kiedy redakcja pierwotnego wydania tekstu Bartosza (Fundacja „Integracja”) wysłała go do zrecenzowania jednemu z romskich liderów, ten zareagował na odosobową formę narracji bardzo gwałtownym sprzeciwem. Pisał wówczas z zabawnym, aczkolwiek poważnym oburzeniem: *Tekst jest napisany jak gdyby przez Roma. Co nie jest prawdą, gdyż autorem jest A., Bartosz, który nie jest Romem i nie uprawnia to autora do wyrażania się w ich imieniu. Na co Autor odpowiedział równie „poważnie”: Rozumiem zastrzeżenia Recenzenta. Przez szacunek dla tradycji romskiej, której znaczącym elementem jest ksenofobia, zmieniam formę.*

Autor zrezygnował wówczas z formy odosobowej. Postanowił do niej powrócić w obecnym wydaniu, gdyż jak pisał w 2004 r. w reakcji na krytykę recenzenta: *„całe moje dorosłe życie blisko związane zostało z moimi romskimi przyjaciółmi i niejednokrotnie w istocie tak mocno identyfikuję się z nimi, zwłaszcza w sytuacjach dla nich strategicznych, iż zapominam, że jestem jednak pogardzanym przez wielu z nich gadziem. Za honor wielki poczytuję sobie w tej sytuacji momenty, gdy szanowani przeze mnie Romowie*

odwzajemniają mi równym szacunkiem. Szanując jednak tradycyjną niechęć Romów do gadziów, wobec tych, którzy mnie nie znają, nigdy nie pozwalałam sobie na jakąkolwiek poufalość, by nie stawiać ich w sytuacji kłopotliwej, w której swą niechęć, ze względu na takt, właściwy wielu Romom, musieliby skrywać, co może być doznaniem dolegliwym. (...) Wydaje mi się, że forma przekazu od wnętrza kultury (jestem antropologiem) zaciekawienie tematem może wzmóc, a czytającym tekst przybliżyć kulturę Romów, (...) postanowiłem tę formę pozostawić, gdyż nie ma ona wpływu na zawartość merytoryczną, a tekst czyni tak czy inaczej – bardziej atrakcyjnym”².

2. Korespondencja A. Bartosza z recenzentem publikacji J. Milewskiego.



Adam Bartosz

O NIEROMSKIEJ TRADYCJI „ŁUPANIA PANIENECZEK NA SIANKU”

Prawo zwyczajowe przejawia się nie tylko w formie sądów sprawowanych w romskim środowisku (zob. teksty w części I), prawo to realizuje się ponadto w tak bardzo ważnej dziedzinie życia społecznego, jaką jest zwyczajowe sankcjonowanie zawarcia związku o charakterze małżeńskim. W romskiej tradycji zawarcie takiego związku dopuszcza się, kiedy młodzi osiągają wiek, który absolutnie nie jest wystarczający do zawarcia takiego związku w zgodzie z krajowym prawem urzędowym czy religijnym. Tradycyjne formy zawierania małżeństwa są wśród polskich Romów powszechnie akceptowane, a związki takie zawiera się między osobami w wieku 15–16 lat i niższym¹. Pożycie seksualne takiej pary narusza w sposób oczywisty zasady zawarte w prawie cywilnym i kościelnym. O ile to drugie nie ma możliwości stosowania kary doczesnej, to prawo cywilne nakazuje przypadki takie ścigać i karać. W przypadku tej sfery obyczajowości mamy więc wyraźny konflikt między oficjalnie obowiązującym prawem a prawem obyczajowym – romskim. Dotychczas jednak nie zdarzały się przypadki karania czy też zgłaszania do organów ścigania faktów pożycia osób niepełnoletnich. Opinię publiczną zbulwersował ujawniony w połowie 2006 r. przypadek ciąży romskiej dziewczynki, która nie miała ukończonych 15 lat. Ojcem przyszłego dziecka okazał się Rom w wieku około 20 lat. W sprawie tej przetoczyła się dość gorąca dyskusja, w której liderzy romscy bronili prawa do takich związków, i domagali się odstąpienia od ukarania sprawcy ciąży dziewczynki. Do dyskusji włączył się także jeden z publicystów najpoważniejszego w Polsce pisma romskiego, które z racji poziomu zamieszczanych tam tekstów nazywać by należało romologicznym. W poważnym piśmie, w związku ze sprawą bardzo poważną, ukazał się artykuł, który najdelikatniej nazwać

1. Zob. np. A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2005.

by można bardzo niepoważnym. Tekst Seweryna A. Wisłockiego zatytułowany „Szacunek i tradycja” (*Dialog/Pheniben*, październik 2007) jest zbiorem infantylnie sformułowanych tez w kwestii, o której Autor nie ma zupełnie pojęcia. Broniąc prawa obyczajowego posłużył się argumentacją, która to prawo przedstawia w formie karykaturalnej czy nawet perwersyjnej.

Autor tak zaczyna artykuł: *Polska konstytucja nakazuje szanować inne kultury i tradycje. Dotyczy to także mniejszości. Ostatnio kraj obiegra wiadomość o bulwersującym wyroku sądowym, którym skazano Roma na więzienie w zawieszeniu za zawarcie ślubu z dziewczyną trzynastoletnią ze swojego szczepu. Mamy więc do czynienia [...] z casusem, będącym ewidentną ingerencją w konstytucyjnie gwarantowane poszanowanie tradycji kulturalnych romskiej mniejszości narodowej.*

Poza pierwszymi dwoma okragłymi zdaniami, reszta jest nieprawdą lub dowodem na zupełne niezrozumienie rzeczy, o której Autor pisze. Przypomnijmy raz jeszcze, o co poszło. Oto w jednej ze szkół zauważono, iż dziewczynka romska, niemająca jeszcze 15 lat (ale nie *trzynastolatka*) jest w ciąży. Zgodnie z obowiązującym w Polsce prawem, które ściga za współzycie z nieletnią poniżej lat 15, nawet za jej zgodą², dyrekcja szkoły zawiadomiła prokuraturę. Ustalono, iż dziewczynka żyje w związku ze starszym (pełnoletnim) mężczyzną (Romem), zawarłszy z nim tradycyjny, romski ślub. Są przy tym przykładnym małżeństwem. W trakcie dochodzenia dziewczynka urodziła, a sprawa trafiła z oskarżenia publicznego do sądu. Nie nakazano aresztowania pełnoletniego ojca, odpowiadał z wolnej stopy. Wyrok, ogłoszony wiosną 2007 r. brzmiał: więzienie, ale w zawieszeniu.

Zajmijmy się bzdurami i kłamstwami, zawartymi tylko we wstępnym akapicie, choć i dalsza część tekstu jest w podobnym stylu. Po pierwsze: Kto był *zbulwersowany wyrokiem*? Otóż nikt. NIKT! Przypomnijmy. W czasie, kiedy toczyły się przygotowania do rozprawy, odbyło się kilka publicznych debat z udziałem romskich liderów. Byli oni w istocie zbulwersowani faktem oskarżenia pełnoletniego Roma. Mam pełną kolekcję wycinków prasowych z ich wypowiedziami, pamiętam programy w TV. Wszyscy oni powoływali się na **romską tradycję**, czasem przytaczając nie do końca prawdziwe fakty z własnego żywota, byle udowodnić, iż Rom jest niewinny. Bo tak każe/pozwała tradycja. Bronić przed oskarżeniem posługującym się niezgodnymi z romskimi normami. Każdy, kto uważnie się wsłuchał w ich wystąpienia, zauważył, że nie tyle bronią tej tradycji, co oskarżonego. I chwala im za to. Bo człowiek był zupełnie niewinny! Inna sprawa, że winien wobec lokalnego prawa. Ale o tym poniżej. Jak znam wypowiadających się, a znam ich na tyle dobrze, że wiem, w jakim wieku mają córki, i w jakim je wydali za mąż, to

2. Kodeks Karny, R. XXV, Art. 200.

jako ludzie bardziej od innych wykształceni, wcale z całej duszy nie popierają takich obyczajów, choć je – zwłaszcza publicznie – akceptują. Niechajby Autor spytał Romana Kwiatkowskiego, Don Wasyla, Romana Trojanka, Stanisława Stankiewicza (ich wypowiedzi zapamiętałem z TV), czy wolą córkę wydać w wieku lat 13, czy trochę (albo więcej niż trochę) później? Do kamery mówili to, co należało, i w tym zawiera się romska mądrość. A kiedy Rom dostał wyrok w zawieszeniu – wszyscy oni odetchnęli. Sprawiedliwości stała się zadość! Człowiek na wolności! I o to chodziło! Po wyroku nie było już zbulwersowanych. Sędzia okazał się niezwykle elastycznym i mądrym, działał niemal w myśl zasad romskiego *krisu*. Wydać wyrok, który nie ma być karą, ale który ma załagodzić ewidentny konflikt, jaki istnieje między romskim a powszechnym prawem. I udało mu się tego dokonać!

Po drugie: *wyrok za ślub*. Otóż nie za ślub! Zgodnie z prawem, które obowiązuje obywateli RP – wyrok wydano „za współżycie z osobą nieletnią do lat 15”. Jak można wydać wyrok za ślub? Za tradycyjny ślub cygański? Wszak nie karze się za czyn karze niepodlegający. Byłem na niejednym ślubie cygańskim, i wcale nie czułem, abym uczestniczył w czynie zagrożonym jakimkolwiek paragrafem. Uczestnictwo prokuratora generalnego RP w takim ślubie nikomu niczym by nie groziło.

Po trzecie: *ewidentna ingerencja w tradycję romską*. Ten wątek wymaga co najmniej kilkunastu stronic rozwinięcia, bo ignorancja Autora jest zniewalająca. Spróbuję jakoś to skrócić. Otóż:

– Co do tradycji, to zmienną jest. Zmienną jest, bo: bywa nieakceptowalna przez otoczenie, bywa anachroniczna wobec modernizacji życia, bywa nieakceptowalna przez własne środowisko etc., etc. Co z tradycją spożywania jeży, jakże często przez Romów występujących w mediach podkreślana? Palenia ognisk przed domami? Kradzieży kur? Nawet tak ważna tradycja wędrowania – zanikła niemal zupełnie (i niechaj mi nikt nie mówi, że zakazana; dziś każdy może wędrować do woli, tylko – po co?); tradycja długich spódnic – utrzymuje się tu i ówdzie, jednak też ustępuje. Ale co powiedzieć o tradycji niechodzenia do szkoły? Znam bardzo tradycyjną grupę Romów (jakże tradycyjną!), wśród której załatwienie synowi *żółtych papierów*, by nie musiał chodzić do szkoły, uważa się za dowód mądrości. Kontynuować tę *tradycję*? A o tradycji – najdelikatniej mówiąc – niechętnego traktowania *gadzia*? Czasem nawet w sposób bardzo bolesny. Czy poszanowanie dla tych tradycji ma także Autor na myśli, odwołując się do Konstytucji? Tradycja romska, wynikająca z kodeksu, na który się Autor powołuje (*mageripen*) zabrania współdziałania z policją, pracy w policji, pracy w szpitalu. Czy więc należy tradycyjnie, powołując się na Konstytucję, gardzić Romką z Krakowa, która jest pielęgniarką? Romem, który jest dyrektorem szpitala? Romem, który

jest prokuratorem? Tradycja, proszę Autora, to materia delikatna, nie wystarczy poznać ją w formie anegdoty.

– *Ingerencja w tradycję* – powiada Autor. Konstytucja polska stoi na straży praw mniejszości. Dla jasności dodajmy, że odmiennie, jak to Autor pisze, Romowie, zgodnie z polskim prawodawstwem nie są mniejszością narodową, lecz etniczną. To znaczna różnica, ale na użytek polemiki darujmy Autorowi ten drobiazg. Te prawa są gwarantowane na tyle, na ile nie kolidują z prawem krajowym. Tak jest wszędzie. Prawo krajów zachodnich, gdzie wielu jest emigrantów islamskich, z Indii itd., szanuje ich prawa. Tzn. buduje się im świątynie, zapewnia szkolnictwo, pracodawcy zwalniają ich z pracy w dniu ich świąt itp. Ale nie godzi się to prawo na zarzynanie kurdyjskich dziewcząt za spotkanie się z „białym”. Choć to święte prawo Kurdów. I nie godzi się prawo brytyjskie z mordowaniem żon Hindusów, kiedy okaże się, że są bezpłodne. Nie zgadza się też to prawo na zabijanie noworodków płci żeńskiej, co gwarantuje święta tradycja Indii. Itp.

Trudne są to sprawy, proszę Autora. I rządy zachodnie wiedzą o tym. I starają się w miarę dostosować do praw innych, ale do jakichś granic. Masz prawo w piątek nie przyjść do roboty, jeśli masz święto, ale odpracujesz w niedzielę, kiedy ja świętuję. Możesz jeść mięso z węża, którego ja nie lubię, ale nie możesz zadźgać siostry, bo uśmiechnęła się do mnie. Polskie prawo, szanując odmienność, ukaże jednak Wietnamczyka za bigos z psa, bo to, co dla niego jest smakołykiem, u nas jest kulturowo zakazane.

Bo prawo jest jednakie dla wszystkich. Chciałby Autor osobnego dla Romów? A kto stworzy instrument do mierzenia romskości? Kto zadekretuje, że ten osobnik to Rom? Czy jeśli będę współżył z trzynastolatką, mogę wobec sędziego powiedzieć, że Rom i mam do tego prawo? Bo jaka jest miara przynależności? Jest oto jedna tylko. Samookreślenie. Ale nie w przypadku naruszenia prawa. Skoro można Romowi darować jakieś przekroczenie prawne, to dlaczego nie stworzyć prawa wobec Roma represyjnego? *Cyganom – wstęp wzbroniony!* Nie znamy tego hasła? *Romom wolno współżyć z nieletnimi!* Podoba nam się to?

Problem konfliktu kulturowego, jakim niewątpliwie jest sprawa pożycia z nieletnimi (wobec prawa) to temat fascynujący dla prawnika, antropologa, socjologa. Nie wystarczy anegdotyczna wiedza na temat tradycji kulturowych, by się wypowiadać w takich kwestiach. Nie można go tak zwulgaryzować, jak to uczynił Autor! Chwaląc się m.in. współżyciem z nastoletnią dziewczynką węgierską! I ukazując ten przypadek jako przykład poszanowania tamtejszej tradycji! Wśród jakich ludzi bywał? Jasne, że margines obyczajowy znajdzie się zawsze i wszędzie.

Co Autor wie o *prastarych, słowiańskich zwyczajach*? Sytuując Rodopy w Rumunii!! Pisząc z zachwytem o *pięknym i prastarym obyczaju – łupania*

obyczajowo panieneczek. Pisze to w czasopiśmie romologicznym! Z jednej strony mamy dramat, konflikt romskiego obyczaju wobec prawa krajowego, z drugiej frywolne żarty z dziewcząt: *chichoczących zalotnie... Nie z molestowania...* – to o piosence zachęcającej: *bierzmy to dziwczę!*

Posługując się tekstami sprośnych przyśpiewek Autor próbuje dowodzić słuszności pożycia z trzynastolatką. Czy więc współczesną normę obyczajową Autor zgodziłby się budować na takich np. tekstach, *pełnych przekornego wdzięku* – jak określa obsceniczne ludowe śpiewanki?

*żeby skurwić się na koniec za drobniaki chcesz posłuchać,
słuchaj otrzyj pyska każdy w oko włosy tryska
trzeciologowa artystka z wyjechaną reputacją
chwali się tak ciasną szparką z nią to ekstra jest ruchanko,
siamanko niezłe wdzianko zarobione na stojaka,
wyjebana w dupe bez uprzedzeń niezła draka,
ty mówisz kto jak kto ale ja nie jestem taka,
a wieczorem targa za Shake'a i Big Mac'a*

Tak właśnie śpiewa rapowiec Peja, wśród akceptującego *chichotu ma-lolatów płci żeńskiej*. No właśnie – czyjego?

Aby podeprzeć swe argumenty w obronie „tradycji romskiej”, Autor powołuje się na prawa Żydów, którzy jakoby mają je w Polsce zagwarantowane od króla Kazimierza Wielkiego. Darujmy Autorowi komentarz do tego horrendalnie infantylnego wywodu historycznego.

Sprawa, którą tak groteskowo-infantylnie potraktował S. Wisłocki warta jest wszakże szerszej dyskusji. Warto, by temat ten na poważnie podjęło środowisko romskie. Ja natomiast pozwolę sobie w tym kontekście zwrócić uwagę na dwie, jakże różne kwestie, istotne dla sprawy poszanowania prawa Romów do kultywowania tradycji.

Bulwersującym w tej sprawie był nie wyrok. Wyrok był dowodem mądrości sądu. Takiego oczekiwałem. Tak też wyrokowałem w wypowiedziach, pytany m.in. przez media. Prokurator, mając zgłoszenie o przestępstwie nie mógł uczynić inaczej. Sąd zaś potrafił wczuć się w sytuację do głębi. Rozumnie rzecz potraktował. Nie mógł uniewinnić. Prawo jest dla wszystkich jednakowe. I to karzące, i to dające przywileje. Sędzia skorzystał z możliwości zawieszenia kary, co wobec pozostawiania oskarżonego dalej w związku mogło być niewykonalne. Na szczęście dziewczyna ukończyła 15 lat, i to, co wcześniej było zabronione teraz okazało się niekaralne. Więc zawieszenie kary (oznaczające, iż karę się „odwiesza”, kiedy ten sam czyn zakazany zostanie popełniony ponownie) było wyjściem niezwykle mądrym.

Bulwersującym jest coś innego. Mianowicie przekaz medialny. Dziwi mnie, że nikt nie zwrócił uwagi na haniebnne tytuły prasowe: *Pedofil pod sąd*, *Cygan pedofil* etc. Nie wiem, na ile z niewiedzy prawniczej, na ile zaś świadomie, dla sensacji, dziennikarze sięgnęli do takich określeń. I to wydaje się w tym najbardziej oburzające. Oskarżono Roma o czyn, który w tym środowisku jest szczególnie piętnowany. Czym innym przecież jest pedofilia, czymś zupełnie innym czyn określany przez prawo krajowe jako współżycie z osobą niepełnoletnią, a co jest w społeczności romskiej akceptowane.

I na koniec. W ogólnym odczuciu, wedle powszechnego stereotypu, Romowie nie mają żadnych zasad moralnych, ni praw. Sądzi się, że obowiązuje wśród nich dzikie prawo natury. Czyż to nie dlatego dotychczas nigdy żaden dyrektor szkoły nie zwrócił uwagi na ciężarne romskie nastolatki? *Bo to przecież Cyganka, a więc co się przejmować! Oni tak wszyscy! Mnożą się od dziecka!* Może to właśnie pierwszy dyrektor szkoły i pierwszy prokurator, którzy w Cyganie ujrzeli pełnoprawnego obywatela RP? Który ma nie tylko prawa, ale powinien też prawa przestrzegać?

Nie przytaczam tu żadnych swoich racji. Raczej stawiam pytania. Bo to istotny dla Romów problem, niełatwy w kontekście obowiązującego prawa, wymagający otwartej dyskusji. Nie żartów frywolnych, z powoływaniem się na facecjonistę Korwina Mikkego.

Autor kończy artykuł: *Czy Pan prokurator [...] ma świadomość, ile zła wyrządził? Czy ma prawo?* Czy S. Wisłocki nie wyrządził znacznie więcej zła swymi sprośnymi żartami o *łupanych zwyczajowo panienczkach, na pachnącym zmysłowo sianku?*

IV



INFORMACJE – WYDARZENIA

INFORMÀCIE/ONDIMÀTA

INFORMATION/EVENTS

Sławomir Kapralski

SYMPOZJUM THE OTHER EUROPEANS

W dniach 12–14 lipca 2008 r. odbyło się w Weimarze sympozjum *The Other Europeans*, dotyczące podobieństw i różnic pomiędzy kulturami (w tym muzycznymi) jidysz i romską. Sympozjum jest częścią szerszego projektu kulturalnego, finansowanego przez Unię Europejską, w którym uczestniczą głównie muzycy uprawiający muzykę romską i klezmerską. (Konferencja otwierająca projekt odbyła się 22–24 listopada 2007 r. w Krakowie, a wśród zaproszonych wykładowców znaleźli się wówczas Adam Bartosz i Sławomir Kapralski).

W trakcie weimarskiego spotkania wygłoszono następujące referaty: Janina Wurbs (Berlin), *Wprowadzenie do kultury jidysz*; Sławomir Kapralski (Warszawa), *Zarys kulturowej antropologii Romów*; Ruth Ellen Grubber (Moruzze), *Przesady i stereotypy w kulturze jidysz*; Zola Kondur (Kijów), *Romskie tradycje i ich wpływ na życie romskich kobiet*; Harry Stein (Weimar), *Roma i Sinti w obozie koncentracyjnym Buchenwald*; Claude Cahn (Genf), *Prawa Romów w dzisiejszej Europie*; Iwan Iwanow (Bruksela), *Stereotypy dotyczące romskiej kultury i działalność Europejskiego Romskiego Biura Informacji*; Alan Bern i artyści związani z projektem, *Inni Europejczycy: aspekty kulturalne i polityczne* (dyskusja).

WYDAWNICTWA O TEMATYCE ROMSKIEJ – 2007

Jednym z owoców wzmożonego zainteresowania tematyką romską w Polsce jest imponująca w porównaniu z ubiegłymi laty liczba nowych wydawnictw, jakie ukazały się w roku 2007, obejmujących zarówno historię i kulturę Romów, jak i kwestie społeczne, np. edukację, aktywizację zawodową etc. Rok ów nazwać by można rokiem szczególnego romskiego boomu wydawniczego.

Korzystna koniunktura wydawnicza jest w dużej mierze rezultatem rządowego Programu na rzecz społeczności romskiej realizowanego pod auspicjami Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, z którego sfinansowano większość publikacji. W sumie doliczyć się można ponad 15 pozycji¹.

Spośród wydawnictw ubiegłorocznych szczególnie ciekawą pozycję stanowi *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*, Lecha Mroza². Autor traktuje pracę jako pomoc dla uczących o dziejach i kulturze Cyganów-Romów oraz mechanizmach kształtowania się ich kultury poprzez oddziaływanie społeczeństw, wśród których żyli. Po przybliżeniu we wstępie zagadnień związanych z nazewnictwem Cyganów-Romów, w dalszej części autor wyjaśnia indyjską genezę Romów, wędruje z nimi ku Europie zatrzymując się w Bizancjum i na Bałkanach, by dalej zająć się opisywaniem przemieszczania w głąb Europy, między innymi na teren Rzeczypospolitej. Kolejne rozdziały dotyczą dawniejszej i współczesnej historii opisywanej grupy etnicznej w Polsce – prześladowaniami, asymilacją, Holokaustem oraz zjawiskami współczesnymi, np. konfliktem form tradycyjnych i nowoczesności romskiej.

1. Nie mam pewności, czy mojej uwadze nie umknęły jakieś drobne wydawnictwa, które nie były finansowane z budżetu centralnego.

2. L. Mróz, *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Romski Instytut Historyczny, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007, ss. 237, il. cz.b., ISBN 978-83-7181-515-7.

Jerzy Dębski i Joanna Talewicz-Kwiatkowska podjęli się opracowania zbioru dokumentów z czasów Holokaustu. Jest to mianowicie książka *Prześladowania i masowa zagłada Romów podczas II wojny światowej w świetle relacji i wspomnień*³. Kilkanaście stron, poprzedzonych wstępem Romana Kwiatkowskiego, przybliża stan badań nad historią Zagłady Romów, funkcjonowanie Konzentrationslager Auschwitz i losy w nim Romów. Na pozostałą część publikacji, a więc ponad 200 stron, składają się wstrząsające relacje świadków tragicznych wydarzeń, zgromadzone w archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau. Całość zamykają biografie autorów relacji. Autorzy opracowania stworzyli unikatowe w swej formie opracowanie dotyczące zagłady Romów podczas II wojny światowej, wyjątkowe zarówno ze względu na wartość merytoryczną i historyczną, ale i emocjonalną. W gruncie rzeczy nadal niewiele jest publikacji obejmujących ten wycinek historii Romów, zaś wspomnienia autorów relacji, niejednokrotnie mają również charakter dobrej literatury, nie pozostawiającej czytelnika obojętnym na dokonywane okrucieństwo i jednocześnie zbliżającej odbiorcę do bohaterów, zwyczajnych a nierzadko w swej normalności – niezwykłych więźniów obozu śmierci. Wydawnictwu towarzyszy (wydana już w 2008 r.) płyta DVD z dokumentalnym filmem Adama Sikory⁴ (twórca takich obrazów, jak *Cztery noce z Anną* – 2008, *Angelus* – 2001 i in.), którego głównym bohaterem jest Edward Paczkowski, Rom, który jako dwunastoletni chłopiec, za współpracę z polską partyzantką, został skazany na pobyt w centralnym obozie KL Auschwitz – Birkenau, a następnie przerzucany do innych obozów. Nie został rozpoznany jako Rom, a eksterminację Romów obserwował poprzez druty obozowe. Jego historia i wspomnienia więźniarki Auschwitz-Birkenau, Heleny Majowskiej, choć inne, łączą się jednak poprzez tragiczne skutki – nikt z ich najbliższej rodziny nie przeżył obozu...

W ramach *Rządowego programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce* dwa kolejne roczniki studentów ukończyło do 2007 r.⁵ podyplomowe studia doskonalące z zakresu romologii (pod nazwą: *Sytuacja Romów w Polsce – historia, prawo, kultura, stereotypy etniczne*). Studia te odbywają się w Instytucie Filologii Polskiej na Akademii Pedagogicznej w Krakowie⁶. Rezultatem tego projektu jest wykształcenie grona nauczycieli, pracowni-

3. J. Dębski, J. Talewicz-Kwiatkowska, *Prześladowania i masowa zagłada Romów podczas II wojny światowej w świetle relacji i wspomnień*, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Romski Instytut Historyczny, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007, ss. 270, ISBN 978-83-718151-4-0.

4. *Romowie – skazani na zagładę*, film dok., Polska 2008, reż. A. Sikora, W. Gajda, zdj. A. Sikora, muz. J. K. Pawluśkiewicz, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Oświęcim 2008.

5. W roku akademickim 2007/08 odbyła się trzecia edycja studiów.

6. A. Bartosz, *Romologia w Krakowie*, „Etnografia Polska”, 2006, t. 50, z. 1–2, s. 282–283.

ków instytucji kulturalno-oświatowych i samorządowych oraz mediów działających na rzecz mniejszości romskiej a także absolwentów różnych kierunków studiów, zainteresowanych problematyką romską. Mając na celu dostarczenie kolejnym rocznikom studentów bazę źródłową do studiów, wydano interdyscyplinarną pozycję *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, pod red. Piotra Borka⁷. Tom jest wynikiem pracy wykładowców oraz absolwentów studium romologicznego. Podzielony został na trzy części, z których pierwsza obejmuje dziewięć artykułów dotyczących języka, literatury oraz stereotypów (stereotypy językowe, obraz Cygana w baśniach, poezji Jerzego Ficowskiego, literaturze Andrzeja Stasiuka, filmach Tony'ego Gatlifa etc.), druga – jedenaście tekstów traktujących o tożsamości, prawie oraz edukacji (w Polsce i na świecie), zaś trzecia – *Przeglądy i omówienia* – to dwie recenzje publikacji oraz przegląd podstawowych witryn internetowych o tematyce romskiej. Wśród autorów można odnaleźć takie nazwiska jak Ewa Nowicka, Adam Bartosz, Sławomir Kaprański, Artur Paszko i inni.

W ubiegłym roku wydano również kilka publikacji w rozmaity sposób związanych z językiem romskim. Pojawił się eksperymentalny egzemplarz podręcznika pomocniczego do nauki języka romskiego autorstwa Karola Parno Gierlińskiego, *Miri Szkoła – Romano elementaro*⁸, skierowany dla dzieci Polska Roma. Jest to elementarz jednojęzyczny, odwołujący się do znajomości języka u dzieci. Bogata szata graficzna i zrozumiałe przedstawienia zapisanych uczniowską czcionką słów i zwrotów, umożliwiają włączenie się do pracy z dziećmi romskimi również nauczycieli i instruktorów nie znających języka. Należy odnotować, iż autor elementarza zastosował do zapisu języka *romani* alfabet polski, nie wzorując się na żadnej z form zapisu stosowanej przez jego poprzedników w innych krajach. Elementarz spotkał się ze sporym zainteresowaniem mediów a także osób zajmujących się romską problematyką i stał się zaczynem dyskusji nad wprowadzeniem ujednoliconej pisowni języka *romani* dla dialektów polskich. Z inicjatywy MEN i MSWiA powstała grupa ekspertów, którzy podjęli się tego zadania. W wyniku kilku spotkań udało się opracować zasady pisowni, nazwane od miejsca debat pisownią sulejowską⁹. Pierwszą publikacją, w której konse-

7. P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, ss. 300, il. cz. b i kolor., ISBN 978-83-727146-0-2.

8. Karol Parno Gierliński, *Miri Szkoła – Romano elementaro*, Urząd Miasta Gorzów Wielkopolski, Gorzów Wielkopolski 2007, wyd. I, ss. 80, il. kolor., ISBN 978-83-918449-1-5 (wyd. II poprawione, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn n/O. 2008, ss. 99).

9. W dyskusji na temat ujednolicenia pisowni romskiej brali udział: Adam Bartosz, Robert Bładycz, Marcel Courthiade, Karol Gierliński, Paweł Lechowski, Jacek Milewski,

kwentnie zastosowano ten rodzaj zapisu jest wydany pod koniec 2008 r. elementarz dla dialektu Romów Karpackich (Bergitka Roma)¹⁰.

Karol Parno Gierliński jest też autorem kolejnej publikacji, która wydał mu Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku. Jest to piękne, albumowe wydanie obrazków poetyckich oraz wierszy zatytułowane *Meteory/Silale Čerhenia*, ilustrowane przez żonę Karola, Krystynę Józwiak-Gierlińską¹¹. Album składa się z trzech rozdziałów: *Meteory – Silale Čerhenia* stanowią zasadniczą część publikacji i są wierszowanymi baśniami; *Odległy dym – Xaratuño Thuv* – to poezje Parno, a *Barwy wspomnień*, rozdział trzeci, zawiera fotografie obrazów olejnych ilustratorki, wśród których znajdują się zarówno pejzaże i scenki o charakterze romskim, jak i portrety ważnych dla Romów postaci – m.in. bł. Zeferina Giménez Malla (El Pelè), Papuszy czy obraz Matki Bożej Cygańskiej.

Podobną w formie publikacją są *Baśnie cygańskie. Romane paramisia* autorstwa Jana Mirgi, emerytowanego dziś nauczyciela z Czarnej Góry. Książka zawiera dziesięć baśni – w języku polskim oraz po romsku (w dialekcie karpackim) ilustrowanych przez dzieci z Klubu Kultury „Paleta” w Krakowie¹². Pracę wydała Polska Akcja Humanitarna¹².

Kolejnym przykładem publikacji w języku romskim jest komiks o historii Polski w dwóch wersjach dialektalnych – karpackiej i Polska Roma. Oryginalny tytuł komiksu wydanego w języku polskim w 2006: *Strażnicy orlego pióra: Drzewo Peruna*. Zarówno w wersji polskiej, jak i w obu romskich dialektach dodatkowo umieszczono wypowiedzi bohaterów – w języku angielskim. Tłumaczenia na dialekt Bergitka Roma podjął się Robert Bładycz, zaś wersję Polska Roma przygotował Karol Parno Gierliński, obie konsultowali Paweł Lechowski oraz Iza Jaśkowiak¹³.

W roku 2007 w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie odbył się Ogólnopolski Konkurs Poezji Romskiej im. Papuszy (w 20. rocznicę śmierci poetki), w którym uczestniczyli twórcy z rozmaitych zakątków Polski oraz

Stanisława i Jan Mirga, Edward Sabo, Zbigniew Szubert oraz Barbara Weigl. Moderatorem była Małgorzata Różycka.

10. Karol Parno Gierliński, *Miri Szkoła – Romano elementaris*, Urząd Miasta Kostrzyń n/Odrą, Kostrzyń n/Odrą 2008, wyd. I, ss. 100, il. kolor., ISBN 978-83-918449-2-2

11. Karol Parno Gierliński, *Meteory – Silale Čerhenia*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2007, ss. 99, il. kolor. (rys. K. Józwiak-Gierlińska), ISBN 978-83-919567-6-2.

12. J. Mirga, *Baśnie cygańskie. Romane paramisia*, Polska Akcja Humanitarna, Wydawnictwo TEXT, Kraków 2007, ss. 65, tw. opr., il. kolor., ISBN 978-83-60560-12-9.

13. 13. Adam Bartosz, *Romska literatura dla dzieci* (rec.) *Historia Polskakri. Perunoskro rukh/ Perun's Tree Polsko Historia. Perunoskro fibra/ Perun's Tree*, wyd. Stowarzyszenie Thesaurus, Wrocław 2007 r.; Jan Mirga, *Baśnie cygańskie. Romane paramisia*, wyd. Polska Akcja Humanitarna, TEXT, Kraków 2007 r. ss. 65 [w:] „Literatura Ludowa”, z. 1:2008, s. 59–63.

spoza jej granic. W antologii wierszy szesnastu nagrodzonych poetów – Romów i nie-Romów inspirowanych tematyką cygańską a osobiście twórczością Papuszy, znalazły się teksty Małgorzaty Lebdy, Romy Jegor, Anny Pili-szewskiej, Katarzyny Jarosz-Rabiej, jak również Izoldy Kwiek, Jana Mirgi i innych. Słowo wstępne i krótkie przybliżenie sylwetki patronki konkursu napisał Adam Bartosz, zaś interpretacją i podsumowaniem twórczości uczestników zajął się poeta, Józef Baran¹⁴. Tomik wydano w zainicjowanej rok wcześniej przez tarnowskie Muzeum serii „Biblioteka Romska”¹⁵. W tej samej serii Muzeum Okręgowe w Tarnowie wydało również tom wierszy Jana Mirgi¹⁶.

Kolejnym wydawnictwem ubiegłego roku, na które w sposób szczególny warto zwrócić uwagę, jest 1 tom *Katalogu zbiorów cyganologicznych Muzeum Okręgowego w Tarnowie*¹⁷, publikacja, która przybliży zainteresowanym kulturą romską pełny wykaz eksponatów cygańskich (z opisem, miejscem pochodzenia, wymiarami oraz numerem inwentarzowym) wraz z ich fotografiami. *Katalog* składa się z kilku części. Pierwsza część zawiera opisy przedmioty kultury materialnej, od wozów, namiotów, poprzez sprzęty domowe i narzędzia, aż po przedmioty związane z charakterystycznymi romskimi zawodami. Wymienione są tutaj także instrumenty muzyczne, przedmioty dekoracyjne i zabawki, ubiór i ozdoby oraz szczególne atrybuty, np. laska (rom. *desto*) czy bicz (rom. *czupni*). Na drugą część składają się obrazy, rysunki i graficzne przedstawienia o tematyce romskiej m. in. takich artystów jak Jacques Callot, Ferdinand Koçi, Leon Lewkowicz, Edward Majewski, Alojzy Majcher, Tadeusz Popiel, Wojciech Weiss, Feliks Wygrzywalski, oraz będące w zbiorach muzeum rzeźby, figurki i inne przedstawienia Cyganów. Dwujęzyczny katalog (napisy po polsku i angielsku) opatrzył wstępem Adam Bartosz.

Pośród wydawnictw o tematyce romskiej pojawił się również piękny album fotografii Tadeusza Polakowskiego, *Pożegnanie Taboru*¹⁸. Autor albumu

14. *O złote pióro Papuszy*, „Biblioteka Romska” t. 2, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007, ss. 59, il. cz. b., ISBN 978-83-85988-72-6.

15. T. Mirga, *Wiersze i pieśni*, „Biblioteka Romska” t. 1, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2006, ss. 84.

16. J. Mirga, *Kto nas ocali*, „Biblioteka Romska” t. 3, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007, ss. 51, il. cz. b., ISBN 978-83-85988-73-4.

17. A. Bartosz (red.), M. Cetera, K. Lasko, J. Nosek, P. Wietrzyk, *Katalog zbiorów cyganologicznych Muzeum Okręgowego w Tarnowie. Catalogue of the Romany Collections at the District Museum in Tarnow*, t. 1, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007, ss. 103, il. cz. b i kolor., ISBN 978-83-85988-81-6.

18. A. Polakowski, *Pożegnanie taboru – fotografie. Grabowiec, Hrubieszów, Kraśnik, Lubartów, Lublin, Parczew, Puławy*, Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, Lublin 2007, ss. 95, il. cz. b., ISBN 978-83-61064-02-2 oraz *Historie z fotografii. Aneks do Albumu „Poże-*

wykorzystał tytuł wydanej przed ponad 30 laty książki Zdzisława Kazimierczuka, dziennikarza lubelskiego, z którym Polakowski odwiedzał cygańskie taboru, stojące na przymusowych postojach w końcu lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. W *Pożegnaniu taboru* – Kazimierczuka zamieszczone zostały niektóre fotografie Polakowskiego, które dziś podziwiać można w obszernym albumie¹⁹. Na album składa się siedemdziesiąt dwa czarno białe zdjęcia oraz artykuły – refleksje dotyczące samych fotografii, ich autora, jak również przybliżające historyczne i kulturowe fakty dotyczące tego okresu dziejów Romów, które ilustruje album. A jest to czas zatrzymania cygańskich taborów po 1964 r. Polakowski wraz ze swym przyjacielem Kazimierczukiem odwiedzali romskie rodziny w miejscach, gdzie zastała ich wiosna tego roku i gdzie władze nakazały się im zatrzymać „na zawsze”. Teksty zostały przygotowane przez Romana Kwiatkowskiego, Adama Bartosza (obszerny tekst na temat akcji osiedleńczej 1964 r.), Agnieszkę M. Caban, Grzegorza Józefczuka i Marcina Skrzypka. Jako osobny *Aneks do albumu* jego redaktorzy dołączyli *Historie z fotogramów*, żywe opowieści, rozmowy z bohaterami obrazków i wspomnienia, opracowane przez Agnieszkę Górę, Martę Ślaskę, Marcina Skrzypka. *Historie z fotogramów* to także w pewnym sensie pamiątnikarski zapis projektu „Bramy Grodzkiej – Teatru NN” w Lublinie oraz pomysłu Marcina Skrzypka, by poprzez rozmaite wystawy przybliżyć „bliskie mu mentalnie”, jak sam pisze, fotografie Polakowskiego. Od końca lat sześćdziesiątych aż do dziś miał miejsce szereg wydarzeń, którym towarzyszyła, w rozmaicie szerokiej formie, wystawa zdjęć Andrzeja Polakowskiego, zarówno w ramach przedsięwzięcia *Historie z fotogramów*, jak i całej akcji, którą możemy nazwać tutaj *Pożegnaniem taboru*. Efektem wieloletnich starań o popularyzację Polakowskiego, dziś dysponuje się wielkoformatową kopią wystawy (do plenerów), kopią w skali 1:1, albumem w nakładzie 800 egzemplarzy, stroną internetową oraz *Historiami z fotogramów*, realizowanymi w ramach Projektu Młodzież UE w latach 2006-2007.

Ciekawostką wydawniczą ubiegłego roku jest *Cygański śpiewnik*, Mikłosza Deki Czureji²⁰. Składa się nań dziesięć cygańskich pieśni w opracowaniu Czureji: *Ande tire kale bała*, *Ando werdan*, *Beszla peskie pre bareste*, *Cygana Jana*, *Dade, dade*, *Desz, desz*, *Dzelem, dzelem*, *Joj, mamó*, *Ko kodoj* oraz *Me tut na kamaw*. Śpiewnik stanowi rodzaj broszury reklamującej grupę Mikłosza Deki Czureji – Tatra Roma. We wstępie redakcja przybliżyła postać i osiągnięcia skrzypka oraz jego rodziny wraz z kontaktem i propozycją koncertów.

gnanie Taboru”, Andrzeja Polakowskiego.

19. Z. Kazimierczuk, *Pożegnanie taboru*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1968.

20. M. Czureja, *Cygański śpiewnik z nutami i akordami na głos, fortepian i gitarę*, Fundacja „Bahtale Roma – Szczęśliwi Cyganie”, Poznań 2007, ss. 46, il. cz. b.

Poza wydawnictwami książkowymi, które traktują o rozmaitych aspektach życia romskiego w 2007 r. pojawiło się również kilka broszur i raportów, np. *Aktywizacja zawodowa Romów*, pod redakcją Marcina Zawickiego, podająca propozycje aktywizacji, przybliżająca zasady działania Centrum Aktywizacji Zawodowej Romów, potencjalne źródła finansowania etc. Opracowanie przygotowano w ramach działania projektu *Inicjatywa na rzecz rozwoju przedsiębiorczości Romów Kxetanes-Razem* ze środków Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL i w wyniku współpracy Małopolskiej Szkoły Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Centrum Kultury Romów w Polsce (z siedzibą w Tarnowie), Uniwersytetu Łódzkiego oraz Międzynarodowego Centrum Partnerstwa – Partners Network²¹.

Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku oraz Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu w Warszawie udostępniło czytelnikowi raport Mateusza Alana Babickiego, *Polityka władz PRL wobec społeczności romskiej. Ewidencjonowanie ludności romskiej w PRL w 1955 roku*²². Z kolei Kościół Boży w Rudzie Śląskiej przygotował broszurę Davida Lazella o „wielkim ewangelistę”, jak go nazywa, Gipsy Rodney’u Smith, angielskim Romie, który głosił wiarę na pięciu kontynentach²³.

Poza broszurą O Rodney’u Smith oraz raportem o aktywizacji Romów i baśniami Jana Mirgi – wszystkie z publikacji wydano dzięki dotacji wspomnianego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*.

21. M. Zawicki, *Aktywizacja zawodowa Romów*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2007, ss. 81, wykresy i tabele, ISBN 978-83-89410-21-4.

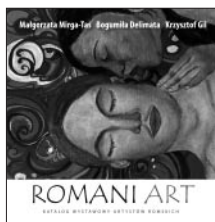
22. M. A. Babicki, *Polityka władz PRL wobec społeczności romskiej. Ewidencjonowanie ludności romskiej w PRL w 1955 roku*, „Romowie Wczoraj i Dziś”, Związek Romów Polskich, Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu, Szczecinek 2007, ss. 42, ISBN 978-83-919567-7-9.

23. D. Lazell, *Romowie. Gipsy Rodney Smith*, Kościół Boży w Rudzie Śląskiej, Ruda Śląska 2007, ss. 36.



Natalia Gancarz

ROMANI ART – WYSTAWA ARTYSTÓW ROMSKICH W MUZEALNYM TABORZE



Romani Art. Katalog wystawowy artystów romskich,
Marcin Tas (opr.), Adam Bartosz (wstęp),
wyd. Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS,
Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2008, ss. 48,
3 il. cz. b., 45 il. kolor.

W niecodziennych okolicznościach, pod wielkim namiotem w muzealnym obozowisku na w Bielczy koło Tarnowa, w ramach IX Taboru Pamięci Romów organizowanego przez tarnowskie muzeum, odbył się wernisaż wystawy *Romani Art*. Po zakończeniu Taboru wystawę przeniesiono na miesiąc do Muzeum Etnograficznego w Tarnowie. Ekspozycja obejmowała prace trzech romskich artystów ze szczepu Cyganów Karpackich (*Bergitka Roma*): Małgorzaty Mirgi-Tas (ur.1978), Bogumiły Delimaty (ur. 1966) oraz Krzysztofa Gila (ur.1987). W sumie eksponowano 48 prac malarskich i rzeźbiarskich. Trzecia ekspozycja w ramach projektu *Romani Art* odbyła się w tarnowskim hotelu Tarnovia (od listopada do grudnia 2008 r.).

Owoce przedsięwzięcia *Romani Art* jest wydany przez Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS (powołane w Tarnowie w 2000 r.), z siedzibą w Krakowie oraz Muzeum Okręgowe w Tarnowie i dzięki dotacji Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w ramach realizacji *Programu na rzecz społeczności Romskiej w Polsce* katalog wystawy. Przybliży on sylwetki trzech młodych i wykształconych artystów oraz ich sztukę.

Małgorzata, absolwentka krakowskiej ASP, jest rzeźbiarką i malarką, która korzysta w swojej twórczości z rozmaitych technik, wśród których warto wspomnieć zwłaszcza o technice rzeźbiarskiej wypracowanej przez autorkę. Pracuje ona mianowicie w... tekturze. Sklejając arkusze nadaje im

formę kłosa, z którego następnie wydobywa swoje postaci za pomocą piły, szlifierki i innych narzędzi. Gotowe prace są następnie pokrywane utrwalającym je szelakiem. Rzeźby w tekturze są stosunkowo lekkie, choć sprawiają wrażenie iż są wykonane z solidnego materiału, jednak ich struktura i faktura dalekie są od prostoty i wprowadzają w świat baśniowych skojarzeń. Podobnie zresztą jak malarstwo artystki, które poprzez mieszane techniki przenosi odbiorcę w świat intensywnych kolorów, światła, silnie skojarzonych zarówno z rzeczywistością, jak i światem romskich opowieści. Na portretach pojawiają się często członkowie najbliższej, bardzo zresztą licznej, rodziny.

Bogumiła, malarka i tancerka flamenco, tworzy oleje na płótnie. Stosuje ciepłe, stonowane barwy, a bohaterowie jej obrazów, choć uchwyceni w sposób statyczny, niosą w sobie zarówno ładunek spokoju, jak i niepewności. Maluje głównie portrety i sceny z postaciami ludzkimi, nadając portretowanym osobom egzotyczne, cygańskie rysy.

Krzysztof, najmłodszy z artystów, rozpoczął studia na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Łączy rozmaite techniki malarskie, stosując zarówno pastele, jak i ołówek, kredki, farby olejne. Jego obrazy są realistyczne, niejednokrotnie mroczne. Pomimo młodego wieku widać u niego zarówno emocje, jak i przemyślaną kompozycję.

Romani Art. Katalog wystawowy artystów romskich to pierwsza publikacja przybliżająca odbiorcom sztuki w sposób gruntowny dokonania artystyczne młodego pokolenia Romów. Stanowi ich portfolio, ale jednocześnie rodzaj albumu, dzięki jakości i rozmiarom umieszczonych wewnątrz fotografii prac. Drobną publikacją – warta zauważenia.

O AUTORACH

Nicolay Vladislavovich Bessonov ur. 1962. Rosyjski romolog, historyk i artysta. Autor książek i opracowań dokumentalnych o Romach. Utworzył stronę internetową (2004) o Romach w Rosji (zigane.pp.ru). Mieszka w Moskwie (Bykovo).

Dr Marcel Courthiade pochodzi z greckiego klanu Romów Baćori. Urodzony we Francji, przez ponad 20 lat żył w Jugosławii i Albanii. Ukończył studia na Sorbonie i doktoryzował się z lingwistyki. Od 12 lat wykłada romski język i kulturę na paryskim uniwersytecie National Institute of Oriental Languages and Cultures (INALCO). Jest autorem pierwszego podręcznika do języka *romani*, wydanego w Sarajewie (1990), gdzie był wtedy wykładowcą stosunków międzyetnicznych. Jest członkiem Komisji Językowej International Romani Union (IRU), autorem wielu rozpraw na temat języka *romani*, etnogenezy Romów, tłumaczem literatury romskiej i na język *romani*.

Ana Dalila Gómez Baos należy do kumpanii Romów z klanu Mijhais. Jest inżynierem przemysłowym i specjalistką z zakresu Zarządzania i Planowania Rozwoju Miejskiego i Regionalnego. Dzięki jej działalności Romowie zostali uznani w Kolumbii za mniejszość etniczną. Jest poetką, autorką wielu publikacji i współautorką 3 książek.

Mgr Monika Janowiak-Janik, etnomuzykolog, absolwentka Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego. Obecnie pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie przygotowuje pracę doktorską poświęconą kulturze muzycznej Cyganów Karpackich w Polsce.

Dr Sławomir Kapralski, socjolog, zajmuje się problematyką teorii kultury, stosunkami etnicznymi i nacjonalizmami, a także antysemityzmem i stosunkami polsko-żydowskimi oraz Romami w Europie Wschodniej. Pracę naukową rozpoczął w Uniwersytecie Jagiellońskim a następnie przez kilkanaście lat związany był z Central European University w Pradze, Warszawie i Budapeszcie. Obecnie jest wykładowcą w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie i w anglojęzycznym programie Master of Arts

Uniwersytetu w Lancaster, prowadzonym w Polsce przez Ośrodek Studiów Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Jest członkiem Gypsy Lore Society.

Dr Agnieszka Kowarska, etnolog, cyganolog, choreolog, autorka zbioru *Szkice o tańcach Romów* (Oświęcim 2003), książki *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność* (Warszawa 2005) oraz licznych artykułów omawiających kulturę i strukturę społeczną Romów w Polsce. Jest współpracownikiem IEiAK UW oraz członkiem Rady Naukowej Instytutu Choreologii w Poznaniu. Zajmuje się badaniami w zakresie cyganologii oraz choreologii w tym antropologii tańca i języka ciała w kontekście przywództwa.

Dr Łukasz Kwadrans, politolog, pedagog, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu. Kurator zawodowy w Sądzie Rejonowym w Świdnicy. Dwukrotny stypendysta International Visegrad Fund. Współpracuje w ramach projektu VEGA z Instytutem Studiów Romskich w Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze na Słowacji. Autor artykułów z zakresu problematyki dotyczącej Romów/Cyganów, a także książki *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*. (Wrocław-Wałbrzych 2008).

Dr Elena Marushiakova i Dr Vesselin Popov są autorami licznych publikacji o Romach w Bułgarii, na Bałkanach i w Europie Środkowej. Opracowali pierwszą monografię historii i kultury Romów w Bułgarii (1997), książkę o Romach w Imperium Otomańskim (2000), zainicjowali serię na temat romskiego folkloru (*Studii Romani*, 1994-1998). Utworzyli Minority Studies Society i Roma Heritage Museum Fund przy Narodowym Muzeum Etnograficznym w Sofii (1995). W latach 2001-2004 kierowali badaniami wśród Romów na terenie byłego Związku Radzieckiego w ramach programu *Difference and Integration* realizowanego przez Uniwersytety w Lipsku i Halle. Są pracownikami Bułgarskiej Akademii Nauk.

Anustup Roy – dziennikarz, zajmuje się indyjską diasporą, także Romami w Europie, studiuje dziennikarstwo w Paryżu

INDEKS NAZWISK

A

Acton, Thomas 30, 34, 37, 38, 42, 43, 46,
47, 49, 50, 55, 73, 75, 149, 169
Aleksander I, car 195
Aleksander Wielki 132
Ambedkar, Bhimrao Ramji 133
Anderson, Benedict 153, 167, 169
Antonescu, Ion 206

B

Babicki, Alan M. 295
Balogh, Ferko 264
Baran, Józef 293
Baranowski, Władysław 176, 190, 248
Bartosz, Adam 6, 7, 30, 39, 87, 92, 96, 98,
101, 107, 118, 143, 155, 160, 167,
169, 179, 182, 183, 189, 243, 247,
250, 254, 255, 258, 261, 264, 273,
275, 276, 277, 278, 279, 287, 290,
291, 292, 293, 294, 297
Bénac, Henri 14
Bern, Alan 287
Biessonow, Nikolaj 6, 193, 194, 203, 215,
221
Bładycz, Robert 291, 292
Borek, Piotr 291
Botonogu, Florian 269
Breżniewa, Galina 210
Bulubaszewa, Raisa (Kisz.) 204, 207
Burjatsu (Kisz.) 210
Buruš 201, 204

C

Cahn, Claude 287
Callot, Jacques 293
Cargas, Henry 166, 169
Čebotarjova, Vaselina (Kisz.) 205
Čebotarjov, Jarmaš (Kisz.) 205
Chelmsford, Montague 133
Cherenkov, Lew 35, 43, 76
Chojnacki, Roman 106
Cohn, Werner 157
Courthiade, Marcel 13, 30, 32, 263, 291,
299
Crowe, David M. 143, 146, 169, 230, 235,
239, 269, 310
Cyštar' (Kisz.) 201
Czureja, Marek 180
Czureja, Miklosz 294
Czureja, Miklosz, jr 180
Czureja, Miklosz, sr 179, 180
Czureja, Sara 180

D

Dahlig, Piotr 176, 189
Daniel, Antonin 227
Davidová, Eva 225, 226, 232, 233, 234,
239
Dědič, Miroslav 226
Dediu, Marcel 269
Delimata, Bogumiła 297
Demeter, Nadieżda 193, 197
Dębicki, Edward 176, 177, 187, 188, 189,
192

Dębski, Jerzy 290
Djordjević, Tihomir 210
Djurić, Rajko 28
Don Vasył (Wasył) 180, 190, 281

E

Elezovski, Asmet 269

F

Fentress, James 152, 159, 169
Ficowski, Jerzy 30, 38, 41, 43, 47, 73,
87, 89, 96, 97, 101, 115, 118, 174,
175, 176, 177, 178, 182, 189, 192,
248, 253, 254, 255, 258, 291, 310
Firth, Raymond 143, 168, 169
Fraser, Angus 44, 46, 74, 151, 153, 163,
169, 258
Fridman, Viktor 35
Frołow, Nikołaj 210

G

Gałkowski, Jan 177
Gandhi, Mahatma 26, 27, 131
Gans, Herbert 162
Gardnem, Samuel 195
Gatlif, Tony 291
Gheorghe, Nicolae 84, 93, 119, 144, 145,
148, 156, 157, 169
Gierliński, Karol Parno 291, 292
Gil, Krzysztof 297
Głodo, Wołodia (Władimir). *Zobacz* Szamotulski, Władimir Wiktorowicz (Kisz.)
Gómez Baos, Ana Dalila 5, 123, 124, 129,
299
Gronfors, Janette 269
Grubber, Ruth Ellen 287

H

Habsburg, Józef Antoni, palatyn 262

Habsburg, Józef Karol Ludwik, arcyksiążę
7, 261, 262
Hancock, Ian 74, 143, 144, 146, 149, 151,
152, 153, 154, 157, 158, 159, 160,
163, 164, 165, 166, 169, 268, 310
Heinschink, Mozes F. 177
Hilberg, Raul 165, 169
Hitler, Adolf 26
Hobsbawm, Eric 46, 74, 151, 168, 169
Hohschild, Jennifer 155
Hrabanova, Gabriela 269
Hübschmannová, Milena 35, 74, 86, 118,
230, 233
Hugo, Victor 15
Huttenbach, Henry 146, 159, 164, 169

I

Ibrahimi, Ibrahim 269
Ibriš (Kisz.) 201
Iwanow, Iwan 287

J

Jamnická-Šmergllová, Zdeňka 230
Janowiak-Janik, Monika 6, 173, 192, 299
Jarosz-Rabiej, Katarzyna 293
Jaškowiak, Iza 292
Jegor, Roma 293
Jegor, s. Buruša (Kisz.) 204
Józwiak-Gierlińska, Krystyna 292
Jurová, Anna 224, 225, 227, 229, 234,
238, 239

K

Kacica, Grzegorz 180
Kacica, Jan 177
Kafel, Ewa 176, 184, 185, 189, 192
Kaprański, Sławomir 6, 7, 139, 143, 171,
220, 267, 287, 291, 299
Karabet (Kisz.) 197, 201
Karaim (Kisz.) 201
Kazimierz Wielki, król 283

Kenrick, Donald 47, 75, 146, 157, 159,
164, 165, 169, 195, 196, 221
Keža (Kisz.) 205
Kizenkin, Ignat 206
Kobulský, Ján 227
Koçi, Ferdinand 293
Kogălniceanu, Michail 44, 74
Kojder, Andrzej 104, 118
Kolarčík-Fintický, Jozef 227
Kondur, Zola 287
Kondusza, Wojciech 273
Kopernicki, Izydor 174, 175, 178, 189,
192
Kord, Karol 177
Korwin-Mikke, Janusz 284
Kovalcsik, Katalin 40, 43, 74, 173, 177,
178, 190, 192
Kowarska, Agnieszka J. 38, 47, 74, 79,
88, 107, 110, 115, 116, 118, 120,
121
Kugelmass, Jack 162, 169
Kwadrans, Łukasz 6, 223, 229, 240, 300
Kwiatkowski, Roman 281, 290, 294
Kwiek, Izolda 293
Kwiek, Janusz 149

L

Lazell, David 295
Lebda, Małgorzata 293
Lechowski, Paweł 291, 292, 310
Lee, Ronald 31, 41, 74, 149
Leopold II, cesarz 261
Lewkowicz, Leon 293
Liebich, Andre 267
Lincoln, Abraham 131
Lípa, Jiří 230
Lowenthal, David 150, 158, 170
Lubecka, Anna 183, 190, 248, 259
Ludwicka, Joanna 176
Lupu, Vasile 45

M

Maier, Charles 161, 170
Majcher, Alojzy 293
Majewski, Edward 293
Malla, Zeferin (Zefirin) Giménez 292
Maria (Kisz.) 205
Maria Teresa, królowa 263
Marushiakova, Elena 5, 33, 40, 41, 43, 47,
61, 74, 75, 300
Masoro (Kisz.) 201
Maurya, Chandragupta 132
Mauß, Marcel 88, 118
Mikołaj, św. 60, 61
Mile, Saimir 269
Milewski, Jacek 243, 244, 245, 276, 278,
291
Mirga, Andrzej 83, 84, 86, 87, 92, 93, 95,
98, 101, 102, 119, 151, 161, 170,
176, 182, 185, 190, 247, 259
Mirga, Anna 128
Mirga, Jan 292, 293
Mirga-Tas, Małgorzata 297
Mirga, Teresa 176, 180, 183, 190, 191,
192, 293
Mróz, Lech 83, 86, 92, 98, 101, 102, 119,
151, 161, 170, 182, 190, 247, 259,
289
Muñoz Díaz, María Luisa 29
Munzul (Kisz.) 198, 201
Mussolini, Benito 149

N

Narbutt, Teodor 174, 181, 190
Nehru, Jawaharlal 27
Nicolae, Valeriu 267, 268
Nicolescu, Gheorge 143
Niemcurowa, Zoja (Kisz.) 203
Nikołajewicz, Piotr (Kisz.) 201. *Zobacz*
też Buruś
Novoselsky, Valery 269
Nowicka, Ewa 291

P

Papusza. *Zobacz* Wajs, Bronisława
Parno 292. *Zobacz* Gierliński, Karol
 Parno
Paszko, Artur 291
Peja, muzyk 283
Pelè (El Pele) 292
Piliszewska, Anna 293
Popiel, Tadeusz 293
Popov, Vesselin 33, 41, 43, 47, 61, 74, 75
Potanowa, Zeweli (Kisz.) 207
Puxon, Grattan 143, 146, 157, 159, 164,
 165, 169, 170, 195, 196, 221

R

Racine, Jean 27
Radits, Lajos 265
Ramírez-Heredia, Juan de Dios 29, 31
Rézműves, Melinda 263
Rorke, Bernard 269
Rosenberg, muzyk 163
Roy, Anustup 5, 27, 131, 140, 300
Ruvo. *Zobacz* Frołow, Nikolaï

S

Sjoma (Kisz.) 205
Slavik, Hanah 267
Slovenko, Ralph 165, 166, 170
Smith, Rodney 295
Sobotka, Eva 269
Sołtysik, Łukasz 6, 247, 255, 256, 259
Stachiro. *Zobacz* Stankiewicz, Stanisław
Stankiewicz, Stanisław 177, 190, 281
Stasiuk, Andrzej 291
Stein, Harry 287
Stewart, Michael 48, 59, 63, 76
Stęszewski, Jan 176, 189
Sus, Jaroslav 230
Sutherland, Anne 41, 76, 81, 83, 84, 87,
 92, 119, 257
Sutzu, Michaił 45

Sywak, Kiriłto 179

Szamotulski, Władimir Wiktorowicz
 (Kisz.) 204, 210. *lub* Głodo,
 Wołodia (Władimir)
Szmit, Wasyl. *Zobacz* Don Vasyl (Wasyl)
Sztójka, Ferencz 264

T

Talewicz-Kwiatkowska, Joanna 290
Tas, Marcin 297
Trojanek, Bogdan 106
Tymauer, Gabrielle 159, 163, 164, 165, 170

V

Vámosi, Gyula 269
Varga, Július 227
Vermeersch, Peter 270, 271
Vessey-Fitzgerald, Brian 157
Vlasița, Anica (Kisz.) 212

W

Wajs, Bronisława 175, 176, 187, 189
Wasyłja (Kisz.) 204, 205
Weiss, Wojciech 293
Wickham, Chris 152, 159, 169
Wiesenthal, Simon 165
Wislocki, Seweryn A. 280, 283, 284
Wistrich, Robert 165, 170
Wurbs, Janina 287
Wyrzywański, Feliks 293

Y

Yates, Dora 157
Yoors, Jan 31, 41, 42, 76, 246

Z

Zawicki, Marcin 295
Zawicki, Marcina 295
Zeferina Giménez Malla. *Zobacz* Malla,
 Zeferin (Zefirin) Giménez

INDEKS GRUP ROMSKICH

A

Abruzzes. *Zobacz* Abruzzezi Roma

Abruzzezi Roma 47, 75, 86

Andaluzyjczycy 198. *Zobacz* Cale

Aurari 44

B

Bajaši 40, 53. *Zobacz* Bojaši

Bajdakeštje 199

Banjaši 40. *Zobacz* Bojaši

Beaši 44

Bejaši 40. *Zobacz* Bojaši

Bergitka Roma 79, 173, 176, 183, 185,
190, 248, 253, 254, 255, 256,
259, 264, 273, 292, 297

Bergitki. *Zobacz* Bergitka Roma

Bobkeštje 199

Bojaši 40, 53

Boša/Poša 39

Bougešti 35, 54, 70

Bouleštje 199

Bræzdjája 198. *Zobacz* Kiszyniowcy

Burgudžii 40, 53. *Zobacz* Burgudžija

Burgudžija 40, 53, 310

C

Cale 198

Cerhara 35, 42

Cerhari 264

Chaladitka Roma 37, 38. *Zobacz* Ruska
Roma

Chaladytka Roma 96, 178, 250, 253, 255.

Zobacz Ruska Roma

Čokenari 35. *Zobacz* Lejaši

Colari 35

Čori 35

Čukonaria 35. *Zobacz* Lejaši

Čurari 35, 42

D

Dajfa 52

Drizari 35

Drizdari 35, 54

Dukhaještje 199

Dzhugi 39. *Zobacz* Ljuli

F

Ferkoši 54

Fjodoreštje 199

G

Genuarja 199

Grigoreštje 199

Gurwari 264

J

Jakubeštje 199

Jonešti 54

K

Kalajdžii 40. *Zobacz* Kalajdžija

Kalajdžija 40

Kalandžiještje 199

- Kalaydzii 53
 Kaldarari 35. *Zobacz* Kelderasze
 Kaldaraši 35, 37, 42, 46, 51, 53, 54, 56, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69. *Zobacz* Kelderasze
 Kardaraši 35, 42, 46. *Zobacz* Kelderasze
 Kastyljczycy 198. *Zobacz* Cale
 Katalończycy 198. *Zobacz* Cale
 Katunaria 35, 42, 52, 67. *Zobacz* Lejaši
 Kelderari 35, 36, 41, 42, 51, 52, 58, 61. *Zobacz* Kelderasze
 Kelderasze 35, 37, 42, 46, 51, 53, 54, 56, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 79, 102, 254
 Kelderasze 177. *Zobacz* Kelderasze
 Khajniara 35
 Khangliari 35
 Kherari 35
 Kišiniovcuria 35. *Zobacz* Kiszyniowcy
 Kišiniovey 35, 36, 53, 67. *Zobacz* Kiszyniowcy
 Kiszyniowcy 9, 10, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220
 Kiszyniowcy dońscy 197
 Kiszyniowcy ukraińscy 197
 Kitajcuria 61. *Zobacz* Kelderasze; *Zobacz* Šanhajcy
 Konaneštje 199
 Koršindeštje 199
 Košničari 40
 Kosteštje 199, 205
 Kozakeštje 198, 199
 Kurkešti 54
- L**
 Laeši 44
 Laieshi 193, 197
 Lăieși 197. *Zobacz* Lejaši
- Lašhi 42
 Lejaši 35, 42, 46
 Lingurari 40, 44, 45, 52, 193, 197
 Liuli 52. *Zobacz* Mug'at
 Ljuli 39. *Zobacz* Mug'at
 Lomavtik 39. *Zobacz* Boša/Poša
 Lovara 35, 192. *Zobacz* Lowarzy
 Lovari 35, 36, 41, 42, 51, 52, 54, 68, 69, 70. *Zobacz* Lowarzy
 Lowara 102, 173, 201, 209. *Zobacz* Lowarzy
 Lowari 264. *Zobacz* Lowarzy
 Lowarzy 79, 95, 173, 177, 178, 209, 210, 211, 220, 251, 254, 255, 256, 274
 Ludari 40. *Zobacz* Lingurari
- M**
 Mačvaja 42
 Madiary 39. *Zobacz* Rumungri
 Mašarija 35, 50
 Mihaještje 199
 Milioneštje 198, 199. *Zobacz* Turkuleštje
 Močoleši 199
 Modoraja 199
 Mug'at 39
 Munzuleštje 198, 199
 Mycaštje 199
- O**
 Olah Rom 42, 53
- P**
 Pampuještje 199
 Parpulii 40. *Zobacz* Burgudzija
 Polska Roma 37, 38, 47, 74, 79, 80, 85, 87, 88, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 115, 118, 119, 250
 Poša. *Zobacz* Boša/Poša
 Posotari 35
 Pskowska Roma 198

R

Romowie Górscy 79. *Zobacz* Bergitka Roma
Romowie Karpaccy 19, 79, 253, 254, 273. *Zobacz* Bergitka Roma
Rudari 40, 44, 45. *Zobacz* Lingurari
Rumungri 52, 53
Ruska 36, 37, 38, 47, 51, 52, 53, 60, 66, 198, 201, 205, 209, 210, 212, 213, 219, 220, 221
Ruska Roma 37, 38, 96, 178, 250, 253, 255

S

Šanhajcy 61. *Zobacz* Kelderasze
Sasytka Roma 96
sinti 264
Sinti 43, 47, 74, 75, 146, 165, 287
Smoleńska Roma 198. *Zobacz* Ruska Roma
Sofroneštje 199
Strelokeštje 199
Sybirjacy. *Zobacz* Ruska Roma

T

Tajfa 52. *Zobacz* Dajfa
Tavriaqe 198. *Zobacz* Kiszyniowcy ukraińscy
Tavrijákə 198, 199. *Zobacz* Kiszyniowcy ukraińscy
Turkuleštje 198, 199

U

Ungrika Roma 52. *Zobacz* Rumungri

V

vlašika Rom 31
Vlašika Rom 42, 57, 75
Vlax Rom 74
Vlaxuria. *Zobacz* Kalajdzija
Vəkəreštje 199

X

Xaladitka Roma. *Zobacz* Ruska Roma
Xaruleštje 199
Xorkeštje 199
Xotsomaneštje 199

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Autorów, którzy chcą wypowiedzieć się na łamach STUDIA ROMOLOGICA zapraszamy do nadsyłania tekstów romologicznych o charakterze zarówno teoretycznym, jak i empirycznym. Kryterium kwalifikacji jest ich wartość merytoryczna.

OGÓLNE ZASADY

Publikacje zamieszczane są w czterech działach. Część I stanowią teksty pokrewne tematycznie, zgodne z głównym zagadnieniem poszczególnych tomów czasopisma. Część II – to artykuły romologiczne traktujące o rozmaitych aspektach historii i kultury romskiej. W części III znajdują się recenzje oraz opinie na temat wydawnictw cyganologicznych, a część IV informuje o istotnych, aktualnych wydarzeniach.

STUDIA ROMOLOGICA przyjmują jedynie teksty oryginalne, które nie były wcześniej publikowane i nie są rozpatrywane do druku w innym czasopiśmie wydawanym w języku polskim ani w pracy zbiorowej. Przed przyjęciem do druku artykuły są opiniowane przez recenzentów.

Objętość tekstów, wraz z ilustracjami, nie powinna przekraczać 1,5 arkusza wydawniczego (tj. 60 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,6 a. wyd. (24 tys. znaków ze spacjami).

Prosimy nadsyłać materiały do bieżącego tomu do 30 kwietnia. Redakcja zastrzega sobie prawo przesunięcia części opracowań do następnego tomu. Materiały powinny być nadesłane na płycie CD wraz z jednym egzemplarzem wydruku na adres: STUDIA ROMOLOGICA, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Rynek 20-21, 33-100 Tarnów lub w formie elektronicznej pod adres e-mail: studiaromologica@muzeum.tarnow.pl (sekretarz redakcji: Natalia Gancarz).

Wraz z artykułem należy dostarczyć informacje o autorze (imię, nazwisko, specjalność i stopień naukowy, miejsce pracy lub współpracy, adres do korespondencji i adres e-mail) oraz streszczenie w języku polskim lub angielskim. Streszczenie nie powinno przekraczać 1 tys. znaków.

W razie potrzeby redakcja zwraca się do autora z prośbą o wprowadzenie stosownych poprawek formalnych i uwzględnienie wskazówek sugerowanych przez recenzenta.

Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują po dwa egzemplarze autorskie.

Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

FORMAT PUBLIKACJI

Czcionka Times New Roman, rozmiar 12, z odstępem 1,0 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia. Do zapisu tytułów publikacji zwartych i artykułów oraz wyrazów obcych używamy kursywy.

W wersji elektronicznej proszę zapisywać dokument w formacie .doc lub .rtf.

Odnosiniki bibliograficzne oraz przypisy umieszczamy u dołu strony. W przypadku odsyłaczy do literatury – podajemy nazwisko i inicjał imienia autora, pełny tytuł (kursywą), miejsce wydania oraz stronę. Przy kolejnym odsyłaczu stosujemy skróty łac.: *idem* (tamże), *ibidem* (tenże), *op. cit.* (dz. cyt.).

W wykazie wykorzystanej literatury (na końcu artykułu) należy podawać następujące dane: nazwisko i inicjał imienia autora, pełny tytuł (kursywą), wydawnictwo i miejsce wydania. Przy artykułach z czasopism dodatkowo umieszczamy strony.

Przykładowy zapis:

– wydawnictwa zwarte:

Ficowski, J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

– pracy zbiorowej:

Holub, K. (red.), *Dural me avilem*, Ars Bohemica, Praha 2000.

– artykułu w pracy zbiorowej:

Hancock, I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk, New York, London 1991.

– artykułu w czasopiśmie:

Ficowski, J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s 15-25.

Zapis pozycji bibliograficznych pisanych alfabetem rosyjskim powinien być sporządzony zgodnie z zasadami transliteracji.

Spis wykorzystywanych materiałów z Internetu podajemy po spisie literatury w formie: adres strony internetowej oraz data ostatniego dostępu. W materiałach autorskich adres strony internetowej powinien być poprzedzony nazwiskiem autora tekstu.

Materiały ilustracyjne proszę przysyłać na płycie CD (lub na adres e-mail) jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Podpisy do ilustracji wedle wzoru: Fot./Rys./Tab. 1. Romowie Burgudżija, Bułgaria (fot. P. Lechowski, 2006, wł. Muzeum Etnograficzne w Tarnowie).

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na udostępnienie w ich artykule materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim.