

# STUDIA ROMOLOGICA





MUZEUM OKRĘGOWE W TARNOWIE

# STUDIA ROMOLOGICA



NR 2/2009

TARNÓW 2009

STUDIA ROMOLOGICA NR 2/2009

**Redakcja:**

Adam Bartosz – Redaktor Naczelny

Piotr Borek

Marcel Courthiade

Sławomir Kaprański

Lech Mróz

Artur Paszko

Czesław Robotycki

**Sekretarz redakcji:** Natalia Gancarz

**Redakcja techniczna:** Dariusz Kobyłański

**Korekta:** Lucyna Marzec-Palach, Anna Zelek

**Tłumaczenia tekstów na język romski:** Marcel Courthiade, Lev Tcherenkov

**Projekt okładki:** Michał Bartosz

**Zdjęcie na okładce:** Wojciech Dudziak

**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*

**WYDAWCA:**

© 2009 Muzeum Okręgowe w Tarnowie

[www.muzeum.tarnow.pl](http://www.muzeum.tarnow.pl)

**Adres redakcji:**

STUDIA ROMOLOGICA

Rynek 20-21, PL 33-100 Tarnów

[studiaromologica@muzeum.tarnow.pl](mailto:studiaromologica@muzeum.tarnow.pl)

[www.studiaromologica.pl](http://www.studiaromologica.pl)

# SPIS TREŚCI

## ANDER/CONTENTS

### CZĘŚĆ I

#### I-TO KOTOR PART I

*Lukasz Kwadrans*

- Edukacja jako priorytet w programach rządowych  
na rzecz społeczności romskiej ..... 13  
O siklärïpen sâr vasneder butî dre raipnasqëre progràme  
vaš-o lačhipen e Rromenqëro  
Education as a Priority Issue in Governmental Programs  
for the Roma Community

*Artur Paszko*

- Romowie w małopolskich szkołach.  
Uwagi na marginesie *Pilotażowego programu rządowego  
na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim  
na lata 2001–2003* ..... 29  
O Rroma dre Małopolskaqëre škole. Rigutne nôte paš-e *Pilotitko progràma  
vaš-o lačhipen e Rromenqëro dre Małopolskaqëro kotorthem  
dre berša 2001–2003*  
Roma in the Schools of Malopolska. Reflections on the *Pilot Government  
Program for the Roma Community in Malopolska Province, 2001–2003*

*Rafał Tomaszewski*

- W klasie Cyganów nie ma.*  
Rzeczywistość wcielania w życie polityki edukacyjnej ..... 51  
*Dre klàsa naj Rroma. Praktikano ćaćipen e siklärïpnasqëre politikaqëro  
In the Classroom There Are No Gypsies. The Realities of Implementing  
an Educational Policy*

*Jaroslav Balvín*

- Romowie, szkoła i dyskryminacja ..... 73  
O Rroma, i škòla thaj i diskriminàcia  
Roma, School and Discrimination

*Jacek Milewski*

- Gadziowskie refleksje o romskiej edukacji ..... 89  
So šaj avel anda jekhe gagesqëro šero p-i tèma e Rromenqëre siklärïpnasqëri  
Gadjo's Reflections on Roma Education

*Maria Łój*

- Praca nauczyciela wspomagającego edukację  
dzieci romskich – doświadczenia ze szkół wrocławskich ..... 99  
Buti e rigitkone (sevitkone) siklärnesqëri dre rromane çhavenqëro  
sikläripen – eksperiënce wrocławitkone škòlenθär  
The Work of an Auxiliary Teacher in the Education of Roma Children:  
The Experience of Wrocław Schools

*Marcel Courthiade*

- Alfabet odpowiedni dla języka cygańskiego, oparty  
na naukowych podstawach – o pisowni języka rromani* .....105  
*Jekh alfabetà maladi e rromane çhibăqe, thaj savi achol pe  
zantrikane baze – pal-e rromane çhibăqëro çhand lekhavipnasqëro*  
*An Alphabet suitable for Rromani, built up on  
scientific grounds – about the spelling of Rromani*

*Adam Bartosz*

- Propozycja zapisu języka *romani* (pisownia sulejowska).....153  
Jekh propozäla vaš-e rromane çhibaqëro lekhavipen (likhavipen e Sulejowaqëro)  
A Proposal for the Transcription of Romani (Sulejow Spelling)

*Janusz Spyra*

- Słowniczek cygański z 1881 r. z terenu Śląska Cieszyńskiego* .....167  
Tikni lavustik katar-o b. 1881, kidime dre Cieszyñosqëro Śląsk  
The Tiny Gypsy Dictionary of 1881 from Cieszyn Silesia

**CZĘŚĆ II****II-TO KOTOR PART II***Elena Marushiakova, Vesselin Popov*

- Etnonimy i profesjonimy. Grupy Cyganów na Bałkanach .....177  
Etnonimă thaj profesonimă. Rromane endaja dr-o Balkano  
Ethnonyms and Professionyms. Gypsy Groups in the Balkans

*Lev Tcherenkov*

- A cy na san tu Litvate? A czy nie jesteś pan z Litwy?*  
*Gwara i identyfikacja Cyganów litewskich* ..... 199  
*A cy na san tu Litvate? A czy na san tu Litwatyr?*  
Rakiryben litewskone Romengro te lengiri identyfikacja  
*A cy na san tu Litvate? Aren't You From Lithuania?*  
Dialect and Self-identification of the Lithuanian Gypsies

*Ślawomir Kaprański*

- Jak Romowie pamiętają? .....213  
Sär seren/leparen o Rroma?  
How Do Roma Remember?

*Sławomir Kaprański*

- Refleksje o pogromach.  
 Na marginesie wydarzeń w Oświęcimiu w 1981 r. ....233  
 Das godi pal-o pogromã: rigaþe dikhindor o ondima Oświęcimaþe dr-o b. 1981  
 Reflections on Pogroms. A Comment on the Events of 1981 in Oświęcim

*Arne B. Mann*

- Kultura Romów w muzeum .....253  
 E Rromenqëri kultura dr-o muzeum  
 Roma Culture in the Museum

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

- Gdzież te wozy kolorowe? .....267  
 Kaj stale akala rangvale vurdena?  
 Where Are the Colorful Wagons?

*Petko Hristov*

- Cyganie-ewangelicy w Bułgarii .....283  
 Rroma-Pokaime dre Bulgària  
 The Evangelical Gypsies in Bulgaria

*Adam Bartosz*

- Zapomniany/przypomniany romski słownik .....286  
 Bisterdi/virlepardi rromani lavustik  
 The Forgotten/Recollected Roma Dictionary

*Adam Bartosz*

- Fotografie Romów Jozefa Kolarčika .....288  
 Fotografie Rromenqëre, save kerdàs o Jozef Kolarčik  
 Jozef Kolarcik's Photos of Roma

*Ewa Adamczyk*

- Literatura cygańska .....289  
 Rromani literatura  
 Gypsy Literature

*Marcel Courthiade*

- Pierwszy w Polsce romski elementarz .....292  
 Angluni dre Pòlska rromani širpustik (elementaro/elementaris)  
 The First Romani Primer in Poland

*Ewa Adamczyk*

- Mądrość i humor narodu romskiego .....300  
 Xaranipen thaj humòro maškar Rromenþe  
 Wisdom and Wit of the Roma People

**CZEŚĆ IV – Informacje – Wydarzenia****IV-TO KOTOR – Informácie – Ondimäta PART IV – Information – Events***Natalia Gancarz*

- Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2008 .....307  
 Publikácie pal-i rromani temätika – 2008  
 Publications on Roma Issues in 2008

*Sławomir Kapralski*

- Stockholm International Conference on the Discrimination  
 and Persecution of Roma, Sinti and Travellers*  
 (sprawozdanie z konferencji) .....317  
*Maškarthemitko Konferència dr-o Stockholm pal-e Rromenqëri  
 aj phirutne gaženqëri diskriminacia aj persekucia (rapërto e konferenciaθār)  
 Stockholm International Conference on the Discrimination and Persecution  
 of Roma, Sinti and Travellers (A Report)*

*Sławomir Kapralski*

- 2009 Annual Meeting and Conference of the Gypsy Lore Society*  
 (sprawozdanie z konferencji) .....329  
*Beşutno beşipen aj konferència e GLS/qëri (rapërto e konferenciaθār)  
 2009 Annual Meeting and Conference of the Gypsy Lore Society (A Report)*

*Łukasz Sołtysik*

- Wrocław wielokulturowy – nasze małe ojczyzny*  
 (komunikat pokonferencyjny) .....341  
*Wrocław bute-kulturenqëro – amaro tikno dadesthan.  
 Komunikato pal-i konferència  
 Conference Multicultural Wrocław – Our Local Homelands*

*Natalia Gancarz*

- Współcześni z tradycją. Wystawa w Budziszynie* .....343  
*Akanutnipen tradiciaça. Ekspozicia dre Budyšin  
 Traditionally Modern. An Exhibition in Bautzen/Budyšin*

*Adam Bartosz*

- Romska droga. Wystawa w Muzeum Narodowym w Martinie* .....345  
*Rromano drom. Ekspozicia dr-o Themitko Muzeum Martinosθe  
 Romani Road. An Exhibition in the Slovak National Museum in Martin*

*Natalia Gancarz*

- Nowe romskie święto* .....349  
*Nevo rromano baro dīves  
 New Romani Festival*



---

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| O autorach .....              | 351 |
| Xarni biografia e avtorenqëri |     |
| Notes of authors              |     |
| Indeks nazwisk .....          | 355 |
| Indèkso e anavenqëro          |     |
| Index of names                |     |
| Indeks grup romskich .....    | 361 |
| Indèkso e rromane endajenqëro |     |
| Index of the Roma Groups      |     |
| Informacje dla autorów .....  | 365 |
| Direktive e avinde avtorenqe  |     |
| Author guidelines             |     |



I





*Lukasz Kwadrans (Wałbrzych, Polska)*

## EDUKACJA JAKO PRIORYTET W PROGRAMACH RZĄDOWYCH NA RZECZ SPOŁECZNOŚCI ROMSKIEJ

O mawiając problematykę edukacji romskiej w takich krajach, jak Czechy, Polska i Słowacja należy pamiętać, jak wyglądała ona w okresie rządów komunistycznych oraz porównać ten czas z ostatnim dwudziestoleciem. Wprowadzenie owej periodyzacji jest istotne chociażby z tego względu, że w okresie transformacji ustrojowej dokonano wielu zabiegów zmierzających do zmiany systemu szkolnictwa. Przeobrażenia oświaty miały na celu większe niż w latach funkcjonowania Krajów Demokracji Ludowej zaangażowanie państwa w edukację wielokulturową.

Należałoby jeszcze przypomnieć dwoistość rozumienia współczesnej edukacji romskiej, które znajduje odniesienie w programach rządowych dla Romów. Miałaby ona polegać na wyróżnieniu dwóch funkcji oświaty: pierwszej, polegającej na uczeniu Romów, przygotowywaniu ich do życia w społeczeństwie, tworzeniu dla nich programów kształtujących ich dwukulturową tożsamość i drugiej, mającej na celu edukowanie większości, poszerzanie jej wiedzy o naszych współobywatelach. Taki dualizm byłby wskazany i właściwy pluralizmowi kulturowemu. W spełnieniu obu powyższych wyzwań należy upatrywać bezpieczne, harmonijne funkcjonowanie w społeczeństwie wielokulturowym i integrację obu zbiorowości.

W związku z aspiracjami państw postkomunistycznych do uczestnictwa w instytucji, jaką jest Unia Europejska, zaczęto projektować programy, projekty i działania w celu poprawienia sytuacji Romów. Było to skutkiem nacisków ze strony Wspólnoty, która określała standardy mające obowiązywać jej przyszłych członków. W roku 1999 przygotowano raporty oceniające postępy krajów kandydujących, a szczególny nacisk skierowano na sytuację mniejszości, szczególnie Romów (dotyczyło to głównie Czech i Słowacji z uwagi na znaczącą liczbę społeczności romskiej w tych krajach). Przede wszystkim zwrócono uwagę na akty nietolerancji i dyskryminację w sferze edukacji, usług, pracy. W raportach znalazła się także pochwała dla

państw, które poczyniły działania skierowane na poprawę sytuacji społeczności romskiej (np. Międzyresortowa Komisja ds. Społeczności Romskiej w Czechach). Część projektów rządowych współfinansowała Unia Europejska. Postępująca na początku lat 90. mobilizacja etniczna Romów przyczyniła się do bardziej aktywnego udziału międzynarodowych i lokalnych organizacji pozarządowych (romskich i nieromskich) w projektach służących poprawie ich życia i ochronie praw mniejszości. Na zaistnienie trwale odczuwalnej zmiany potrzeba będzie czasu, jednak rządy krajów członkowskich i instytucje unijne zdają sobie z tego sprawę.

Końcem lat dziewięćdziesiątych rządy państw postkomunistycznych zintensyfikowały działania związane z tworzeniem programów na rzecz społeczności romskiej. Było to nie tylko wynikiem nacisków ze strony UE, która wymaga regulacji spraw mniejszości narodowych i etnicznych, ale także wiązało się z obawą struktur europejskich dotyczącą wejścia w jej granice kilkumilionowej zbiorowości romskiej. Sytuację tę poprzedziła masowa emigracja azyłowa Romów do Wielkiej Brytanii, Irlandii, Belgii, Holandii oraz krajów skandynawskich. W wyniku migracji Romów opinia publiczna i gremia rządowe krajów Europy Zachodniej zwróciły uwagę na to, w jakim położeniu społecznym znajduje się mniejszość romska zamieszkująca kraje postkomunistyczne. Romowie stali się również argumentem w negocjacjach członkowskich z UE. Ostatecznie problemy społeczności romskiej nie zaważyły na kwestii przyjęcia do Zjednoczonej Europy. Instytucje unijne zdecydowały jednak o pomocy krajom przyjętym w realizacji i finansowaniu projektów służących poprawie położenia Romów. Poniżej omówione zostaną najważniejsze elementy programów rządowych na rzecz społeczności romskiej w Czechach, Polsce i Słowacji.

## 1. CZECHY

Należy rozpocząć od Republiki Czeskiej nie tylko dlatego, że wynika to z kolejności alfabetycznej, ale przede wszystkim, ponieważ program dla Romów został tam stworzony i wprowadzony w życie najwcześniej. W kraju tym są najbardziej zaawansowane projekty z badanych przez nas państw i wypracowano wiele autorskich rozwiązań.

Pomimo tego, że od 1989 r. mówi się o zmianie sytuacji społeczności romskiej dopiero w roku 1997 aktywiści romscy, działacze obrony praw ludzkich oraz przedstawiciele rządu wspólnie opracowali *Informację o sytuacji społeczności romskiej w Republice Czeskiej* (znany też pod nazwą *Ra-*

port *Bratinki*)<sup>1</sup>. Dokument ten w kompleksowy sposób opisywał problemy Romów, a powstał w szczególnym czasie. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych w Czechach miało miejsce wiele wydarzeń istotnych dla Romów: odsłonięcie pomnika romskich ofiar holokaustu w Letach, wzmożone migracje do krajów zachodnich, akty dyskryminacji ze strony skrajnych ugrupowań prawicowych, wybudowanie muru na ulicy Maticznej w Usti nad Łabą. Rok 1997 uważa się za przełomowy, ponieważ jest właściwym początkiem polityki państwa na rzecz poprawy sytuacji czeskich Romów<sup>2</sup>. Wspomniany wyżej dokument stawia określone zadania przed poszczególnymi ministerstwami. Mają one na celu zmianę położenia społeczności romskiej w Czechach. Do postanowienia rządu załączono raport dotyczący sytuacji Romów w momencie uchwalania przedmiotowego przepisu. Podobny charakter mają polskie i słowackie programy rządowe, tam również dokonano swego rodzaju rachunku sumienia, wyznaczono także kierunki przyszłych zmian.

Najwięcej instrukcji otrzymał do wykonania minister edukacji, młodzieży i sportu, który został zobowiązany, by:

- rozszerzyć sieć klas przygotowawczych, w których rozpocznie się edukacja uczniów z językowymi i społecznymi niedostatkami, aby mogli oni sprawnie uczestniczyć w powszechnym systemie oświaty;
- zapewnić zwiększenie przepływu informacji do szkół na wszystkich poziomach w postaci dostępnej literatury specjalistycznej dotyczącej problematyki społeczeństwa wielokulturowego i edukacji dla tolerancji;
- zmniejszyć do możliwego minimum liczbę uczniów w klasach, aby można było zastosować procedury powszechne w klasach dla mniejszości narodowych także wobec romskich dzieci;
- wydać dyspozycje dla szkół realizujących projekt *Modyfikacja programu nauczania wobec specjalnych potrzeb dzieci romskich* razem z instrukcjami metodologicznymi i regularną oceną stosowanych narzędzi pracy;
- przygotować nowe materiały służące do przeprowadzania testów, na podstawie których kieruje się dzieci do szkół specjalnych, z naciskiem na charakterystykę i specyfikę dzieci romskich. Postulowana jest bowiem zmiana w praktyce dotychczasowych działań, tak aby nie kierowano nadmiernej liczby romskich uczniów do szkół specjalnych i obiektywnie oceniano ich zdolności intelektualne i szkolne;

---

1. Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z 29 października 1997 r., nr 686. *Raport o sytuacji społeczności romskiej w Republice Czech*.

2. Por. P. Navrátil i in., *Romové v české společnosti: jak se nám žije a jaké má naše soužití vyhlídky*, Praha 2003, s. 175.

– zapewnić warunki (także finansowe) dla eksperymentalnego projektu *step – by – step*, którego celem jest przygotowanie romskich doradców. Zalecano także ocenę projektu i jego rozwój z innymi instytucjami (ministerstwo pracy i spraw socjalnych, ministerstwo spraw wewnętrznych i in.);

– we współpracy z ministrem pracy i spraw społecznych określić kwalifikacje potrzebne na stanowisku *romskiego asystenta pedagogicznego* (zabezpieczono środki w budżecie na powołanie 20 takich asystentów w roku 1998);

– zapewnić dla kadry pedagogicznej ofertę kontynuowania nauki i rozszerzania jej o zagadnienia dotyczące mniejszości narodowych i etnicznych;

– minister edukacji został mianowany koordynatorem odpowiedzialnym za edukację mniejszości narodowych. Większość ministrów otrzymała wytyczne, aby współpracować z szefem resortu edukacji;

– we współpracy z reprezentantami społeczności romskiej zapewnić utalentowanym (muzycznie, tanecznie i w innych dziedzinach sztuki) romskim dzieciom miejsca w szkołach artystycznych, aby mogły rozwijać swoje umiejętności.

W roku 1997 powstała również Międzyresortowa Komisja ds. Społeczności Romskiej<sup>3</sup>, która miała pełnić rolę ciała doradczego, inicjującego różne projekty i koordynującego działania wobec społeczności romskiej w Czechach. W roku 2001 nastąpiła zmiana statusu Komisji z grupy roboczej na stały organ doradczy rządu o nazwie Rządowej Rady ds. Społeczności Romskiej<sup>4</sup>. W skład Rady wchodzi przedstawiciele poszczególnych ministerstw oraz sześciu przedstawicieli Romów. Przewodniczący pełni jednocześnie funkcję ministra bez teki. Podstawowymi zadaniami Rady są<sup>5</sup>:

– dobór osób pracujących jako lokalni doradcy romscy i asystenci szkolni;

– praca nad stworzeniem wspomnianych wyżej narzędzi diagnostycznych, które mają pozwolić na właściwe określenie predyspozycji intelektualnych i kierowanie do szkół specjalnych;

– dystrybucja funduszy pochodzących z budżetu państwa (dofinansowanie studiów o tematyce romskiej na Uniwersytecie Karola w Pradze, pomoc dla uczniów i studentów romskich, utrzymanie lokalnych doradców, wsparcie dla romskiej szkoły w Kolinie, dofinansowywanie konkursów i projektów dotyczących integracji).

3. Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z 17 września 1997 r., nr 581.

4. Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z 19 grudnia 2001 r., nr 1371.

5. Podają za: M. Witkowski, *Romowie w Czechach. Podziały i współdziałanie* [w:] E. Nowicka i in., *Romowie o sobie i dla siebie: nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2003, s. 122–123.



Dodatkowo rządowa koncepcja integracji społeczności romskiej z częścią większością zakłada następujące działania w sferze edukacji:

- stworzenie klas przygotowawczych, pozwalających na sprawne uczestnictwo w systemie oświaty;
- wprowadzenie do szkół romskiego asystenta pedagogicznego, który miałby być mediatorem pomiędzy nauczycielami i uczniami oraz rodzicami;
- treningi kulturowe dla pedagogów i nauczycieli oraz pracowników socjalnych pracujących z Romami (prowadzi się takie zajęcia w Usti nad Łabą i Chanovie);
- dodatki motywacyjne dla nauczycieli pracujących z uczniami romskimi;
- żłobki i przedszkola dla dzieci z zaniedbaniami społecznymi;
- restrukturyzacja szkół specjalnych, tak aby mogły pełnić funkcję placówek przygotowujących do kształcenia w szkołach masowych;
- tworzenie poradni psychologicznych dla dzieci romskich;
- doksztalcenie i tworzenie kursów dla dorosłych członków społeczności romskiej;
- zasiłki/stypendia wspierające Romów kontynuujących naukę w szkołach średnich.

Pomimo działań rządowych Open Society Instytut w rocznym raporcie z 2001 r. zauważa, że sytuacja Romów w Republice Czeskiej nie zmieniła się. OSI stwierdza w raporcie, że rząd czeski przeznacza zbyt małe środki finansowe na wyznaczone deklaratorywnie zadania<sup>6</sup>.

## 2. POLSKA

W tej część opracowania autor odniesie się jedynie do ogólnych założeń programu rządowego, bowiem w tym tomie rocznika pojawiają się obszernie omówienia podejmowanych działań na rzecz edukacji Romów. Powstanie programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce, podobnie jak w pozostałych dwóch badanych krajach, było wynikiem zobowiązań międzynarodowych i dwustronnych, a także sytuacji w jakiej znajdowali się polscy Romowie pod koniec lat 90. (migracje Romów do krajów członkowskich UE, szczególnie do Wielkiej Brytanii, krytyczny raport z 10.12.1999 r. Europejskiej Komisji do Walki z Rasizmem

---

6. *Konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej*, „Prace OSW” nr 6, Warszawa, wrzesień 2002, s. 55.



Liptovský Mikuláš (fot. W. Dudziak, 2008)

i Nietolerancją (ECRI), ratyfikowanie Konwencji Ramowej Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych w grudniu 2000 r.)<sup>7</sup>.

Na początku XXI wieku podjęto nowe działania zmierzające do poprawy sytuacji mniejszości romskiej, wśród wielu dziedzin wymienionych w uchwale Rady Ministrów z dnia 13 lutego 2001 roku znalazła się także edukacja. Program w swej nazwie ograniczony jest do obszaru województwa małopolskiego i lat 2001–2003, jednak od roku 2004 po pomyślnym zakończeniu pilotażu stał się programem o zasięgu ogólnopolskim.

Dodatkowo obok wspomnianych wyżej powodów powstania programu, pierwszą i zasadniczą przyczyną była trudna sytuacja 3,5-tysięcznej społeczności Romów Karpackich (Bergitka Roma) zamieszkujących Małopolskę<sup>8</sup>. Region wybrany do przeprowadzenia pilotażu jest obszarem, na

---

7. Por. A. Mirga, *Addressing the Challenges of Romani Children's Education in Poland – Past and Current Trends and Possible Solutions*, Project on Ethnic Relations, Princeton 2003, s. 11–12.

8. Szerzej na temat programu pilotażowego między innymi [w:] A. Mirga, *Addressing the Challenges of Romani Children's Education in Poland...*; A. Paszko, *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003 (komunikat)* [w:] Z. Jasiński, T. Lewowicki i in., *Kultura mniejszości narodowych i grup etnicznych w Europie*, Opole 2004; B. Jaśko, E. Mirga, *Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2005; opracowania i analizy przygotowane przez Józefa Wojasa z Małopolskiego Kuratorium Oświaty.

którym przebywa największa liczba Romów w Polsce, szczególnie na terenie byłego województwa nowosądeckiego.

Dokonana ewaluacja programu pilotażowego potwierdza jego wagę i zasadności szczególnie w sferze edukacji. Jako przyczynę trudnego położenia Romów upatruje się (podobnie jak w Czechach i na Słowacji) niski poziom kompetencji edukacyjnych wśród tej grupy. Należy jednak poczekać na efekty prowadzonych działań jeszcze co najmniej kilka lat. Artur Paszko zauważa, że realizacja programu przyczyniła się do wzajemnego poznania mniejszości i większości, a także wzrostu znaczenia edukacji wśród Romów. Większa liczba dzieci romskich uczęszcza do przedszkola. Znacznej poprawie uległy kontakty szkół ze społecznością romską, rodzice uczestniczą w życiu szkoły i wykazują większe zainteresowanie funkcjonowaniem swoich dzieci w placówkach. Przyczyniła się do tego zapewne praca asystentów romskich<sup>9</sup>. Program stał się nie tylko pilotażem dla projektu ogólnopolskiego, ale także znaczącym postępem w kierunku zmiany położenia Romów w Polsce i poprawy ich wizerunku w społeczeństwie większości<sup>10</sup>.

W roku szkolnym 2001/2002 realizowano program pilotażowy w 60 szkołach (podstawowych i gimnazjalnych), a pomocą objęto około 500 dzieci<sup>11</sup>. W wychowaniu przedszkolnym brała udział większość dzieci romskich, zakupiono podręczniki i przybory szkolne, organizowano zajęcia wyrównawcze, korepetycje z języka polskiego, zatrudniano nauczycieli wspomagających oraz szkolono pozostałą kadrę z zakresu wiedzy na temat Romów, powoływano asystentów romskich, prowadzono dokształcanie osób dorosłych. Uczniowie romscy wykazywali się niską frekwencją na lekcjach: 136 z nich miało 90% udział w zajęciach, a około 300 jedynie 60–80% (szczególnie w starszych klasach szkoły podstawowej). Z ogólnej liczby 427 uczniów romskich w województwie małopolskim 337 otrzymało promocję, 21 powtarzało klasę, a 69 ukończyło szkołę. W omawianym roku szkolnym 105 młodych Romów uczęszczało w tym regionie do szkół specjalnych.

Celem programu pilotażowego była poprawa stanu edukacji wśród Romów poprzez: zwiększenie współczynnika ukończenia szkoły, poprawę frekwencji i wyników nauczania oraz pomoc w kontynuowaniu nauki w szkołach ponadpodstawowych przez dzieci i młodzież romską<sup>12</sup>. Eduka-

9. A. Paszko, *op. cit.*, s. 175–176.

10. B. Jaśko, E. Mirga, *Efekty realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003. Komunikat z badań* [w:] A. Paszko i in., *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków 2004, s. 147.

11. Krótkiego opisu działań w ramach programu pilotażowego dokonują za: A. Paszko, *op. cit.*, s. 171–173.

12. *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie ma-*

cja to najważniejsza część programu, bowiem słusznie postrzegana bywa jako dziedzina warunkująca możliwość ewentualnej poprawy sytuacji Romów w Polsce. Zakładano intensyfikację działań w klasach zintegrowanych, polegającą na roztoczeniu opieki nad dziećmi cygańskimi przez znających pracę w grupach zróżnicowanych kulturowo nauczycieli. Dodatkowo postulowano wprowadzenie funkcji *nauczyciela wspomagającego*, sprawującego bieżący nadzór nad dwójką, trójką dzieci i pomagającego im w nauce oraz *asystenta edukacji romskiej* (wzorowanego na doświadczeniach czeskich i słowackich). Pedagodzy powinni mieć dostęp do literatury cyganologicznej i pomoc specjalistów.

Rada Ministrów 19 sierpnia 2003 roku przyjęła projekt uchwały w sprawie ustanowienia wieloletniego projektu o nazwie: *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, który ma być kontynuacją pilotażowego programu realizowanego w latach 2001–2003 w Małopolsce. Administracja rządowa wspiera w ten sposób samorządy w rozwiązywaniu problemów mniejszości romskiej. Są to działania w zakresie edukacji, poprawy sytuacji bytowej i socjalnej, zdrowia, przeciwdziałania bezrobociu, bezpieczeństwa, kultury, a także podtrzymywania romskiej tożsamości i poszerzenia wiedzy na temat Romów<sup>13</sup>. Realizacja programu jest sfinansowana z rezerwy celowej i ma wspomagać administrację terenową, która samodzielnie nie jest w stanie wykonywać wielu zadań. Zakłada się, że łączne nakłady na ten cel nie przekroczą 100 milionów złotych. Udział samorządów w finansowaniu projektu nie powinien być mniejszy niż 20 procent kwoty uzyskanej z budżetu państwa<sup>14</sup>.

Uczestnikami Programu są nie tylko instytucje samorządowe (gminy), ale także sami Romowie i organizacje pozarządowe, którym bliskie są problemy społeczności romskiej. Koordynatorem projektu jest minister właściwy do spraw wewnętrznych i administracji (dodatkowo w sferze oświaty nadzór sprawuje minister właściwy do spraw edukacji narodowej), zaś za realizację zadań w terenie odpowiadają wojewodowie, którzy przy pomocy swoich urzędów akceptują wnioski, pomagają w ich przygotowywaniu i dokonują monitoringu.

Twórcy Programu dokonali wstępnej analizy problemów związanych z edukacją Romów. Wskazywano na niski poziom wykształcenia wśród społeczności romskiej, słabą frekwencję szkolną, nie realizowanie obowiązku szkolnego, brak przygotowania w postaci wychowania przedszkolnego, nie-

---

łopolskim na lata 2001–2003. <http://www.mswia.gov.pl/index.php?dzial=192&id=285> [stan na 13.11.2009].

13. „Gazeta Samorządu i Administracji”, 8.09.2003 r.

14. *Ibidem*.

dostateczne wyposażenie w podręczniki i przybory szkolne, nieprzychylność ze strony rówieśników i nauczycieli. Dostrzeżono także potrzebę znalezienia alternatywy dla tzw. „klas romskich”. Miałyby temu służyć integracyjne zespoły klasowe, gdzie stosowanie wzmocnień pozytywnych przyczyniłoby się do poprawy frekwencji i wyników w nauce.

W obszarze edukacji *celem Programu jest poprawa stanu edukacji wśród Romów poprzez: zwiększenie współczynnika ukończenia szkoły, poprawę frekwencji oraz wyników nauczania dzieci i młodzieży romskiej, ułatwienie młodzieży romskiej kontynuowania nauki w szkołach ponadpodstawowych i wyższych. Program w zakresie edukacji ma zapobiec zwiększeniu liczby bezrobotnych i nie posiadających żadnych kwalifikacji zawodowych osób pochodzenia romskiego; przeciwdziałać zepchnięciu tej grupy na margines społeczeństwa w jeszcze większym stopniu, niż to się dzieje obecnie; powstrzymać proces dziedziczenia biedy przez następne pokolenia*<sup>15</sup>.

Wśród środków służących do realizacji programu w jego części dotyczącej edukacji znajdują się<sup>16</sup>:

- traktowanie wniosków dotyczących edukacji jako priorytetowych w procedurze konkursowej;
- dofinansowanie uczęszczania dzieci romskich do przedszkoli i klas zerowych;
- roztoczenie intensywnej opieki nad dziećmi romskimi w klasach zintegrowanych;
- zapewnienie dzieciom i młodzieży romskiej wsparcia ze strony nauczycieli wspomagających oraz asystentów romskich<sup>17</sup>;
- dofinansowanie zakupu podręczników, pomocy dydaktycznych i przyborów szkolnych, dojazdu dzieci do i ze szkół, dożywiania dzieci w szkole, ubezpieczenia uczniów od nieszczęśliwych wypadków;
- wprowadzenie zajęć wyrównawczych, umożliwiających nadrobienie zaległości;
- umożliwienie odrabiania zadań domowych w szkole pod nadzorem nauczyciela;
- zachęcanie dzieci do udziału w konkursach i olimpiadach szkolnych oraz zawodach sportowych;
- wychowanie estetyczne dzieci i młodzieży poprzez bezpośredni kontakt młodzieży romskiej ze sztuką;
- pomoc młodzieży w rozwijaniu uzdolnień artystycznych;

15. Zob. *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, s. 17, <http://www.mswia.gov.pl/index.php?dzial=185&id=2982> [stan na 13.11.2009].

16. *Ibidem*, s. 19–21.

17. Charakterystyka tych stanowisk omówiona jest na ww. stronie internetowej MSWiA, a także we wspomnianych już opracowaniach dotyczących realizacji programu.

- organizacja zajęć poświęconych kulturze i tradycji Romów;
- prowadzenie zajęć edukacyjno-integracyjnych dla dzieci i młodzieży, promujących postawę tolerancji oraz umożliwiających adaptację Romów w nowym środowisku;
- organizowanie letniego, integracyjnego wypoczynku dla dzieci romskich i polskich;
- umożliwienie uczestnictwa dzieci romskich w koloniach i zimowiskach;
- zatrudnienie rodziców romskich, którzy będą przyprowadzali i odprowadzali dzieci do i ze szkoły oraz będą czuwali nad ich zachowaniem podczas lekcji w terenie, wycieczek i imprez;
- organizowanie spotkań z rodzicami na temat obowiązku szkolnego i obowiązku nauki dzieci;
- organizacja pomocy psychologicznej i pedagogicznej dla rodziców i dzieci, zajęć edukacyjnych dla dorosłych Romów, kursów zawodowych dla młodzieży i dorosłych;
- utworzenie świetlic środowiskowych, w których dzieci mogłyby spędzać czas pod nadzorem pedagogicznym;
- opracowanie systemu stypendialnego dla studentów romskich, dla dzieci i młodzieży romskiej uzdolnionej artystycznie;
- opracowanie podręczników i programów nauczania języka romskiego oraz podręczników z zakresu historii i kultury Romów.

Ważnym aspektem edukacji międzykulturowej jest także poszerzanie wiedzy grupy większościowej o mniejszościach, ich kulturze, historii i języku. Podstawowymi zadaniami zawartymi w *Programie* są ponadto: promocja wydawnictw o Romach, emisja cyklicznych audycji o Romach w mediach lokalnych i ogólnopolskich, wspomaganie badań naukowych dotyczących społeczności romskiej. Miałyby temu służyć także programy oświatowe, wzbogacające podstawowy zasób wiadomości o Romach. Takie wyzwania stawiają sobie właśnie twórcy programu, dostrzegając w niewiedzy i stereotypowym postrzeganiu Cyganów źródło wielu nieporozumień i kłopotów we wzajemnych relacjach.

Oprócz informowania Romów o ważnych zmianach w naszym kraju, autorzy programu widzą potrzebę docierania ze sprawami cygańskimi do społeczeństwa polskiego. Rolę taką miałyby spełnić ogólnopolskie środki masowego przekazu, a także te o zasięgu lokalnym (najbardziej rozwinięte jest czasopiśmiennictwo romskie we wszystkich trzech krajach). Zadanie to starają się także wykonywać organizacje cygańskie. Jest to coraz ważniejsze, bowiem w ostatnich sondażach społecznych Romowie wciąż są najbardziej nielubianą w Polsce narodowością i jedynie bliższe poznanie tej społeczności może zmienić jej postrzeganie w przyszłości. Szansą na zmianę negatywnego ste-



reotypu Roma byłaby integracja dzieci z obu społeczności (polskiej i romskiej) w placówkach oświatowych, świetlicach szkolnych i na różnego rodzaju imprezach kulturalnych, bowiem tylko przez bliskie poznanie drugiego człowieka możemy tworzyć sądy o nim i z powodzeniem zmieniać istniejące w naszej świadomości ograniczenia.

### 3. SŁOWACJA

Krajem, który posiada wiele doświadczeń związanych z projektowaniem działań edukacyjnych dla Romów jest Słowacja. Jednym z głównych motywów, jakimi kierują się władze tego państwa (podobnie jak w Czechach) jest zapewne znacząca liczba Romów, w niektórych regionach kraju stanowiących większość mieszkańców. Dopiero rządy Mikuláša Dzurindy nadały jednak właściwego tępa działaniom integracyjnym wobec społeczności romskiej. Do jesieni 1998 r. panował bowiem regres w polityce prowadzonej względem mniejszości narodowych związany z rządami Vladimíra Mečiara.

Po objęciu władzy przez Mikuláša Dzurindę dalece zaawansowane stały się prace nad strategią rządową wobec Romów. W roku 1999 we współpracy z organizacjami pozarządowymi, romskimi oraz w ramach konsultacji z OBWE powstała *Stratégia vlády SR na riešenie problémov rómskej národnostnej menšiny a súbor opatrení na jej realizáciu – I. etapa* (Strategia rządu Republiki Słowackiej rozwiązywania problemów mniejszości



Liptovský Mikuláš (fot. P. Lechowski, 2008)

romskiej – etap pierwszy)<sup>18</sup>. Dokument ten miał stać się nową koncepcją służącą zmianie położenia Romów na Słowacji przy wykorzystaniu wszystkich dotychczasowych przepisów prawa, instytucji i narzędzi. W pierwszym etapie została przedstawiona sytuacja mniejszości romskiej i propozycje jej poprawy (podobnie skonstruowany jest czeski i polski program rządowy). Szczególną uwagę poświęcono w I Etapie Strategii zagadnieniom edukacji i kultury Romów. Podobnie jak w czeskim programie rządowym wyznaczono ogólnie pewne zadania dla poszczególnych ministerstw, a także terminy ich realizacji. Należy pamiętać, że omawiane programy stają się bowiem rdzeniem polityki państwa wobec Romów. W późniejszym czasie dokumenty te ulegają uszczegółowieniu i konkretyzacji przy pomocy przepisów wykonawczych, aktów prawnych niższego rzędu, a przede wszystkim dzięki działaniom instytucji rządowych i organizacji społecznych w terenie. Najwięcej instrukcji otrzymał do wykonania minister edukacji:

- omówić koncepcję rozwoju oświaty założoną na następne 15–20 lat, która powinna zawierać także projekt rozwoju edukacji dla dzieci i uczniów romskich zgodnie z głównymi zadaniami planu ministerstwa edukacji na najbliższe lata;

- kontynuować organizację i wsparcie finansowe pilotażowego projektu Centrum Edukacji dla Rozwoju Romskiej Mniejszości Narodowej wobec dzieci z regionu Koszyc i uczęszczających do Średniej Szkoły Artystycznej w Koszycach;

- wprowadzać koncepcję przedszkolnego rozwoju edukacyjnego z naciskiem na rok poprzedzający rozpoczęcie nauki w szkole masowej. Ma być to realizowane w duchu przygotowania dzieci pochodzących z romskiej mniejszości narodowej do sprawnego wejścia na pierwszy poziom szkolnictwa powszechnego;

- dostarczać konkretnego wsparcia i wzmocnienia edukacji romskich intelektualistów studiujących i pracujących w Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze i Uniwersytecie w Preszowie zgodnie z Programem Tolerancji wobec Mniejszości PHARE;

- wypracować i dokonać oceny analiz językowego zaniedbania i społecznych problemów uczniów poprzez badania wśród romskiej mniejszości;

- kontynuować eksperymentalny projekt klas przygotowawczych do rozpoczęcia nauki, oceniać właściwe zastosowanie programów w różnych szkołach;

---

18. Rozporządzenie rządu Republiki Słowackiej z 27 września 1999 r., nr 821. *Stratégia vlády SR na riešenie problémov rómskej národnostnej menšiny a súbor opatrení na jej realizáciu – I etapa.*



– stworzyć warunki dla dzieci romskich do kontynuowania nauki w szkołach średnich, również prowadzonych przez kościoły i instytucje prywatne, gdzie zapewniane są satysfakcjonujące warunki kształcenia;

– projektować na poziomie regionalnym roczne i długoterminowe plany edukacyjne dla dzieci i uczniów romskich, biorąc pod uwagę specyfikę danego obszaru i wynikające z niej potrzeby.

Propozycje zawarte w Strategii wydają się bardzo ogólne i można im zarzucić brak konkretności. Program został doprecyzowany w dokumencie o nazwie *Rozpracovaná stratégia vlády SR na riešenie problémov rómskej národnostnej menšiny do súboru konkrétnych opatrení na rok 2000 – II etapa* uchwalonym w roku 2000<sup>19</sup>. Strategia rządowa w II etapie angażowała w większy sposób organa samorządu terytorialnego i organizacje pozarządowe, określając konkretne zadania i sposoby oraz terminy ich realizacji. Zabezpieczono na realizację regionalnych i resortowych programów kwotę 165 milionów słowackich koron<sup>20</sup>.

Znacząca dla Romów była także *Ustawa o używaniu języka mniejszości narodowych* przyjęta we wrześniu 1999 r. przez rząd Mikuláša Dzurindy. Zgodnie z nią przedstawiciele mniejszości mogli wymagać, aby w urzędach mieli możliwość posługiwania się swoim językiem (mniejszość musiała stanowić co najmniej 20% mieszkańców gminy). Dla Romów warunki takie występowały w 57 gminach. Konsekwencją starań o wejście do UE Słowacja ratyfikowała w 2001 r. *Europejską Kartę Języków Regionalnych lub Mniejszości*, a język romski został tam także zamieszczony. Dzięki wprowadzeniu programów rządowych od 1999 r. nastąpił rozwój romskiego czasopiśmiennictwa na Słowacji (z różną częstotliwością wydawane jest 8 tytułów w tym dwa dla dzieci)<sup>21</sup>.

Pod koniec 1998 r. zorganizowano sekretariat pełnomocnika rządu ds. problematyki romskiej, a na początku roku 1999 na urząd pełnomocnika rządu ds. mniejszości romskiej został powołany Vincent Danihel. Jednym z jego pierwszych zadań stało się wypracowanie dwuetapowej strategii rządowej dla rozwiązania problemów społeczności romskiej i poprawy jej położenia na Słowacji. Funkcjonowanie Urzędu Pełnomocnika jest finansowane z budżetu rządowego, a od maja 2000 roku także dofinansowywane przez Bank Światowy w formie grantu. W maju 2001 r. Vincent Danihel został odwołany ze stanowiska, a w lipcu tego samego roku urząd objęła Klara

19. Rozporządzenie rządu Republiki Słowackiej nr 294 z 2000 r.

20. A. Tokar, A. Lamackova, *Legislatívny a inštitucionálny rámec riešenia rómskej problematiky* [w:] M. Vašečka i in., *Čačipen Pal o Roma. Súhrnná správa o Rómach na Slovensku*, Bratislava 2002, s. 197.

21. *Konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej*, „Prace OSW” nr 6, Warszawa, wrzesień 2002, s. 55–56.

Orgovanova. W pierwszej połowie 2002 r. sekretariat pełnomocnika zatrudniał już 16 osób z czego 3 pracowały w delegaturze urzędu w Preszowie. Do głównych zadań urzędu należy koordynowanie prac instytucji rządowych realizujących strategię z roku 1999, wciąż jednak brak jest współpracy i właściwej wymiany informacji pomiędzy tymi podmiotami<sup>22</sup>. Obecnie funkcję Pełnomocnika Rządu pełni Anina Botošová.

Oprócz wspomnianego urzędu pełnomocnika realizacją strategii na rzecz poprawienia sytuacji społeczności romskiej na Słowacji zajmują się także: ministerstwo kultury (sekcja kultur mniejszości narodowych), ministerstwo szkolnictwa (oddział szkolnictwa narodowościowego, Państwowy Instytut Pedagogiczny, centra metodyczne), ministerstwo pracy, spraw społecznych i rodziny (sekcja polityki rodzinnej i zdrowotnej), Narodowy Urząd Pracy, ministerstwo rozwoju, ministerstwo spraw zagranicznych (oddział praw człowieka), ministerstwo zdrowia (Państwowy Instytut Zdrowia), urzędy wojewódzkie i powiatowe<sup>23</sup>.

Transformacja ustrojowa wiąże się dla Romów z wieloma niekorzystnymi zjawiskami (bezrobocie, ubóstwo, nierówny dostęp do ochrony zdrowia), jednak w tym okresie uzyskali oni podstawowe prawa gwarantowane mniejszościom narodowym. Romowie zaczęli funkcjonować w sferze kultury wydając swoje czasopisma, współtworząc programy telewizyjne i radiowe. Przygotowano w tym czasie pierwsze podręczniki w języku romskim, a także publikowano wiele opracowań dotyczących Romów. Zaczęto głośno i otwarcie mówić o trudnej sytuacji mniejszości romskiej w wielu krajach, co przyczyniło się do powstania programów rządowych na rzecz jej poprawy. Kwestia romska zaczęła być traktowana jako problem paneuropejski, nastąpiła zarazem koordynacja działań państw i instytucji europejskich oraz organizacji pozarządowych w celu zmiany sytuacji Romów na lepszą.

Dokonując porównania trzech programów rządowych wdrażanych w badanych krajach można skonstatować, że mają one zapewne zbieżne cele tj. poprawę sytuacji społeczności romskiej, doprowadzenie do pełnego jej uczestnictwa w życiu społeczeństwa obywatelskiego, wyrównanie poziomów we wszystkich obszarach. Projekty nie mają być tylko doraźną pomocą, posiadają podobną konstrukcję, zaczynają się krótkim wprowadzeniem do problematyki romskiej, aby w dalszej części opisać najważniejsze problemy (dokonano w tych częściach podziału na obszary, np. edukacja, bezrobocie, zdrowie itp.), propozycje wsparcia ze strony państwa, uwarunkowania prawne i wiążące umowy międzynarodowe, założenia i cele pro-

---

22. Szczegółowo działalność pełnomocnika rządu słowackiego ds. społeczności romskiej opisana jest [w:] A. Tokar, A. Lamackova, *op. cit.*, s. 199–200.

23. *Ibidem*.

gramów, środki do ich realizacji, zasady finansowania i monitoringu oraz terminy realizacji poszczególnych zadań.

#### LITERATURA:

- JĄSKO B., MIRGA E., *Efekty realizacjizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003. Komunikat z badań* [w:] A. PASZKO i in., *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków 2004.
- JĄSKO B., MIRGA E., *Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2005.
- Konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowo-Wschodniej*, „Prace OSW” nr 6, Warszawa 2002, s. 55–56.
- MIRGA A., *Addressing the Challenges of Romani Children’s Education in Poland – Past and Current Trends and Possible Solutions*, Project on Ethnic Relations, Princeton 2003.
- NAVRÁTIL P. i in., *Romové v české společnosti: jak se nám žije a jaké má naše soužití vyhlídky*, Praha 2003.
- PASZKO A., *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003 (komunikat)* [w:] Z. JASIŃSKI, T. LEWOWICKI i in., *Kultura mniejszości narodowych i grup etnicznych w Europie*, Opole 2004.
- Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z dnia 17 września 1997 r., nr 581.
- Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z dnia 29 października 1997 r., nr 686.
- Raport o sytuacji społeczności romskiej w Republice Czech.*
- Rozporządzenie Rządu Republiki Czech z dnia 19 grudnia 2001 r., nr 1371.
- Rozporządzenie rządu Republiki Słowackiej z dnia 27 września 1999 r., nr 821.
- Stratégia vlády SR na riešenie problémov rómskej národnostnej menšiny a súbor opatrení na jej realizáciu – I etapa.*
- Rozporządzenie rządu Republiki Słowackiej nr 294 z 2000 r.
- TOKAR A., LAMACKOVA A., *Legislatívny a inštitucionálny rámec riešenia rómskej problematiky* [w:] M. VAŠEČKA i in., *Čaćipen Pal o Roma. Súhrnná správa o Rómach na Slovensku*, Bratislava 2002.
- WITKOWSKI M., *Romowie w Czechach. Podziały i współdziałanie* [w:] E. NOWICKA i in., *Romowie o sobie i dla siebie: nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2003.

Łukasz Kwadrans

**O SIKLĀRIPEN SĀR VASNEDER BUTĪ AND-E RAIPNASQĚRE  
PROGRĀME VĀS-O LĀCHIPEN E RROMENQĚRO**

O avtòro zumavel te éhuvel páspaše and-i komparàcia raipnikane progrāme vās-o Rroma, sar realizosājle and-i Ćexikani Republika, Pòlska thaj Slovākia. Buteder cirdel lesqĕri atència i ròla e edukaciaqĕri (siklākĕribnasqĕri) anda kadala trin Thema thaj o éhand sar o bare raja dikhen la. Anda savorre progrāme si jekh kotor vās-i edukàcia, sar dušles sikavel o avtòro. Anda sa o trin Thema sas vazdime vi i institùcia e „asistentesqĕri” (maškarnesqĕri) vās-e rromane éhavenqĕri edukàcia. Si odobor vasneder so e Rromenqĕri edukàcia avel akana and-o angluno plàno e politikenqĕro thaj so o bută e raimatenqĕre, e evroputne insitucienqĕre thaj e Na-Raipnikane Organizacienqĕre i fededer koordinime.

Łukasz Kwadrans

**EDUCATION AS A PRIORITY IN GOVERNMENTAL PROGRAMS  
FOR THE ROMA COMMUNITY**

The author attempts to compare the governmental programs for the Roma community in Czech, Poland and Slovakia. He is particularly interested in how these three countries perceive the role of education. All of the three programs include the educational component, as clearly pointed out by the author. Also, the position of the Roma Assistant has been introduced in all the countries. It is important since the education of Roma community has become a priority and the efforts of governments and European institutions as well as NGOs towards improving the educational and social situations of the Roma have been coordinated.

Artur Paszko (Kraków, Polska)

## ROMOWIE W MAŁOPOLSKICH SZKOŁACH

Uwagi na marginesie *Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*

Niewątpliwie, powszechnie głoszoną opinię, że edukacyjny komponent *Rządowego programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce* stanowi jego element kluczowy<sup>1</sup>, uznać należy za trudną do sfalsyfikowania. Tym niemniej jednak, brak jest jakichkolwiek szczegółowych analiz, które pozwoliłyby rzeczowo odpowiedzieć na pytanie o skuteczność przyjętych w tym dokumencie rozwiązań. Czy więc realizacja *Programu* w rzeczy samej przynosi zamierzony efekt? Niniejszy tekst stanowi zaledwie próbę zbliżenia się do odpowiedzi na tak postawione pytanie. Próbę, gdyż przeszkodą do przeprowadzenia bardziej pogłębionej analizy jest brak ujmujących sprawę kompleksowo materiałów źródłowych. Podstawą niniejszego artykułu są oficjalne dokumenty administracji rządowej, a także nieliczne, przyczynkarskie opracowania, w których znajdujemy opinie na temat skuteczności działań podejmowanych w ramach poprzedzającego program ogólnopolski *Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności*

---

1. Już w *Pilotażowym programie rządowym na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003* czytamy: „Edukacja jest najważniejszym elementem programu, sytuacja w tej dziedzinie warunkuje bowiem możliwość poprawy położenia społeczności romskiej także w innych sferach”, [http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc\\_pilotazowego\\_programu\\_rzadowego\\_na\\_rzecz\\_spolecznosci\\_romskiej\\_w\\_wojewodzt.html](http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc_pilotazowego_programu_rzadowego_na_rzecz_spolecznosci_romskiej_w_wojewodzt.html) [stan na 04.11.2009]. Uzupełnieniem tego stwierdzenia jest opinia, która znajduje się w tekście *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*: „Sytuacja Romów w dobie przemian ustrojowych i gospodarczych początku lat 90. uświadomiła liderom i działaczom romskim, że edukacja jest warunkiem koniecznym pełnoprawnego uczestnictwa Romów w nowoczesnym świecie. Liderzy romscy zdali sobie sprawę, że brak wykształcenia, czy wręcz analfabetyzm, jest jednym z najważniejszych powodów niskiego statusu społecznego i upośledzenia ekonomicznego dużej części Romów”, [http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/185/2982/Tresc\\_Programu.html](http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/185/2982/Tresc_Programu.html) [stan na 04.11.2009].

romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003. W niektórych jednak przypadkach, zarówno dla zidentyfikowania faktów poprzedzających realizację działań przewidzianych tym programem, jak i dla pokazania ich utrwalonych efektów, sięgał będę po dane dotyczące okresu przed 2001 r. i po roku 2003.

Analizując *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*<sup>2</sup> można dojść do wniosku, że opierał się on, w części dotyczącej edukacji, na dość pobieżnej diagnozie stanu zastanego, zaś jedynym jej źródłem był przygotowany na zlecenie Ministerstwa Edukacji Narodowej raport pt. *Romowie o edukacji swoich dzieci*<sup>3</sup> oraz deskrypcje organizacji pozarządowych (szczególnie zagranicznych) i przedstawicieli instytucji międzynarodowych<sup>4</sup>. Nie może więc dziwić, że zawarte w *Programie* zapisy ograniczają się do stwierdzenia oczywistości typu:

Przyczyną większości problemów społeczności romskiej jest niski poziom wykształcenia jej członków. Dzieci romskie uczęszczają do szkół niesystematycznie, bądź nie uczęszczają wcale, co jest spowodowane niedocenianiem przez rodziców roli edukacji w późniejszym życiu, traktowaniem szkoły jako organu represyjnego oraz jako zagrożenia dla romskiej tożsamości<sup>5</sup>.

Rozwinięciem tego ogólnego stwierdzenia jest nieco szerszy, aczkolwiek pozbawiony jakichkolwiek danych liczbowych, opis stanu faktycznego. W dokumencie stwierdza się bowiem, że te spośród dzieci romskich, które wypełniają obowiązek szkolny, uczą się w klasach zintegrowanych bądź tzw. klasach romskich<sup>6</sup>, a znaczący ich odsetek kończy edukację w wie-

---

2. *Program pilotażowy* obejmował swoim działaniem obszar powiatów limanowskiego, nowosądeckiego, nowotarskiego i tatrzańskiego, zamieszkały przez Romów z grupy Bergitka oraz gminę miejską Tarnów, zamieszkałą przez Polską Romę; szacunkowo na objętym projektem terenie mieszkało wówczas ok. 3–3,5 tys. Romów (tj. jak szacowano ok. 10% wszystkich Romów mieszkających w Polsce, por. [http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc\\_pilotazowego\\_programu\\_rzadowego\\_na\\_rzecz\\_spolecznosci\\_romskiej\\_w\\_wojewodzt.html](http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc_pilotazowego_programu_rzadowego_na_rzecz_spolecznosci_romskiej_w_wojewodzt.html) [stan na 04.11.2009]).

3. M. G. Gerlich, *Raport. Romowie o edukacji swoich dzieci (na przykładzie Cyganów Karpackich). Na zlecenie Ministra Edukacji Narodowej, Stowarzyszenie Romów w Polsce*, Oświęcim 1997 (skrypt).

4. Mam na myśli zwłaszcza niezwykle krytyczny raport Jenny Beesley z listopada 1999 r., przygotowany dla brytyjskiej fundacji Westminster for Democracy i przedstawiony posłom parlamentu europejskiego oraz przedstawicielom brytyjskiego Rządu, a także *Drugi Raport o Polsce* Europejskiej Komisji Przeciwko Rasizmowi i Ksenofobii, opisujący stan na 10 grudnia 1999 r.

5. [http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc\\_pilotazowego\\_programu\\_rzadowego\\_na\\_rzecz\\_spolecznosci\\_romskiej\\_w\\_wojewodzt.html](http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/192/285/Tresc_pilotazowego_programu_rzadowego_na_rzecz_spolecznosci_romskiej_w_wojewodzt.html) [stan na 04.11.2009].

6. Organizowane od końca lat 80. XX w. z inicjatywy krajowego duszpasterza Romów

ku 12 lat, co spowodowane jest zwyczajem wczesnego zakładania rodziny. Jako drugi powód porzucania nauki w dokumencie podaje się (...) *trudności z przystosowaniem się do nowych warunków przez dzieci rozpoczynające naukę w szkole podstawowej*, co spowodowane może być faktem słabej znajomości języka polskiego<sup>7</sup>. Ponadto, w części diagnostycznej *Programu* znajdujemy próbę określenia szeregu innych przyczyn takiego a nie innego stanu rzeczy. Są to: brak wstępnego przygotowania, jakie daje edukacja przedszkolna, bariery adaptacyjne, spowodowane odmiennością kulturową oraz ubóstwem, przejawiającym się brakiem pomocy szkolnych, niedożywieniem, a także gorszym od innych dzieci ubraniem; silna potrzeba obrony własnej tożsamości, niski status społeczny i ekonomiczny rodziców oraz ich niski poziom wykształcenia, złe warunki mieszkaniowe Romów (brak jest „kącików do nauki”) a także brak nauczycieli znających dialekty romskie, co sprawia, że nie istnieje możliwość prowadzenia zajęć dla mniejszości romskiej w jej własnym języku<sup>8</sup>. Ostatecznie, w dokumencie stwierdza się, iż:

Dzieci romskie dziedziczą wzorce znane z domów rodzinnych, a więc: brak wykształcenia rodziców i niedoceniając rolę wykształcenia w dorosłym życiu, brak stałej pracy związany z ich niskimi kwalifikacjami zawodowymi, pasywność w rozwiązywaniu problemów życiowych, postawę roszczeniową i przekonanie, że bez nauki zawodu oraz zmiany lub podnoszenia kwalifikacji można funkcjonować w dorosłym życiu.<sup>9</sup>

Jest to niewątpliwie stwierdzenie trafne, zwłaszcza, że *Program pilotażowy* obejmował w przeważającej większości tereny zamieszkałe przez Ro-

---

ks. Stanisława Opockiego, wydzielone klasy dla dzieci romskich miały umożliwić pokonanie barier edukacyjno-adaptacyjnych i przygotować uczniów romskich do nauki w klasach zintegrowanych. Klasy romskie były próbą doraźnej pomocy, rozwiązaniem tymczasowym, które nie stanowiło jednak skutecznej alternatywy wobec integracyjnych form edukacji. Z drugiej strony model ten, mimo wszystkich mankamentów i zasadnych zarzutów dotyczących niskiego poziomu nauczania oraz utrwalania segregacji etnicznej, był jedyną szansą dla opóźnionej edukacyjnie młodzieży na opanowanie podstaw języka polskiego czy matematyki. Również niektórzy rodzice uczniów, mając do wyboru tzw. klasę integracyjną lub „klasę romską”, wybierali tę drugą uważając, że dziecko ucząc się wśród „swoich” narażone będzie w mniejszym stopniu na stres związany nauką, ale także z potencjalną lub rzeczywistą niechęcią, czy wręcz przypadkami agresji ze strony nie-romskich rówieśników. W klasach tego typu ostatnio uczęszczało się około 200 uczniów romskich. Por. *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc\\_Programu.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc_Programu.html) [stan na 04.11.2009]. Klasy te zostały ostatecznie zlikwidowane w 2008 r.

7. [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc\\_pilotazowego\\_programu\\_rzadowego\\_na\\_rzecz\\_spolecznosci\\_romskiej\\_w\\_wojewodzt.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc_pilotazowego_programu_rzadowego_na_rzecz_spolecznosci_romskiej_w_wojewodzt.html) [stan na 04.11.2009].

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.



mów Górskich. Nie odnajdziemy go już w tekście ogólnopolskiego *Programu wieloletniego*, i słusznie, bo byłoby to zbyt daleko posunięte uogólnienie.

Bazując na tak ubogiej diagnozie, autorzy *Programu*, w kontekście jego celu strategicznego<sup>10</sup>, postawili sobie bardzo ambitne zadanie, poprawę stanu edukacji wśród Romów. Miała się ona odbyć dzięki zwiększeniu współczynnika ukończenia szkoły, poprawie frekwencji oraz wyników nauczania dzieci i młodzieży romskiej, a także ułatwieniu młodzieży romskiej kontynuowania nauki w szkołach ponadpodstawowych.

Program w zakresie edukacji – czytamy w tym dokumencie – ma zapobiec zwiększeniu liczby bezrobotnych i nieposiadających żadnych kwalifikacji zawodowych osób pochodzenia romskiego; przeciwdziałać zepchnięciu tej grupy na margines społeczeństwa w jeszcze większym stopniu, niż to się dzieje obecnie; powstrzymać proces dziedziczenia biedy przez następne pokolenia<sup>11</sup>.

Służyć temu miały następujące działania: dofinansowanie nauki w „klasach zerowych” i możliwość jej wydłużenia; wprowadzenie zajęć wyrównawczych, umożliwiających nadrobienie zaległości; umożliwienie odrabiania zadań domowych w szkole pod nadzorem nauczyciela; zorganizowanie kółek zainteresowań, poszerzających elementarną wiedzę o świecie, której brak dzieciom romskim; odbywanie zajęć poświęconych kulturze i tradycji Romów; prowadzenie zajęć edukacyjno-integracyjnych dla dzieci i młodzieży, promujących postawę tolerancji oraz umożliwiających adaptację Romów w nowym środowisku; zachęcanie dzieci do udziału w konkursach i olimpiadach szkolnych oraz zawodach sportowych; utworzenie świetlic środowiskowych, w których dzieci mogłyby spędzać czas pod nadzorem pedagogicznym; organizacja pomocy psychologicznej i pedagogicznej dla rodziców i dzieci; organizowanie zajęć edukacyjnych dla dorosłych Romów; organizowanie kursów zawodowych dla młodzieży i dorosłych; organizowanie spotkań z rodzicami na temat obowiązków szkolnych i obowiązków nauki dzieci; organizowanie letniego, integracyjnego wypoczynku w obozach dla dzieci romskich i polskich; umożliwienie uczestnictwa dzieci romskich w koloniach i zimowiskach; zatrudnienie rodziców romskich, którzy będą przyprawdzali i odprowadzali dzieci do i ze szkoły oraz będą czuwali

---

10. „Zasadniczym celem programu jest doprowadzenie do pełnego uczestnictwa Romów, zamieszkujących wymienione w rozdziale I. tereny województwa małopolskiego, w życiu społeczeństwa obywatelskiego i zniwelowanie różnic dzielących tę grupę od reszty społeczeństwa. Szczególnie istotne jest doprowadzenie do wyrównania poziomów w takich dziedzinach jak: edukacja, zatrudnienie, zdrowie, higiena, warunki lokalowe, umiejętność funkcjonowania w społeczeństwie obywatelskim”, *ibidem*.

11. *Ibidem*.



nad ich zachowaniem podczas lekcji w terenie, wycieczek i imprez; dofinansowanie pobytu w przedszkolach; dofinansowanie zakupu podręczników, pomocy dydaktycznych i przyborów szkolnych; dofinansowanie dojazdu dzieci do szkół; dofinansowanie dożywiania dzieci w szkole; dofinansowanie ubezpieczenia uczniów od nieszczęśliwych wypadków<sup>12</sup>.

Rezultatem tych działań miało być wypracowanie modelu, w którym dzieci i młodzież romska uczyłaby się w klasach zintegrowanych, pod okiem znających metodykę pracy w grupach zróżnicowanych kulturowo nauczycieli, traktującym je, na wczesnym poziomie edukacji, jako dzieci obcojęzyczne i dwukulturowe.

Każdych dwoje-troje dzieci romskich powinno – zdaniem autorów Programu – korzystać z pomocy nauczyciela wspomagającego, którego zadaniem byłby bieżący nadzór nad postępami dzieci w nauce, prowadzenie zajęć wyrównawczych, pomoc w odrabianiu lekcji, stały kontakt z rodziną<sup>13</sup>.

Nauczyciele ci mieli mieć dostęp do literatury cyganologicznej oraz pomocy metodyków międzykulturowych i wolontariuszy spośród studentów kierunków pedagogicznych<sup>14</sup>.

Symptomatyczne, że w *Programie* nie znajdujemy żadnych wskaźników, które pozwoliłyby na ocenę efektywności podejmowanych działań. Nie wiemy więc ani do jakiej populacji mają być zastosowane wyżej wymienione działania (ile dzieci romskich na określonym terenie w owym czasie podlegało obowiązkowi szkolnemu, ile z nich ten obowiązek realizowało, jakie osiągały wyniki szkolne itp.), ani jakie rezultaty (choćby w ujęciu procentowym) mają przynieść założone nakłady. Brak wskaźników sprawia, że nie można mówić o rezultatach<sup>15</sup>. Trudno więc oczekiwać, że możliwym będzie stwierdzenie, czy cele *Programu* zostały osiągnięte. Powyższe stwierdzenia nie stanowią zarzutu pod adresem jego twórców. Odsłaniają jednak słabość systemu, w którym nie agreguje się danych istotnych dla rozwiązywania ważkich problemów społecznych<sup>16</sup>, zaś programy

---

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. Rezultaty w teoriach zarządzania to – twarde wyniki realizacji projektu, których osiągnięcie jest niezbędne do zakończenia projektu (osiągnięcia celów drugorzędnych i pierwszorzędnych).

16. Co ciekawe, głosy mówiące o konieczności gromadzenia tego typu danych, pojawiają się w kontekście społeczności romskiej, od bardzo dawna. Postulat taki znajdujemy chociażby w przygotowanym przez Stowarzyszenie Romów w Polsce na zlecenie Krajowego Urzędu Pracy raporcie pt. *Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce w 1999 r.* (skrypt), gdzie czytamy m.in. „Wydaje się, iż pierwszym, podstawo-

społeczne tworzy się mimo ich braku, pod naciskiem opinii publicznej, organizacji pozarządowych czy instytucji międzynarodowych. Pamiętać bowiem należy, że genezy *Programu pilotażowego* szukać trzeba w, odsłaniających poważne zaniedbania, raportach poprzedzających akcesję Polski do Unii Europejskiej<sup>17</sup>.

Zważywszy na wymienione wyżej braki spróbujmy jednak wskazać dane, jakimi mogli dysponować twórcy *Programu*, a następnie odnieśmy je do tych, jakie możliwe są do zidentyfikowania obecnie, na podstawie zarówno oficjalnych dokumentów, jak i wybranych przyczynkarskich prac, opublikowanych w ostatnim czasie. Jedynie w ten sposób możliwe będzie podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o rzeczywiste efekty *Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*.

Przede wszystkim należy zadać sobie pytanie o to, jak szacowano wielkość populacji polskich Romów. Wydaje się, że twórcy *Programu* oparli się w tym względzie na szacunkach pozarządowych organizacji romskich<sup>18</sup>. Stwierdzają bowiem, że na obszarze objętym jego działaniem (...) *mieszka ok. 3–3,5 tys. Romów (ok. 10% wszystkich Romów mieszkających w Polsce)*<sup>19</sup>, co oznacza, że na terenie całego kraju byłoby ich ok. 30–35 tys. Szacunki te zostały poddane weryfikacji podczas przeprowadzonego w 2002 roku Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań. W ramach tego badania przynależność do romskiej mniejszości etnicznej zadeklarowało 12 731 obywateli polskich, w tym w województwie małopolskim – 1 678<sup>20</sup>. W wieloletnim *Programie rządowym* podano jeszcze inne dane. Zgodnie z informacjami zawartymi w *Aneksie nr 1*, populację Romów w Polsce należy szacować na 20 750 osób, w tym w województwie mało-

---

wym krokiem do podjęcia proponowanych działań [których celem byłaby poprawa sytuacji Romów w Polsce, w tym opracowanie długofalowych programów adresowanych do poszczególnych grup romskich – przyp. A.P.] byłoby przeprowadzenie powszechnego spisu populacji Romów w Polsce, który pozwoliłby określić liczebność populacji, jej rozmieszczenie, ilość dzieci (w tym, w wieku szkolnym, nie realizujących nauki) ilość kobiet, mężczyzn, strukturę rodziny, wykształcenie, poziom bezrobocia, warunki socjalne itp.”, *ibidem*, s. 84.

17. Warto przywołać tutaj chociażby raporty, jakie powstały w wyniku realizowanego od 2000 r. przez Instytut Społeczeństwa Otwartego, Programu Monitoringu Akcesji do Unii Europejskiej. Interesujące z punktu widzenia tematyki niniejszego artykułu są zwłaszcza dotyczące Polski raporty pt.: *Ochrona mniejszości za rok 2001 i 2002*.

18. Por. np. *Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce w 1999 r.*, s. 4.

19. [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc\\_pilotażowego\\_programu\\_rządowego\\_na\\_rzecz\\_społeczności\\_romskiej\\_w\\_województwie.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc_pilotażowego_programu_rządowego_na_rzecz_społeczności_romskiej_w_województwie.html) [stan na 04.11.2009].

20. *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002 w zakresie deklarowanej narodowości oraz języka używanego w domu*, [http://www.stat.gov.pl/gus/5840\\_4520\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/5840_4520_PLK_HTML.htm) [stan na 04.11.2009].

polskim 3,5 tys. osób<sup>21</sup>. Osobiście, te ostatnie dane uznaję za najbardziej wiarygodne, a swoje przekonanie w tym zakresie opieram na znajomości metodyki ich zbierania. Pochodzą one bowiem głównie z Gminnych Ośrodków Pomocy Społecznej, a więc instytucji najbardziej zorientowanych w sytuacji demograficznej i etnicznej gmin. Przyjmując takie założenie, grupę Romów objętych *Programem pilotażowym* szacuję na 1,5 tys. osób. W latach 2001–2003 bowiem Miejski Ośrodek Pomocy Społecznej w Krakowie populację Romów w tym mieście szacował na 2 000 osób, a Kraków wszak nie został objęty działaniami *Programu*.

Nieco więcej o charakterystyce polskich Romów, w interesującym nas aspekcie, dowiadujemy się z cytowanego już wyżej raportu *Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce w 1999 r.* Znajdujemy w nim dane dotyczące struktury wykształcenia Romów. Przedstawiają one obraz dobrze korespondujący z ogólnymi tezami diagnozy zawartej w *Programie pilotażowym*. Obraz, dodajmy, ponury. Ze zgromadzonych informacji wynika, iż 18,6% Romów nie posiadało w chwili badania żadnego wykształcenia, 11% podstawowe niepełne, 27,9% podstawowe, 29,9% zawodowe, 8,2% średnie i zaledwie 0,8% wykształcenie wyższe. Wśród badanych, 1,5% zadeklarowało się jako uczniowie szkoły podstawowej, 0,1% jako studenci, zaś 2% nie udzieliło w tym zakresie żadnej informacji<sup>22</sup>. Ujmując te dane sumarycznie stwierdzić należy, że na dwa lata przed rozpoczęciem *Programu pilotażowego*, niemal co trzeci Rom nie posiadał nawet wykształcenia podstawowego. Trzeba jednak zastrzec, że raport powstał w wyniku analizy badań ankietowych, jakimi objęci zostali Romowie w wieku od 15 do 60 lat. Może to nieco zafałszowywać rzeczywisty obraz, zwłaszcza w kategorii osób deklarujących naukę w szkole podstawowej. Po drugie zauważyć należy, że badanie miało charakter ogólnopolski. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można więc przyjąć, że zawężenie go jedynie do Romów Górskich przyniosłoby jeszcze bardziej przygnębiające wyniki. Potwierdzeniem tej tezy są dane zawarte w innym, również już cytowanym, sporządzonym dwa lata wcześniej raporcie, *Romowie o edukacji swoich dzieci*. Zawiera on ustalenie, że jedynie 20% dzieci romskich z grupy Bergitka Roma realizowało w dniu badania obowiązek szkolny<sup>23</sup>, zaś  $\frac{3}{4}$  badanej populacji nie dostrzegało żadnych ko-

---

21. *Aneks nr 1 – Liczebność i rozmieszczenie. Szacunkowe dane dotyczące liczebności i rozmieszczenia Romów w Polsce przygotowane przez urzędy wojewódzkie na podstawie informacji nadesłanych przez jednostki samorządu terytorialnego*, [http://mswia.gov.pl/porta1/pl/185/2982/Tresc\\_Programu.html](http://mswia.gov.pl/porta1/pl/185/2982/Tresc_Programu.html) [stan na 04.11.2009].

22. *Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce w 1999 r.*, s. 14.

23. M. G. Gerlich, *op. cit.*, s. 17.

rzyści płynących z procesu edukacyjnego, widząc w nim jedynie element administracyjnego przymusu<sup>24</sup>.

Nieco inne wyniki przynosi badanie przeprowadzone w roku 2003, na obszarze objętym *Programem pilotażowym*, przez Małgorzatę Leśniak i Stefana Czarneckiego. Autorzy ci wykorzystali ankietę, w której udział wzięło 879 Romów w wieku powyżej 16 lat. Wynika z niej m.in., że żadnym wykształceniem nie może wylegitymować się 15,8% Romów, 24,2% posiada niepełne wykształcenie podstawowe, 31,4% podstawowe, 17,4% zasadnicze zawodowe, 2,6% niepełne średnie, 4,2% średnie, 0,3% wyższe. Natomiast 4% respondentów nie udzieliło żadnej odpowiedzi na pytanie o wykształcenie<sup>25</sup>. Rozbieżności pomiędzy cytowanymi badaniami mogą wynikać z wielu przyczyn. Po pierwsze realizowano je w różnych latach i na różnych próbach. Po drugie posługiwano się różnymi metodami. Poza tym różnice te nie są na tyle istotne, by sfalsyfikować, leżącą u podstaw *Programu pilotażowego* i wieloletniego *Programu rządowego*, tezę o dramatycznie niskim poziomie wykształcenia społeczności romskiej w Polsce. Teza ta staje się jeszcze bardziej wyraźna, kiedy dane z wyżej omówionego badania zestawimy z danymi dotyczącymi całej populacji ludności Polski. W analogicznym okresie wykształceniem niepełnym podstawowym i podstawowym legitymowało się 33,1% obywateli RP, zasadniczym zawodowym – 24,1%, średnim i policealnym 32,6%, zaś wykształceniem wyższym – 10,2%<sup>26</sup>.

Cytowane wyżej wyniki badań ankietowych nie pozwalają na stwierdzenie, jak duża w latach 2001–2003 była, na obszarze objętym *Programem pilotażowym*, grupa dzieci i młodzieży romskiej podlegająca obowiązkowi szkolnemu, ani, tym bardziej, jak i z jakimi wynikami ten obowiązek realizowała. Informacje na ten temat znajdujemy dopiero w sprawozdaniach Józefa Wojasa, wizytatora z limanowskiej delegatury Kuratorium Oświaty w Krakowie, który z ramienia tej instytucji koordynował wówczas działania placówek oświatowych biorących udział we wdrażaniu *Programu*. Już w sprawozdaniu złożonym na koniec roku szkolnego 2001/2002 informował on, że na interesującym nas obszarze, obowiązek szkolny realizowało 427 uczniów romskich, w tym w szkołach podstawowych 341, a w gimnazjach 86. Z kolei 98 uczniów, co stanowi około 20% ogółu dzieci i młodzieży romskiej objętych obowiązkiem szkolnym, nie uczęszczało do szkoły w ogóle lub uczęszczało na zajęcia bardzo rzadko. Byli to głównie uczniowie mający znaczne opóźnienie organizacyjne (np. w wieku 16 lat byli uczniami

---

24. *Ibidem*, s. 19.

25. M. Leśniak, *Romowie. Bliscy czy dalecy? Realizacja zadań w ramach Rządowego Programu na Rzecz Społeczności Romskiej w Polsce*, Kraków 2009, s. 46.

26. *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*, [http://www.stat.gov.pl/gus/6647\\_754\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/6647_754_PLK_HTML.htm) [stan na 04.11.2009].

klas I–III szkoły podstawowej), często zmieniający miejsce zamieszkania, w tym duża grupa czasowo przebywających poza granicami Polski<sup>27</sup>. Podobnie kształtowała się sytuacja w roku szkolnym 2002/2003. Wówczas obowiązek szkolny realizowało 414 uczniów romskich, tj. o 13 mniej niż rok wcześniej. Uczniami szkół podstawowych było 330, a 84 uczęszczało do gimnazjów. Około 20% ogółu, czyli 95 uczniów (87 w szkołach podstawowych i 8 w gimnazjach), nie realizowało obowiązku szkolnego lub uczęszczało na zajęcia bardzo rzadko. Przyczyny absencji były identyczne jak w roku poprzednim. Ponadto J. Wojaś informował, że w największym stopniu problem nierealizowania obowiązku szkolnego dotyczył Szkoły Podstawowej w Czarnym Dunajcu, gdzie na zajęcia trwale nie uczęszczało 25 uczniów, co stanowiło 65% wszystkich Romów w szkole. Równie duża absencja dotknęła Szkołę Podstawową w Maszkowicach z nieobecnymi 26 uczniami, co stanowiło 60% objętych obowiązkiem szkolnym<sup>28</sup>.

Z przytoczonych wyżej danych wynika więc, że na terenie byłego województwa nowosądeckiego oraz gminy miejskiej Tarnów, w roku szkolnym 2001/2002 obowiązkiem szkolnym objętych było 525 Romów, zaś w roku szkolnym 2002/2003 analogicznie 509 Romów. Autor sprawozdań nie podaje przyczyny zmniejszenia się tej liczby. Można się jednak domyślać, że jest to efekt uboczny migracji. Podkreślić także należy, że na podstawie twardych danych, w dokumentach tych znajdujemy precyzyjne stwierdzenie, iż obowiązku szkolnego nie realizowało w analizowanych okresach ok. 20% Romów. Stoi to w skrajnej sprzeczności z wynikami raportu *Romowie o edukacji swoich dzieci*<sup>29</sup>, gdzie znajdujemy ustalenie, że jedynie 20% dzieci i młodzieży romskiej realizuje obowiązek szkolny. Albo więc sytuacja w tym względzie na przestrzeni pięciu lat uległa aż tak diametralnej poprawie, albo też trzeba poddać w poważną wątpliwość możliwość uznania badań ankietowych wśród Romów za efektywne narzędzie badawcze. Powyższe wnioski należy jednak traktować z dużą rezerwą zważywszy na skromny opis metodologii badań, jaki odnajdujemy w raporcie M. G. Gerlicha. Wartym podkreślenia jest również fakt, że już w sprawozdaniu z 2002 r. Józef Wojaś stwierdza, że w wyniku realizacji działań przewidzia-

---

27. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2001/2002*, opracował: st. wiz. Józef Wojaś; plik w zbiorach autora, wersja oryginalna w dokumentacji Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie.

28. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2002/2003*, opracował: st. wiz. Józef Wojaś; plik w zbiorach autora, wersja oryginalna w dokumentacji Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie.

29. M. G. Gerlich, *op. cit.*, s. 17.

nych w *Programie pilotażowym* nastąpił wzrost frekwencji uczniów romskich. Fakt ten może mieć bezpośredni wpływ na ustalenie liczby Romów realizujących obowiązki szkolny.

W roku szkolnym 2001/2002, frekwencja 136 uczniów romskich wyniosła powyżej 90%, a więc na poziomie nieodbiegającym od pozostałych uczniów. Obecności w szkole dalszych 300 dzieci sytuowały się na poziomie 60–80%. Niższą frekwencję mieli głównie uczniowie klas starszych szkoły podstawowej<sup>30</sup>. W następnym roku szkolnym stosunki procentowe Romów realizujących i nierealizujących obowiązku szkolnego nie uległy większej zmianie. Frekwencja 112 uczniów szkół podstawowych i 22 z gimnazjów wyniosła powyżej 90%, a więc na poziomie nieodbiegającym od pozostałych uczniów. Pozostali mieli frekwencję na poziomie od 50–90%. Podobnie jak poprzednio niższa frekwencja dotyczyła głównie uczniów klas starszych szkoły podstawowej<sup>31</sup>.

W sprawozdaniach J. Wojasa odnajdujemy również informacje opisujące wyniki szkolne Romów. W roku szkolnym 2001/2002 na 427 uczniów klasyfikowanych szkół podstawowych i gimnazjów, 337 było promowanych do następnej klasy, 69 ukończyło szkołę, w tym 46 szkołę podstawową, a 23 gimnazjum. Absolwenci, w większości, deklarowali chęć podjęcia dalszej nauki. Stosunkowo liczna była ponadto grupa uczniów (105 osób) realizujących program szkoły specjalnej. Z uczniów klasyfikowanych 21 musiało powtórzyć klasę. Przyczyną drugoroczności była najczęściej niska frekwencja (na poziomie 50%), a co się z tym wiąże duże braki w opanowaniu treści wynikających z realizowanych programów, w konsekwencji duża liczba ocen niedostatecznych na koniec roku szkolnego<sup>32</sup>. Niewielką zmianę zanotowano w kolejnym roku szkolnym. Na 414 uczniów klasyfikowanych szkół podstawowych i gimnazjów, 343 (o 6 więcej niż rok wcześniej) było promowanych do następnej klasy. 45 ukończyło szkołę, w tym 24 szkołę podstawową, a 21 gimnazjum, w większości deklarując chęć podjęcia dalszej nauki. Z uczniów klasyfikowanych, 23 musiało powtórzyć klasę, kilku miało wyznaczone egzaminy poprawkowe, z których prawie wszystkie zakończyły się wynikiem pozytywnym. Główne przyczyny braku promocji to,

---

30. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2001/2002.*

31. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2002/2003.*

32. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2001/2002.*



jak poprzednio, niska frekwencja. Utrzymała się też wysoka liczba uczniów szkół specjalnych. W omawianym okresie było ich 130, czyli o 25 więcej niż rok wcześniej (dotyczy szkół podstawowych)<sup>33</sup>. Ogółem więc w ciągu dwóch lat szkolnych funkcjonowania *Programu pilotażowego* szkołę podstawową ukończyło 70, a gimnazjum 44 Romów. Najczęściej należeli oni do grupy uczniów słabszych, uzyskujących oceny dostateczne i dopuszczające. Jedyne około 10–15% uzyskało oceny na poziomie dobrym.

Niestety, dane ze sprawozdań J. Wojasa za lata późniejsze, czyli opisujące okres realizacji wieloletniego *Programu rządowego*, podawane są w układzie, który uniemożliwia dokonanie precyzyjnych porównań, a jedynie takie porównania mogłyby stanowić bazę do wnioskowania o efektach działań podejmowanych w ramach rządowych strategii. Mimo to, warto podjąć chociażby próbę zmierzenia się z tym problemem. Przyjrzyjmy się więc kolejnym okresom i danym z całego już województwa małopolskiego.

W roku szkolnym 2004/2005, jak wynika z przeprowadzonych przez J. Wojasa badań w 82 szkołach podstawowych i gimnazjach, obowiązek szkolny realizowało 473 Romów. Uczniów romskich, którzy mieli bardzo niską frekwencję lub nie realizujących obowiązku szkolnego, co skutkowało ich nieklasyfikowaniem, było 117. Dla 455 rok szkolny 2004/2005 zakończył się sukcesem, 381 otrzymało promocję do następnej klasy, a 74 otrzymało świadectwo ukończenia szkoły. Promocji do następnej klasy nie uzyskało 135 uczniów (w tym 117 z grupy uczniów niesklasyfikowanych). Główne przyczyny niepromowania to nadal bardzo niska frekwencja i w związku z tym trudności w nauce. W omawianym roku szkolnym frekwencję na poziomie 90% i więcej (poziom nieodbiegający od większości uczniów) miało około 140 uczniów romskich. Frekwencja pozostałych oscylowała w granicach 50–80%. W roku szkolnym 2005/2006 (tym razem ankietę przeprowadzono w 69 szkołach podstawowych i gimnazjach) obowiązek szkolny realizowało 420 Romów<sup>34</sup>. Uczniów romskich, którzy mieli bardzo niską frekwencję lub nierealizujących obowiązku szkolnego, co skutkowało ich nieklasyfikowaniem, było 73. Wojas stwierdza ponadto, że liczba uczniów nierealizujących obowiązku szkolnego na poziomie szkoły podstawowej systematycznie się zmniejsza, natomiast rośnie w niektórych rejonach na poziomie gimnazjum (np. gmina Krościenko nad Dunajcem). Podobnie jak rok wcześniej dla 403 uczniów rok szkolny 2005/2006 zakończył się sukcesem (325 uzyskało promocję do następnej klasy, a 78 ukończyło szkołę). Promo-

---

33. *Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2002/2003.*

34. Różnica spowodowana jest głównie brakiem danych z Ochotnicy Dolnej, Wadowic, wielu szkół z Krakowa, oraz z pojedynczych szkół z innych gmin.

| Gmina                           | Szkoła                              | Liczba uczniów<br>romskich<br>klasyfikowanych | Liczba uczniów<br>romskich nie-<br>klasyfikowanych | Liczba Romów<br>promowanych<br>do następnej<br>klasy | Liczba Romów<br>którzy ukończyli<br>szkołę | Liczba Romów<br>niepromowa-<br>nych | Liczba Romów<br>realizujących<br>program szkoły<br>specjalnej | Liczba Romów<br>w oddziale „0” | Średnia<br>frekwencja<br>[%] |
|---------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------|--------------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------------------------------|--------------------------------|------------------------------|
| 1                               | 2                                   | 3                                             | 4                                                  | 5                                                    | 6                                          | 7                                   | 8                                                             | 9                              | 10                           |
| Gmina<br>Bukowina<br>Tatrzańska | SP nr 1<br>Czarna Góra              | 1                                             | 0                                                  | 1                                                    | 0                                          | 0                                   | 0                                                             | 0                              | 80                           |
|                                 | SP nr 2<br>Czarna Góra              | 29                                            | 2                                                  | 28                                                   | 1                                          | 0                                   | 0                                                             | 8                              | 80                           |
|                                 | SP Bukowina<br>Tatrzańska           | 3                                             | 0                                                  | 3                                                    | 0                                          | 0                                   | 0                                                             | 0                              | 95                           |
|                                 | Gimnazjum<br>Bukowina<br>Tatrzańska | 3                                             | 0                                                  | 1                                                    | 2                                          | 0                                   | 0                                                             | 0                              | 95                           |
|                                 | Gimnazjum<br>Białka<br>Tatrzańska   | 5                                             | 0                                                  | 4                                                    | 0                                          | 1                                   | 0                                                             | 0                              | 2 ok. 90<br>2 ok. 80<br>1-58 |
| Miasto Nowy<br>Targ             | SP nr 2                             | 15                                            | 0                                                  | 11                                                   | 3                                          | 1 popr.                             | 0                                                             | 6                              | 70-80                        |
|                                 | SP nr 3                             | 4                                             | 0                                                  | 2                                                    | 1                                          | 1                                   | 0                                                             | 0                              | 80                           |



| 1               | 2                             | 3  | 4 | 5  | 6 | 7 | 8  | 9 | 10                       |
|-----------------|-------------------------------|----|---|----|---|---|----|---|--------------------------|
|                 | SP nr 5                       | 15 | 0 | 15 | 0 | 0 | 1  | 2 | 92                       |
|                 | SP nr 6                       | 3  | 0 | 3  | 0 | 0 | 3  | 0 | 75                       |
|                 | Gimnazjum nr 2                | 19 | 0 | 7  | 9 | 3 | 0  | 0 | 86                       |
|                 | SOS-W nr 1 (poziom Gimnazjum) | 6  | 0 | 5  | 1 | 0 | 6  | 0 | 3 ok. 60; 3 ok. 95       |
|                 | SOS-W nr 2 (poziom SP)        | 23 | 1 | 19 | 4 | 0 | 23 | 0 | ok. 60                   |
| Gmina Nowy Targ | SP Ostrowsko                  | 6  | 0 | 5  | 1 | 0 | 3  | 0 | ok. 85                   |
|                 | SP Nowa Biała                 | 3  | 0 | 3  | 0 | 0 | 0  | 0 | 70                       |
|                 | Gimnazjum w Krempachach       | 6  | 0 | 5  | 1 | 0 | 1  | 0 | 2 ok. 98; 3 ok. 80; 1-75 |
|                 | Gimnazjum w Gronkowie         | 3  | 0 | 3  | 0 | 0 | 0  | 0 | 80                       |

Tab. 1. Realizacja obowiązku szkolnego przez Romów w wybranych szkołach objętych *Programem* i wyniki klasyfikacji za rok szkolny 2002/2003.

| Gmina                  | Szkoła                              | Liczba uczniów<br>romskich klasy-<br>fikowanych | Liczba uczniów<br>romskich niekla-<br>syfikowanych | Liczba Romów<br>promowanych<br>do następnej<br>klasy | Liczba Romów<br>którzy ukończyli<br>szkołę | Liczba Romów<br>niepromowa-<br>nych | Liczba Romów<br>realizujących<br>program szkoły<br>specjalnej | Liczba Romów<br>w oddziale „0” | Średnia<br>frekwencja<br>[%]    |
|------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------|--------------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|
| 1                      | 2                                   | 3                                               | 4                                                  | 5                                                    | 6                                          | 7                                   | 8                                                             | 9                              | 10                              |
| Bukowina<br>Tatrzańska | SP nr 1<br>Czarna Góra              | 3                                               | 0                                                  | 3                                                    | 0                                          | 0                                   | 0                                                             | 0                              | 80                              |
|                        | SP nr 2<br>Czarna Góra              | 12                                              | 0                                                  | 6                                                    | 5                                          | 1                                   | 3                                                             | 0                              | 92                              |
|                        | SP Bukowina<br>Tatrzańska           |                                                 |                                                    |                                                      |                                            |                                     |                                                               |                                |                                 |
|                        | Gimnazjum<br>Bukowina<br>Tatrzańska | 3                                               | 0                                                  | 2                                                    | 1                                          | 0                                   | 0                                                             |                                | 90                              |
|                        | Gimnazjum<br>Białka<br>Tatrzańska   | 3                                               | 0                                                  | 1                                                    | 2                                          | 0                                   | 1                                                             |                                | 2 ok. 60<br>1 ok. 80            |
| Miasto Nowy<br>Targ    | SP nr 2                             | 10                                              | 0                                                  | 8                                                    | 2                                          | 0                                   | 0                                                             | 3                              | 1 -100; poz. od<br>55 do 90     |
|                        | SP 3                                |                                                 |                                                    |                                                      |                                            |                                     |                                                               |                                |                                 |
|                        | SP 5                                | 10                                              | 0                                                  | 6                                                    | 3                                          | 1                                   | 0                                                             | 0                              | 6 ok. 85; 2 ok.<br>65; 2 ok. 45 |
|                        | SP 6                                | 1                                               | 0                                                  | 1                                                    | 0                                          | 0                                   | 0                                                             | 1                              | 90                              |
|                        | Gimnazjum<br>nr 1                   | 3                                               | 1                                                  | 3                                                    | 0                                          | 0                                   | 2                                                             |                                | 1 ok. 90; 2 ok.<br>65; 1 ok. 30 |

| 1                         | 2                                   | 3  | 4 | 5  | 6 | 7 | 8  | 9 | 10                                         |
|---------------------------|-------------------------------------|----|---|----|---|---|----|---|--------------------------------------------|
|                           | Gimnazjum nr 2                      | 8  | 0 | 3  | 3 | 2 | 1  |   | 70-80                                      |
|                           | SOS-W nr 1<br>(poziom<br>Gimnazjum) | 23 | 8 | 19 | 4 | 0 | 31 | 0 | 54                                         |
|                           | SOS-W nr 1<br>(SP nr 9)             |    |   |    |   |   |    |   |                                            |
| Gmina<br>Nowy Targ        | SP Ostrowsko                        | 10 | 0 | 8  | 2 | 0 | 1  | 3 | 95                                         |
|                           | SP Nowa Biała                       | 1  | 0 | 1  | 0 | 0 | 0  | 0 | 90                                         |
|                           | Gimnazjum w<br>Krempachach          | 3  | 0 | 2  | 1 | 0 | 0  |   | 1-94; 1-85;<br>1-70                        |
|                           | Gimnazjum<br>w Gronikowie           | 1  | 0 | 1  | 0 | 0 | 0  | 0 | 76                                         |
| Krośienko<br>nad Dunajcem | SP Krośnica                         | 4  | 0 | 3  | 1 | 0 | 2  | 1 | 85                                         |
|                           | Gimnazjum<br>w Krośniku             | 1  | 4 | 1  | 0 | 0 | 4  |   | 2 ok. 1; 1 ok. 7;<br>1 ok. 50;<br>1 ok. 70 |
| Miasto<br>Szczawnica      | SP 1                                | 4  | 0 | 3  | 1 | 0 | 1  | 0 | 2 ok. 90; 1 ok.<br>80; 1 ok. 60            |
|                           | Gimnazjum<br>Szczawnica             | 4  | 0 | 2  | 2 | 0 | 0  | 0 | 93                                         |

Tab. 2. Realizacja obowiązku szkolnego przez Romów w wybranych szkołach objętych Programem i wyniki klasyfikacji za rok szkolny 2006/2007.

cji do następnej klasy nie uzyskało 88 uczniów, w tym 73 z grupy uczniów niesklasyfikowanych. W roku szkolnym 2005/06 frekwencję na poziomie 90% i więcej (poziom nieodbiegający od większości uczniów) miało około 140 uczniów romskich dla pozostałych frekwencja wynosiła od 50–80%<sup>35</sup>.

Danych z lat kolejnych nie podaję, ze względu na systematycznie zmniejszającą się liczbę szkół biorących udział w badaniu. Dla dopełnienia obrazu, na podstawie sprawozdań J. Wojasa, chciałbym jednak spróbować uchwycić zauważone przez niego tendencje, na przykładzie kilku losowo wybranych szkół. Posłużą do tego poniższe zestawienia za okres dwóch lat szkolnych.

Porównując dane z powyższych tabel trudno odmówić przymiotu trafności wnioskowi wysuwanym przez J. Wojasa. Jednocześnie jednak skalę zmian na przestrzeni lat 2001–2007 ciężko uznać za imponującą. Trzeba bowiem zauważyć, że w zasadzie w niewielkim jedynie zakresie zmienia się liczba uczniów romskich nierealizujących obowiązku szkolnego lub uczęszczających do szkoły sporadycznie, np. tylko przez kilka pierwszych tygodni po rozpoczęciu roku szkolnego (dotyczy to w dużej mierze gimnazjalistów, co może mieć związek z utrzymującą się tendencją do wczesnego zawierania małżeństw; i uczniów zmieniających miejsce zamieszkania). Na niezmiennym w zasadzie poziomie utrzymuje się także liczba uczniów mających orzeczenie poradni psychologiczno-pedagogicznych (około 140). Wielu z nich realizuje obowiązek szkolny w specjalnych ośrodkach szkolno-wychowawczych (w Nowym Targu, Nowym Sączu) oraz w „klasach romskich”. Za pozytywy uznać należy zwiększającą się frekwencję wśród Romów realizujących obowiązek szkolny oraz fakt, że w ostatnich latach miały miejsce pojedyncze przypadki otrzymania przez uczniów romskich świadectwa z wyróżnieniem.

Na uwagę zasługują również refleksje J. Wojasa dotyczące efektów wychowawczych realizacji *Programu pilotażowego*. Zauważa on bowiem fakt, iż we wszystkich szkołach dzieci romskie uczyły się razem z dziećmi polskimi, co sprzyjało integracji. Młodzież wspólnie przygotowywała imprezy szkolne, co pozwalało na lepsze wzajemne poznawanie się. Tylko w czterech szkołach jako dodatkowe funkcjonowały wówczas jeszcze „klasy romskie”. Zachowanie uczniów najczęściej oceniane było jako dobre, zaś problemy wychowawcze sprawiali głównie uczniowie rzadko uczęszczający do szkoły. Duży wpływ na zwiększenie dyscypliny, bezpieczeństwa, wzrostu

---

35. *Analiza porównawcza efektów realizowanego programu na rzecz społeczności romskiej za lata 2004/05 i 2005/06*, opracował: st. wiz. Józef Wojaś; plik w zbiorach autora, wersja oryginalna w dokumentacji Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie.

frekwencji uczniów, poprawy kontaktów z rodzicami miało, zdaniem J. Wojasa, zatrudnienie asystentów romskich. Ich pracę wysoko oceniła również większość dyrektorów szkół<sup>36</sup>. Potwierdzenie ich szczególnej roli odnajdujemy także w innych dokumentach stanowiących próbę ewaluacji *Programu pilotażowego*. Jednym z nich, a zarazem dość szczególnym zważywszy na autorów, jest *Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003* opracowana przez Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”. Jej autorzy z całą mocą efekt wzrostu frekwencji dzieci romskich w szkołach przypisują właśnie działalności asystentów<sup>37</sup>. Ilustrując tę tezę podają przykład Szaflar, (...) *gdzie do szkoły oddalonej od romskiej osady o około godzinę drogi (na piechotę), dzieci w ogóle nie uczęszczały* (...). Po zatrudnieniu asystenta romskiego (...) *frekwencja wynosi ok. 80%*.<sup>38</sup> Potwierdzeniem tej tezy są również, analizowane w tym dokumencie, wypowiedzi dyrektorów szkół<sup>39</sup>. Dodać należy, że rolę asystentów romskich, jako trwałego elementu budowanego w ramach *Programu rządowego* systemu wsparcia edukacyjnego Romów, podkreślają też badacze podejmujący tę problematykę<sup>40</sup>.

Pojawienie się w polskim systemie oświatowym asystentów romskich i nauczycieli wspomagających<sup>41</sup> oraz stałe podnoszenie merytorycznego poziomu tych instytucji<sup>42</sup> znacznie poprawiło kontakty szkół ze środowiskiem romskim. Ukończone przez nauczycieli formy doskonalenia poprawiły

---

36. Opinie tego typu odnajdujemy we wszystkich cytowanych wyżej sprawozdaniach J. Wojasa.

37. *Raport. Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2005, s. 8 i inne.

38. *Ibidem*, s. 31.

39. *Ibidem*, s. 38–39.

40. Por. np. Ł. Kwadrans, *Charakterystyka sytuacji edukacyjnej Romów w Czechach, Polsce i Słowacji po 1989 roku* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i w Europie*, Kraków 2007; A. Paszko, *Efekty realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003. Komunikat* [w:] A. Paszko i in., *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków 2004.

41. W miarę aktualne dane dotyczące ich liczby znajdziemy w dokumencie pt. *Szacunkowe dane dotyczące stanu zatrudnienia asystentów edukacji romskiej i nauczycieli wspomagających oraz „klas romskich” – stan na grudzień 2007 r.* – [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5675/Szacunkowe\\_dane\\_dotyczace stanu\\_zatrudnienia\\_asystentow\\_romskich\\_i\\_nauczycieli\\_w.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5675/Szacunkowe_dane_dotyczace stanu_zatrudnienia_asystentow_romskich_i_nauczycieli_w.html) [stan na 04.11.2009].

42. Ich profesjonalizacji służy szereg projektów realizowanych przez kilka organizacji pozarządowych (obecnie także w ramach *Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki*), a także, skierowane głównie do nauczycieli, studia podyplomowe *Sytuacja Romów w Polsce – historia, prawo, kultura, stereotypy etniczne* zorganizowane przez Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.

komunikację, pozwoliły im poznać, a przez to i zrozumieć determinowane kulturowo zachowania dzieci oraz rodzin romskich i wyjść z taką ofertą, która mogła zostać przyjęta. Rodzice romscy zaczęli chętniej i liczniej uczestniczyć w zebraniach informacyjnych oraz podejmować współpracę z nauczycielami w zakresie realizowanych zadań edukacyjnych z udziałem dzieci romskich<sup>43</sup>. Wszystko to jeszcze w roku 2003 stwarzało nadzieję na dalszą poprawę sytuacji edukacyjnej Romów w Polsce. Czy po sześciu prawie latach od zakończenia *Programu pilotażowego* i rozwijania wypracowanych wówczas modeli możemy stwierdzić, iż nadzieje te się spełniły? Prezentowane wyżej dane świadczą raczej o ustabilizowaniu się sytuacji na pewnym, w sumie niezmiennym, poziomie. Jest jednak wiele elementów, które wymykają się oświatowej statystyce. Wystarczy wspomnieć o jednym – stale rosnącej liczbie romskich studentów. Jest ich obecnie prawdopodobnie ok. 70<sup>44</sup>. W samym tylko, zdominowanym przez Romów Górskich, środowisku krakowskim, Adam Bartosz odnotował ok. 30 romskich studentów lub absolwentów studiów wyższych<sup>45</sup>. I choć nie znamy liczby studentów romskich w roku 2001, bazując wyłącznie na cytowanych wyżej wynikach badań ankietowych, stwierdzić możemy, że postęp w tym względzie jest imponujący. Pytanie, czy wzrost ten zawdzięczamy realizacji rządowych programów, musi jednak pozostać bez ostatecznej odpowiedzi, mimo, że związek pomiędzy tymi faktami narzuca się dość samoistnie. Podobnie, jak bez odpowiedzi na dzień dzisiejszy pozostają pytania, o wpływ zmian edukacyjnych, na samą społeczność romską. Czy bowiem poprawa stanu edukacji przyczyni się do poprawy sytuacji bytowej i modernizacji tej społeczności, czy też – czego można się obawiać – przyspieszy proces asymilacji Romów, pokaże dopiero przyszłość.

---

43. *Aneks nr 5 – Sprawozdanie Pełnomocnika Wojewody Małopolskiego do Spraw Mniejszości Narodowych z realizacji Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003 w latach 2001–2002*, [http://mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc\\_Programu.html](http://mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc_Programu.html) [stan na 4.11.2009].

44. Wniosek taki wysnułem po analizie dokumentu pt.: *Protokół Komisji Stypendialnej, Warszawa, 6 listopada 2007 r.*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5207/Protokol\\_Komisji\\_Stypendialnej.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5207/Protokol_Komisji_Stypendialnej.html) [stan na 04.11.2009].

45. A. Bartosz, *Jak nauczać historii Romów*, s. 7, [http://www.romowie.com/instytut/io2006\\_bartosz.pdf](http://www.romowie.com/instytut/io2006_bartosz.pdf) [stan na 04.11.2009].

## LITERATURA:

- Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2001/2002, opracował: st. wiz. J. Wojas.*
- Analiza i ocena realizacji zadań z zakresu edukacji wynikających z Pilotażowego Programu Rządowego na Rzecz Społeczności Romskiej w Województwie Małopolskim na lata 2001–2003, w roku szkolnym 2002/2003, opracował: st. wiz. J. Wojas.*
- Analiza porównawcza efektów realizowanego programu na rzecz społeczności romskiej za lata 2004/05 i 2005/06, opracował: st. wiz. J. Wojas.*
- BARTOSZ A., *Jak nauczać historii Romów*, [http://www.romowie.com/instytut/io2006\\_bartosz.pdf](http://www.romowie.com/instytut/io2006_bartosz.pdf) [stan na 04.11.2009].
- GERLICH M. G., *Raport. Romowie o edukacji swoich dzieci (na przykładzie Cyganów Karpackich). Na zlecenie Ministra Edukacji Narodowej, Stowarzyszenie Romów w Polsce*, Oświęcim 1997 (skrypt).
- KWADRANS Ł., *Charakterystyka sytuacji edukacyjnej Romów w Czechach, Polsce i Słowacji po 1989 roku* [w:] P. BOREK i in., *Romowie w Polsce i w Europie*, Kraków 2007.
- LEŚNIAK M., *Romowie. Bliscy czy dalecy? Realizacja zadań w ramach Rządowego Programu na Rzecz Społeczności Romskiej w Polsce*, Kraków 2009.
- PASZKO A., *Efekty realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003. Komunikat* [w:] A. PASZKO i in., *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, Kraków 2004.
- Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc\\_pilotazowego\\_programu\\_rzadowego\\_na\\_rzecz\\_spolecznosci\\_romskiej\\_w\\_wojewodzt.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/192/285/Tresc_pilotazowego_programu_rzadowego_na_rzecz_spolecznosci_romskiej_w_wojewodzt.html) [stan na 04.11.2009].
- Program Monitoringu Akcesji do Unii Europejskiej (UE), Ochrona mniejszości, Raporty Krajowe, Polska 2001*, Warszawa 2001.
- Program Monitoringu Akcesji do Unii Europejskiej (UE), Ochrona mniejszości, Raporty Krajowe, Polska 2002*, Warszawa 2002.
- Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc\\_Programu.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/185/2982/Tresc_Programu.html) [stan na 04.11.2009].
- Protokół Komisji Stypendialnej, Warszawa, 6 listopada 2007 r.*, [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5207/Protokol\\_Komisji\\_Stypendialnej.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5207/Protokol_Komisji_Stypendialnej.html) [stan na 04.11.2009].

*Raport. Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2005.

*Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce w 1999 r.* (skrypt), Stowarzyszenie Romów w Polsce.

*Szacunkowe dane dotyczące stanu zatrudnienia asystentów edukacji romskiej i nauczycieli wspomagających oraz „klas romskich” – stan na grudzień 2007 r.* – [http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5675/Szacunkowe\\_dane\\_dotyczace stanu\\_zatrudnienia\\_asystentow\\_romskich\\_i\\_nauczycieli\\_w.html](http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/285/5675/Szacunkowe_dane_dotyczace stanu_zatrudnienia_asystentow_romskich_i_nauczycieli_w.html) [stan na 04.11.2009].

*Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002 w zakresie deklarowanej narodowości oraz języka używanego w domu*, [http://www.stat.gov.pl/gus/5840\\_4520\\_PLK\\_HTML.htm](http://www.stat.gov.pl/gus/5840_4520_PLK_HTML.htm) [stan na 04.11.2009].



Artur Paszko

**O RROMA AND-E MAŁOPOLSKAQËRE ŠKÒLE.  
RIGUTNE NÒTE PAŠ-E PILOTÌTKO PROGRÀMA VAŠ-O  
LAČHIPEN E RROMENQËRO AND-E MAŁOPOLSKAQËRO  
KOTORTHEM ANDE BERŠA 2001–2003.**

Ande berša 2001–2003 sas kerdini pir-o terëno e nakhlutne Nowy-Sađesqëre kotorthemesqëro thaj e Tarnowesqëre Komunaqëro i *pilotitko progràma vaš-o lačhipen e Rromenqëro and-e Małopolskaqëro kotorthem ande berša 2001–2003*. O solùcie dikhlårde and-e programaqëro procëso si akana, de katar-o b. 2004, implementuime anda sa o them pir-i *raipnikani bute-beršenqëri progràma vaš-o lačhipen e Rromenqëro and-i Pòlska*.

O avtorã sol duje programenqëre pakãn zorales so o nivëlo but tele e Rromenqëre edukaciaqëro and-i Pòlska si i bareder aš savi determinuil lenqëri palpaldini situàcia. E Raipnasqëri administràcia dikhlårdàs o rapòrtà lekhavdine and-o berša kana sas realizuime i *pilotitko progràma thaj i raipnikani bute-beršenqëri progràma thaj areslås k-o agoripen so ande b. 2001–2003 vazdisàjlo o nivëlo e rromane siklõnenqëre participaciaqëro and-i skòla*. Pe aver rig o rezultàte so areslile ačhile zorale nin paleder. Jekh vasni realizàcia akala programenθar sas so and-e Pòlskaqëri sistëma e edukaciaqëri vazdisàjle duj neve butàqëre profilã: o rromano asistëto (maškarno) thaj o rigitko (sevitko) siklårno. Lenqëro avipen and-e siklåripnasqëre institùcie but federårde i relàcia maškar-i skòla thaj i rromani familia (irri).

So dikhas aj zanas akana pal-o rezultàte e *raipnikane programaqëre vaš-o lačhipen e Rromenqëro and-i edukàcia (siklõpen)* na mukhel amen te vâzdas precizo hipotëze kana si and-o pučhipen o paruvipen e edukaciaqëre situaciaqëro maškar Rromenθe. Dikårindor angl-i jakh so gasave progràme šaj te sigårën e Rromenqëri asimilàcia, kamlõl pes (kampel) te pučhlåras amen sar šaj te dikåras akala metòde tel-i konstànto kontròla (monitoring).

Artur Paszko

**ROMA IN THE SCHOOLS OF MALOPOLSKA PROVINCE  
(POLAND). REMARKS ON THE PRELIMINARY  
GOVERNMENTAL PROGRAM FOR ROMA COMMUNITY  
IN MALOPOLSKA FOR 2001–2003**

In the years 2001–2003, in the Nowy Sącz County and Tarnów municipality area, *The Preliminary Governmental Program For Roma Community in Malopolska Voivodeship for 2001–2003* had been carried out. The solutions examined in the pro-

cess has been implemented since 2004 across the whole country within the framework of *The Governmental Program for Roma Community in Poland*.

The authors of both schemes assume that the major factor determining the existing situation of the Roma in Poland is their poor education. Analysis by the government administration of the reports compiled during the years when *The Preliminary Governmental Program* had been in development leads to conclusion that in the period 2001–2003 the implementation of educational obligation in Malopolska Voivodeship improved among its participants. The achievements of that period preserved. Importantly, *The Preliminary Governmental Program*, resulted in two new positions – of Roma Assistant and Supporting Teacher – taking firm root the Polish educational system. Their presence in the educational institutions has greatly improved relationships between Roma families and school.

The present knowledge of the effects of governmental schemes for Roma community in the education area does not allow for precise conjectures on consequences of the change in educational situation for the Roma community itself. Taking into account that these efforts may accelerate the assimilation process, methods should be considered that would allow to control them constantly.

Rafał Tomaszewski (Uppsala, Szwecja)

## W KLASIE CYGANÓW NIE MA – RZECZYWISTOŚĆ WCIELANIA W ŻYCIE POLITYKI EDUKACYJNEJ

Sądzę, że oni [romscy rodzice] boją się tego, co chcemy tu osiągnąć: myślą, że próbujemy „odcygnąć” ich dzieci. Rzeczywiście, do pewnego stopnia próbujemy. Ale to jest nasz obowiązek, aby przekazywać wiedzę o tym, jak poruszać się w tym świecie i używać jego wszystkich możliwości. Jak powiedziałam, myślę, że rodzice boją się, że staną się dla swoich własnych dzieci niepotrzebni.

(Marianna, kurator oświaty<sup>1</sup>)

Wiesz, mój ojciec zwykł mówić: „Kiedy przychodzą, żeby uczynić nasze życie lepszym, to czas zaprzęgać konia”.

(Radko, romski mężczyzna w średnim wieku<sup>2</sup>)

**W***klasie Cyganów nie ma* – usłyszałem od pewnej nauczycielki, gdy zapytałem, jak się wiedzie romskim uczniom w jej klasie<sup>3</sup>. Według niej otaczanie dzieci romskich „specjalną troską”, czego oczekiwano od nauczycieli, miało negatywne konsekwencje dla samych uczniów. Odmienne traktowanie Romów i nie-Romów można postrzegać jako niesprawiedliwe i demoralizujące. Powróciwszy do dosłownego znaczenia wypowiedzianego przez nią wcześniej zdania, dodała, że i traktowane literalnie jest trafne. Wiedziała, że w tym punkcie rozmowy powinienem już rozumieć, że kwestia uczęszczania do szkoły stanowi podstawowe zagadnienie edukacji Romów. Inna nauczycielka, pracująca w tej samej szkole, podsumowała swoje

---

1. Wywiad z marca 2007 r.

2. Wywiad z września 2006 r.

3. Związane z przygotowywaną na Uniwersytecie w Uppsali i w Baltic and East European Graduate School Uniwersytetu Södertörn rozprawą doktorską na temat nauczania Romów w szkołach okręgu Praga Południe, Warszawa.

doświadczenia w następujący sposób: *Nie mam poczucia, że docieramy do cygańskich dzieci, to znaczy do tych, które żyją po cygańsku. Odnosnie tych, które dają sobie radę, to nie czuje się, żeby byli jak Cyganie – są jak każde inne dziecko w klasie. Ale wcześniej czy później tracimy większość – wszystkie cygańskie dzieci*<sup>4</sup>. Podobne wypowiedzi związane są z uczuciem frustracji, którą napotkałem wśród tych, którzy realizują integracyjną politykę edukacyjną, stopniowo tworzoną i wprowadzaną w życie od wejścia Polski do UE. Jednocześnie dotyczą one istoty postrzegania tożsamości Romów. Rzut oka na sposób posługiwania się terminem *Cygan* wskazuje, że pojęcie *uczeń* nie należy do tego, co jest postrzegane jako bycie *Cyganem*.

Po latach bez żadnych istotnych inicjatyw politycznych i administracyjnych na rzecz polepszenia sytuacji Romów w Polsce, obecne starania na rzecz stworzenia środowiska edukacyjnego, które byłoby wrażliwe na „specyficzne potrzeby” romskich dzieci, wydobyły na światło dzienne zagadnienie władzy, uwikłanej w stosunki między większością a mniejszością, włączając w to tak ograniczające, jak i wyzwajające aspekty etniczności. Idea systemu edukacyjnego, pomyślanego jako narzędzie łagodzenia niektórych form nierówności dotyczących Romów, zderzyła się do pewnego stopnia z rzeczywistością klasy szkolnej wraz z towarzyszącymi jej wyobrażeniami nauczycieli na temat tego, kim jest uczeń, oraz z rzeczywistością pozaszkolną, która determinuje życie romskich dzieci. Wśród osób, z którymi przeprowadziłem wywiady<sup>5</sup> w ramach tego projektu, wykształcenie postrzegane jest jako najistotniejsze i najbardziej trwale rozwiązanie problemu marginalizacji Romów.

Romska matka w następujący sposób oceniła przyszłość stojącą przed jej dziećmi: *Chłopak (14 lat), gdyby tylko zrozumiał, że dobrą, „czystą”<sup>6</sup> pracę można dostać, jeśli się ma papiery ze szkoły, ale nie... Dziewczynka (12 lat) ma rozum, chce zostać fryzjerką, wie, co musi w tym celu zrobić, wie, jak ważne jest chodzenie do szkoły. Chce sobie sama prowadzić księgowość*.<sup>7</sup> Postrzegając przyszłość swoich dzieci w edukacji, ta romska kobieta nie jest wyjątkiem zarówno wśród romskich, jak i nieromskich rodziców. W niniejszym artykule, którego podstawowym przedmiotem jest codzienna rzeczywistość edukacyjna romskich dzieci, chciałbym jednak dowiedzieć, że każdy sukces w przezwyciężaniu przeszkód, jakie stoją przed edukacją Romów, zależy od pracy wykonanej poza klasą szkolną i związanej z występującymi

4. Wywiad z marca 2007 r.

5. Nauczyciele, romscy i nieromscy rodzice, pracownicy administracji szkolnej, pracownicy społeczni, romscy i nieromscy uczniowie, a także urzędnicy państwowi.

6. „Czystą” zarówno w znaczeniu: „porządną”, jak i „akceptowalną” z punktu widzenia kodeksu skalań.

7. Wywiad z kwietnia 2007 r.

tak po stronie „polskiej” jak i „romskiej” ograniczeniami natury kulturowej i praktycznej.

## 1. ROMOWIE W SZKOŁACH DZIELNICY PRAGA POŁUDNIE – – PRZEGLĄD ZAGADNIĘ

Przedmiotem moich badań są romskie dzieci z Pragi Południe, dzielnicy Warszawy. Różne czynniki nadały temu rejonowi unikalny charakter. Biorąc pod uwagę, że społeczność romska w Polsce jest względnie niewielka<sup>8</sup> oraz że Romowie chętnie tworzą większe skupiska w małych lub średnich miastach, takich jak Białystok, Oświęcim, Tarnów i Gorzów Wielkopolski, grupa ok. 300 Romów, mieszkających w największym polskim mieście, stanowi jedyną w swoim rodzaju zbiorowość. Co więcej, wysiłek władz dzielnicy na rzecz poprawy sytuacji mniejszości romskiej, podjęty razem z Ministerstwem Edukacji, Ministerstwem Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz instytucjami pomocy społecznej, doprowadził do znaczącej koncentracji starań – znaczącej w porównaniu z poprzednimi próbami tego rodzaju – w celu stworzenia *sieci pomocy Romom w ogóle a dzieciom romskim w szczególności, kładącej nacisk na konieczność i pozytywne rezultaty edukacji szkolnej*<sup>9</sup>. Ambicją tego programu jest dostarczenie pracownikom szkół informacji na temat kultury i historii Romów. Ma to, w intencji autorów programu, wyposażyć nauczycieli w zrozumienie i szacunek dla romskich tradycji i tożsamości, a tym samym zapobiegać ewentualnym przejawom złego traktowania romskich uczniów. W tym celu opublikowano w nakładzie 500 egzemplarzy książkę *Romowie: co każdy nauczyciel wie-dzieć powinien*<sup>10</sup>. Następnie utworzono instytucję romskiego asystenta szkolnego, którego głównym zadaniem jest pośredniczenie pomiędzy szkołą a romskimi rodzicami, w celu nawiązania kontaktu i wciągnięcia Romów w proces edukacji ich dzieci. W praktyce jednak powiązanie stanowiska asystenta z lokalnym ośrodkiem pomocy społecznej sprawia, że większość czasu musi on poświęcić na doradzanie Romom w kontaktach z różnymi

---

8. Oficjalna liczebność mniejszości romskiej wg Spisu Powszechnego z 2002 wynosi nieco mniej niż 13 000. Biorąc pod uwagę niejasność stosowanych podczas niego pytań i kategorii odpowiedzi można powiedzieć, że prawdziwa liczba Romów w Polsce szacuje się na ok. 25 000, czyli 0,06 % całej populacji. Por. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2004.

9. Określenie Andrzeja Grzymała-Kazłowskiego, Głównego Specjalisty w Wydziale Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA.

10. J. Milewski i in., *Romowie: co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*, Stowarzyszenie Integracja, Suwałki 2004.

instytucjami. Ukształtowała się też praktyka przyznawania zasiłków i podejmowania korzystnych dla Romów decyzji administracyjnych, pod warunkiem regularnego uczęszczania do szkół przez ich dzieci.

O przydatności instytucji asystenta romskiego, tak dla romskich rodzin, jak i pracowników szkół oraz administracji lokalnej, świadczą przykłady konkretnych osób pracujących jako asystenci, np. Ewy Pawłowskiej, nie-Romki, która wyszła za mąż za romskiego muzyka. W ciągu czterech lat pracy asystenta, sytuacja romskich uczniów niewiele zmieniła się na lepsze. Ewa dostrzega potrzebę długoterminowej strategii, której możemy się nie doczekać, jeśli romscy uczniowie nie zaczną osiągać lepszych wyników. Według niej „rzeczywista zmiana” nastąpi wtedy, gdy *jej małe perelki*, trzy romskie dziewczęta, które w szkole świetnie sobie radzą, zastąpią ją samą, zostając romskimi asistentkami, a tym samym rzeczywistymi wzorami osobowymi dla innych. *Dopiero wtedy będzie można powiedzieć, że coś się dzieje. (...) Do tego czasu będę robiła, co się da: rozmawiała z nauczycielami, przekonywała romską matkę, żeby przyszła na zebranie rodziców, ale to tyle. [Będzie] paru lepszych uczniów, ale większość odpadnie i zapomni nawet tę odrobinę, której się nauczyli.*

W okręgu szkolnym Praga Południe, według stanu z jesieni-zimy 2007/2008, było 68 dzieci romskich objętych nauką. Z tej liczby 30 uczęszczało do zwykłych szkół podstawowych, 10 uczyło się na poziomie gimnazjum, a 28 było uczniami „specjalnych” szkół dla dzieci z „różnymi upośledzeniami umysłowymi, fizycznymi i społecznymi”<sup>11</sup>. Z wywiadów przeprowadzonych wśród romskich rodziców, romskich i polskich uczniów oraz nauczycieli i pracowników administracji szkolnej, wyłania się następujący obraz sytuacji: romscy uczniowie na początku swoich kontaktów z systemem edukacyjnym traktowani są jako sprawiający problemy, następnie adaptują się do środowiska szkolnego i zaczynają być postrzegani jako zintegrowani i osiągający dobre wyniki, aż do czasu, gdy tracą zaintereso-

---

11. Pomysł kierowania romskich uczniów do szkół specjalnych narodził się w czasach komunistycznych i choć został zdyskredytowany, to jednak z wielu powodów praktyka ta jest ciągle stosowana. Przyczyną, dla której większość romskich dzieci uczy się w szkołach specjalnych, jest powtarzająca się absencja szkolna, która sprawia, że dzieci te nie mogą uzyskać promocji do następnej klasy. Ponieważ jedna klasa może być powtarzana dwa razy w następujących po sobie latach, dzieci, które w tym czasie nie dają sobie rady z wymaganym programem, są kierowane do edukacji specjalnej. Szkoła specjalna nr 240 na Pradze Południe ma dobrą reputację zarówno wśród władz szkolnych, jak i samych Romów. Reputacja ta jest dla niektórych romskich rodziców wystarczającym powodem, aby starać się umieścić tam swoje dzieci. Można to osiągnąć względnie łatwo, gdyż testy psychologiczne, które są podstawą przyjęcia do szkoły specjalnej, są – według informacji, jakie otrzymałem – konstruowane z myślą o normach społecznych charakteryzujących większość, i w języku polskim, co niemal automatycznie stawia romskie dzieci w trudniejszej pozycji.

wanie szkołą i przestają do niej uczęszczać, czasami starając się wcześniej ukończyć 6 klasę. Ta trajektoria przedstawiana jest jako względnie stała: nie mają na nią wpływu zarówno ostatnie reformy systemu edukacyjnego, jak i specjalne wysiłki na rzecz poprawy wyników i uczęszczania do szkoły przez romskie dzieci, takie jak wprowadzenie w życie romskiego programu edukacyjnego. Program ten zaczął funkcjonować w 2005 r., po serii prób pilotażowych i konsultacjach z organizacjami romskimi oraz pełnomocnikiem do spraw mniejszości i czeka dopiero na właściwą ocenę. Jak na razie (2008 r.) jego przyszłość zabezpieczona jest do 2013 r.

Czynnikiem, który wywarł pozytywny wpływ na wskaźniki uczęszczania do szkoły, jest ściślejsza współpraca pomiędzy szkołami a różnymi organami administracji, w ramach której obecność dzieci w szkole jest warunkiem podejmowania rozmaitych działań administracyjnych na rzecz społeczności romskiej. Współpraca ta jest czasem postrzegana jako brutalny przymus, wymuszający obowiązek szkolny np. groźbą wstrzymania pomocy socjalnej w przypadku braku podporządkowania. Należy zaznaczyć, że takie administracyjne naciski na obecność szkolną działają do 6 klasy. Później trudno już wymusić obowiązek szkolny. Na tym etapie większość dzieci, zwłaszcza chłopców, zaczyna już na poważnie uczestniczyć w rodzinnych przedsięwzięciach ekonomicznych, dziewczynki zaś pomagają w domu. Dla dziewcząt pochodzących z rodzin wyznających „tradycyjne” wartości, wkroczenie w wiek dojrzewania i pierwsza menstruacja oznaczają, że mogą one być już obiektem załatów, często aranżowanych przez rodziny. W niektórych bardziej „ortodoksyjnych” rodzinach może się z tym wiązać dążenie do „ochrony” dziewcząt przed niechcianymi zalotnikami. Z powodu dużej rozbieżności poglądów na ten temat wśród dorosłych Romów<sup>12</sup>, trudno jest sensownie oszacować ilość wczesnych małżeństw czy też poparcie dla tej tradycji/institucji wśród Romów. Co ważne, wraz z początkiem okresu dojrzewania zagadnienie małżeństwa i jego wpływ na sytuację młodych romskich dziewcząt staje się w niektórych romskich rodzinach sprawą niezwyklej wagi i wywiera wpływ na szkolne losy wielu dziewcząt<sup>13</sup>.

---

12. Temat ten wprawiał w zakłopotanie wielu moich informatorów. Prawie nikt z romskich uczniów nie chciał mówić na ten temat, reagując śmiechem lub milczeniem. Rodzice mówili o tym otwarcie, prezentując wiele rozmaitych opinii i stanowisk. Ogólnie można powiedzieć, że wśród dorosłych zakłopotanie jakie powodował ten temat związane jest z wiedzą o tym, że był on szeroko dyskutowany w polskich mediach w następstwie sprawy sądowej, pierwszej tego rodzaju, w wyniku której młody Rom otrzymał wyrok w zawieszeniu za utrzymywanie stosunków z romską dziewczyną, niemającą wówczas skończonych 15 lat.

13. Zdarzają się przypadki, gdy dziewczęta w tym trudnym okresie, wraz z rodzicami i administracją szkolną wypracowują pewne wspólne rozwiązania, pozwalające uczennicom realizować program nauczania w domu (Wywiad z Ewą Pawłowską, sierpień 2007 r.).



Wśród badanych istnieje znaczące zróżnicowanie postaw odnośnie zagadnienia porzucania nauki w szkole. Jak można się było spodziewać, nauczyciele i administracja szkolna reagują na to (oczekiwane zresztą) zjawisko z niezadowoleniem. Jak to ujął nauczyciel z jednej ze szkół podstawowych:

Dlaczego mieliby nagle zacząć przywiązywać wagę do edukacji, książek i rzeczy, które dawniej znaczyły mało dla Cyganów? Nie ma tradycji, starsze pokolenie ledwo potrafi się podpisać i nie ma z jego strony żadnej pomocy. Dzieci, z którymi spędziliśmy mnóstwo godzin próbując podciągnąć je do jakiegoś poziomu, prawdopodobnie już nigdy w życiu nie wezmą książki do ręki.

Podobne opinie na temat stosunku Romów do edukacji są bardzo rozpowszechnione wśród nauczycieli i pracowników administracji szkolnej. Jan, 15-letni Rom, interpretuje przypisywaną Romom postawę w takim oto kontekście:

Lubiłem chodzić do szkoły. (...) Nie umiem sobie wyobrazić, że nie umiałbym czytać czy pisać. Było też w szkole dużo rzeczy, które... nie były dla mnie. Fizyka była czasem interesująca, ale trudna do zrozumienia. Ale wiedziałem, że mało z tego, co uczyli w szkole będzie mi w przyszłości potrzebne. Gadzie nie zatrudniają Cyganów, a kiedy to robią, to dają im najgorsze prace. Nawet, jak będę taki mądry, że mógłbym zostać astronautą, to i tak będę razem z wujkiem kupował i sprzedawał samochody. Lubię pracować przy samochodach. (...) Uczę się sam jak zostać mechanikiem samochodowym, mam kilka książek, jedną po niemiecku z dobrymi ilustracjami, resztę po polsku. Ćwiczę na samochodach, które ściągamy.

Można odnieść wrażenie, że – poza brakiem tradycji uczęszczania do szkoły – Romowie mają utrwalony obraz edukacji, jako sprawy *gadziów*, mającej niewielką wagę w stosunkach między Romami a nie-Romami, a tym samym niewielką wartość dla Romów. Jednakże, jak widać z wypowiedzi Jana, a jego poglądy nie są czymś wyjątkowym, praktyczne korzyści z edukacji są doceniane i wykorzystywane. Wiele romskich dzieci, z którymi rozmawiałem i które ukończyły naukę w szkole, nie okazuje niezadowolenia. *Daję sobie radę. Kiedy przychodzi list, czytam dla całej rodziny. Robię to już od jakiegoś czasu. Wiem całkiem sporo i teraz mogę pomóc rodzinie* – powiedziała mi 14-letnia Zuzanna. Jej starszy o dwa lata brat potwierdza tę opinię: *Kiedy jesteś dzieckiem, chodzenie do szkoły jest ważne. Ja chodziłem i nauczyłem się trochę użytecznych rzeczy. Teraz pomagam mojemu ojcu i jego bratu, robimy interesy, jeździmy razem już od paru lat. Czasami lubiłem szkołę, ale to było dawno temu.*



Podobne odczucia są oznaką zmiany nastawienia wobec obowiązku szkolnego wśród dorastających Romów. Trzynasto- i czternastolatki, formalnie chodzący jeszcze do szkoły, pojawiali się w niej coraz rzadziej i coraz bardziej niechętnie o niej rozmawiali, wtrącając do konwersacji wątki pracy, rodziny i osobistych zainteresowań, często pytając o Szwecję [kraj, w którym mieszka autor – *przyp. red.*] i możliwości, jakie mają tam Romowie. Wydaje się, że nastolatki w tym wieku uczestniczyły już wraz z rodzicami w podróżach w poszukiwaniu pracy, tak w Polsce, jak i za granicą, podczas gdy młodsze dzieci pozostawały pod opieką krewnych.

Powszechnie poruszonym tematem we wszystkich wywiadach, zarówno z pracownikami szkół, jak i romskimi uczniami, była rola rodziny i postawa rodziców, jako główny czynnik negatywnie wpływający na obecność w szkole i decydujący o porzuceniu nauki. Podczas gdy pracownicy szkół obarczali romskich rodziców bezpośrednią odpowiedzialnością za zabieranie dzieci ze szkoły, winiąc zarówno postawę rodziców jak i coś, co jeden z nauczycieli opisał jako *kulturę marginalizacji na własne życzenie*, romskie dzieci wołały mówić o rosnących obowiązkach w gospodarstwie domowym. Ci spośród romskich rodziców, którzy chcieli się na ten temat wypowiedzieć, podkreślali bezużyteczność dalszej nauki jako środka na zdobycie pracy, biorąc pod uwagę, że *nikt nie zatrudni Roma, nawet do najprostszych prac*. Niektórzy rodzice zauważyli, że edukacja nie jest żadną gwarancją przeciwko bezrobociu, gdyż *nawet ci, co poszli na uniwersytet, nie mogą dostać pracy*. Powracającym tematem wielu wywiadów z dorosłymi Romami, z których większość zarabiała na życie handlem, od obnośnej sprzedaży towarów nabytych na Stadionie X-lecia, do całkiem poważnych transakcji importowo-eksportowych, był sceptycyzm odnośnie szans na znalezienie zatrudnienia „wśród Polaków” i bycia traktowanym przez organa administracji publicznej w sposób wolny od dyskryminacji.

## 2. SZKOŁA I EDUKACJA W SZERSZYM KONTEKŚCIE

Wydawać by się mogło, że przyczyn niepowodzenia systemu szkolnego szukać należy poza środowiskiem szkolnym. Chodzi tu o wyposażenie Romów w narzędzia edukacyjne, uznawane za pozytywne przez społeczeństwo większościowe, a w szczególności przez pracodawców. Większość uzyskanych przeze mnie wyjaśnień szkolnych niepowodzeń Romów krążyła wokół *kultury ubóstwa* i *braku tradycji słowa pisanego* z jednej strony, z drugiej zaś podkreślano jałowość edukacji, zwracając przy tym uwagę na permanentną marginalizację Romów na rynku pracy. Z każdym z tych stanowisk trudno jest polemizować. Wszystkie one, przynajmniej do pewnego stopnia, uwa-

żane są za prawdziwe przez wszystkie zainteresowane strony. Pracownicy szkolnictwa regularnie podkreślali potrzebę wzorów osobowych dla romskich uczniów. Według nich pewna ilość dorosłych Romów, zatrudnionych na dobrze płatnych posadach, *otworzyłaby inny świat*, gdyż dzieci mogłyby się utożsamiać z możliwościami, jakie niesie ukończona edukacja. Jednakże dość rozpowszechniona wydaje się też opinia, że brak takich wzorów osobowych spowodowany jest ogólną niechęcią do zatrudniania Romów, z powodów, dla których trudno czasem znaleźć inne określenie niż – etniczne. Dobrze ilustruje to przykład Mai, samotnej matki trojga dzieci, dorabiającej do zasiłku sprzątaniem „na czarno” w dwóch restauracjach. Jej pracodawcy nie chcieli zatrudnić jej legalnie, ponieważ nie chcieli być postrzegani jako ci, którzy zatrudniają Romkę.

Wielu romskich rodziców z żalem mówiło o tym, że nie potrafią pomóc dzieciom w nauce. Wtórny analfabetyzm, dotyczący wielu Romów, którzy przestają czytać i pisać po opuszczeniu szkoły, był często przywoływany jako powód do wstydu i przyczyna braku zaangażowania w naukę ich dzieci. Pewien Rom, ojciec czwórki dzieci, w taki sposób opowiadał o tym, jak jego brak wykształcenia utrudniał mu zachęcenie do nauki jego najstarszego syna, Michała:

Michał pracuje teraz razem ze swoimi wujkami; wiele razy byli w Niemczech. Jest bardzo bystry. (...) Dawniej, kiedy był w szkole, już wtedy mówili, że jest mądrym dzieckiem, uczącym się tak jak polskie dzieci. Nie było problemów. Mógłby zostać uczonym, zarabiać pieniądze siedząc przy komputerze. Później nie miał już czasu ani chęci, żeby się uczyć. Teraz myślę, że to wstyd, że nie został w szkole. Były inne czasy<sup>14</sup>. Teraz jest trudniej, dookoła są wszędzie te sklepy, mało kto może się utrzymać z handlu. Gdyby człowiek to wtedy wiedział... Sam nie mam wielkiego wykształcenia, parę klas, trochę tu, trochę tam. Gdybym miał więcej, może bym go utrzymał w szkole, ale jak młody człowiek ma co innego w głowie, wiadomo – pozwoliłem mu rzucić szkołę... U nas [Romów] nie ma tradycji [uczenia się], niektórzy z najbardziej szanowanych starszych w ogóle nie byli w szkole, a muszą być szanowani tak czy inaczej. One [dzieci] uczą się z książek, a my nie możemy sprawdzić, czego się uczą, tak dzieci robią się mądrzejsze od dorosłych. To trudna sprawa.

W wielu wywiadach, które przeprowadziłem z rodzicami romskich uczniów, brak wykształcenia w pokoleniach wcześniejszych był często podnoszony jako podstawowy czynnik określający nastawienie rodziców do na-

---

14. Michał w trakcie wywiadu przeprowadzonego w czerwcu 2007 r. miał 20 lat.

uki i szkoły. Wielu mówiło o ich własnych negatywnych doświadczeniach ze szkoły, o przeniesieniu w świat, w którym *gadzie* dyktowali reguły, często zupełnie różne od tych, do których przywykli i które cenili. W porównaniu z wywiadami z polskimi rodzicami, w dyskursie dotyczącym romskich uczniów większy nacisk kładziono na warunki domowe i związane z nimi wymagania. Wartym odnotowania wyjątkiem była kwestia polskich dzieci, pochodzących z rodzin określanych przez nauczycieli i pracowników społecznych jako „problemowe”. Określenie to stosuje się do rodzin charakteryzujących się rozmaitym stopniem i proporcją ubóstwa, uzależnienia, przemocy oraz fizycznego i umysłowego upośledzenia. Mówiąc o uczniach z takich rodzin, często poruszano kwestię ich warunków domowych, traktowanych jako główny powód ich zachowania i wyników, gdy były one niesatysfakcjonujące. Podobieństwo tych dwóch przypadków stawia w interesującej perspektywie postrzeganie tożsamości etnicznej, leżące u podstaw romskiego programu edukacyjnego oraz terminologię związaną z dobrobytem i położeniem klasowym, używaną w opisach przyczyn problemów dzieci romskich i tych pochodzących z „problemowych rodzin”. Omówię zatem teraz zagadnienie etniczności i jego związek z położeniem klasowym, by zbadać, w jakim stopniu pojęcia te nakładają się na siebie i jak zjawiska przez nie opisywane wzmacniają się nawzajem.

### 3. ETNICZNOŚĆ I POŁOŻENIE KLASOWE: BYCIE INNYM, BYCIE BIEDNYM

Chociaż istnieją słuszne powody, aby traktować etniczność i położenie klasowe jako zjawiska, wprawdzie współwystępujące, ale niezależne od siebie, zamierzam zakwestionować takie proste rozróżnienie, dowodząc, że trudności materialne i marginalizacja są kluczowe dla romskiej tożsamości, niezależnie od tego, czy określimy ją jako kulturową czy społeczną. Tym samym chciałbym zbadać pojęcie etniczności, które znajduje się w centrum analizowanego tutaj dyskursu, jak również przyrzeć się pojęciom podklas i tożsamości marginalnych, do opisu których zwykło się go stosować.

Etniczność jest, w najlepszym razie, pojęciem problematycznym. Należy ono do tych pojęć, które są w powszechnym użyciu, a jednocześnie są niezwykle zdradliwe. Występuje często w dyskursie popularnym, a jednocześnie jest ogólnie akceptowane w naukach społecznych, jako sposób klasyfikowania i dzielenia ludzkości. Aczkolwiek często mówi się, że etniczność nie jest atrybutem grup, lecz raczej *wymiarem łączących je stosunków*<sup>15</sup>,

---

15. T. H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London 2002, s. 27.

większość debat na temat jej charakterystyk i znaczenia koncentruje się na przynajmniej jednym z dwóch najbardziej dyskusyjnych aspektów etniczności, a mianowicie na idei wspólnego pochodzenia i wspólnego dziedzictwa, czy też kultury<sup>16</sup>. Innym obszarem debaty jest polityczny wymiar etniczności, w którym zawiera się proces utożsamiania, który z kolei obejmuje zagadnienie stopnia, w jakim *Inny*, zwłaszcza podporządkowany (*subaltern*), odgrywa rolę w określaniu naszej tożsamości.

Punktem wyjścia większości debat nad etnicznością<sup>17</sup> jest *Wprowadzenie* do pracy Bartha *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture* (1969), w którym znajdujemy argument przeciwko zastęglej i ograniczonej wizji grupy etnicznej, jako „plemienia”, będącej zewnętrzną kategoryzacją, traktującą grupę etniczną, jako coś gorszego zarówno strukturalnie jak symbolicznie<sup>18</sup>. W jej miejsce Barth proponuje bardziej plastyczną i płynną koncepcję tożsamości etnicznej, która traktuje ją jako aspekt stosunków międzygrupowych i stwarza możliwość spojrzenia na nią z punktu widzenia aktora, co sprawia, że pojęcie etniczności może być stosowane poza obszarem badań nad „ludami skolonizowanymi”.

Etniczność podejmuje więc wątek tam, gdzie głos odebrano zdyskredytowanej „rasie”<sup>19</sup> i łączy ze sobą pojęcie dziedzictwa, jednoczącej siły wspólnych symboli kulturowych oraz polityczny wymiar utożsamiania się w odniesieniu do innych ludów. Idea istoty nie jest szczególnie popularna w dzisiejszych naukach społecznych, lecz nie można zanegować jej wpływu na pojęcie etniczności z dwóch przynajmniej powodów. Pierwszym jest symboliczna atrakcyjność wspólnego pochodzenia, pewnego sensu bycia razem, który był podkreślany, gdzie tylko się dało i stwarzany, jeśli było trzeba, aby zaopatrzyć jednostki administracyjne w jednoczący mīt początku<sup>20</sup>. Badania nad takimi przedsięwzięciami historyczno-politycznymi, zarówno z perspektywy wewnętrznej, jak i zewnętrznej, uwypuklają skonstruowaną naturę tożsamości i koncentrują się na politycznym wytwarzaniu wspólnotowości, często skonstrastowanej z nieco bardziej autentycznymi formami tożsamości. Badania nad historią i tożsamością Romów czekały na takie po-

---

16. Zob. R. Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London 2004; E. E. Roosens, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Sage, London 1989.

17. Zob. m.in. T. H. Eriksen, *op. cit.*, E. E. Roosens, *op. cit.*, R. Jenkins, *op. cit.*, oraz: R. Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, Sage, London 1997, D. Mayall, *Gypsy Identities 1500–2000: From Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London 2004.

18. Zob. M. Wieviorka, *The Arena of Racism*, Sage, London 1994.

19. Zob. P. Wade, *Race, Nature and Culture*, Pluto Press, London 2002.

20. Zob. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.

dejscie<sup>21</sup>. W jego ramach możliwe stało się zadawanie intrygujących pytań dotyczących procesów „etniczacji”, względnie nowej formy odgórnego, politycznego tworzenia tożsamości etnicznej<sup>22</sup>.

Drugim powodem, dla którego podejście „istotowe” jest ważne w badaniach nad etnicznością, jest dążenie do wyjaśnienia względnej i czasami paradoksalnej ciągłości i stabilności tożsamości grupowych. Większość takich wyjaśnień opiera się na sile i trwałości form i norm społeczno-kulturowych przekazywanych w procesie socjalizacji, a także edukacji oraz indoktrynacji<sup>23</sup>. Badania nad Romami mają długą tradycję poszukiwania wspólnych wątków kultury, języka i historii, występujących wśród różnych grup, w różnym miejscu i czasie, oraz odwoływania się do przeszłości celem ustalenia ich początków. Nowsze przykłady takiego podejścia obejmują analizę lingwistyczną Hancocka i dokonane przez Barany’ego badania ciągłości romskiej tożsamości w obliczu przemian społecznych. Z kolei ambitny zbiór esejów pod redakcją Marsha i Strand ukazuje, w jaki sposób kontekst oraz czasowe i przestrzenne wymiary kultury i społeczeństwa produkują tożsamości etniczne<sup>24</sup>. Idąc dalej, argumenty na rzecz stabilności kulturowej odwołują się do pewnego stopnia wiarygodności wymaganego od skonstruowanych tożsamości, podkreślając potrzebę szerokiej akceptacji opartej na pokrywaniu się wytworzonych tożsamości i historii z faktycznymi doświadczeniami ludzi<sup>25</sup>. Wymaga to pewnego *minimum niepodważalnych i niepodlegających interpretacji faktów, niezbędnych by osiągnąć przewagę nad przeciwnikiem* (oznaczającym tu konkurencyjną tożsamość)<sup>26</sup>. Mówiąc po prostu, samo-utożsamienie i, w mniejszym stopniu, kategoryzacje, potrzebują czegoś, *nad czym można by pracować*<sup>27</sup>.

---

21. Zob. W. Willems, *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass, London 1997, B. A. Belton, *Gypsy and Traveller Ethnicity: The Social Generation of an Ethnic Phenomenon*, Routledge, London 2005, B. A. Belton, *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America*, Altamira Press, Oxford 2005.

22. Zob. P. Vermeersch, *The Romani Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilisation in Contemporary Eastern Europe*, Berghahn Books, Oxford 2007.

23. Zob. A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

24. I. Hancock, *The emergence of Romani as a Koine outside of India* [w:] T. Acton i in., *Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000, Z. Barany, *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, A. Marsh, E. Strand i in., *Gypsies and the Problem of Identities. Contextual, constructed and Contested*, Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul 2006.

25. J. D. Y. Peel, *The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis*, w: *History and Ethnicity*, E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman, Routledge, London 1989, s. 200.

26. E. E. Roosens *op.cit.*, 156.

27. R. Jenkins, *Social Identity, op. cit.*, s. 103.

O ile istnieje szereg wątpliwości dotyczących wagi idei „istoty” dla zjawiska etniczności, o tyle koncepcja, głosząca, że etniczność jest jednym z aspektów tożsamości społecznej, przyjmowana jest bez większych zastrzeżeń. W tym ujęciu, siła i charakter tożsamości społecznej uzależnione są od wzajemnych relacji pomiędzy szeroką gamą tożsamości (które w rzeczywistości nie są od siebie radykalnie odseparowane), opartych na położeniu klasowym, płci kulturowej, wieku, miejscu zamieszkania, zawodzie itp. Głównym przedmiotem moich dociekań jest stosunek pomiędzy etnicznością a położeniem klasowym, ponieważ bycie Romem, jak podkreślają Ladanyi i Szelenyi<sup>28</sup>, w dużej mierze oznacza bycie ubogim. Chciałbym też w tym miejscu zastrzec, że moje dążenie do zrozumienia cech przypisywanych „etniczności” i „klasie” oraz ich związków wzajemnych nie oznacza próby określenia, która z cech kulturowych lub który typ zachowania należy do jednej z tych dwóch kategorii. Zamiast tego chciałbym, poprzez dyskusję narzędzi analitycznych uwikłanych w każdą z tych kategorii, dojść do lepszego zrozumienia rzeczywistości, w której Romowie próbują osiągać swoje cele.

Zmiana, jaka nastąpiła w rozumieniu podporządkowanego *Innego* (*subalterna*) wraz z naciskiem na czynniki sytuacyjne, płynność i plastyczność, a także z koncentracją na podmiotowość, nie powinna przesłaniać często znacząco różnych kontekstów materialnych, które w części kształtują rzeczywistość, jakim muszą stawiać czoła różne grupy etniczne. Fakt sąsiedzowania ze sobą przestrzeni społecznych, zajmowanych przez etniczność i położenie klasowe jest przyczyną *trwałego zajmowania pozycji społecznych będących rezultatem wykluczenia, ograniczenia lub segregacji* oraz *społecznego przekształcania etniczności poprzez migrację, będącą często migracją w poszukiwaniu pracy*<sup>29</sup>. Aczkolwiek podkreślane przez Bradleya<sup>30</sup> wielorakie usytuowanie jednostek w stosunku do etniczności i położenia klasowego pozwala obu tym pojęciom jednocześnie opisywać mechanizmy zróżnicowania społecznego, Ladanyi i Szelenyi<sup>31</sup> sugerują, że procesy powstawania romskiej etniczności i tworzenie się podklasy w dużym stopniu nakładają się na siebie, tak jak zjawisko to rozumiał Wilson<sup>32</sup>.

---

28. J. Ladanyi i I. Szelenyi, *Patterns of Exclusion: Constructing Gypsy Identity and the Making of an Underclass in Transitional Societies in Europe*, East European Monographs, Boulder, CO 2006.

29. S. Fenton i H. Bradley, *Ethnicity, Economy and Class: Towards the Middle Ground*, w: *Ethnicity and Economy: „Race and Class” Revisited*, S. Fenton i in., Palgrave Macmillan, Gordonsville, VA 2002, 19.

30. H. Bradley, *Social Inequalities: Coming to Terms with Complexity* [w:] *Understanding Contemporary Society*, G. Browning, A. Halcli, F. Webster i in., Sage, London 2000.

31. Ladanyi i Szelenyi, *op. cit.*

32. W. J. Wilson, *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, University of Chicago Press, Chicago 1987.



w przypadku tożsamości Romów, w okresie szybkich i radykalnych przemian strukturalnych, zachodzących na Węgrzech po upadku komunizmu. Wydaje się zatem, że wrażliwość na czasowe i przestrzenne uwarunkowania definicji etniczności i klasy, którą postulował Rex<sup>33</sup>, jest szczególnie ważna, zgodnie z poglądami Myrdala<sup>34</sup>, dla zrozumienia wzajemnego uzależnienia korzyści i strat związanych z tożsamościami etnicznymi i klasowymi.

Sugerowany przez Ladanyi'ego i Szelenyi'ego proces nakładania się na siebie różnych wymiarów tożsamości jest szczególnie interesujący, jeśli weźmiemy pod uwagę, w jaki sposób dokonana przez nich adaptacja dzieła Wilsona, z właściwym jego czasom strukturalizmem, pozwala na czasową i przestrzenną plastyczność. Co jeszcze ważniejsze, polityczne i ekonomiczne okoliczności wschodnioeuropejskiej transformacji lat 90. tworzą kontekst, który Ladanyi i Szelenyi interpretują jako odpowiednik przemian w kierunku postfordyzmu, które miały daleko idące konsekwencje dla czarnej ludności Stanów Zjednoczonych i ukształtowały podstawy analizy Wilsona. Długotrwała marginalizacja społeczna i ekonomiczna prowadziła do powstania *złych zachowań adaptacyjnych i kultury, które były odpowiedzią na ograniczenia wytwarzane przez strukturę społeczną, włączając w to ograniczenia narzucane przez malejące zapotrzebowanie na niewykwalifikowaną siłę roboczą*<sup>35</sup>. Izolacja, w jakiej znajdują się członkowie podklasy, nie może być zredukowana jedynie do rasizmu czy do *kultury ubóstwa*. Jej rezultaty są przytłaczające:

Izolacja społeczna pozbawia mieszkańców śródmiejskich gett nie tylko zasobów ekonomicznych i społecznych, włączając w to wzory osobowe, których obecność osłabia wpływ środowiskowego bezrobocia, lecz także możliwości kulturowego uczenia się od istniejących w głównym nurcie życia społecznego sieci powiązań, które sprzyjają ekonomicznej i społecznej ruchliwości w nowoczesnym społeczeństwie. Brak zasobów ekonomicznych i społecznych w otoczeniu, zanikanie wzorów osobowych i ograniczone możliwości kulturowego uczenia się, powodują następstwa, które ograniczają możliwości awansu społecznego. Niektóre z tych następstw mają charakter strukturalny (osłabiona więź ze światem pracy i brak dostępu do nieformalnych sieci umożliwiających

---

33. J. Rex, *Race, Sexuality and Class in Different Political and Intellectual Conjectures* [w:] S. Fenton i in., *Ethnicity and Economy: „Race and Class” Revisited*, Palgrave Mcmillan, Gordonsville, VA 2002.

34. G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper and Row, New York 1969.

35. W. J. Wilson, *Social Theory and the Concept of „Underclass”* [w:] D. B. Gruski i in., *Poverty and Inequality*, Stanford University Press, Palto Alto, CA 2006, 106.

zdobyć zatrudnienia), niektóre zaś są społeczno-psychologiczne (ograniczone aspiracje i negatywne nastawienie społeczne)<sup>36</sup>.

Miejski charakter, przypisywany podklasie w badaniach Wilsona, upodabnia ją do charakterystyki środowiska Romów mieszkających w Warszawie. Można jednak zadać pytanie, czy dokonywanie porównań, podobnych tym, jakie robią Ladanyi i Szelenyi, ma sens poznawczy. Na pytanie to nie można niestety udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Ekonomiczna marginalizacja Romów żyjących w badanej przez mnie dzielnicy jest faktem. Spośród ok. 300 romskich mieszkańców dzielnicy, 60 otrzymuje pomoc społeczną, a „większość”<sup>37</sup> rodzin otrzymuje dodatek do czynszu. W rzeczywistości statystyka ta wygląda gorzej, gdyż o wiele więcej osób potrzebuje pomocy, lecz z powodów administracyjnych nie kwalifikują się do jej otrzymania.

Większość Romów posiada dobrą znajomość codziennej polszczyzny, lecz poziom analfabetyzmu wśród dorosłych określa się na ok. 60–75%, a tylko jeden Rom na dziesięciu potrafi swobodnie czytać i pisać<sup>38</sup>. Jeszcze trudniej jest oszacować stan zdrowia Romów. Z nieoficjalnych informacji<sup>39</sup> pochodzących od pracowników socjalnych wynika, że Romowie kontaktujący się z administracją na Pradze Południe, mają o wiele większe kłopoty ze zdrowiem niż Polacy. Również ich przewidywana długość życia jest znacząco niższa.

Sami Romowie wskazują na przepaść istniejącą między nimi a większością polskiego społeczeństwa, opisując „ich”, Polaków, jako wrogo nastawionych, obojętnych i agresywnych. Przedstawiciele administracji, szkolnictwa i służby zdrowia zostali opisani jako nieprofesjonalni w stosunku do Romów, używający poniżających określeń, nieudzielający informacji i odmawiający załatwienia spraw. Biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki można powiedzieć, że stopień marginalizacji Romów koresponduje z tym, co można określić mianem sytuacji podklasy. Czy zatem tożsamość etniczna jest czymś drugorzędnym? I czy izolacja od społeczeństwa i jego instytucji jest spowodowana czynnikami o charakterze strukturalnym czy kulturowym?

---

36. *Ibid.*, 108.

37. Są to przybliżone liczby, podawane przez romską asystentkę szkolną i pracowników socjalnych, zatrudnionych przez Ośrodek Pomocy Społecznej Praga Południe.

38. Szacunki te zawdzięczam jednej z moich głównych informaterek, Ewie, romskiej asystentce szkolnej.

39. Informacje zebrane w trakcie wywiadów z pracownikami administracji socjalnej, którzy zastrzegali, że zbieranie danych pogrupowanych według tożsamości etnicznej bez zgody zainteresowanych jest w Polsce prawnie zabronione.



#### 4. „MY” CYGANIE W „ICH” SZKOLE

Jak wspomniałem, etniczny wymiar romskiej tożsamości stał się tematem żywych dyskusji i sporów. Z moich doświadczeń, na które wywarły wpływ moje interesy zawodowe, wynika, że tożsamość etniczna nie jest jakimś abstrakcyjnym, odległym tematem, lecz przeciwnie – jest czymś ciągle omawianym i dyskutowanym zarówno na poziomie makro, jak i mikrospołecznym. Zagadnienie tożsamości, tego, co to znaczy być Romem, wydaje się być istotną częścią codziennego dyskursu Romów na Pradze Południe i ich stosunków z polską większością. Deklaracje tożsamości, powiedzenia w rodzaju „u nas, Cyganów”, „my, Romowie”, przewijają się w codziennych rozmowach, poczynając od konwersacji na temat stosunków wewnątrzgrupowych, kończąc na języku zawodowym. Czasami dyskursy te posługują się grą stereotypami, zwłaszcza, gdy te ostatnie mogą być użyte dla własnej korzyści. Wielokrotnie miałem okazję słyszeć następujące sformułowania, używane w czasie handlu: „oczywiście, że to jest tanio, kupujesz od Cygana”, „tak, możemy to załatwić, Cygan wszystko może zorganizować”, czy też zapewnienia w rodzaju: „stara Cyganka ci powie”, stosowane w celu zachęcenia klientów by dali sobie poczytać z ręki i przepowiedzieć przyszłość.

W środowisku szkolnym kwestia romskiej tożsamości nabiera szczególnego znaczenia. Istnienie romskiego programu edukacyjnego i związanych z nim działań miało widoczny wpływ na sytuację w szkołach. Nauczyciele często wracali do tego, jak starania na rzecz uświadomienia romskiej historii i kultury były omawiane w ich środowisku, podkreślając pozytywne komentarze dotyczące możliwości lepszego kontaktu z romskimi rodzicami:

Przed tym programem też mieliśmy romskich uczniów i zajmowaliśmy się nimi tak, jak można było oczekiwać. (...) Ewa i broszura<sup>40</sup>, którą teraz mamy, pomagają nam poprawić stosunki między szkołą a rodzicami, bo kiedy mówimy o tych sprawach, to mówimy o rodzicach: dzieci, kiedy są tutaj, nie stanowią problemu. Myślę, że to dobra inicjatywa, że coś się dzieje, że ktoś coś robi żeby zmienić sytuację tych niewykształconych romskich pokoleń. Niektórzy rodzice doceniają to, nawet, jeśli nie interesują ich szczegóły. Ten program jest dla nas pomocą. Rola pośrednika, Ewy, stanowi realną, praktyczną różnicę. Wcześniej nie mieliśmy metod ani pomysłu, jak dotrzeć do rodziców dzieci, które wagarowały, jak przekonać ich, żeby wróciły do szkoły. Teraz jest z tym o wiele łatwiej.

---

40. Materiały edukacyjne dla nauczycieli.

Inni nauczyciele jednak skłonni byli przypisać absencję szkolną przyczynom *leżącym poza obszarem zainteresowania szkoły*:

Wysyłanie nam z góry instrukcji, jak uczyć, to nic dobrego. Nie będę uczyć inaczej, bo ten czy tamten jest z takiego czy innego domu, albo jego rodzice są innej wiary czy coś takiego. Rozumiem, że Cyganie mają ten problem z językiem, że nie mają swojego języka pisanego, żadnych książek w domu, a matka i ojciec mogą co najwyżej się podpisać. (...) Są też polscy uczniowie z takich samych domów i nikt nie każe mi traktować ich inaczej, nie robiłabym tego zresztą. Dobrze jest rozumieć, jakie jest środowisko dzieci, ale w klasie to nie ma znaczenia. Nie mogę stosować wobec dzieci różnych kryteriów, (...) inaczej miałabym w klasie anarchię. Jeśli nie chodzą [do szkoły], to jest to wbrew prawu, jeśli są chore, to wymagam zaświadczenia lekarskiego.

Co ciekawe, urzędnicy, z którymi przeprowadzałem wywiady, byli świadomi potencjalnych problemów z czymś, co jak się obawiali mogło być postrzegane jako pozytywna dyskryminacja i tym samym potraktowane ze sceptycyzmem przez Polaków, zajmujących się praktycznym wprowadzaniem programu. Koncepcja pozytywnej dyskryminacji, *kompensacji za dekady przymusu*, jak to zostało sformułowane, niesie ze sobą negatywne skojarzenia dla większości moich informatorów. Przy wielu okazjach moi polscy rozmówcy potwierdzali istnienie marginalizacji i dyskryminacji Romów i wyrażali żal z tego powodu, by następnie w rozbudowany sposób przedstawić cierpienia doznane w historii przez Polaków oraz polską bohaterską tradycję tolerancji i męczeństwa. W rozmowie o zachowaniu dzieci w jadalni szkolna kucharka powiedziała mi:

Tutaj zawsze jest tak samo. Jak tylko stanimy na nogi, to zaczynamy dzielić się naszym krajem z każdym, kto zapuka do naszych drzwi. Ze wschodu przychodzą i z zachodu. Nic nie mam przeciwko cygańskim dzieciom, ale mówi się, że dostają lepsze stopnie i nie muszą się uczyć tak ciężko jak inne. To tak jak z Żydami, którzy wrócili po komunistach i wyrzucają rodziny z domów, które były ich przez ostatnie 40 lat. Polska zawsze ulega tym, którzy najgłośniejszy krzyczą.

Również wielu innych, zwłaszcza rodziców polskich uczniów, odwoływało się do takich skrajnych uczuć, często w luźnych rozmowach poprzedzających to, co uznawali za formalny wywiad. Aczkolwiek problem postrzegania polskiej tożsamości narodowej wykracza poza ograniczony zakres tego artykułu, to jednak należy zaznaczyć, że pojawiał się on w wielu wywiadach, co dostarcza dobrej ilustracji relacyjnego charakteru tożsamości etnicznej jej znaczącej siły politycznej.

Równie zróżnicowane były odczucia, jakie odnośnie programu edukacyjnego mieli Romowie. Jak wspomniałem wcześniej, edukacja była delikatnym tematem dla niektórych spośród moich romskich respondentów, jednakże wszyscy oni byli zdecydowanie przekonani, że ich dzieci, jako jednostki i cały „romski naród”, mogą tylko skorzystać na poprawie standardów edukacyjnych. Przy tym rozmowy o konkretnym programie zaadresowanym do Romów ujawniły, że z inicjatywami takimi wiąże się szereg problemów. Przedmiotem krytyki było głównie to, co oficjalnie przedstawiano jako kroki zmierzające do ścisłego egzekwowania obowiązku szkolnego, a co było przez Romów postrzegane jako brak tolerancji i elastyczności. Oto jak swój dylemat przedstawiła romska matka trójki dzieci, w tym 12-letniej dziewczynki, której nieobecności w szkole kosztowały rodzinę utratę zasiłku:

Mówią: „szkoła to”, „szkoła tamto”, może mają rację, a jeśli Sara nie będzie chodzić do szkoły, to nie dadzą nam pieniędzy, które dostajemy. (...) Ale tylko z tymi pieniędzmi nie poradzimy sobie, więc musimy chodzić, rozglądać się za jakimiś sposobami. Dziewczynka chodzi z nami, jest już na tyle duża, żeby pomóc i na tyle dorosła, że nie można jej spuścić z oka. Kiedy ja jestem zajęta, może zaopiekować się młodszymi. Ona [wskazuje na Ewę, romską asystentkę szkolną, siedzącą po drugiej stronie stołu] męczy mnie o szansach dziewczyny, o przyszłości. (...) Ja to wszystko wiem, ale co ja mam zrobić, pytam się was? Ten program, ona [wskazuje Ewę], Romowie to i tamto – ona [wskazuje Sarę] będzie czytać książki, kiedy w domu nic nie ma?

Inna romska matka chwaliła program, uważając jednak, że to za mało, żeby poprawić wykształcenie Romów:

Ta inicjatywa szkolna powinna być nasza. Cygańscy nauczyciele, cygańska szkoła – wtedy to by było coś. Wtedy dopiero byłaby zmiana. Może mieliby wtedy mniejszą kontrolę nad taką szkołą i dlatego się tego obawiają. Tak jak jest, nic się dla nas nie zmienia. Zrobiło się lepiej odkąd wiedzą, kim jesteśmy, wiedzą coś o naszej tradycji, nie myślą o nas „brudasy”. (...) Ale myślę, że cygańska szkoła, gdzie uczą naszej historii i naszych tradycji, jak być Romem, nie tylko uczniem, ale Romem, byłaby lepsza.

Omawiając etniczny profil programu, Romscy rozmówcy byli często dumni, że dzięki temu Romowie znaleźli się w centrum uwagi, mówiąc, że to *najwyższy czas, żeby gadzie nauczyli się o nas jednej czy dwóch rzeczy* i mając nadzieję, że *może mój syn nie będzie musiał prosić swojego syna, żeby mu czytał listy*. Jednocześnie jednak obawiali się bycia w centrum uwagi. *Wiesz, mój ojciec zwykł mówić: „Kiedy przychodzą uczynić nasze życie lepszym,*

*czas zaprzęgać konia”*, wspominał Radko, Rom w średnim wieku, z którym rozmawiałem na Bazarze Różyckiego. Uczucia zawarte w tej zwięzłej wypowiedzi pojawiały się u wielu innych Romów, którzy pomimo okazywania ogólnej wdzięczności dla większości, która zaczęła *zdawać sobie sprawę z losu naszego ludu*, lękali się, że program może być przyczyną zawiści i złej woli ich polskich sąsiadów. *Mówią, że kradniemy – teraz znajdą coś złego również i w tym* – mówił o programie ojciec jednego z romskich uczniów. *On [program] nie będzie trwał długo i tak jest może lepiej: nie lubię, kiedy czegoś od nas chcą, mówią o nas, a w rzeczywistości nic nie wiedzą*, powiedziała jedna z romskich matek.

## PODSUMOWANIE

Jak wskazałem na początku dyskusji zagadnienia etniczności i położenia klasowego, jednym z celów tego artykułu było ukazanie, że warunki życiowe i strategie przetrwania są tak samo istotne jako czynniki warunkujące życie Romów na Pradze Południe, jak kulturowa treść „bycia Romem”. Wyśliłki na rzecz poprawy jakości kształcenia romskich dzieci, oddzielają – jak starałem się pokazać – sferę ekonomiczną od kulturowej. O ile nauczyciele uczą się wrażliwości na różnice kulturowe, o tyle system pomocy społecznej i strategie zatrudnienia pozostają niewrażliwe na sferę kultury, co manifestuje się między innymi w zjawisku dyskryminacji na rynku pracy. Jedynie instytucja romskiego asystenta szkolnego jest wystarczająco elastyczna, by podołać złożoności problemów romskiego życia. Biorąc pod uwagę naturę państwowego systemu oświaty i praktykę szkolną, opartą na zasadzie równych szans, skłonny jestem sądzić, że najlepsza z możliwych strategii poprawy edukacji Romów powinna koncentrować się na warunkach mieszkaniowych i kwestii zatrudnienia. Aczkolwiek dominujące obecnie „miękkie” podejście, koncentrujące się na świadomości kulturowej i tożsamości ma swoje zalety, głównie ze względu na swoje ambicje, to nie dotyczy ono tego, co jest, w moim mniemaniu, rzeczywistą przyczyną marginalizacji. Poprawa standardów edukacyjnych może być według mnie rezultatem efektywnej polityki integracyjnej, nie zaś jej warunkiem *a priori*.

## LITERATURA:

- ANDERSON B., *Imagined Communities: Reflections on the Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.
- BARANY Z., *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality and Ethno-politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004.
- BARTH F., *Introduction* [w:] F. BARTH i in. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Little, Brown, Boston 1969.
- BELTON B. A., *Gypsy and Traveller Ethnicity: The Social Generation of an Ethnic Phenomenon*, Routledge, London 2005.
- BELTON B. A., *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America*, Altamira Press, Oxford 2005.
- BRADLEY H., *Social Inequalities: Coming to Terms with Complexity* [w:] G. BROWNING, A. HALCLI, F. WEBSTER, *Understanding Contemporary Society*, Sage, London 2000.
- ERIKSEN T., HYLLAND, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London 2002.
- FENTON S., BRADLEY H., *Ethnicity, Economy and Class: Towards the Middle Ground* [w:] S. FENTON i in. *Ethnicity and Economy: 'Race and Class' Revisited*, Palgrave Mcmillan, Gordonsville, VA. 2002.
- HANCOCK I., *The emergence of Romani as a Koine outside of India* [w:] T. AC-TON i in. *Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000.
- JENKINS R., *Rethinking Ethnicity: arguments and explorations*, Sage, London 1997.
- JENKINS R., *Social Identity*, Routledge, London 2004 .
- JORDAN E., *From Interdependence to Dependence and Independence: Home and school learning for Traveller children*, „Childhood”, T. 8, nr 1, s. 57–74, Sage, New York 2001.
- LADÁNYI J., SZELÉNYI I., *Patterns of Exclusion: Constructing Gypsy Identity and the Making of an Underclass in Transitional Societies in Europe*, East European Monographs, Boulder, CO. 2006.
- MARSH A., STRAND E. i in. *Gypsies and the Problem of Identities. Contextual, constructed and Contested*, Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul. 2006.
- MAYALL D., *Gypsy Identities 1500–2000: From Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany*, Routledge, London 2004.
- MILEWSKI J. i in., *Romowie: co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*, Stowarzy-szenie Integracja, Suwałki 2004.

- MYRDAL G., *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper and Row, New York 1969.
- PEEL J. D. Y., *The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis* [w:] E. TONKIN, M. McDONALD, M. CHAPMAN, *History and Ethnicity*, Routledge, London 1989.
- REX J., *Race, Sexuality and Class in Different Political and Intellectual Conjectures* [w:] S. FENTON i in. *Ethnicity and Economy: 'Race and Class' Revisited*, Palgrave Mcmillan, Gordonsville, VA. 2002.
- ROOSENS E. E., *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Sage, London 1989.
- SMITH A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- VERMEERSCH P., *The Romani Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilisation in Contemporary Eastern Europe*, Berghahn Books, Oxford 2007.
- WADE P., *Race, Nature and Culture*, Pluto Press, London 2002.
- WIEVIORKA M., *The Arena of Racism*, Sage, London 1995.
- WILLEMS W., *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass, London 1997.
- WILSON W. J., *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- WILSON W. J., *Social Theory and the Concept of 'Underclass'* [w:] D. B. GRUSKI i in., *Poverty and Inequality: Essays by Amartya Sen, Martha C. Nussbaum, François Bourguignon, William J. Wilson, Douglas S. Massey, and Martha A. Fineman*, Stanford University Press, Palto Alto, CA. 2006.

Rafał Tomaszewski

***AND-AMARI KLÀSA NAJ RROMA. PRAGMATIKANO ČÁĆIPEN  
E SIKLĂRIPNASQĚRE POLITIKAQĚRO***

O artiklo mothovel pal-i kompleksitëta e edukaciaqëri karing-o rromane čhave anda čenden themutne skòle e Mesmerigutne Pragaqëre – jekh disòrigutno pero e Varšavaqëro (Pòlska). O zordipen, so sas kerdino mamuj-e edukaciaqëro nabasipen e Rromenqëro and-i Pòlska (zanindor so lenqëro gind sar minoritëta naj but baro), andàs and-o pučhipen i konfrontàcia maškar-e edukaciaqëri politika thaj e skolaqëro pragmatikano čaćipen. Putrel vi diskùsia pal-i etnikani identitëta versus jekh pharo ekonomikano trujalipen. Akale artikleča o manuś šaj dikhel buxlikanes sar o Them e Polskaqëro thaj i rromani minoritëta andra lesòe keren edukaciaqëri buti. Sikavel vi sar e Polskaqëre gaze halòven e Rromenqëre trebaimàta and-i edukàcia thaj so e edukaciaqëri progràma butum miazol pe jekh sociàlo politika kerdini zoràča desar pe jekh šansa o siklòvni te phirel angäl katar-e pedagogiaqëro aspëkto.

Rafał Tomaszewski

***IN THE CLASSROOM THERE ARE NO GYPSIES –  
– THE REALITIES OF IMPLEMENTING AN EDUCATIONAL POLICY***

This paper looks at the complexities involved in teaching Romani children in a few state schools in Praga Południe, an eastern borough of Warsaw, Poland. The effort to address the educational shortcomings of the comparatively small minority of Roma in Poland has created a field where educational policy is confronted with schooling realities and where discussion about ethnic identity is set against a background of economic hardship. The aim of this work is to provide an overview of the context within which the Polish state and the Roma minority practice education, where the majority's understanding of Roma's educational needs, as encapsulated by the Roma educational program, is more akin to a coercive social policy while offering scant pedagogical advancement.





Jaroslav Balvín (Nitra, Słowacja)

## ROMOWIE, SZKOŁA I DYSKRYMINACJA

Sytuacja edukacyjna i socjalna w społecznościach romskich stanowi wynik relacji systemowych, determinantów historycznych i współczesnych, politycznych, kulturowych i społecznych<sup>1</sup>. By opisać problem dyskryminacji romskich dzieci w czeskich i słowackich szkołach z punktu widzenia pedagogiki, należy i ją potraktować jako system<sup>2</sup>. W niniejszym tekście postaram się określić najistotniejsze przyczyny dyskryminacji. Jednocześnie postaram się wskazać drogi wyjścia z jej „zaczarowanego kręgu”, które są możliwe i potrzebne.

W celu interpretacji zjawiska dyskryminacji, prześledziłem historyczną zmianę sytuacji społecznej i edukacyjnej Romów, opierając się na:

- a) dokonanej w 1995 r. analizie sytuacji w szkole i na osiedlu Most-Chanov z największą koncentracją Romów w Republice Czeskiej<sup>3</sup>,
- b) relacjach między Romami i społeczeństwem większościowym, opisanych w publikacji podsumowującej siódme spotkanie nauczycieli dzieci romskich w Kladnie<sup>4</sup>,
- c) analizie badawczej wykluczonego społecznie *Masokombinátu* w Kladnie, przeprowadzonej w latach 2000–2004, z której wynika, że romskich uczniów masowo kierowano tam do szkół specjalnych<sup>5</sup>,

---

1. Na temat edukacji romskich uczniów rozumianej jako system pedagogiczny zob. J. Balvín, *Výchova a vzdělávání romských žáků jako pedagogický systém*, Radix, Praha 2004.

2. Por. B. Blížkovský, *Systémová pedagogika pro studium a tvůrčí praxi*, Amonium servis, Ostrava 1997.

3. J. Balvín i in., *Bariéry a negativní jevy v životě a vzdělávání Romů*, „Sborník ze 3. setkání Hnutí R v 5. ZŠ Most-Chanov 28–29 dubna 1995“, Hnutí R, Ústí nad Labem 1996.

4. Byli to nauczyciele z organizacji *Hnutí spolupracujících škol R* (*Ruch spolupracujúcich škôl R*), w skrócie *Hnutí R* (*Ruch R*), działającej w ramach zespołu szkół specjalnych dla umysłowo upośledzonych, por. J. Balvín, *Romové a majorita (K výchově zdravých vztahů mezi lidmi)*, „Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně“, Hnutí R, Ústí nad Labem 1997.

5. L. Radostný, M. Růžicka, *Masokombinát Kladno: výzkumná správa* [w:] T. Hirt, M. Jakoubek i in., „*Romové*“ v osídlech sociálního vyloučení, Aleš Čeněk, Plzeň 2006, s. 242–287.

- d) wypowiedziach romologów i pedagogów na temat wspierania rozwoju osobowościowego romskich uczniów, możliwego nawet przy ogólnym ubóstwie<sup>6</sup>,
- e) promocji ludzkiej godności i pozytywnych wartości możliwych nawet w trudnych socjalnie warunkach, o czym powiada przysłowie *Chudoba cti netratí (Ubóstwo nie pozbawia honoru)* oraz źródła literackie<sup>7</sup>,
- f) analizie metod pracy z romskimi uczniami, które mogą stanowić nieformalny, nietradycyjny i alternatywny sposób wspomagania ich rozwoju<sup>8</sup>,
- g) przeglądzie pseudonaukowych teorii na temat niższej inteligencji Romów i ich niższego stopnia rozwoju, który rzekomo opiera się na tzw. kulturze ubóstwa i niemożności utworzenia struktury narodowościowej i narodowej.

## 2. CZYNNIKI WPLYWAJĄCE NA DYSKRYMINACJĘ ROMSKICH UCZNIÓW W SZKOLNICTWIE

### 2.1. Historyczne upośledzenie społeczne

Edukacja romskich uczniów związana jest z początkiem ruchu etnoemancypacyjnego romskiej mniejszości narodowej i różnych form romskiej kultury, które w stosunku do innych krajów europejskich, rozpoczęły się w Czechosłowacji niedawno. Za przykład może posłużyć romska literatura. Na świecie zaczęła ona powstawać w latach 20. XX wieku, w byłej Czechosłowacji jej początek przypada na lata 70.

Pierwszą rodzimą romską pisarką była Tera Fabiánová, która w książeczce *Jak jsem chodila do školy (Jak chodílam do školy)* opowiadała o latach 30. i początkach przymusowej edukacji w zacofanych romskich osadach na Słowacji. U Fabiánovej pojawia się opis **syndromu romskiego**

---

6. *Kaj džas (Kam kráčaš). Súbor textov zo seminárneho cyklu S RÓMAMI ŽIŤ BUDEME, IDE O TO AKO..., ktorý pripravila Nadácia Milana Šimečku na jeseň roku 2000*, Nadácia Milana Šimečku, Bratislava 2001.

7. Np. M. Šmaus, *Děvčátko, rozdělej ohniček. Na cikňi na bari, čharav tro voďori*, Odeon, Praha 2005; E. Lacková, *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou. Uliřom tel bachtaľi čerchej*, oprac. M. Hübschmannová, Triáda, Praha 1997; A. Scheinostová, *ROMIPEN. Literaturou k moderní identitě*, o.s. Athinganoi, Praha 2006; J. Šándor, *Anjel básnikov*, HKPS Trnava, Trnava 2007.

8. O programie ROMIPEN zob. np. J. Balvín, *Metody výuky romských žáků*, Radix, Praha 2007.

**uczniów w ostatniej ławce**, ale i pedagogiczna zachęta do pokazywania przez romskie dzieci talentów nie tylko w obrębie własnej grupy, ale i poza nią – np. w szkole<sup>9</sup>.

Opisywany przez Fabiánovą przymus szkolny w latach 30. świadczy o początku zainteresowania państwa kwestią edukacji dzieci romskich. Dzięki działalności Roma, Jana Daniela i przy poparciu prezydenta republiki, T. G. Masaryka w Użgorodzie otwarto w roku 1926 szkołę romską. Z tego czasu pochodzi również pierwsze opracowanie naukowe, dotyczące możliwości edukowania romskich uczniów w Czechosłowacji<sup>10</sup>.

Obiecujący rozwój szkolnictwa romskich uczniów w Czechosłowacji w latach 1918–1938 przerwała II wojna światowa. Szczególnym przykładem okrucieństwa wojennego był przypadek założonej w 1938 r. nowej szkoły w Starym Mieście na Morawach. Po roku nauki romskie dzieci szkołę zamknięto, a dzieci wraz z rodzicami trafiły do niemieckich obozów koncentracyjnych! W Czechach eksterminowano około 15 000 Romów, a więc nieomal wszystkie romskie rodziny. Na Słowacji ofiarą romskiego holocaustu padło około tysiąca Romów<sup>11</sup>. Również tam planowano likwidację Romów.

Po wojnie uświadomiono sobie istnienie nowego problemu związanego z edukacją dzieci w Czechach – barierę językową. Nieomal wszystkie dzieci romskie pochodziły ze Słowacji, zatem władały językiem romskim i w pewnym stopniu słowackim. Dodatkowy problem stanowiły różnice kulturowe i społeczne – Romowie wywodzili się z zacofanych osad słowackich. Dużą rolę w edukacji tych dzieci i młodzieży odegrał Miroslav Dědič (ur. 1924), który działał w pierwszej szkole z internatem w Květušíně na Szumawach, na południu Czech. Szkołę tę założono w roku 1950. W przeciągu dziesięciu lat okazało się, że przy odpowiednim prowadzeniu, opartym na „kreatywnym humanizmie“ i wspieraniu potencjału emancypacyjnego niesionego przez samych Romów, dzieci romskie mają duże szanse na znalezienie swojego miejsca w społeczeństwie większościowym<sup>12</sup>.

Szkoła, o której wspominałem, istniała już w latach 50., jednak wciąż na opisywanym terenie priorytetem była działalność poradni psychologicz-

---

9. Źródłem informacji na temat edukacji romskich uczniów z punktu widzenia Roma może być również publikacja Eleny Lackovej, E. Lacková, *Narodila jsem se...*, *ibidem*.

10. F. Štampach, *Cikáni v ČSR*, Česká akademie věd a umění, Praha 1929.

11. Por. C. Nečas, *Učitel Josef Brzický a romská třída ve Starém Městě* [w:] J. Balvín i in., *Romové a jejich učitelé*, 12. setkání Hnutí R v Květušíně 27–28 listopadu 1998, Hnutí R, Ústí nad Labem 1999, s. 83–85.

12. Zob. M. Dědič, *Výchova a vzdělávání romských dětí a mládeže*, SPN, Praha 1982; *idem*, *Z historie školy v Květušíně* [w:] J. Balvín i in., *Romové a jejich učitelé*, 12. setkání Hnutí R v Květušíně 27–28 listopadu 1998, Hnutí R, Ústí nad Labem 1999, s. 27–34; *idem*, *Květušínská poema*, RomPraha, Praha 2006.

no-pedagogicznych, które przeprowadzając badanie IQ w pierwszej klasie, segregowały dzieci na te, które trafią do szkół podstawowych i specjalnych. Czeskie i słowackie szkolnictwo popełniło fatalny błąd, ponieważ do wspólnych ławek trafiły dzieci z upośledzeniem mentalnym oraz romskie dzieci z *handicapem* socjalnym, kulturowym i językowym. Konsekwencje tego postępowania obydwaj kraje ponoszą po dziś dzień. W Czechach (w Ostrawie), niektóre romskie rodziny skierowały do sądu sprawę przeciw państwu, które przez dyskryminacyjne postępowanie względem dzieci, uniemożliwiły im późniejsze sprawne funkcjonowanie w społeczeństwie. Skargi dotarły nawet do Najwyższej Izby Sądowej w Hadze, a Republikę Czeską skazano. Na podstawie decyzji sądowej, czeskie Ministerstwo Szkolnictwa zobowiązane jest do bardziej radykalnych zmian, które powinny prowadzić do desegregacji romskich uczniów w czeskich szkołach.

Aktualnie można mówić o tzw. romskiej dekadzie w edukacji romskiej na terenie Słowacji i Czech. W 2009 r. Słowacja stała się przodującym krajem dekady, poprzez organizację rozmaitych działań na rzecz rozwoju wychowania multikulturowego romskich uczniów. W Nitrze już od 18 lat działa Zakład Badań Romologicznych przy Uniwersytecie Konstantina Filozofa. W latach 2004–2009 kierownikiem tej instytucji był Jaroslav Balvín, autor niniejszego artykułu. Aktualnie tworzy się tam nowy kierunek studiów – *Język romski i kultura*, przeznaczony dla studentów z całej Europy. Gwarancję nauczania języka romskiego zapewni znany romski lingwista, Hristo Kyuchukov<sup>13</sup>. W Nitrze odbywają się również konferencje InteRRa, których celem jest koordynacja prac różnych placówek uniwersyteckich, akademickich i pozarządowych, wspierających rozwój edukacji romskich uczniów. Jednym ze znaczących celów jest także praca skierowana przeciwko dyskryminacji romskich uczniów i na rzecz ograniczenia ich obecności w szkołach specjalnych.

Rozwój edukacji romskiej wspomagany jest również przez ruch postępowych nauczycieli romskich dzieci w Czechach i na Słowacji. W 1988 r. przy Miejskim Ośrodku Pedagogicznym w Koszycach powstał

---

13. Por. publikacje tego autora, np.: H. Kyuchukov, *Psicholingvistični aspekti na rannija bilingvizm (verchu material ot blgarska, turski i romski ezik)*, Izdaniето se sponsorira ot Balkanska fondacija za meždukulturno obrazovanie i razbiratelstvo, Sofia 1997; *idem*, *Jezikovo obučenie na romskite деца (praktičeski pochvati)*, Izdatelstvo „TILJA” OOD, Sofija 1997; *idem* i in., *Desegregacija ili interkulturna integracija*, „Sbornik dokladi ot jubilejna naučna konferencija na VTU, Sv. Kiril i Metodij” na tema, *Obrazovaniето v globaliziraščija se svjat* 15–17 oktombri 2004”, Izdatelstvo FABER, Veliko Tarnovo 2005; *idem*, *Desegregation of Roma schools in Bulgaria*, C.E.G.A. Creating Effective Grassroots Alternatives, Sofia 2006; *idem*, *Turkish and Roma children learning Bulgarian. Psycholinguistic Aspects of Second Language Acquisition in a Multicultural Environment*, „Studies in Romani bilingualism Series 2”, Faber publishers, 2007.



Szkoła Na Poštárce w Bardejowie (fot. J. Balvín)

Klub Nauczycieli Romskich Dzieci (KURD), nastawiony na potrzebę rozwiązywania problemów związanych z niezadowolającymi osiągnięciami romskich uczniów w koszyckich szkołach<sup>14</sup>. 1 marca 1992 r. z inicjatywy Zakładu badań kultury romskiej Uniwersytetu Jana Ewangelisty Purkynie w Ujściu nad Łabą (Ústí nad Labem, Czechy) powstał Ruch Współpracujących Szkół (HNUTÍ R). Ów ruch podjął komunikację i nawiązał współpracę ze słowackim Klubem Nauczycieli Romskich Dzieci w Szkole Podstawowej na Luníku. W 2005 r. HNUTÍ R zostało samodzielnym stowarzyszeniem obywatelskim, które do dziś zorganizowało już 28 konferencji. W wyniku współpracy nauczycieli i wychowawców romskich uczniów w różnych czeskich i słowackich szkołach opublikowano ok. 30 opracowań dotyczących doświadczeń z nauczania oraz korzyści z koncentracji działań na romskich uczniach. Jesteśmy zainteresowani poszerzeniem owego ruchu również na inne kraje europejskie.

---

14. M. Maczejková i in., *Metodické usmernenie na otvorenie nultých ročníkov ZŠ pre deti z jazykovo a sociálne znevýhodneného prostredia*, Školská správa, Košice 1995.

## 2.2. Zakonserwowanie systemu szkolnictwa specjalnego opartego na testach IQ

W połowie lat 90. ujawniły się w społecznościach romskich trudne konsekwencje przemian społecznych i politycznych. Szok dotyczył przechodzenia od paternalistycznego sposobu wspomagania przez państwo do wolności nowych czasów. Romowie często twierdzą, że w czasach komunizmu było im lepiej. Warunki socjalne Romów uległy radykalnemu pogorszeniu. Praktykę umieszczania dzieci romskich w szkołach specjalnych kontynuowano. Odpowiednia ustawa z 1998 r. likwidowała co prawda szkoły specjalne w istniejącej wersji, jednak na obszarach społecznie wykluczonych w dalszym ciągu praktykowano „sprawdzony” system. W dalszym ciągu niedostosowane do poziomu językowego i kulturowego dzieci romskich testy psychologiczne, szeregują młodych Romów do przedziału inteligencji w granicach 60–70. Zjawiskiem zajęli się Lukáš Radostný i Michal Růžička, którzy przeprowadzili w 2004 r. w Kladnie badania, w ramach projektu HS 108/03. Zleceńodawcą programu *Długookresowe stacjonarne badania terenowe miejsc społecznie wykluczonych* było Ministerstwo Pracy i Spraw Socjalnych Republiki Czeskiej, realizatorem zaś Katedra Antropologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Zachodnioczeskiego w Pilźnie<sup>15</sup>. Badacze ustalili, że pracownicy Poradni Pedagogiczno-Psychologicznej w Kladnie, która przeprowadza testy, są jednocześnie pracownikami szkół, do których kierują oni romskie dzieci jako mentalnie opóźnione. Żeby trafić do takiej szkoły, wystarczy, by romskie dziecko miało zespół nadpobudliwości psychoruchowej<sup>16</sup>! W raporcie można przeczytać, że:

jeśli dziecko ma styczność wyłącznie z mieszkańcami miejsc wykluczonych, ów fakt uniemożliwia mu poznanie innych możliwości czy strategii życiowych, np. takich, które społeczeństwo większościowe uważa za „normalne”. Z tej uwagi więc (1) wspieranie (bądź aktywne nieprzeszkadzanie) w tworzeniu się miejsc wykluczonych społecznie i (2) wspieranie etniczacji szkolnictwa specjalnego (włącznie ze wspieraniem aktualnej postaci systemu szkolnictwa specjalnego) nie wydają się być w perspektywie długookresowej pomyślnymi strategiami, które prowadziłyby do przyszłej harmonii<sup>17</sup>.

15. L. Radostný, M. Růžička, *Masokombinát Kladno*, *ibidem*, s. 242–287; L. Radostný, M. Růžička, *Terénní výzkum v hyperrealitě. Poznámky k mediální konstrukci sociálně vyloučené lokality* [w:] T. Hirt, M. Jakoubek i in., „*Romové*” v osídlech sociálního vyloučení, Aleš Čeněk, Plzeň 2006, s. 201.

16. L. Radostný, M. Růžička, *Masokombinát Kladno*, *ibidem*, s. 258.

17. L. Radostný, M. Růžička, *Masokombinát Kladno*, *ibidem*, s. 286.



### **2.3. Polityka państwa i polityka edukacyjna**

Warunkiem przystąpienia Czech i Słowacji do Unii Europejskiej było rozwiązanie „romskiego problemu“. Jednym z przedsięwzięć temu służących było zainicjowanie w roku 1993 przez Ministerstwo Szkolnictwa Republiki Czeskiej instytucji romskich asystentów. Dzisiaj jest ich już ok. 350. Od roku 1997 wprowadzane są do szkół podręczniki i materiały edukacyjne o tematyce romskiej. W roku 1998 r. z inicjatywy Moniki Horákovéj, romskiej posłanki w parlamencie, zlikwidowano w Czechach szkoły specjalne. Podjęcie zdecydowanych kroków ze strony władz państwowych było wynikiem aktywności romskich polityków, np. pracujących wówczas w ministerstwie Albíny Tancošovej i Margity Lakatošovej. Ponadto w Urzędzie Rady Ministrów Republiki Czeskiej pracuje rada do spraw społeczności romskich, a na Słowacji funkcjonuje urząd Pełnomocnika Rządowego do Spraw Społeczności Romskiej. Do czerwca 2009 r. funkcję tę pełniła Anina Botošová, przed nią – Klára Orgovánová. W obu republikach tworzone są specjalne koncepcje edukacji romskich dzieci. Romscy politycy i intelektualiści powołują także własne instytucje edukacyjne, w których naukę pobierają nie tylko romscy uczniowie i studenci. Dyrektorami są romscy specjaliści (na Słowacji Ján Hero, Anna Koptová, Adam Gejza; w Czechach Emil Ščuka). Inicjatyw jest wiele, w sumie jednak ich rezultaty nie są wystarczające. Jednym z bolesnych problemów nadal pozostaje dyskryminacja romskich uczniów wywołana kierowaniem ich szkół specjalnych.

### **2.5. Wpływ opinii publicznej i pojawienie się aktów przemocy wobec Romów**

Badania opinii publicznej, przeprowadzane od czasu do czasu w Czechach i na Słowacji, nadal wskazują na istnienie dystansu względem Romów. Między 80 a 90% respondentów ma negatywny stosunek do romskiej ludności. Podobne wyniki przynoszą badania stosunku nauczycieli do romskich uczniów. Nic dziwnego, że spotyka się akty przemocy względem społeczności romskiej. Typowym ogniskiem ataku w Republice Czeskiej stały się wydarzenia w północno-zachodniej części kraju na osiedlu Janov. Członkowie pewnej partii nacjonalistycznej przy cichym wsparciu ze strony miejscowej ludności dosłownie zaatakowali tam romskich obywateli. Do ich obrony trzeba było powołać nie tylko policję, lecz również armię.

Zdarzają się przypadki dyskryminacji czy wręcz prześladowania Romów przez urzędy i policję. Np. na Słowacji policja, przyłapawszy w domu towarowym, na kradzieży, grupę ośmioletnich romskich dzieci,

znęcała się nad nimi na komendzie, zmuszając je, by rozbrajały się do naga, strasząc je psami i filmując owe sceny. Słyszysz się zdania, że rasistowskich uwag i zachowań można dopatrzeć się nawet w oficjalnych wypowiedziach władz gmin o dużej liczbie Romów, gdzieś tam można również spotkać się z plakatami neonazistów (np. 14 kwietnia 2009 w słowackim mieście Rožňava), a takich sytuacji nie było przecież w latach 90.

Stosunek społeczeństwa do romskiej mniejszości wpływa również na sytuację romskich dzieci w szkołach, dla których często jawi się ona jako instytucja niepożądana, w której doświadczają niemal wyłącznie porażek.

## 2.6. Szkodliwe teorie niektórych psychologów i antropologów kulturowych

Jednym z powodów, które ograniczają rozwój etnoemancypacyjnych tendencji romskiej mniejszości narodowej, jest powstawanie na gruncie akademickim szkodliwych teorii. Pod wpływem rasowych teorii amerykańskich psychologów skupionych wokół Arthura Jensena i antropologicznych teorii Oskara Lewisa powstała idea Marka Jakoubka i Tomáša Hirta. Ich krytykę zamieściłem w książce *Filozofie výchovy a metody výuky romského žáka*<sup>18</sup>. Warto powiedzieć o nich kilka zdań.

Poglądy Petra Bakalára można określić jako rasowe, akcentujące genetyczny handicap jako główną przeszkodę przy skutecznym wprowadzaniu Romów do społecznej stratyfikacji pracy. Píše on:

Niektórzy fachowcy uważają, że inteligencja Romów wykazuje inną jakość niż w przypadku nie-Romów, tzn. że zorientowana jest globalnie i praktycznie. Jednak nawet gdyby tak było, w nowoczesnym społeczeństwie sukces i mobilność społeczna są pozytywnym korelatem wyników w testach inteligencji. Jeżeli Romowie osiągają w nich gorsze wyniki, ich sytuacja będzie gorsza również w aspekcie społeczno-ekonomicznym, a taki właśnie będzie ich status w znacznej mierze spowodowany przez to, że ich zdolność do abstrakcyjnego myślenia jest, jak się wydaje, niższa<sup>19</sup>.

Marek Jakoubek i Tomáš Hirt, należący do młodej generacji antropologów kulturowych, postawili sobie za cel stworzenie alternatywy, która by-

---

18. J. Balvín, *Filozofie výchovy a metody výuky romského žáka*, Radix, Praha 2008, s. 39–59.

19. P. Bakalář, *Psychologie Romů. Volné pokračování knihy Tabu v sociálních vědách*, Votobia, Praha 2004, s. 58.





Szkoła Na Poście w Bardejowie (fot. J. Balvín)

łaby przeciwna do poruszanych dotychczas tematów romskich. Dotychczasowe tezy o indyjskim pochodzeniu Romów, o kulturze Romów, o ich losach historycznych, o holocauście itp. uważają oni za mity, które nie odpowiadają rzeczywistości. Rozwijanie podobnych mitów ma służyć romskim działaczom w rozwoju nacjonalizmu i w ich dominacji nad resztą Romów, co ma służyć ich własnemu wymiernemu interesowi. Wspominani autorzy nie doceniają romskiego ruchu etnoemancypacyjnego, ani też romskich osobistości będących jego nosicielami. Romowie jako społeczność, według nich, pozostają na poziomie związków rodzinnych, dlatego też nie mogą dojść do czegoś tak skomplikowanego, jak narodowość i naród. W odniesieniu do deklaracji narodu romskiego, ogłoszonej 27 lipca 2000 w Pradze na 5. Kongresie Międzynarodowej Unii Romskiej (IRU), antropologzy zareagowali komentarzem:

O narodzie w społecznościach romskich nie może być mowy, przecież pierwotną, referencyjną kolektywnością nie jest tu naród (ani też grupa etniczna), lecz grupa pokrewieństwa. Między różnymi grupami pokrewieństwa istnieją ponadto niepokonywalne różnice statusowe, rytualne i subetniczne. Wyobrażenie narodowej kolektywnej tożsamości, horyzontalnej i opartej na równouprawnieniu, wchodzi tu w wyraźną sprzeczność z hierarchicznie zorientowanymi zasadami organizacji społecznej poszczególnych romskich populacji<sup>20</sup>.

20. M. Jakoubek, O. Poduška, *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Nakladatelství Doplněk, Brno 2003, s. 61.

Na wypowiedzi Marka Jakoubka negatywnie zareagowali przedstawiciele Romów, przede wszystkim Karel Holomek, jak również fachowcy z Zakładu Romologii<sup>21</sup> na Uniwersytecie Karola w Pradze. Zdaniem Jakuba Krčíka, Jakoubek obniża rangę kultury Romów i niefachowo uogólnia sądy dotyczące Romów. Krčík powiada, że:

najwyższy czas poprzeć tezy Karla Holomka i innych Romów, że Jakoubek na podstawie ograniczonych i niezbyt wnikliwych obserwacji w romskich osadach dochodzi do uogólniających sądów na temat Romów (...), wytrwale promowany jest pogląd, że romska kultura jest kulturą ubóstwa, a w ślad za usunięciem romskiej kultury zniknie również kultura typowa dla Romów(...), przedstawiciele Romów absurdalnie oskarża się o nieznamość romskich realiów życia czy też niebezpiecznych nacjonalistów<sup>22</sup>.

Przytoczone teorie przedostały się na grunt akademicki. Pretendują do poważnych, naukowych teorii, jednocześnie zaś mogą stać się narzędziem w rękach nacjonalistów, chcących likwidować Romów jako niechcianych członków cywilizowanego społeczeństwa. Mogą też podpowiadać nauczycielom, że żmudna praca z romskimi dziećmi jest bezcelowa, bo według słów „specjalistów“ i tak nie są one w stanie się rozwinąć. Przytoczone teorie są niebezpieczne także dlatego, że pomagają konserwować stan dyskryminacji romskich uczniów w szkołach specjalnych i podstawowych oraz zamykać im dostęp do „lepszyc miejsc“ w społeczeństwie. Z punktu widzenia psychologii, trzeba raczej lansować teorię amerykańskiego psychologa Sternberga. Na jej podstawie na Wydziale Nauk Społecznych i Służby Zdrowia Uniwersytetu Konstantina Filozofa w Nitrze, pod kierownictwem Ewy Sollárovej realizowane są badania APVV-20-049105, *Akademická i praktická inteligencia slovenskej populácie romských detí* oraz projekt VEGA 1/3666/06, *Inteligencia praktická romských detí v veku školným*<sup>23</sup>.

---

21. Seminár romistiky Ústavu jižní a centrální Asie (Seminarium romistiky/romologii w Instytucie południowej i centralnej Azji).

22. Rozmowa z Jakubem Krčíkem.

23. Zob. E. Sollárová i in., *Netradičné podoby edukačného prostredia*, Univerzita Konstantína Filozofa Pedagogická fakulta, Nitra 2000; R. J. Sternberg, *Úspešná inteligencia. Ako praktická a tvorivá inteligencia rozhodujú o úspechu v živote*, SOFA, Bratislava 2000.

### 3. DROGI WYJŚCIA Z „MAGICZNEGO KRĘGU” WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO I EDUKACYJNEGO

#### 3.1. Optymizm przeciw sceptycyzmowi

W społeczeństwie większościowym istnieje obawa przed społeczną eksplozją w regionach z wysoką koncentracją romskiego osadnictwa<sup>24</sup>. Moim zdaniem istnieją jednak drogi wyprowadzające z „magicznego kręgu”:

- a) Pedagogiczny optymizm przeciw sceptycyzmowi.
- b) Występowanie przeciwko rozwiązaniom, które miałyby charakter społecznej eksplozji.
- c) Systematyczne stwarzanie warunków wspomagających pokonywanie historycznego handicapu.
- d) Wspieranie odseparowanych alternatywnych romskich szkół, jakimi są np. licea ogólnokształcące w Kremnicy i w Koszycach.
- e) Poprawianie sytuacji socjalnej Romów, przez podejmowanie współpracy między szkołą a gminą<sup>25</sup>.
- f) Dbanie o zmianę polityki państwa i szkolnictwa. Rozwijanie nowych metod, wykorzystywanie dotychczasowe dobrych form nauczania, angażowanie dzieci do nauki przez zabawę itp.<sup>26</sup>
- g) Pokonywanie negatywnej opinii publicznej.
- h) Absolutna zmiana kwalifikacji dzieci romskich do szkół specjalnych przez stosowanie tendencyjnych i niedopasowanych testów IQ.
- i) Wzmacnianie roli nauczycieli i romskich asystentów, wdrażających multikulturalizm w stosunku do romskich uczniów.
- j) Wspieranie aktywności studentów i wskazywanie potrzeby ich pracy w społecznościach romskich.
- k) Dbanie o jakość przygotowania studentów w środowisku akademickim, np. w Zakładzie Badań Romologicznych Uniwersytetu Konstantina Filozofa w Nitrze.
- l) Uświadamianie potrzeby współpracy romskich i nie-romskich fachowców w ramach romologii, rozumianej jako centralna i wie-

---

24. Por. spotkanie dyskusyjne zorganizowane przez Fundację Milana Šimečki 2 kwietnia 2009 r. w Bratysławie.

25. Por. L. Vavreková, *Interkultúrna spolupráca inštitúcií v obci ako podmienka edukácie rómskych žiakov* [w:] „Iterra 5. Interkulturalita a rómka národnostná menšina“, UKF, FSVaZ, Ústav romologických štúdií, Spišská Nová Ves 2008.

26. Por. A. Vališová, *Komunikace a vzájemné porozumění. Hry pro dospívající*, Grada, Praha 2005.

lowymiarowa dyscyplina naukowa, zawierająca w sobie również kwestię edukacji romskiego ucznia.

- m) Zaufanie w stosunku do młodych Romów, którzy chcą rozwijać teoretyczne i praktyczne starania etnoemancypacyjne romskiego narodu, oparte bardziej na „misji” niż interesie własnym.

### 3.2. Rozwój starań o tożsamość narodową Romów

Specyficznym warunkiem sukcesu przy pokonywaniu dyskryminacji romskich uczniów jest edukacja narodowa. Pomocą mogą być prace autorów dostrzegających romski potencjał kulturowy i społeczny, np. Iana Hancocka<sup>27</sup>, Eleny Lackovej<sup>28</sup> i in. Istnieje coraz więcej opracowań dotyczących wykluczenia społecznego i dróg powrotu do społeczeństwa<sup>29</sup>. Propaguje się metody nauczania romskich uczniów, w których zastosowanie znajduje zabawa. Z kolei doświadczanie rzeczywistości za pośrednictwem imaginacji i odtwarzanie sytuacji życiowych, które ma na celu modelowanie ich optymalnych rozwiązań, prowadzi do innowacyjnych pomysłów w kształceniu<sup>30</sup>. W tym wszystkim najważniejszy element stanowi jednak rozumne podejście nauczyciela do romskiego dziecka i jego wychowanie oraz kształcenie go poprzez rozwój jego osobowości, w poszanowaniu jego romskości, tożsamości i autonomii. Przecież, jak powiada przysłowie, *ubóstwo nie pozbawia honoru*.

Thum. Jan Kajfosz

27. Por. I. Hancock, *My rómsky národ. Ame sam e Rromane džene*, Petrus, Bratislava 2005.

28. Zob. E. Lacková, *Narodila jsem se*, *ibidem*.

29. Por. A. Scheinostová, *ROMIPEN*, *ibidem*; J. Šándor, *Anjel básnikov*, *ibidem*; M. Šmaus, *Děvčátka, rozdělej ohníček*, *ibidem*.

30. J. Balvín, *Metody výuky*, *ibidem*.

## LITERATURA:

- BAKALÁŘ P., *Tabu v sociálních vědách. Rozdíly mezi rasami/Judaismus jako evoluční skupinová strategie/Eugenika*, Votobia, Praha 2003.
- BAKALÁŘ P., *Psychologie Romů. Volné pokračování knihy Tabu v sociálních vědách*, Votobia, Praha 2004.
- BAKKER P., KYUCHUKOV H., *What is the Romani language?*, Centre de recherches tsiganes University of Hertfordshire Presss, Hertfordshire 2000 (Interface Collection).
- BALVÍN J. i in., *Bariéry a negativní jevy v životě a vzdělávání Romů*, „Sborník ze 3. setkání Hnutí R v 5. ZŠ Most-Chanov 28–29 dubna 1995”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1996.
- BALVÍN J. i in., *Romové a majorita (K výchově zdravých vztahů mezi lidmi)*, „Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1997.
- BALVÍN J., *Zdraví jako celistvá jednota individuálního a společenského, fyzického a duchovního, kulturního a multikulturního* [w:] J. BALVÍN i in., *Romové a majorita (K výchově zdravých vztahů mezi lidmi)*, „Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1997, s. 18–19.
- BALVÍN J., *Výchova ke zdravému životnímu stylu a zdravým vztahům mezi lidmi jako multikulturní téma* [w:] J. BALVÍN i in., *Romové a majorita (K výchově zdravých vztahů mezi lidmi)*, „Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1997, s. 80–83.
- BALVÍN J., *Výchova a vzdělávání romských žáků jako pedagogický systém*, Radix, Praha 2004.
- BALVÍN J., *Metody výuky romských žáků*, Radix, Praha 2007.
- BALVÍN J., *Filozofie výchovy a metody výuky romského žáka*, Radix, Praha 2008.
- BLÍŽKOVSKÝ B., *Systémová pedagogika pro studium a tvůrčí praxi*, Amonium servis, Ostrava 1997.
- DĚDIČ M., *Výchova a vzdělávání romských dětí a mládeže*, SPN, Praha 1982.
- DĚDIČ M., *Z historie školy v Květušíně* [w:] J. BALVÍN i in., *Romové a jejich učitelé*, „12. setkání Hnutí R v Květušíně 27–28 listopadu 1998”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1999, s. 27–34.
- DĚDIČ M., *Květušínská poema*, RomPraha, Praha 2006.
- HANCOCK I., *My rómsky národ. Ame sam e Rromane* džene, Petrus, Bratislava 2005.
- JAKOUBEK M., Poduška O., *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Nakladatelství Doplněk, Brno 2003.
- JAKOUBEK M., *Romové: konec (ne)jednoho mýtu*, Socioklub, Praha 2004.
- Kaj džas (Kam kráčaš). Súbor textov zo seminárneho cyklu S RÓMAMI ŽIŤ BUDEME, IDE O TO AKO..., ktorý pripravila Nadácia Milana Šimečku na jeseň roku 2000*, Nadácia Milana Šimečku, Bratislava 2001.

- KYUCHUKOV H., *Psycholingvistični aspekti na rannija bilingvizm (verchu material ot blgarska, turski i romski ezik)*, Izdaniето se sponsorira ot Balkanska fondacije za meždukulturno obrazovanie i razbiratelstvo, Sofia 1997.
- KYUCHUKOV H., *Jezikovoto obučenije na romskite děca (praktičeski pochvati)*, Izdatělstvo „TILIIA” OOD, Sofija 1997.
- KYUCHUKOV H., *Desegregation of Roma schools in Bulgaria*, C.E.G.A. Creating Effective Grassroots Alternatives, Sofia 2006.
- KYUCHUKOV H., *Turkish and Roma children learning Bulgarian. Psycholinguistic Aspects of Second Language Acquisition in a Multicultural Environment*, „Studies in Romani bilingualism Series 2”, Faber publishers 2007.
- KYUCHUKOV H. i in., *Desegregacija ili interkulturna integracija*, „Sbornik dokladi ot jubilejna naučna konferencija na VTU ‚Sv. Kiril i Metodij‘ na tĕma Obrazovaniето v globaliziraščija se svjat 15–17 oktombri”, 2004, Izdatělstvo FABER, Veliko Tarnovo 2005.
- LACKOVÁ E., *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou. Uliřlom tel bachtaľi čerchej*, oprac. i tłum. M. HÜBSCHMANNOVÁ, Triáda, Praha 1997.
- LACKOVÁ E., *Život ve větru* [w:] E. LACKOVÁ, J. BALVÍN, *Holocaust v povídkách Eleny Lackové*, Fortuna, Praha 2001, s. 57–79.
- LACKOVÁ E., *Mřtvi sa nevracajú. O mule na aven pale*, JEKHETANE-SPOLU, Prešov 2005.
- MACZEJKOVÁ M. i in., *Metodické usmernenie na otvorenie nultých ročníkov ZŠ pre deti z jazykovo a sociálne znevýhodněného prostredia*, Školská správa, Košice 1995.
- NEČAS C., *Učitel Josef Brzický a romská třída ve Starém Městě* [w:] J. BALVÍN i in., *Romové a jejich učitelé*, „12. setkání Hnutí R v Květušíně 27–28 listopadu 1998”, Hnutí R, Ústí nad Labem 1999, s. 83–85.
- RADOSTNÝ L., RŮŽIČKA M., *Masokombinát Kladno: výzkumná správa* [w:] T. HIRT, M. JAKOUBEK i in., „*Romové*” v osidlech sociálního vyloučení, Aleš Čeněk, Plzeň 2006, s. 242–287.
- RADOSTNÝ L., RŮŽIČKA M., *Terénní výzkum v hyperrealitě. Poznámky k mediální konstrukci sociálně vyloučené lokality* [w:] T. HIRT, M. JAKOUBEK i in., „*Romové*” v osidlech sociálního vyloučení, Aleš Čeněk, Plzeň 2006, s. 201–229.
- SCHEINOSTOVÁ A., *ROMIPEN. Literaturou k moderní identitě*, o.s. Athinganoi, Praha 2006.
- SOLLÁROVÁ E. i in., *Netradičné podoby edukačného prostredia*, Univerzita Konštantína Filozofa Pedagogická fakulta, Nitra 2000.
- STERNBERG R. J., *Úspešná inteligencia. Ako praktická a tvorivá inteligencia rozhodujú o úspechu v živote*, SOFA, Bratislava 2000.
- ŠÁNDOR J., *Anjel básnikov*, HKPS, Trnava 2007.
- ŠMAUS M., *Děvčátko, rozdělej ohniček (Na cikňi na bari, čharav tro vod'ori)*, Odeon, Praha 2005.

- ŠTAMPACH F., *Cikáni v ČSR*, Česká akademie věd a umění, Praha 1929.
- ŠTAMPACH F., *Dítě nad propastí. Dítě toulavé, tulácké a cikánské, jeho záchrana, výchova a výučba*, Nakladatelství M. Lábkové, Košice – Plzeň 1933.
- VALIŠOVÁ A., *Komunikace a vzájemné porozumění. Hry pro dospívající*, Grada, Praha 2005.
- VAVREKOVÁ L., *Interkultúrna spolupráca inštitúcií v obci ako podmienka edukácie rómskych žiakov [w:]*, „Iterra 5. Interkulturalita a rómka národnostná menšina“, UKF, FSVaZ, Ústav romologických štúdií, Spišská Nová Ves 2008.

Jaroslav Balvín

## O RROMA, I ŠKOLA THAJ I DISKRIMINÁCIA

O jačo and-i butí vaš-e rromane minoritetaqëri transformácia si o maripen mamuj-o córripen thaj i sociálo eksklúzia (avričhudipen). Pe aver rig, o šerutno objektivo si te ovel inklúzia (andrečhudipen) e rromane minoritetaqëri and-o gazikano dostipen. And-o pučhipen si jekh paruvipen sa e sistemaqëri, anda savi i edukácia thaj o siklövipen e rromane siklövnenqo khelel jekh vasni ròla. Anglimangimàta, bi savěnqo našti kerdöl khané (*sine quis non*), si sar dine tele:

- a) te na oven rromane čhave dikhle avtomatik sar dile-palpalde, sadaj odole-sqe so živen butivar nesave perenθe aj gavenθe, so si avričhudine katar-o gazikano dostipen;
- b) te na labårdön tětšovă “IQ” vaš-o kunāripen e inteligenciaqëro, žandor so lenqëri bāza si i gazikani kultūra thaj kosmovizia;
- c) te labårdön vaš-e rromane siklövnenqëri edukácia nevikane metòde, save zorāren e siklövnenqëri personalitèta khetane lenqëre rromanipnaça;
- d) te labårdöl vaš-e rromane siklövnenqëri edukácia lenqëri xodutni kultūra, reprezentuime prdal-o rromane avtòră thaj bare manuša save halòven i rromani kultūra sar katar-i kognitivo rig kadă vi katar-i emocionālo dikhan.

Kamlöl pes reàkia mamuj-o žiandvale teòrie, save prastaven i rromani història aj kultūra thaj na kamen te pinžaren e Rromenqe o hakaj, kaj te ovel len lenqëri xodutni selikani identitèta thaj avtodeterminácia.

Kadă si te ovel čacutno ažutipen kaj te šandārdön o phabarne sociālo pharimàta e Rromenqëre thaj te na oven dureder Rroma avričhudine katar-o dostipen. Ažutipen si te ovel vi mamuj-e rromane čhavenqëri diskriminácia and-i škòla.



Jaroslav Balvín

## **ROMA, SCHOOL AND DISCRIMINATION**

The essential issue regarding transformation of the Roma minority is to combat poverty and social exclusion. However the primary goal should be social inclusion of the Roma minority into the majority of population. It is a matter of changes on the system level, where the formation and education of the Roma pupils play an important role. The requisites of this process are:

- a) Categorical objection to the Roma pupils being qualified as mentally retarded on the sole account of them inhabiting a socially excluded areas.
- b) Categorical objection to the IQ tests which gauge the intelligence based on the majority culture.
- c) Application in the Roma pupils' teaching of modern methods that would develop the Roma pupil's personality together with its Romani aspects.
- d) Integration in the Roma pupils' teaching of their own culture, represented by the Roma authors and authorities who have the understanding of the Roma culture – both cognitively and emotionally.
- e) The need to react to malign theories that disavow the Roma culture and history and impair the right of the Roma to their own national identity and self-determination.

These stances will provide a viable support also in dealing with exigent social difficulties of the Roma community and in efforts preventing their social exclusion. They will be instrumental in restraining of the Roma pupil's discrimination at school.



Jacek Milewski (Suwałki, Polska)

## GADZIOWSKIE REFLEKSJE O ROMSKIEJ EDUKACJI

Historię i stan obecny edukacji dzieci romskich w Polsce opisał scen-  
tystycznie w swojej pracy Łukasz Kwadrans<sup>1</sup>, ja natomiast chciałbym  
podzielić się uwagami praktyka, wynikającymi z mojej blisko siedemnasto-  
letniej pracy nauczyciela i dyrektora jedynej w Polsce szkoły dla cygańskich  
dzieci<sup>2</sup>.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest dobrze. Od ponad pięciu lat  
działa *Rządowy program na rzecz społeczności romskiej*, dzięki któremu  
znikł właściwie problem braku pieniędzy na wyposażenie romskich uczniów  
w podręczniki, pomoce i przybory szkolne. Żadna z licznych organizacji  
zajmujących się działalnością na rzecz polepszenia sytuacji Romów nie  
ma, jak sądzę, większych kłopotów ze zdobyciem środków na konkretne  
działania, czy to edukacyjne, czy kulturalne. Na sfinansowanie działalności  
świątlicy, na zorganizowanie wycieczek itd. Szkoły, do których uczęszczają  
Romowie, dostają zwiększoną subwencję oświatową na sfinansowanie zajęć  
podtrzymujących ich tożsamość (inną rzeczą jest, jak ją wykorzystują). Co  
roku odbywa się konkurs, na którym przyznawane są stypendia (skromne,  
ale jednak) dla szczególnie uzdolnionych romskich uczniów. Studenci rom-  
scy (jest ich ponad osiemdziesięciu) mają możliwość otrzymania stypendial-  
nego wsparcia, dzięki któremu mogą pokryć część kosztów utrzymania na  
studiach. Można też ubiegać się o środki pozabudżetowe, np. w POKL czy  
w innych programach Unii Europejskiej<sup>3</sup>.

Jest to sytuacja, o której kilkanaście lat temu można było tylko poma-  
rzyć. Powstał swego rodzaju fundament, na którym można teraz budować.  
Prowadzić dyskusje, tworzyć modele edukacji dzieci romskich, wdrażać je

---

1. Ł. Kwadrans, *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Wrocław – Wałbrzych 2008.

2. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004, s. 224–225; J. Milewski, *Parafialna Podstawowa Szkoła Romska w Suwałkach*, Suwałki 2005.

3. Program Operacyjny Kapitał Ludzki, por. [http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/451/Komponent\\_romski\\_PO\\_KL.html](http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/451/Komponent_romski_PO_KL.html) [stan na 13.11.2009].



Jacek Milewski w Parafialnej Podstawowej Szkole Romskiej, Suwałki

w życie. Owszem, można, ale żadna publiczna dyskusja na ten temat się nie toczy.

Klasy romskie, których działalność inicjował i wspierał przez lata ksiądz Stanisław Opocki, są w zaniku, a ich całkowitą likwidację w przeciągu dwóch lat zarządziła rok temu minister edukacji. Klasy te zostały uznane za wykwit polskiej ksenofobii, rasizmu, celową segregację romskich dzieci. Nazywano je „wstrętnymi praktykami”, „cygańskimi gettami”, a w ich publiczną dyskredytację zaangażowali się dziennikarze ogólnopolskich mediów, politycy (choć raz zgodnie – od lewa do prawa), działacze niektórych organizacji romskich. Czytając prasowe doniesienia, śledząc wypowiedzi w mediach elektronicznych na ten temat odnosiłem wrażenie, że odbywa się coś w rodzaju publicznego linczu, zarówno na nauczycielach pracujących w tychże klasach, jak też na ich pomysłodawcy<sup>4</sup>.

Przypomnę więc zajadłym i pryncypialnym krytykom, że ksiądz Opocki tworzył te klasy w czasie, gdy mało kogo interesował powszechny analfabetyzm dzieci romskich, zaś możliwość pozyskiwania funduszy na działalność „proromską” była wówczas mniej niż skromna. Przypomnę również, że klasy te były często jedyną szansą na uzyskanie jakiegokolwiek edukacji przez

4. Zob. m.in.: [http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article215341/Klasy\\_romskie\\_pod\\_specjalnym\\_nadzorem.html](http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article215341/Klasy_romskie_pod_specjalnym_nadzorem.html); [http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article216967/Klasy\\_romskie\\_do\\_likwidacji.html](http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article216967/Klasy_romskie_do_likwidacji.html); <http://szostkiewicz.blog.polityka.pl/?p=363>; [http://www.przekroj.com.pl/wydarzenia\\_kraj\\_artykul,3658.html](http://www.przekroj.com.pl/wydarzenia_kraj_artykul,3658.html); [http://miasta.gazeta.pl/krakow/1,35803,5888923,Romowie\\_zabieraja\\_dzieci\\_ze\\_szkol.html](http://miasta.gazeta.pl/krakow/1,35803,5888923,Romowie_zabieraja_dzieci_ze_szkol.html) [stan na 13.11.2009].

„przerośnięte” cygańskie dzieci (nierzadko już kilkunastoletnie), które albo nigdy nie chodziły do szkoły, albo z różnych powodów wypadły z systemu. Z szansy tej, dzięki zaangażowaniu i pracy księdza Opockiego oraz dzieciątek nauczycieli w całej Polsce, skorzystało kilkuset, odzyskanych w ten sposób dla szkoły, romskich uczniów. Owszem, funkcjonowanie tych klas obciążone było błędami, ale nie popełniają ich tylko ci, którzy nie robią nic.

Skądinąd, tragikomiczna była ta, wywołana latem 2008 r., medialna burza, ponieważ dotyczyła zaledwie czterech (dziesięć lat temu było ich ponad trzydzieści) funkcjonujących jeszcze w całym kraju klas, które i tak dogasłyby w najbliższych latach, bo po prostu z roku na rok przestają być potrzebne.

Podobne intencje, jak księdzu Stanisławowi Opockiemu i jego współpracownikom, przyświecały nam, gdy w 1993 roku tworzyliśmy Parafialną Podstawową Szkołę Romską w Suwałkach. Chciałbym tu przywołać postać śp. księdza Jerzego Zawadzkiego, który wpadł na pomysł, by zająć się niechodzącymi do szkół romskimi dziećmi w naszym mieście, znalazł na to pieniądze w parafialnej kasie, mnie zaś powierzył tworzenie, a potem prowadzenie szkoły<sup>5</sup>.

Chcieliśmy przede wszystkim dać możliwość uzyskania podstawowej, choćby na poziomie elementarnym, edukacji tym naszym uczniom, którzy nie mieli już szans na uczęszczanie do szkół publicznych (wszyscy byli analfabetami, a niektórzy mieli już po piętnaście, szesnaście lat), natomiast dzieci młodsze, po likwidacji bariery językowej i nadrobieniu zaległości w klasach jeden – trzy, planowaliśmy wyekspediować do czwartych klas szkół publicznych. Wkrótce jednak okazało się, że o ile nasze zamiary wobec „przerośniętych” nastolatków powiodły się, to wobec młodszych uczniów – już niekoniecznie.

W połowie lat dziewięćdziesiątych ruszyła kolejna fala cygańskich migracji z Polski na Zachód: do Niemiec, Skandynawii, głównie jednak do Wielkiej Brytanii. Wyjeżdżali też ze swoimi rodzinami nasi uczniowie. Niektórzy wracali po kilku miesiącach, inni po latach. Inni jeszcze wyjeżdżali i wracali wielokrotnie. Regułą bez wyjątków było, że podczas zagranicznych wojaży dzieci nie uczęszczały do szkół, a więc po powrocie do kraju, gdy pojawiały się w szkole, trafiały do tej klasy, którą opuściły parę miesięcy czy lat wcześniej.

W tej sytuacji nie było żadnych szans, by dzieci te podjęły naukę w szkołach publicznych, więc samo życie wymusiło niejako na nas, by przedłużyć cykl nauczania do pełnych sześciu klas. Szkoła, będąc cały czas permanentnym eksperymentem, stała się miejscem, gdzie dzieci czuły się bezpiecznie, u siebie, gdzie mogły swobodnie mówić *romanes* (nie tylko na

---

5. J. Milewski, *Parafialna Podstawowa Szkoła Romska*, op. cit.

przerwach, ale i na niektórych lekcjach), gdzie między treści programowe obowiązujące w szkołach publicznych wplataliśmy treści dotyczące języka, historii i kultury Romów, gdzie obok nauczycieli Polaków pracowali też Romowie.

Ciągłe wyjazdy i powroty były główną przyczyną tego, że próżno wśród moich byłych uczniów szukać studentów, a nawet maturzystów. Przez blisko siedemnaście lat doczekałem się zaledwie kilku gimnazjalistów. Powie ktoś – to niewiele. I tak, i nie, ponieważ Cyganie w Suwałkach to przedstawiciele najbardziej ortodoksyjnej obyczajowo części grupy *Polska Roma*, ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami. Nadal normą w tej społeczności są aranżowane przez rodziców małżeństwa czternastolatek, które stając się żonami, a wkrótce potem matkami, przestają uczęszczać do szkoły. Nadal restrykcyjnie przestrzegany jest kodeks *mageripena*, w tym np. obowiązujący kanon ubioru (co nie ułatwia pracy na zajęciach wychowania fizycznego), a plotka o rzekomym skalaniu przez *Sero Roma* Internetu powoduje gremialną odmowę uczestniczenia w zajęciach informatycznych.

Mimo to udało nam się wypracować wśród suwalskich Romów zwyczaj posyłania dzieci do szkoły, a od kilku lat również do przedszkola. I choć nadal zdobywanie gruntownej edukacji nie jest wartością, to nikt nie kwestionuje już konieczności skończenia gimnazjum, a przynajmniej szkoły podstawowej. Nie ma też wśród suwalskich Romów, mających trzydzieści parę i mniej lat, analfabetów. Szkoła stała się miejscem kulturotwórczym, oddziałującym na całe romskie środowisko. Prowadziliśmy zajęcia dla dorosłych, działały szkolne zespoły muzyczne – dziecięcy i dorosłych, organizowaliśmy imprezy, spotkania, zajęcia, integracyjne wycieczki z uczniami ze szkół masowych, publicznych. Zmienił się też, na zdecydowanie bardziej pozytywny, stosunek wielu mieszkańców naszego miasta do Romów. Wielokrotnie dawano mi to odczuć. Tak więc, mimo pojawiających się od czasu do czasu zarzutów, że prowadzimy „cygańskie getto” – warto było.

Podczas cyklu szkoleń dla nauczycieli pracujących z dziećmi romskimi w Polsce, prowadzonym w latach 2002–2005 przez Stowarzyszenie „Integracja”, próbowałem wraz z uczestnikami zajęć zidentyfikować główne problemy, z jakimi najczęściej spotykają się w swej codziennej pracy. Były to między innymi:

- brak przygotowania przedszkolnego i w klasie „zerowej” romskich uczniów trafiających do pierwszych klas
- bardzo słaba znajomość języka polskiego
- bieda panująca w wielu romskich rodzinach
- brak motywacji do nauki
- brak wsparcia uczniów w domach rodzinnych

- konflikt autorytetów rodziców i nauczycieli
- częste i długotrwałe wyjazdy i związana z nimi niska frekwencja
- uczniowie „przerośnięci”
- niechęć do Romów – nieromskich rówieśników i ich rodziców, jak i niektórych nauczycieli
- różnice kulturowe i związane z nimi odmienne obyczaje, trudne czasem do zaakceptowania przez nieromskie otoczenie
- brak wiedzy otoczenia, w tym nauczycieli pracujących z romskimi dziećmi, na temat historii i kultury Romów
- trudności z dostępem do literatury cyganologicznej.

Niektóre z tych problemów w ciągu ostatnich lat, jeśli nie zniknęły, to przynajmniej trochę „straciły na wadze”, przede wszystkim dzięki środkom z *Programu rządowego*, o czym była już mowa. Łatwiejszy jest też dostęp do literatury cyganologicznej, bo z roku na rok pojawia się na rynku coraz więcej wydawnictw związanych z tą tematyką. Powoli, ale jednak, zwiększa się poziom wiedzy i akceptacji dla Romów ze strony nieromskiej większości. Cenną pomocą w szkołach są romscy asystenci, których w całym kraju pracuje setka. Funkcjonuje jedna romska szkoła i dwa przedszkola (od 2001 r. w Czarnej Górze i od września 2009 r. w Poznaniu). Działają około 20 świetlic środowiskowych, gdzie romskie dzieci mogą uzyskać pomoc w nauce, spędzać wolny czas, rozwijać swoje zainteresowania.

Jednak niektóre problemy, przede wszystkim związane z odmiennością kulturową, są bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe do rozwiązania. Szczególnie przy założeniu, że romskie dzieci mają uczęszczać tylko i wyłącznie do szkół masowych, większościowych, a takie właśnie rozwiązanie forsowane jest zgodnie przez zdecydowaną większość liderów organizacji romskich działających w Polsce. Rozumiem intencje, powodowane głównie lękiem przed segregacją, zaniżaniem poziomu i gorszym traktowaniem romskich uczniów, warto jednak zastanowić się, jakie będą konsekwencje „wtopienia” cygańskich dzieci w polską większość.

Otóż chciałbym zauważyć, że „gadziowskie” szkoły w żaden sposób nie są przygotowane do pracy z romskimi uczniami, szczególnie w kwestii podtrzymywania, chronienia, nie mówiąc już o rozwijaniu ich tożsamości etnicznej i językowej. Nawet, jeżeli chciałoby takie działania podejmować, to – jak? Odpowiedź brzmi: nijak, bo nie mają do tego ani specjalistów, ani narzędzi. Asystenci romscy pełnią w szkołach rolę niezwykle potrzebną, trudną do przecenienia (pomagają, a nieraz wyręczają w pracy pedagogów i pracowników socjalnych), jednak do prowadzenia zajęć edukacyjnych nie mają zwykle ani wystarczającej wiedzy, ani kwalifikacji. Tylko nieliczni mają wykształcenie średnie, a zaledwie kilku jest studentami lub absolwentami wyższych uczelni. Z kolei nauczyciele, jeżeli posiadli już nawet wiedzę

na temat romskiej historii i kultury (dzięki samokształceniu, na rozmaitych kursach, szkoleniach czy w studium romologicznym w krakowskiego Uniwersytetu Pedagogicznego), to nie znają języka *romani*. No i nie są Cyganami, co ma znaczenie fundamentalne.

Śmiem twierdzić, że w szkole, w której dziecko romskie przez kilkanaście lat poddawane będzie procesowi edukacyjnemu, skonstruowanemu przecież i zaprogramowanemu dla polskich uczniów, otóż w takiej szkole będzie ono ulegało, mówiąc wprost, wynarodowieniu. Jest to tak oczywiste, że zdumienie moje budzi lekceważenie, z jakim większość romskich polityków podchodzi do tego zagrożenia twierdząc, że środowisko rodzinne stanowi wystarczającą ochronę tożsamości etnicznej romskich dzieci. „Tak było przez wieki – słyszę od lat – i tak będzie nadal”. Otóż nie będzie, ponieważ Cyganie nie żyją już w izolacji, nie są już tak hermetyczni jak niegdyś, a przez to ich kultura ulega z roku na rok coraz silniejszym wpływom kultury większościowego otoczenia. Trudno tego nie zauważyć, szczególnie, gdy jest się blisko tej kultury. Tym bardziej, że równolegle zachodzi proces erozji tradycyjnych romskich struktur i przywództwa, czego drastyczną egzemplifikacją były wydarzenia z Modlina i Szczecinka w 2007 r.<sup>6</sup> Jest to efekt, z jednej strony nieradzenia sobie czy wręcz bezradności tradycyjnych przywódców wobec zmian zachodzących na zewnątrz, ale i wewnątrz cygańskiego świata, z drugiej zaś – rosnącej i coraz silniejszej emancypacji młodych liderów romskich organizacji, które powstają często poza, a nawet wbrew dotychczasowym, tradycyjnym strukturom.

Ciągle jeszcze wykształcenie nie jest wartością, między innymi dlatego, że nie przekłada się ono bezpośrednio na sukces ekonomiczny, a perspektywa kilkunastu lat pracy, by je osiągnąć, jest po prostu dla wielu Romów zbyt odległa. Poza tym najczęściej brak w bliskim otoczeniu pozytywnych wzo-

---

6. Chodzi o sposób rozstrzygania konfliktu między aktywistami romskimi – Bogdanem Trojankiem a Romanem Chojnackim. Trojanek oskarżył Chojnackiego o defraudację pieniędzy, przeznaczonych na pomoc materialną dla Romów poszkodowanych podczas II wojny światowej. W konflikt ten obie strony zaangażowały niecygańskie instytucje (m.in. państwowy sąd), odbywały się konferencje prasowe, rozsyłano pisma z oskarżeniami do przedstawicieli władz państwowych. Zaaranżowano również (w styczniu 2007 r. w Modlinie) żenujące widowisko (z udziałem *Šero Roma* i części cygańskiej starszyny), które na potrzeby zaproszonych mediów nazwano „sądem romskim”. W rzeczywistości nie był to sąd (nie rozstrzygano wtedy niczego istotnego, potwierdzono jedynie wyrok wydany kilka miesięcy wcześniej), a raczej spektakl medialny, zorganizowany po to, by jeszcze dotkliwiej pogniebić już skalanego przeciwnika. Tej, skądinąd zręcznej, manipulacji ulegli zgromadzeni tam licznie dziennikarze, przejęci możliwością uczestniczenia w egzotycznej rozprawie przed „tradycyjnym romskim sądem”. Kolejną odsłoną owego, wystawionego na widok publiczny, konfliktu były wydarzenia, jakie rozegrały się (w marcu 2007 r.) w Szczecinku, gdzie w obecności i za przyzwoleniem *Šero Roma* doszło pod budynkiem Sądu Rejonowego do próby linczu na Romanie Chojnackim.



rów do naśladowania, a zdarza się też, że ktoś o zbyt wybujałych (zdaniem cygańskiego otoczenia) ambicjach i aspiracjach edukacyjnych, jest traktowany przez lokalne środowisko z dużą nieufnością i podejrzewany nieledwie o zdradę, o „przejście na gadziowską stronę”.

I coś w tym jest, ponieważ daje się zauważyć zjawisko dystansowania się młodych, dobrze wyedukowanych Romów od tradycyjnej kultury. Niektórzy z nich zdobyte wykształcenie traktują jako możliwość ucieczki z cygańskiego świata, co nie dziwi, skoro przez kilkanaście lat nasiąkania kulturą większościową podczas pobierania nauki w szkołach, nie słyszeli w nich najczęściej ani słowa na temat własnej kultury, która tym samym z roku na rok stawała się coraz bardziej egzotyczna i odległa. I coraz mniej atrakcyjna. W tej sytuacji całkiem zasadne wydają się obawy starych Cyganów przed posyłaniem dzieci do szkół, a jeżeli już decydują się na edukację dzieci, to tylko po to, by nauczyły się czytać, pisać i rachować.

Kolejną, dramatyczną wręcz sprawą, jest proces polonizacji języka *romani*. Dramatyczną, bo mało kto proces ten (i szybkość, z jaką następuje) zauważa, a już nikt prawie nie reflektuje, jakie są jego konsekwencje. Powie ktoś: „Przecież każdy język ulega wpływom z zewnątrz”. Tak, ale język cygański, jako pozbawiony formy ponaddialektalnej i ciągle jeszcze przedpiśmienny, jest całkowicie bezbronny, by takie wpływy chociażby – ograniczyć. Tym bardziej, że nie ma zbyt wielu chętnych do jego obrony.

Z roku na rok znikają z języka romskiego kolejne słowa, które zastępowane są polskimi, odmienianymi tylko na sposób romski. Skrajnym tego przykładem niech będzie zdanie, jakie usłyszałem niegdyś z ust pewnego młodego ojca, strofującego swego synka, który będąc chory, mimo zakazu rodziców wybiegł z domu, by pobawić się z kolegami na podwórzu. „Chorynes i latynes pre podwórko!” – krzyknął na chłopca zagniewany tata. Na moją uwagę, że zwraca się do swojego syna w jakimś dziwnym języku najpierw obruszył się, a po chwili zastanowienia przyznał mi rację i powiedział z zażenowaniem: „Jakoś tak głupio wyszło”. Dodam, że pochodzi on z bardzo dbającej o zachowanie tradycji i obyczajów, unikającej wręcz bliższych kontaktów z nie-Cyganami, rodziny.

Takie przykłady można mnożyć w nieskończoność: nazwy zawodów, zwierząt, roślin, liczebniki i mnóstwo innych wyrazów wypłukiwanych jest z roku na rok przez polskie słowa, a dzieje się to w tempie zastraszającym. Narzędzia zaś, które powinny bronić język *romani* przed gwałtownymi i zbyt daleko idącymi zmianami, są nieliczne i raczej mizerne.

Są, owszem, trzy pisma, w których zamieszcza się teksty po romsku („Rrom p-o drom”, „Dialog – Pheniben”, „Romano Atmo”), pojawiają się też pierwsze książki w tym języku (np. tomiki poezji Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego, zbiory bajek *Romane Paramisia* Jana Mirgi i *Paramisia Roma-*

ne Stanisława Stankiewicza, komiks *Perunoskro Rukh i Romowie – historia w obrazkach*, z tekstami tłumaczonymi na romski przez Karola Parno Gierlińskiego), lecz są to wydawnictwa incydentalne. W Polsce, co roku ukazuje się dwadzieścia tysięcy książek, a by policzyć książki zawierające teksty w języku *romani*, wydane w ciągu ostatnich dwudziestu lat, wystarczy palców dwóch rąk. Poza tym nieliczne teksty w języku romskim, pojawiające się w czasopismach, bądź jako osobne wydawnictwa, zapisywane są w sposób zupełnie dowolny, nieskodyfikowany, dlatego ich lektura przysparza czytelnikowi sporo kłopotów. Niektórzy autorzy, by zapisać swoje teksty *romanes*, sięgają po elementy (ale tylko niektóre) tzw. „alfabetu warszawskiego”, opracowanego przez wybitnego romskiego lingwistę Marcela Courthiade, inni używają zapisu fonetycznego, opierając się na alfabecie polskim.

Drogą oparcia zapisu języka *romani* na alfabecie polskim poszedł Karol Parno Gierliński, decydując się na wydanie, napisanego przez siebie, pierwszego w Polsce elementarza<sup>7</sup>. Jest to publikacja bezcenna i mam nadzieję – przełomowa. Powinny jednak za nią pójść dalsze działania, które doprowadzą do tego, że dzieci romskie będą mogły uczyć się swojego języka w szkołach. Swoją drogą, Romowie mogliby narobić sporego zamieszania, gdyby zażądali w szkołach lekcji języka romskiego dla swoich dzieci. Wszak polskie prawo stanowi, że jeżeli w jakiejś szkole edukuje się co najmniej siedmioro dzieci mniejszości narodowej lub etnicznej, których rodzice wyrażą chęć, by uczyły się swojego języka, dyrekcja szkoły ma obowiązek takie lekcje zorganizować<sup>8</sup>.

Pomysł, by język *romani* wprowadzić jako przedmiot do szkół, nie spotyka się z entuzjazmem wśród romskich liderów, a starsi Cyganie, szczególnie z grupy *Polska Roma*, reagują nań najczęściej oburzeniem. Jest ono powodowane przede wszystkim obawą przed daniem w ten sposób możliwości, by języka cygańskiego uczyli się *gadzie*, co dla wielu Romów jest ciągle rzeczą niedopuszczalną i niesłychaną.

Wydaje się, że mimo tych oporów należy zrobić wszystko, co możliwe, by wprowadzić do szkół lekcje języka *romani*. Początkowo na elementarnym, a potem, stopniowo, na wyższych poziomach. Ten sam postulat dotyczy też nauczania romskiej historii. Takie lekcje stałyby się nie tylko narzę-

---

7. K. Gierliński, *Miri szkoła. Romano elementaro*, Gorzów Wielkopolski 2007. Zob. również recenzję elementarza w niniejszym tomie „Studiów Romologica”.

8. *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 3 grudnia 2002 r. w sprawie warunków i sposobu wykonywania przez szkoły i placówki publiczne zadań umożliwiających podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej uczniów należących do mniejszości narodowych i grup etnicznych*, Dziennik Ustaw Nr 220, Poz. 1853.



dziem chroniącym dzieci przed wykorzenieniem, ale też mogłyby przyczynić się do tworzenia poczucia „ogólnoromskiej”, narodowej wspólnoty, bo póki co jest z tym kiepsko i mało jest czynników, które łączą poszczególne romskie grupy, nie tylko na świecie, ale i w Polsce. Znacząco wsparłoby to trwający już od jakiegoś czasu proces narodotwórczy, którego efekty są na razie dość nikłe.

Uważam, że zasygnalizowane wyżej postulaty, choć wymagają zaangażowania wielu sił i środków, są możliwe do zrealizowania. Konieczna jest jednak wola działania, przede wszystkim romskich liderów, a na początek dyskusja, z zaproszonymi do niej cyganologami, lingwistami, pedagogami, którym zależy na tym, by kultura i język Romów żyjących w Polsce przetrwały.

#### LITERATURA:

BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004.

GIERLIŃSKI K., *Miri szkoła. Romano elementaro*, Gorzów Wielkopolski 2007.

KWADRANS Ł., *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Wrocław – Wałbrzych 2008.

MILEWSKI J., *Parafialna Podstawowa Szkoła Romska w Suwałkach*, Suwałki 2005.

Jacek Milewski

## **SO ŠAJ AVEL ANDA JEKHE GA3ESQËRO ŠERO P-I TÈMA E RROMENQËRE SIKLĂRIPNASQËRI?**

I situàcia e rromane çhavenqëri and-i edukàcia and-i Pòlska federardòl gradual. O šajutnimàta kaj te arakhlòn love aj te kerdòn ververa iniciatìve andar-i edukàcia thaj kultùra, šeral nais e *raipnikane programaqe vaš-o lačhipen e Rromenqëro*, si butivar bareder desar angla dešucenden berš. Madikh akava lačhipen, naj nisavi diskùsia pal-e edukaciaqëro modèlo, savo si te ovel lačho (lačheder) vaš-o rromane çhave. Gasavi edukàcia, savi o butederipen e rromane aktivistenqëro zorăça mangel te ovel and-i skòla, čačipnasqe vâzdel o nivèlo e rromane çhavenqëre zanipnasqëro, a pe aver rig šaj te kerel baro zian e rromane identitetaqe (rromanipnasqe). Adadives o rromane siklòvne and-i skòla na siklòn ni pala penqëri čhib e diaqëri, ni pala penqëri història, ni khané pala penqëri kultùra. Pe aver rig, i čhib lenqëri but sig gazardòl (kerdòl sar kòpia e gazikane/polonikane čhibăqëri). Nabut pustika avridine Polskaqe si pe romani čhib, phares si te arakhes jekh-duj. Vi i idèa te ovel i romani čhib skolaqëri tèma del xoli nesave Rromen so kamen te sikaven pen sar but tradicionàlo. Madikh o akanutne problème, kampil (kamlòl pes) te oven i romani čhib thaj història skolaqëre tème, te kamlăm amen čačes te ačhon živde jone and-i Pòlska.

Jacek Milewski

## **GADJO'S REFLECTIONS ON ROMA EDUCATION**

The educational situation of the Roma children in Poland is improving gradually. At present opportunities for financing various educational and cultural activities in Poland, created mostly by the Governmental Program for the Roma Community, are incomparably better than several years ago. There is, however, no debate about the model of education for the Gypsy children. Education in regular schools, advocated by the vast majority of Romani activists, raises the level of Roma education, but, on the other hand, it may bring very harmful outcomes. Roma children learn in such schools neither Romani language, nor history, and the language they speak undergoes rapid polonization. Books published in Romani in Poland are very rare. Moreover, the idea of introducing Romani to the school curricula is met with anger by more traditional Gypsies. In spite of that, however, it is necessary to have Romani language and history taught in schools if we want the language and culture of the Roma who live in Poland to survive.

*Maria Łój (Wrocław, Polska)*

## PRACA NAUCZYCIELA WSPOMAGAJĄCEGO EDUKACJĘ DZIECI ROMSKICH – – DOŚWIADCZENIA ZE SZKÓŁ WROCŁAWSKICH

Do 2003 r. nikt we Wrocławiu nie wiedział dokładnie, ilu było uczniów romskich, do jakich chodzili szkół i jak przebiegała realizacja obowiązku szkolnego. Nie było na ten temat żadnych informacji urzędowych. W szkole, w której pracuję, pojawiali się i po jakimś czasie znikali. Dopiero później dowiedziałam się, że po kilku miesiącach pobytu w szkole, dzieci romskie poddawane były badaniom w Poradniach Psychologiczno-Pedagogicznych i niestety nie sprostają standardowym testom słownym (zbyt mały zasób słów języka polskiego, brak umiejętności tworzenia pojęć nadrzędnych, słaba orientacja czasowo-przestrzenna). Te deficyty wystarczały, aby orzekany był niski czy średni stopień upośledzenia, co dawało podstawę do umieszczania tych dzieci w szkołach specjalnych.

Obecnie we Wrocławiu, który liczy 630 tys. mieszkańców, uczy się 106 uczniów pochodzenia romskiego w szkołach podstawowych (chodzą oni do 20 szkół), w gimnazjach jest ich 41 (w 12 szkołach), pięciu uczniów uczęszcza do szkół średnich (technika i liceum profilowane). W specjalnych ośrodkach szkolno-wychowawczych w całym Wrocławiu jest tylko pięciu uczniów (trzech na poziomie gimnazjalnym i dwóch na poziomie podstawowym), przy czym są to dzieci z poważnymi wadami słuchu i innymi wadami rozwojowymi, a ich obecność w tego typu szkołach jest w tej sytuacji zasadna. W sumie uczniów pochodzenia romskiego jest we Wrocławiu 157. Nie ma natomiast we Wrocławiu i nie było szkół ani klas romskich<sup>1</sup>. Tylko

---

1. O klasach romskich zob. np. Ł. Kwadrans, *Edukacja jako priorytet w programach rządowych na rzecz społeczności romskiej* lub J. Milewski, *Gadziowskie refleksje o romskiej edukacji*, bieżący numer „Studiów Romologica”.

w pięciu szkołach podstawowych uczy się powyżej 10 uczniów pochodzenia romskiego na różnych poziomach klasowych. Najczęściej zdarza się, że do jednej klasy uczęszcza jeden, dwóch uczniów romskich.

Na etacie nauczycielki wspomagającej, tj. przeznaczonej do szczególnej opieki szkolnej nad dziećmi romskimi, pracuję od 1 września 2007 r., jednak moja „przygoda” z Cyganami zaczęła się trzy lata wcześniej, u początków realizacji rządowego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*<sup>2</sup>. Informacje, zawarte w artykule opieram na własnym doświadczeniu w pracy z Romami, zarówno w pracy szkolnej, jak i środowiskowej, tj. bezpośrednich kontaktach z Cyganami w ich domach.

Działalność nauczyciela wspomagającego polega wedle mnie nie tylko na czysto szkolnej pomocy romskim uczniom. Do moich zadań należy bowiem zainteresowanie ich sprawami, wykraczające poza mury szkoły. Wspólnie z rodzinami troszczymy się o zaopatrzenie dzieci w wyprawki, a co za tym idzie również staranie o utrzymanie książek, zeszytów i przyborów w dobrym stanie. By tak się działo, należało nauczyć uczniów, ich młodsze rodzeństwo oraz rodziców pewnego rodzaju odpowiedzialności.



Pięciolatki romskie we wrocławskiej świetlicy środowiskowej (fot. M. Łój, 2009)

---

2. Zob. tekst A. Paszko, *Romowie w małopolskich szkołach. Uwagi na marginesie „Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003”* w tym numerze „Studiów Romologica”.

Z kolei po stronie szkoły istniała potrzeba edukowania nauczycieli i nieromskich uczniów o potrzebach młodych Romów, choćby w zakresie poszanowania romskich norm społecznych podczas zajęć wychowania fizycznego dziewczynek, przebierania się i doboru strojów gimnastycznych itd.

W codziennej pracy, nauczyciel wspomagający musi pośredniczyć w rozmaitych sprawach pomiędzy nauczycielami i dziećmi nieromskimi a uczniami romskimi. Należy zatem do niego zarówno dbałość o wiedzę na temat ocen, zachowania, problemów dzieci romskich czy problemów z romskimi dziećmi, ale i mediacja, jeśli zachodzi taka potrzeba. W moim przypadku, z uwagi na stosunkowo nieliczną grupę romskich dzieci we wrocławskich szkołach, każdy z pięciu dni roboczych tygodnia, spędzam w innej szkole. Po wymianie informacji z nauczycielami, udaję się na zajęcia z romskimi dziećmi. Polegają one głównie na pomocy w nauce, odrabianiu zadań domowych, ale i dyskusowaniu bieżących spraw szkolnych i nieradko rodzinnych. Interesującym i symptomatycznym zjawiskiem jest wybór kolejności przedmiotów, którymi zajmują się uczniowie w ramach zadań domowych. Najchętniej zaczynają od matematyki, którą rozumieją. Najczęściej kończą na języku polskim, który sprawia im większe trudności.

Ciekawą sytuację spotykam w jednej z będących pod moją opieką szkół. Chodzą do niej mianowicie dzieci z czterech grup romskich (z Romów Górskich, Polskiej Romy, Kelderaszy i Lowarów). Bywa, że podczas pracy nad tekstem w języku jednej z grup, pozostałe dzieci włączają się i komentują różnice językowe.

Poza nadrabianiem braków, zadań domowych, luk spowodowanych nieobecnością w szkole i in., podczas naszych lekcji zajmujemy się czytaniem, komentowaniem, idziemy do pracowni komputerowej, biblioteki lub wykonujemy prace plastyczne.

Dostrzegam swoją istotną rolę w obecności i pomocy najmłodszym romskim uczniom, którzy zaczynają klasy zerowe. Pamiętać musimy, że dzieci te nie uczęszczały do przedszkola, nie są więc przystosowane do bycia w grupie rówieśniczej. Środowisko szkolne jest dla nich nowym światem, czasami bardzo odległym, obcym, wzbudzającym strach. Gdy do tego dodamy fakt, że w domu mówią one tylko po romsku, a język polski znają najczęściej z telewizji, że dzieciom tym NIKT nigdy nie czytał bajek (bo rodzice są analfabetami), że nie kolorowały obrazków, bo kolorowanki kosztują, nie grały w gry planszowe, nie układały puzzli, nie były w ZOO, w kinie ani w teatrze lalek, to uświadamiamy sobie jak wiele w tym pierwszym okresie dzieci te muszą pracować, aby uzupełnić braki i wyrównać do nieromskich rówieśników. Często zdarzało się, że dzieciom romskim odraczano obowiązek szkolny, bo po pierwszym roku uczęszczania do zerówki nie były w stanie nadrobić wszystkich zaległości. Obecnie pilnuję,

aby dodatkowe zajęcia wyrównawcze, wykorzystywane były z sensem, aby służyły dzieciom romskim, a nie były tylko uzupełnianiem pensum godzin danemu nauczycielowi.

Pracując z romskimi uczniami dostrzega się wiele problemów związanych z ich funkcjonowaniem w szkolnej społeczności. Do niedawna był nim brak ubezpieczenia uczniów, którego konsekwencją było np. pozostawianie dzieci w szkole, gdy ich klasy wyjeżdżały na wycieczki. Dzięki odpowiedniej interwencji, w tym roku szkolnym, we wszystkich szkołach, uczniowie romscy mają opłaconą składkę na ubezpieczenie szkolne, którą pokryto ze zwiększonej subwencji oświatowej. Aktualnie staramy się o sfinansowanie obiadów dla młodych Romów w stołówkach szkolnych.

W ramach pracy nauczycielki wspomagającej edukację uczniów romskich, część godzin przeznaczam na kontakt z rodzinami. Jest to czas na pochwalenie za sukcesy uczniów, na przedstawienie trudności i wspólne poszukiwanie dróg naprawy, na interwencję w przypadku nieobecności w szkole. Praca środowiskowa przenosi się jednak również na inne zajęcia, czytanie korespondencji rodzicom, wypełnianie wniosków do Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej, wniosków stypendialnych, rozmaitych podań i pism urzędowych. Rodzinom w bardzo trudnej sytuacji bytowej pomagam w pozyskaniu produktów spożywczych z Banku Żywności i innych. Organizuję również zbiórki, akcje świąteczne, konkursy i imprezy.

Dzięki współpracy z Fundacją Integracji Społecznej PROM, wraz z uczniami byłam na wielu wycieczkach krajoznawczych. Dwukrotnie zorganizowałam wyjazd (razem dla 80 uczniów romskich) do Muzeum Etnograficznego w Tarnowie, aby obejrzeć tamtejszą ekspozycję historii i kultury Romów. Od września 2009 r., 24 dzieci w wieku od 3 do 10 lat, angażuję się w tworzenie wraz z instruktorami romskimi zespołu wokalnno-tanecznego.

Wymiernymi efektami pracy nauczyciela wspomagającego we wrocławskich szkołach jest zwiększająca się frekwencja uczniów romskich na zajęciach lekcyjnych (w niektórych przypadkach dochodzi nawet do 98%), coroczna promocja wszystkich moich podopiecznych do kolejnych klas, ciągle rosnąca średnia ocen. Na osiem stypendiów motywacyjnych, przyznawanych we Wrocławiu uczniom romskim, pięć dostają moi uczniowie. Udało mi się przygotować przerośniętych uczniów romskich do promocji międzysemestralnej, tak, że w ciągu roku opanowali materiał dwóch klas. Zgłaszają się do mnie 16–17 letni uczniowie, którzy kiedyś, zresztą nie z własnej winy, porzucili szkołę. Pomagam im w podjęciu i kontynuacji nauki. Dzięki współpracy z Poradniami Psychologiczno-Pedagogicznymi, odkąd jestem nauczycielką wspomagającą, żadne podlegające mojej opiece dziecko romskie nie zostało błędnie zdiagnozowane jako upośledzone umysłowo i wysłane do szkoły specjalnej. Uczniowie z deficytami mają



przyznane nauczanie włączające, wraz z podaniem konkretnych zaleceń dla nauczycieli. Za najistotniejszą sprawę w mojej pracy na rzecz romskich uczniów uważam ciągle przypominanie, żeby, zwłaszcza na początkowym etapie edukacji, traktowano ich jako dzieci obcojęzyczne i dwukulturowe.



Romskie dzieci z Wrocławia w Muzeum Powstania Warszawskiego (fot. M. Łój, 2009)



Maria Łój

**BUTĬ E RIGITKONE (SEVITKONE) SIKLĀRNESQĚRI  
AND-E RROMANE ČHAVENQĚRO SIKLĀRIPEN –  
– EKSPERIÈNCE WROCLAWITKONE ŠKÒLENΘĀR**

I avtòra sikavel nesave problème so arakhlās pe pesqëro drom kana kerel sas butĭ sar siklārni savi del tato vast e rromane čhaven and-o Wrocław. Joj buteder tho-vel emfāza maškar averenθe sar rromane čhave, ternimāta thaj saste irrā (familie) xutren lačhipen (hāzna) gasave siklārnesθar, savo si maškarno maškar-i škòla thaj o rromano khetanipen.

Maria Łój

**THE WORK OF AN AUXILIARY TEACHER IN  
THE EDUCATION OF ROMA CHILDREN:  
THE EXPERIENCE OF WROCLAW SCHOOLS**

The author presents problems which she encounters in her work as a teacher who assists the education of Roma children in Wrocław. She mainly emphasizes, however, how Romani children, young people and whole families benefit from the work of such a teacher who is an intermediary between the school and Roma community.

Marcel Courthiade (Paryż, Francja)

## „ALFABET ODPOWIEDNI DLA JĘZYKA CYGAŃSKIEGO, OPARTY NA NAUKOWYCH PODSTAWACH” – O PISOWNI JĘZYKA RROMANI

Język cygański powinien być traktowany jako jeden, jednolity i mający te same prawa, co inne języki należące do tej samej rodziny. Jest obowiązkiem nauki, aby poznać ten język w formie, która dla niego jest właściwą, zaczerpnąć z wszystkich dialektów głównie to, co jest głęboko cygańskie, oczyścić metal z wszelkiego rodzaju nalotów, które na nim osiadły w wyniku różnych okoliczności. Aby osiągnąć ten cel, najlepszą metodą byłoby stworzeniu **alfabetu odpowiedniego dla języka cygańskiego, opartego na naukowych podstawach** [...] Dzięki temu alfabetowi język zyskałby na jasności; ponadto przyodziany w bardziej doń pasującą szatę, byłby łatwiejszym do nauki i nie narażonym na nieporozumienia wynikające z pisowni, która dziś bazuje na zasadach pisowni języków różnych krajów, a w konsekwencji tak różnorodnej i nie uporządkowanej<sup>1</sup>.

Te mądre słowa polskiego uczonego, publikowane 130 lat temu, dziś jeszcze brzmią niezwykle nowocześnie i aż dziw bierze, że tak długo pozostały martwą literą. Oto dopiero od czterech dekad trwają prace nad sformułowaniem odpowiednich zasad pisowni rromskiej, która umożliwiałaby szeroko rozumianą komunikację – przy tym mam na myśli zarówno nowoczesną komunikację pisemną, jak też zastosowanie tej pisowni do zachowania rromskiego dziedzictwa kulturowego.

Ponad sto lat po opublikowaniu przez Kalinę opisu gramatyki rromskiego języka, a mianowicie na rok przed IV Światowym Kongresem Rromów (1990), ówczesny wicedyrektor generalny UNESCO do spraw edukacji, Colin N. Power, skierował do ówczesnego prezydenta Międzynarodowej Unii Rromskiej (International Rromani Union – IRU), Saita Balića, list w którym

---

1. A. Kalina, *La Langue des Tziganes Slovaques*, Posen 1882, s. 10.

m.in. pisał: „Stworzenie podstaw do standaryzacji języka rromskiego jest ważną inicjatywą unii rromskiej, tym bardziej, że taka standaryzacja jest niezbędna do rozwoju tego języka jako języka literackiego, aby móc promować kulturę Rromów także w postaci beletrystyki. Dlatego też Dyrektor generalny przyjmuje z przyjemnością Pańskie uprzejme zaproszenie i wyśle jednego z naszych specjalistów do udziału w pracach waszego Kongresu”<sup>2</sup>. I tak, kiedy to wiosną 1990 r. zbierał się w Jadwisinie pod Warszawą Kongres Rromski, UNESCO wydelegowało tam profesora Wiktora Koptylowa, dyrektora programu Linguapax, jednego z najwybitniejszych fachowców w tej dziedzinie. Towarzyszyła mu czteroosobowa delegacja, co świadczyło o oczekiwaniach tej światowej instytucji, co do wyników kongresu. Tak poważne traktowanie sprawy standaryzacji języka, który nie tak dawno powszechnie uważano za żargon, świadczyło o ogromnym postępie, jaki w Europie dokonał się w tej dziedzinie<sup>3</sup>. Pamiętać jednak należy, że deklaracja Colina była dość ogólna i miała przede wszystkim wartość grzecznościowego uznania i zachęty – co było jednak również bardzo ważne w latach poprzedzających gruntowne przemiany społeczne w Europie i na świecie.

## **1. ZASADA RÓWNOŚCI WSZYSTKICH RROMSKICH DIALEKTÓW A KWESTIA POROZUMIENIA W SKALI MIĘDZYNARODOWEJ**

Proces standaryzacji jakiegokolwiek języka jest w istocie długi, skomplikowany i właściwie nigdy się nie kończy. Bowiem każdy język, póki jest żywy, rozwija się stale, wraz z rozwojem społeczeństwa, którego strukturę, charakter, kulturę i relacje odzwierciedla i wyraża, ale również do którego struktury etc. ma się przystosowywać. Język rromski pod tym względem nie jest wyjątkiem. Należy dodać, że początków jego standaryzacji doszukiwać się można już 20 lat wcześniej, na pierwszym Kongresie Rromskim w Londynie (1971 r.), kiedy to powołano, pośród kilku komisji IRU, także i komisję językową, i ogłoszono zasadę: „Żaden dialekt nie jest lepszy od innych; to czego chcemy, to wspólny język, abyśmy mogli się porozumieć podczas międzynarodowych konferencji, a także tworzyć w nim literaturę”. Dwa pojęcia są dla tej zasady podstawowe: równość wszystkich odmian dialektalnych pod

---

2. List z 6 marca 1989, ref. ED/SCM/ICM/944/89/14.

3. Warto wspomnieć, że jeszcze pięć lat później, wiedeński Instytut Socjologii Porównawczej (gdzie oczywiście nigdy nie figurował ani jeden Rrom) usiłował przekonać UNESCO, aby zabroniono pisania języka rromskiego z dość ciekawą argumentacją: ponieważ ten język jest językiem ustnym, i takim powinien zostać na zawsze, więc nadanie mu formy pisanej będzie ewidentnym uszczerbkiem dla światowego dziedzictwa ludzkości...

względem ich wartości (co jest werbalnym wyrażeniem tzw. *rromani pativ*, czyli respektu dla innych<sup>4</sup>) i jednocześnie dążenie do międzynarodowego porozumienia. Trzecie pojęcie, perspektywa użycia języka *rromani* w formie literackiej, dla promocji rromskiej beletrystyki, okazało się być proroczym w wypowiedzi Colina.

## 2. POLILEKTALNA, CZYLI DIASYSTEMATYCZNA, ZASADA PISOWNI

Przez cały okres, od deklaracji londyńskiej, aż do zwołania kongresu warszawskiego, trwały korespondencyjne konsultacje między kilkunastoma Rromami z różnych krajów, tak zachodnich, jak i bloku wschodniego. Osobiste spotkania napotykały na typowe dla tamtych czasów trudności komunikacji, bywały więc na ogół przypadkowe, odbywały się najczęściej z okazji różnych, głównie kulturalnych, imprez międzynarodowych. Zawsze jednak pozostawały w duchu równości między rromskimi narzeczami i z poszanowaniem zasad międzynarodowego porozumienia. Zgodnie z tą zasadą odrzucone zostały wszelkie próby narzucania jednego, konkretnego dialektu, jako języka literackiego dla wszystkich Rromów na świecie. Trafiały się co prawda takie propozycje, przeważnie jednak ze strony osób nie mających szerszej wizji rromskiego świata, usiłujących promować własne narzecze, jako uniwersalny język wszystkich Rromów. Z drugiej strony wspomnieć trzeba, że większość Rromów piszących w języku ojczystym nie wybiegała myślą dalej, poza własny dialekt, pisząc po prostu: chcieli „coś po sobie zostawić dla swoich bliskich”. Takim przykładem była zwłaszcza Papusza, która chyba ani przez chwilę nie sądziła, że dzięki wierszom-pieśniom, przez nią zapisywanym we własnym dialekcie, kiedyś będzie słynna w dziesiątkach krajów.

Dość szybko wśród zajmujących się ujednoliceniem pisowni pojawiła się idea wspólnego zapisywania głosek, przy możliwości różnej ich wymowy, w zależności od konkretnej dialektalnej formy mówionej. Zasada ta zilustrowana może być na przykładzie języka polskiego. Polega ona mniej więcej na tym, że zakłada się, iż słowa zawierające **cz**, **sz** lub **ź**, pisze się w ten sam sposób u wszystkich Polaków, niezależnie od zjawiska mazurze-

---

4. Oczywiście takie podejście bywa względnym w życiu codziennym, gdyż z jednej strony istnieje chęć odróżnienia się od innych Rromów, wręcz nieraz poprzez podkreślenie niby „wyższości” własnej mowy, z drugiej zaś – poczucie wspólnoty losu z innymi Rromami i respektu dla ich narzecza. To drugie podejście jest na ogół uważane za szlachetniejsze i dlatego przeważnie podawane w rozmowach jako wzór. Takie sprzeczności istnieją we wszystkich ludzkich grupach.

nia, które występuje lub nie występuje w mowie, i odczytujący wymawia wyraz w postaci, jaka jest mu dialektalnie bliska – zakładając, że obie wymowy, przy jednolitej pisowni, miałyby w takim systemie tę samą wartość językowo-literacką. Na przykład wszyscy pisaliby „szkoła”, „czapka” lub „żaba”, a każdy wymawiałby, jak u siebie w domu (zob. tab. 1).

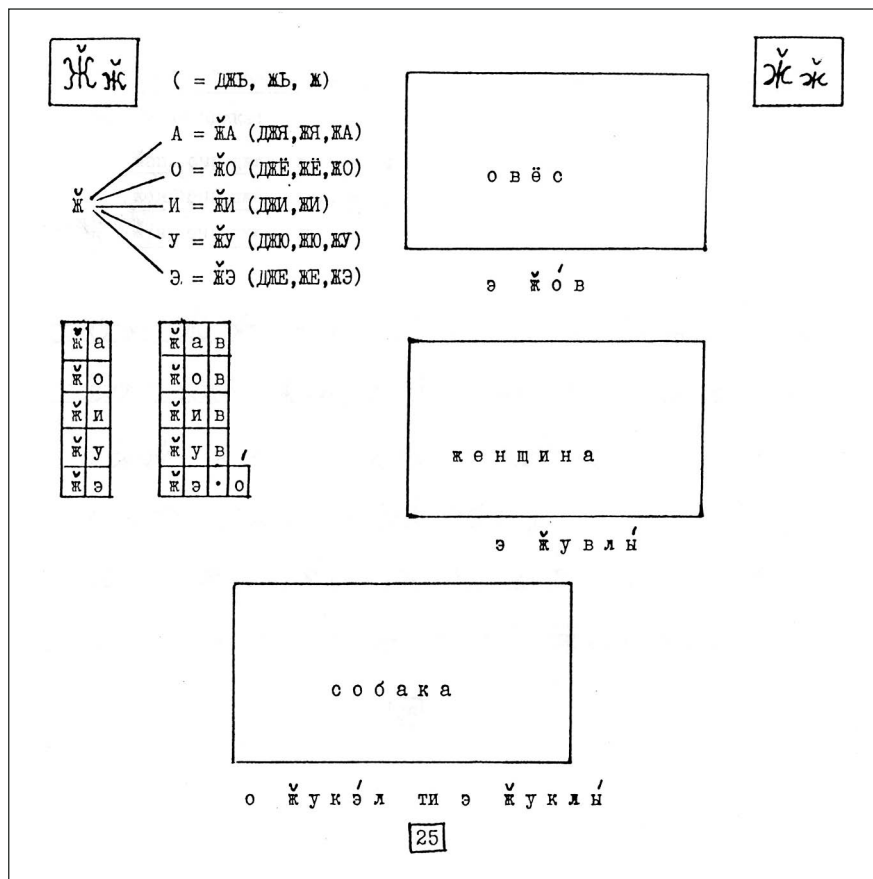
| PISOWNIA                | GWARY<br>NIEMAZURZĄCE     | GWARY<br>MAZURZĄCE   |
|-------------------------|---------------------------|----------------------|
| szkoła, koszyk, mysz    | [szkoła, koszyk, mysz]    | [skoła, kosyk, mys]  |
| czoło, czapka, czyste   | [czoło, czapka, czyste]   | [coło, capka, cyste] |
| żaba, żyto, każdy       | [żaba, żyto, każdy]       | [zaba, zyto, kozdy]  |
| ale rzeka, brzeg, przed | [żeka, bżek, pszet/pszed] |                      |

Tab. 1. Pisownia i wymowa w gwarach mazurzących i niemazurzących.

Zasada zachowania wspólnej pisowni przy uwzględnieniu różnic wymowy znana jest pod nazwą „polilektalnej” lub „diasystematycznej”. Spontanicznie pojawia się w wielu językach, jak na przykład hiszpańskim, gdzie wszyscy piszą „España” ale każdy czyta dowolnie, wedle lokalnej wymowy: [España], [Ehpãa] lub wręcz często [Epãa].

Pomysł wspólnej pisowni w odniesieniu do języka rromskiego pojawił się jednocześnie w Rosji i Jugosławii. W Rosji wybitny filolog, tłumacz i poeta, Leksa Manuš opracował właśnie na tej zasadzie elementarz rromski – co prawda z zastosowaniem cyrylicy, ale jednak w oparciu o zasadę polilektalnej, czyli diasystematycznej, pisowni (rys. 1), gdzie m.in. grafema *ѣ* występuje, aby oznaczyć zarówno [e<sup>h</sup>] jak [ě]. Wydał też wiersze w różnych dialektach, zapisując samogłoski w sposób jednolity i pozostawiając możliwość ich odczytania w sposób różny, zależnie od konkretnego dialektu. W tym samym czasie podobne wyzwanie pojawiło się przed autorami antologii rromskiej poezji z południowej Jugosławii, którzy poszukiwali adekwatnego do ducha rromskiego języka rozwiązania jego pisowni. Zauważono dość prędko, że choć głoski w tych samych wyrazach różnią się w rozmaitych narzeczach, jednak te różnice występują wedle konsekwentnych reguł<sup>5</sup>. I tak, jeśli słowo oznaczające „dom” w różnych narzeczach wymawia się [kher], [čher] lub [čher], to również słowo „tańczyć” zacznie się, w zależności od narzecza, od tej samej spółgłoski – [khelav], [čhelav]

5. Szczególnie wyraźnie ta zasada pojawiła się przy studiowaniu zapisu wierszy niektórych autorów, zwłaszcza zaś Rajko Djurića i Ismeta Jašarevića. Pisali oni, każdy w kilku narzeczach, i wyraźnie widać było, iż różnice te występują konsekwentnie, układając się w wyraźną regułę.



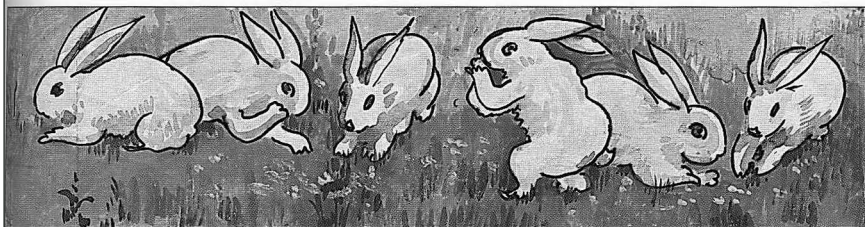
Rys. 1. Fragment projektu rromskiego elementarza Leksy Manuša z poliektną pisownią: jeden wspólny znak można odczytać [dž] lub [ž].

lub [čhelav]. Jeśli ktoś na przykład powie [khelav and-o čher] (niby „tańczę w domu”), to znaczy, że po rromsku nie umie, bo jedyne możliwe formy są [khelav and-o kher], [čhelav and-o čher] lub [čhelav and-o čher]<sup>6</sup>. Jest przy tym oczywiste, że ewolucja rozwinęła się w kierunku [k] => [ć] => [č] a nie na odwrót. Okazało się również, że to zjawisko nastąpiło tylko przed pewnymi samogłoskami, konkretnie przed **e** i **i**, a nie przed **a**, **o** lub **u**: [khor] „dzbani” [khuro] „żrebak” wymawiają się tak samo we wszystkich dialektach. To samo dotyczy spółgłosek „k” i „g”. W związku z tym przyjęto zasadę, że miękko-podniebienne spółgłoski pisze się jednolicie, w sposób zgodny z ory-

6. Takie reguły są wyjątkowo konsekwentne, tak samo w języku polskim (w gwarze podhalańskiej) powie się „leżeć na bżegu”, „zucić do żeki” a nigdy „leżeć na bżegu”, „zucić do zeki”.

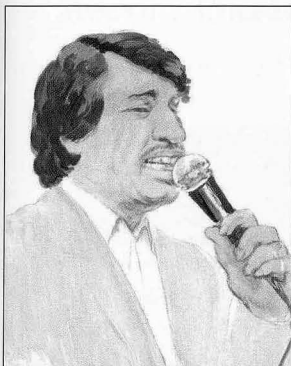
31

Š š



- Dikh ! isi but šošoja !
- Kobor šošoja isi ? Keci šošoja isi ?  
Sode šošoja isi ? Kozom šošoja isi ?
- Ginav e šošojen : 1 2 3 4 5 6  
Isi šov šošoja...

Kobor = Sode = Keci = Kozom



- Šun ! Bašavel o Šabàni !  
But šukar bašavel ta gilàvel.  
Sa e manuša bešen te šunen les.  
Beš, beš tele, vi amen te šunas !

O Šabàni, o Dàni, o Titi, i Èsma,  
i Ràja, i Lìda si amare šunde  
romane gilamne, no si vi but  
avera and-i bari lùmia...

gilabel = gilàbel = gilàvel = gilabal = bagal



ginalną wymową; czyli **k**, **kh** lub **g**, i we wszystkich narzeczech spółgłoski te przed **a**, **o** lub **u** czyta się tak, jak są napisane, czyli [k], [kh] i [g]. Różnice w wymowie zachodzą w zależności od zjawiska palatalizacji, jakie występuje w niektórych narzeczech. I tak **k**, **kh**, **g**, przed **i** lub **e**, w narzeczech niepalatalizujących czyta się również w ten sam sposób ([k], [kh] i [g]), podczas gdy w narzeczech palatalizujących czyta się [ć], [éh] i [dź] lub wręcz [č], [čh] i [dž]. Na pozór może się to wydawać skomplikowane, jeśli się bierze pod uwagę cały system, ale dla konkretnego czytelnika, którego interesuje właściwie tylko znaczenie zdania, które czyta, i oddanie jego brzmienia we własnym narzeczu, reguła czytania jest bardzo prosta (por. tab. 2):

– jeśli jego narzecze nie jest palatalizujące, będzie czytać jak po polsku **k**, **kh** i **g** (przypadek ten właśnie dotyczy rromskich odmian mówionych w Polsce)

– jeśli jego narzecze jest palatalizujące, będzie czytać zgodnie z podobną regułą, jaka występuje w języku włoskim lub rumuńskim<sup>7</sup>, gdzie „c” i „g” czyta się twardo [k] i [g] przed **a**, **o** i **u**, a spalatalizowane przed [i] i [e].

| PISOWNIA                                                              | NARZECZA<br>NIEPALATALIZUJĄCE | NARZECZA<br>PALATALIZUJĄCE  |
|-----------------------------------------------------------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| <i>kerel</i> „robi”, <i>kiri</i> „mrówka”                             | [kerel, kiri]                 | [čerel/čerel, čiri/čiri]    |
| <i>khelel</i> „tańczy”, <i>khil</i> „masło”                           | [khelel, khil]                | [čhelel/čhelel, čhil/čhil]  |
| <i>gele</i> „poszli”, <i>gili</i> „piosenka”                          | [gele, gili]                  | [džele/džele, dzili/džili]  |
| <i>kamel</i> „kocha”, <i>koro</i><br>„bransoletka”, <i>kuri</i> „koc” | [kamel, koro, kuri]           |                             |
| <i>kham</i> „słonce”, <i>khoro</i><br>„dzban”, <i>khurmi</i> „kasza”  | [kham, khoro, khurmi]         |                             |
| <i>gav</i> „wieś”, <i>gono</i> „torba”,<br><i>guruv</i> „byk”         | [gav, gono, guruv]            |                             |
| <i>cf włoski</i>                                                      |                               |                             |
| <i>centro</i> , <i>cinque</i>                                         |                               | [čentro, činkue]            |
| <i>Carla</i> , <i>conto</i> , <i>cupola</i>                           |                               | [Karla, konto, kupola]      |
| <i>gentile</i>                                                        |                               | [džentile]                  |
| <i>gabineto</i> , <i>gomma</i> , <i>gusto</i>                         |                               | [gabineto, gomma,<br>gusto] |

Tab. 2. Pisownia i wymowa w narzeczech niepalatalizujących i palatalizujących.

7. W tych językach **c** i **g** przed **e** lub **i** czyta się [cz] i [dž]; podobne zjawisko można znaleźć także we francuskim i hiszpańskim, z tym że wymowa wtedy brzmi [s] i [ž] w pierwszym przypadku a [θ] i [x] w drugim.

### 3. FILTR ODBIORU DŹWIĘKÓW MOWY

Wspomnijmy w tym miejscu, że odbierając dźwięki mowy słuchem, nie „słyszymy uszyna” lecz „mózgiem”; mózg z kolei nie słyszy bezpośrednio tego, co wymawiają usta jako brzmienie, lecz przetwarza je w elementy znaczeniowe. To znaczy, że mózg posiada zdolność „filtrowania”, oczyszczającego dźwięki wypowiedzi od zbędnego szumu: zarówno od naturalnego szumu tła występującego w codziennych warunkach rozmowy (na targu, w samochodzie czy przy hałaśliwych osobach), jak i od deformacji mowy dziecinnej czy – osób starszych. Działa też w przypadku, gdy rozmawia się z osobami, mającymi wadę wymowy lub obcy akcent. Mózg posiada taki naturalny filtr, ponieważ rozumienie przez słuch jest dla człowieka naturalnym zjawiskiem. Mechanizm rozumienia słowa pisanego jest zupełnie inny, przekaz pisemny jest sztuczną formą komunikacji i zupełnie inny jest w jego przypadku mechanizm percepcji. Brak odpowiedniego mózgowego „filtra” zastępują odpowiednie reguły pisania i czytania.

### 4. KOLEJNE PROBLEMY DO ROZWIĄZANIA

Pierwszego kroku, ujednolicenia pisowni przy redagowaniu wierszy bałkańskich Rromów, dokonano niemal spontanicznie, wydał się on wręcz naturalnym, jeśli idzie o zastosowanie wspólnej pisowni dla dialektów tego obszaru. Zadano sobie wówczas pytanie: na ile ten proces można rozszerzyć na inne dialekty? Aby móc na to pytanie odpowiedzieć, należało na wstępie ustalić, czy w ogóle istnieje język, któryby można nazwać „rromskim”, albo też czy mamy do czynienia z kilkoma rromskimi językami spokrewnionymi ze sobą. Opinie na ten temat były wtedy bardzo rozbieżne. Na ogół uważano, że mamy do czynienia z kilkoma językami, między którymi nie jest możliwe porozumienie. Byli natomiast i tacy, którzy twierdzili, że nie ma żadnych trudności we wzajemnej komunikacji między Rromami żyjącymi w różnych krajach. Poglądy te zależały od tego, jakie znaczenie przypisywano pojęciu „komunikacji”: czy wypowiedź ma być całkowicie zrozumiała przez odbiorcę, czy też wystarczy rozumieć „o czym się mówi”. Oczywiście, oba podejścia wychodziły z bardzo subiektywnych przesłanek. Trzeba też było uświadomić sobie, że wzajemne porozumienie między rozmówca-

mi wcale nie znaczy, że mówią oni tym samym językiem<sup>8</sup>: wszak w procesie porozumienia ważną rolę odgrywają przecież i inne czynniki, nie tylko sam element językowy.

Dotychczasowa klasyfikacja dialektów rromskich, odziedziczona po XIX wieku, odwoływała się do różnicowania państwowego, czasem grupowego, w każdym razie – nie językowego. Potrzebna okazała się nowa, bardziej adekwatna klasyfikacja, do faktycznego różnicowania. W latach 80. opracowano ankietę dialektalną, dla zebrania materiału uwzględniającego wszelkie odmienne cechy dialektalne, których analiza pozwoliłaby na lingwistyczną klasyfikację rromskich narzeczy. Przy okazji zbadano też „dialektometryczną odległość” między nimi. Okazało się wówczas, że różne dialekty rromskie, gdy są dobrze zachowane (czyli tylko w miernym stopniu uległe wpływom miejscowego języka większości), stanowią jeden język – *rromani čhib* – dziedzictwo około 90% Rromów w Europie. Poza nim istnieją ponadto tzw. *pararromskie idiomy*, które z rozmaitych powodów tak się oddaliły od głównego pnia języka, że należy je traktować jako „języki oboczne” (*collateral languages*), a nie jako rromskie dialekty. Wśród nich *paggerdolekty* nie rozwijały się zgodnie z klasycznym procesem dialektalnym (czyli stopniowym oddalaniu się lokalnych form), lecz podlegały gruntownym zmianom w pewnych okresach historycznych, mianowicie anglo-rromski (znany też jako *paggerdi*), katalano-rromani i hiszpańsko-rromani (*kalò*): w narzeczach tych nastąpiło zjawisko całkowitej zatury użycia języka *rromani*, jako języka domowego, zaś w kolejnych generacjach poszczególne rromskie słowa wprowadzone zostały<sup>9</sup> do angielszczyzny, katalańszczyzny i hiszpańszczyzny, którymi mówią. Gwar tych używa mniej więcej 7–8% wszystkich Rromów. Inne pararromskie idiomy są peryferyjnymi narzeczami, używanymi przez pozostałe ok. 3% populacji rromskiej, przede wszystkim Sintów żyjący w strefach niemieckojęzycznych<sup>10</sup>. Obecność germańskich elementów jest tak ogromny, a w związku z tym *sinto* jest

---

8. Istnieje obfita literatura na temat określenia pojęcia „język” *versus* „dialekt”, ale nie miejsce tutaj o tym dyskutować, tym bardziej, że spór między fachowcami nadal trwa i jest ogromny. Zaproponowane definicje różnią się często, zależnie od dziedziny nauki: dialektologia, socjolingwistyka, filologia lub glottopolityka. Tutaj uznajemy podejście dialektologiczne, według którego nie można abstrakcyjnie określić pewnej mowy jako „język” albo „dialekt” bez dalszych szczegółów, lecz że można powiedzieć, iż „mowa A i mowa B są wzajemnie w międzyjęzykowym lub międzydialektalnym stosunku”.

9. Przede wszystkim w przypadkach kontaktów już zdekułturowanych młodych Rromów ze środowiskiem pracy dorosłych, którzy czasem jeszcze używali „wykłętego” języka.

10. We Włoszech też istnieje rromska grupa zwana „Sinto”, ale ich bliższe pokrewieństwo z Sintami krajów niemieckojęzycznych nie jest potwierdzone. Terminem „pararromski” określa się *paggerdolekty* i narzecza *sinte*, jako zespół narzeczy, które wyewoluowały poza granice ukonstytuowanego języka rromskiego.

na tyle odległy od *rromani čhib*, iż wzajemne porozumiewanie się jest ledwo możliwe. Podsumowując powyższe, standaryzacja języka rromskiego jest możliwa przy uwzględnieniu dwóch zasad sformułowanych na kongresie w Londynie oraz przy założeniu, iż podstawą do opracowania jego standaryzacji będą odmiany dialektalne *rromani čhib*. Przy tym paggerdolekty i inne dialektalne formy peryferyjne, typu *sinto*, mogą w razie potrzeby i w miarę możliwości służyć elementami leksykalnymi. Nie odgrywają jednak istotnej roli, jeśli chodzi o kształtowanie samej struktury języka standardowego, ponieważ ich struktura nie jest rromska lecz angielska, katalońska, hiszpańska czy – w przypadku *sinto*, w znacznej mierze – niemiecka.

## 5. WEWNĘTRZNY SYSTEM DIALEKTOLOGICZNY *RROMANI ČHIB*

W wyniku dalszych badań ustalono relacje między różnymi narzeczeniami rromskimi. Ponieważ językiem rromskim posługiwały się populacje, będące przez dłuższy czas w ruchu, klasyczna dialektologia, odwołująca się do różnicowania geograficznego, okazała się metodologicznie zawodna, niezdolna do poprawnego opisanie dialektalnej struktury tego języka. Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie cechy dialektalne daje się znaleźć we wszystkich narzeczeniach używanych w całej Europie (i poza nią). Pewne cechy, zwłaszcza na początku tego rozwoju, rozprzestrzeniły się na znacznym terytorium, w czasie gdy Rromowie wędrowali; kiedy zaś kolejne grupy rromskie zaczęły się osiedlać, zaczęły się nowe procesy, bardziej lokalnego różnicowania dialektalnego, który już można poddać opisowi geograficznemu.

Zasadniczą cechą rromskiej dialektologii jest podział na dwa tzw. superdialekty. Podział ten wychodzi od istniejących różnic w samogłosce występującej w końcówce pierwszej osoby liczby pojedynczej czasu przeszłego czasowników oraz czasu teraźniejszego czasownika „jestem”. Ten sam kontrast znajduje się w rodzajniku liczby mnogiej. W zależności czy ta samogłoska jest **o**<sup>11</sup> albo **e**, mamy do czynienia z superdialektem „O” albo „E” (zob. tab. 3).

Wewnątrz każdego superdialektu można dokonać dalszego podziału na postawie tzw. „mutacji”, czyli ewolucji w pewnych narzeczeniach dźwięków [czh] i [dž] (pisanych **čh** i **ž**) w [š] i [ž], z tym, że jeśli zjawisko mutacji dzieli superdialekt „E” na dwie mniej więcej równe pod względem ilości użytkowników części, dla większości użytkowników superdialektu „O” ta mutacja jest zupełnie nie znana. Mamy więc do czynienia z czterema dialektami:

---

11. Na skutek lokalnego zwężenia samogłoski, może również być **u**.

|                       | SUPERDIALEKT „O”                                        | SUPERDIALEKT „E” |
|-----------------------|---------------------------------------------------------|------------------|
| szedłem, szłam        | <i>phirdôm, phirdom</i> (var. <i>phirdũm</i> )          | <i>phirdem</i>   |
| jadłem, jadłam        | <i>xalôm, xalom</i> (var. <i>xalũm</i> )                | <i>xalem</i>     |
| zostałem,<br>zostałam | <i>mukhlôm, mukhlom</i><br>(var. <i>mukhlũm</i> )       | <i>meklem</i>    |
| jestem                | <i>som, hom, siom, sinôm, isinom, hi-<br/>num, hium</i> | <i>sem</i>       |
| pieniędzy             | <i>o love</i>                                           | <i>e love</i>    |

Tab. 3. Różnice pomiędzy superdialektami „O” i „E”.

1) **Superdialekt „O” czyli „bałkańsko-karpacko-bałtycki”**, dzieli się jak wspomniano powyżej na dwie nierówne gałęzie:

- *stratum* 1 albo gałąź/dialekt „Oł (bez mutacji)”, w którym daje się wyróżnić:

1S – *narzecza bałkańskie* na „O”, wśród których można wymienić m.in.: *erlijski* (Bułgaria i Macedonia), *tharo-goński*, *mahadzerski* i *bugurdzijski* (południowa Serbia i Kosowo), *mećkarski* i *kabudzijski* (Albania), *fićirski* i *baćorski* (Grecja) oraz *ursarski* (Rumunia);

1F – *fenitiko*, tylko w niektórych wsiach na Węgrzech, w słoweńskim Prekmurju i w austriackim Burgenlandzie;

1K – *narzecza karpackie*, wśród których najlepiej poznane i zbadane są dialekty *Bergitka Rroma* (Słowacja i Polska); był to także dawny dialekt tzw. *Rumungrów* na Węgrzech, dziś mówiących niemal wyłącznie (koło 90% ich populacji) tylko po węgiersku, co jest skutkiem polityki dekulturacji, prowadzonej w XVIII wieku przez Marię Teresę i Józefa II.

1N – *narzecza bałtyckie*, między innymi *narzecze Polska Rroma* w Polsce i *narzecze Rromów* w krajach bałtyckich oraz Rosji północnej. Wszystkie te *narzecza* tworzą pierwsze *stratum* języka rromskiego, które jest pod wieloma względami, przede wszystkim fonologicznymi, najbardziej archaiczne.

Do tej archaicznej grupy można jeszcze zaliczyć dialekty *Rromów „Abruzzese”* (Włochy) oraz zamary dziś *kaale* (Finlandia).

- *stratum* 1’ albo gałąź/dialekt „O# (z mutacją)” reprezentuje mała grupa *narzeczy* głównie na Węgrzech (*cerharski* z komitatu Szabolcsa-Szátmár, *colarski*, *ćurarski* itd.), ale lokalnie też na Ukrainie i w Rumunii północnej; należą one strukturalnie do superdialektu „O”, ale uległy mutacji **čh** i **ʒ** do [š] i [ž]. Inna różnica między tymi dialektami, w stosunku do superdialektu „Oł” (bez mutacji) polega na tym, że końcowe **-ni** (np. w słowach *pani* „woda”, *khoni* „tłuszcz” itd.) przechodzi w nich w **-i** sylabiczne (*pai*, *khoi* itd.).

## 2) Superdialekt „E” dzieli się na dwie gałęzie:

• *stratum* 2 albo dialekt „E<sub>h</sub> (bez mutacji)”, znany też jako gałąź „**gurbetsko-ćergarska**”. Główne narzecza tego dialektu/*stratum* to: *gurbetski* (w Serbii), *dżambaski* (w Macedonii), *ćergarski* (w Czarnogórze i w Bośni), *filipidzijski*, *kalpazański* i *chandurski* (w Grecji) itd. Inna ważna różnica między tymi dialektami w stosunku do superdialektu „O” polega na tym, że końcowe **-ni** superdialektu „O” (np. w słowach już wyżej podanych *pani* „woda”, *khoni* „tłuszcz” itd.) przechodzi w superdialekcie „E” w **-j** (*paj*, *khøj* itd.). Można tutaj wspomnieć, że użytkownicy dialektu „E<sub>h</sub>” na ogół nie opuszczali Bałkanów, nie licząc bardzo niedawnej emigracji ekonomicznej w kierunku Włoch i Niemiec.

• *stratum* 3 albo dialekt „E# (z mutacją)”, czyli gałąź „**kelderasz-lowarska**”. Główne narzecza tego *stratum*/dialektu to: *kelderaski*, rozpowszechniony niemalże w całej Europie i w obu Amerykach, oraz *lowarski*, także używany w szeregu krajów Europy centralnej, w Skandynawii i w Ameryce a często przy tym mylony z *kelderaskim*; mniej znane są *dryzarski*, *maćharski* i *ćurarski*, używane m.in. na Węgrzech. Podstawowa różnica dialektalna między dialektami „E<sub>h</sub>” i „E#” jest fonetyczna, chodzi mianowicie o mutację.

Cały ten system można zilustrować jak w tab. 4 (z najstarszych form na dole do najnowszych na górze):

| SD <sup>12</sup> | D                                | Str.       | N/M                                                               |
|------------------|----------------------------------|------------|-------------------------------------------------------------------|
| E                | E# = „e” z mutacją               | 3 (lub 2#) | lovàra, kelderàra, drizàra itd.                                   |
| ↑                | E <sub>h</sub> = „e” bez mutacji | 2          | gurbet, ćergar, zambaz, filipizi itd.                             |
| ↑                | O# = „o” z mutacją               | 1#         | cerhàri, colàri, ćuràri itd.                                      |
| O                | O <sub>h</sub> = „o” bez mutacji | 1N         |                                                                   |
| ↑                |                                  | 1K         | Polska Rroma, xaladitka itd.                                      |
| ↑                |                                  | 1F         | karpatiko, romungro itd.                                          |
| ↑                |                                  | 1S         | fenitika-ślajferika                                               |
| ↑                |                                  |            | baćòri, fićiri, mećkàri, kabuzia, èrli, thare-gone, mahazèri itd. |

Tab. 4. Rozwój języka *rromani*.

12. SD = superdialekty; S = dialekty; Str. = stratum; N/M = poszczególne narzecza/mowy.

## 6. PRZEGLĄD RÓŻNIC MIĘDZY NARZECZAMI

Z początkiem lat 80., w ramach wyżej wspomnianej ankiety, zbadano różnice między narzeczeniami i stworzono następującą typologię tych różnic:

a) fonetyczne różnice regularne, zaistniałe bez specjalnego uwarunkowania (na przykład niespowodowane przez pozycję głoski w słowie); główna różnica tego typu to mutacja;

b) fonetyczne różnice regularne, ale uwarunkowane pozycją głoski w słowie lub stykiem z takim czy innym dźwiękiem: na przykład palatalizacji welarnych spółgłosek **k**, **kh** i **g** spowodowanej przez styk z pewnymi samogłoskami;

c) fonetyczne różnice nieprzewidywalne, niekonsekwentne lub całkiem izolowane;

d) morfologiczne różnice (na ogół regularne);

e) leksykalne różnice (na ogół nieprzewidywalne); do nich można zaliczyć:

- słowa zapomniane<sup>13</sup>, zastąpione zapożyczonym lokalnym wyrazem,
- słowa lokalnie zapożyczone dla oddania nowych realiów (nieistniejących pierwotnie w kulturze rromskiej lub które powstały dopiero po rozproszeniu się Rromów w Europie).

W ramach strategii dla ujednolicenia pisowni, okazało się, że każde z wyżej wymienionych zagadnień należało potraktować inaczej, a przede wszystkim niezbędne było określić, które z nich ma związek z opracowywaniem pisowni, a które pozostają poza tym związkiem. Forma pisemna jest bowiem tylko jednym z aspektów języka standaryzowanego, bardzo ważnym w relacjach współczesnych, ale nie jedynym. Faktycznie zaś w procesie standaryzacji można wyróżnić trzy zasadnicze momenty:

1. Kodyfikacja (zwana też grafizacją lub literalizacją), która polega na ustaleniu systemu znaków i określenia ich funkcji, tak aby użycie tego systemu znaków odzwierciedlało w piśmie dany język mówiony. Ten etap może być dość krótki, ponieważ chodzi tylko o zidentyfikowanie wewnętrznego systemu znaczeniowótórczych kontrastów w fonologii danego języka – i każdy język ma zupełnie inny system: na przykład „cz” i „ć” są w kontraście w języku polskim [czek ≠ ciek], odwrotnie niżeli to jest w angielskim, gdzie *check* można dowolnie wymawiać jako [czek] lub [ciek]. Z kolei język polski nie odróżnia takich samogłosek, jakie pojawiają się w słowach angielskich

---

13. Faktycznie nieraz nie chodzi o samo zapomnienie, lecz o utratę słowa z powodów kulturowych (tabu, światopogląd lokalny, inny system relacji rodzinnych lub społecznych itd.) lub językowych (przede wszystkim homonimia, wpływ języków otoczenia).



skich, np. *fit* i *feet*. Dlatego dana pisownia jest adekwatna tylko i wyłącznie dla języka, dla którego systemu została stworzona.

2. Normalizacja, czyli ustalenie pewnych norm lub reguł, odpowiadających przede wszystkim potrzebom porozumiewania się i modernizacji języka. Ten etap trwa długo, tak długo, dopóki język jest żywy, ponieważ polega na dostosowywaniu języka do zachodzących zmian społecznych, które oczywiście nie mają końca. Proces ten, który dotyczy przede wszystkim zasobu leksykalnego, może przebiegać (i tak było nieraz w historii) niezależnie od istnienia języka pisanego. Faktycznie normalizacji podlegają wszystkie języki, w stopniu mniej lub bardziej uświadamianym przez ich użytkowników. Dzieje się tak wbrew romantycznym przekonaniom, że działania ludzkie nie mają wpływu na kształt języka, przeciwnie – okazuje się, że działanie człowieka ma na ten kształt ogromny wpływ, i to w każdym społeczeństwie. Takie przekonania mają swe źródło w niezrozumieniu relacji między językiem, jako plazmą mowy codziennej i językiem, jako elementem społecznego prestiżu (uznanym za taki przez pewne klasy lub instytucje). O ile niewielki jest bezpośredni wpływ elit czy instytucji na język ulicy, to jednak świadomie kształtowana norma językowa ma fundamentalne znaczenie dla kształtu i rozwoju mowy wykształconych elit. Ta z kolei mowa może mieć wyjątkowo silny wpływ na potoczną mowę ulicy.

3. Stylizacja i popularyzacja, czyli rozpowszechnianie języka pod postacią znormalizowanego systemu i na ogół także skodyfikowanej pisowni przez autorów dzieł literackich, działalność wydawców, mediów, pedagogów.

## 7. REZULTATY BADAŃ DOPROWADZAJĄ DO NASTĘPUJĄCYCH WNIOSKÓW:

A) Podział ściśle dialektalny, czyli rozgraniczenie między 4 dialektami, wyłonionymi na podstawie kontrastu O/E i mutacji, nie zakłóca w sposób znaczący możliwości wzajemnego porozumienia między użytkownikami narzeczy należących do różnych wariantów. Bowiem ucho<sup>14</sup> nie zawsze w ciągu naturalnej rozmowy wyłapuje różnicę między wymową z mutacją lub też bez, a z drugiej strony kontrast O/E dotyczy tylko jednej końcówki czasownikowej i rodzajnika w liczbie mnogiej. Poza tym obie cechy są absolutnie konsekwentne, tak więc odbiorca z łatwością koduje w mózgu tę równowartość między wymowami i po chwili już nie zwraca na te różnice uwagi. Leksykalne różnice, które charakteryzują te podziały dialektalne,

---

14. Chodzi oczywiście o cały mentalny system rozumienia.

ograniczone są przy tym do małej ilości słów, tak że ***na ogół podział ściśle dialektałny nie przeszkadza komunikacji***.

B) Większe problemy są wynikiem nieklasycznej socjo-lingwistycznej ewolucji języka, przebiegających wedle dwóch głównych scenariuszy historycznych, które doprowadziły do wykształcenia paggerdolektów i innych form peryferyjnych. Ich użytkownicy są jednak niezbyt liczni (około 10% wszystkich Rromów – v. powyżej) i wobec tego ***jedność języka nie jest bardzo zagrożona***.

C) Sprawa lokalnego lub regionalnego zatracania części słownictwa (albo brak w użyciu pewnych pojęć, z powodu zmiany warunków bytowania, marginalizacji Rromów w zacofanych regionach Europy, lub ujemnego wpływu lokalnych języków uboższych w słownictwo, niż rromski) nie dotyczy języka jako takiego, lecz w praktyce tylko pewnych rromskich grup. W takim razie odpowiednia promocja języka rromskiego oraz podniesienie jego prestiżu, jako języka pełnoprawnego, przyczynić się mogą ***skutecznie do skompensowania tych braków***. Wystarczy do tego odpowiednio mocna wola glotopolityczna.

D) Ostatni element, to warianty leksykalne, jak na przykład: *korr/men* „szyja”, *gilabel/bagal* „on(a/o) śpiewa” itd. Zjawisko to dotyczy stosunkowo niedużej części słownictwa i trzeba te warianty traktować nie jako przeszkodę, lecz jako ***naturalne synonimy i wobec tego przykłady wzbogacenia języka***, zwłaszcza jeśli pojawią się w konotacji kulturowej (na przykład *bagal* wiąże się z tradycją Rromów rosyjskich, ale i z twórczością Papuszy).

Jak widać, nie istnieją żadne obiektywne przeszkody w doskonaleniu standaryzacji języka rromskiego, zwłaszcza od czasu przyjęcia na kongresie warszawskim w roku 1990 zasad wspólnego alfabetu.

## 8. KODYFIKACJA JĘZYKA RROMSKIEGO

Niniejszy artykuł jest poświęcony tylko pierwszemu z wyżej wymienionych etapów: kodyfikacji i opracowaniu pisowni rromskiej. Wychodząc od typologii międzdialektałnych różnic i cech wspólnych, stwierdzono, że większość tych różnic daje się zniwelować, oddając je w piśmie wspólnym znakiem. Dotyczy to przede wszystkim mutacji słów typu [czhuri/śuri] „nóż”, [czhib/śib] „język”, [aczhavel/aśavel], „zatrzymuje”, [ricz(h)/riś] „niedźwiedź” lub też [dźanel/źanel] „wie”, [gadžo/gažo] „nie-Rrom”, [ladź/laź] „wstyd” itd. Zasada odpowiedniości, w przechodzeniu [czh] i [dź] występujących w bezmutacyjnych narzeczach w [ś] i [ź] w tych innych z mutacją, okazała się być tak regularną, iż możliwość (a wręcz potrzeba) zastosowania jednego znaku dla [czh] i [ś] z jednej strony i też jednego dla



[dź] i [ż] z drugiej, okazała się oczywistą. Tyle, że przed kongresem warszawskim padały różne propozycje wspólnych znaków dla oznaczenia tych par dźwięków, jednakże pisanie przez *čh* i *ʒ* zostało ostatecznie zdecydowane w czasie konsultacji przedkongresowej: *čhuri*, *čhib*, *ačhavel*, *ričh*, *ʒanel*, *gaʒo*, *laʒ*. Natomiast różnice występujące nieregularnie oznaczano w pisowni zgodnie z lokalną wymową, np. *kirmo* obok *kermo* „glista”, *zoralo* obok *zuralo* „silny” itd.

W rezultacie dociekliwych debat, doszło do proklamowania tzw. *Postanowienia „Alfabet rromski”*, które nie jest zwykłym spisem liter, lecz zbiorem zasad fonologiczno<sup>15</sup>-fonetycznych, według których organizuje się funkcjonowanie tych liter w przestrzeni całej *rromani čhib*. Postanowienie to zostało przedstawione publicznie w pierwszym dniu kongresu, 8 kwietnia 1990 r., oficjalnie uznane wtedy przez zgromadzenie uczestników (ponad 300 osób z 20 krajów), a następnie uchwalone przez prezydium, które jednocześnie proklamowało język rromski jako język narodowy Rromów. Był to w historii języka *rromani* bardzo znaczący krok, ponieważ z tą chwilą język ten wszedł oficjalnie do grona nowoczesnych języków pisanych Europy i mógł (przynajmniej w teorii) liczyć na perspektywę rozwoju przez normalizację, stylizację i popularyzację. To oczywiście wymagało nie tylko solidnie skonstruowanych pod względem naukowym zasad pisowni, odpowiedniego entuzjazmu dla projektu i dobrze przygotowanej inteligencji, lecz również konieczności rozbicia stereotypów, według których języka rromskiego nie można zapisać i nigdy nie zaistnieje on jako język pisany, standardowy albo literacki. Fakt, że już od stu lat istniała literatura pisana w tym języku, wcale nie ułatwiał przełamywania zadawnionych przesądów.

## 9. POSTANOWIENIE WARSZAWSKIE – „ALFABET RROMSKI”

W dniach 5 i 6 kwietnia 1990 roku w Warszawie (Jadwisin-Serock), pod patronatem UNESCO, odbyło się posiedzenie Komisji do Spraw Standaryzacji Języka Rromskiego, na którym przyjęto następujące postanowienia:

1. Istnieje jeden pisany język rromski, o niewielkiej wariantywności, jaką można traktować z pewną tolerancją w stosunku do realizacji ustnej, która zależy od dialektu.

2. Alfabet rromski ma charakter specyficzny; oparty jest na alfabecie łacińskim, z niewielkimi modyfikacjami; nie będziemy posługiwać się alfabetami innych języków.

---

15. Lepiej by było powiedzieć „diafonologicznych”, ponieważ nie obejmują jednego tylko narzecza/mowy lecz cały system blisko spokrewnionych narzeczy/mów.

## I KHETANI RROMANI CHIB

**RROMANI ÛNIA**  
**ROMANO MAŠKARTHEMUTNO KHETANIPE**

**NIŠ**  
**JUGOSLAVIA**

Non-Gov. Organization — Consult. inst. in UNO Bi-gov. Organization — Consult. status and-i OUTH

Varšava, 07.IV.1990

Proj. inž. Sali BALIC Romaniška 1111 YU-18000 Nis tel. 018/388-177

izpriz. Romani ROSE Bruntšchilstrasse 4 D-6900 HEIDELBERG tel. 0621/161-015

Gen. sekret. dr. Rajko ĐURIĆ Makedonska 31/12 YU-11000 BEOGRAD tel. 011-327-016

DECIZIA : "I RROMANI ALFABETA"

I Komlsia vaš-i standardizácia e rromane chibaqiri kedisaqli and-i Varšava (Jadwisin-Serock) 5 ta 6 Štartonaj 1990 tel-i phak e UNESCO-sqi thaj lias dečizie sar maj tele :

- i lekhlí rromani chib si jekh, tikne variaciencar, thaj e Rroma drabaren la toleranciaca, sarkon pal pi dialëkta
- i rromani alfabeta si specifiko, opr-i baza e latinikane alfabetaqi, nesave tikne modifikaciencar, thaj nane te lekhas and-i alfabeta jekhe avere chibaqi
- and-i standardutni chib isi 5 (pans) vokale : a e i o u, nesave si and-i leksikaqi variacia, ama akaja fenomena na perel and-i fonetika ja fonologia.
- and-i standardutni chib nane centrisarde vokale. Arakhlön numaj and-e tekste dialektenge karaktereça. Atoska sikaven pe duje ~~xxxxxxxx~~ viramençar : " ( ä sar rumänikane i thaj ö ta u sar and-i germanikani chib ).
- e vokale konstrikiacia na mukhen and-i standardutni chib
- nane diftonge and-o [w] and-i standardutni chib
- i prejotizacia sikavel pes e čirikleça
- aver vokale nane
- jekh grafema ja diakritika šaj te ovel la numaj jekh fúnkcia
- isi numaj jekh /y/ and-i rromani chib thaj isi la duj variante pal-i pozicija ( dikh dok. )
- uladön h (laringal) ta x (velar)
- e ženutne g, k ta kh lekhen pe pal-i protorromani sistema thaj sarkon drabarel pal-i pi chib (palatalisarde ja na)
- e phudime sikaven pe e grafemaça h : ph, th etc...
- i tendencia si te ~~xxxxxxxx~~ si te dikardöl i opozicija maškar duj r : jekh sado thaj jekh aver (cerebral, nakhutno etc...) numaj and-e dialekte kaj isi akaja opozicija. Lenqe šaj te lekhel pe rr.
- dikardöl i principa e postpoziciencari, save sikaven i sandhi I, II ta III (dikh dok.) thaj si karakteristiko e Indiaqe neve chibenge. Lenqe anglune grafeme (arxigrafema) si q, ç thaj e ( and-o than e š-sqo, savo na mukhel and-o standardutno lekhipe )
- e sibilante lekhen pe c č čh (ja ch) s š z ž ta g (ja ɟ)
- čhudel peš o ɔ (dz), savo nane le fonemaqi fúnkcija, avri andar-i

chib  
 -e sibilante (affricate) êh thaj ʒ (s) vakeren pe [tʃ] resp.  
 [dʒ] and-e dialekte I ta II thaj kovle [ʃ] ta [ʒ] and-i dialèkta  
 III. I neutralizacia maškar [ʃ] ta [ʒ] thaj [ʒ] ta [ʃ] na mukhel  
 pe and-i standardutni chib  
 -o strêso si general agorutno (oxyton). Odothe ʒaj nane agorutno,  
 sikavel lesqo than i diakritika "gravis"  
 -bane xarne ta uče vokale and-i opozicĩa. Savorre si maškarutne  
 ( medium )  
 -kana isi aštipe maškar duj konstrukcie ( jekh analitikani thaj  
 jekh sintetikani ), i preferenca sal and-i sintetikani.

Warsäwa Jadwisin-Serock)

inż. Sait Balić

dr. Rajko Djurić

prof. Georgi Demeter

Sait Jusuf

Mozes Heinschink

Andrzej B. Lewkowicz

pr. Ignacy Danko

prof. René Gsell

Leksa Manus

A. Joshi

Iliaz Šabani

S.K. Thakar

Marcel Courthiad

Ian Hancock

Daroczi Agnes

prof. Tadeusz Pobożniak

prof. Lew Czerenkow

Viktor KOPTILOW (UNESCO)

Ustalenia dotyczące zasad pisowni języka rromani podjęte w czasie IV Kongresu Romów  
 w Jadwisinie-Serocku k. Warszawy 7.04.1990 r.



# **RROMANI ÒNIA** **RROMANO MAŠKARTHEMUTNO KHETANIPE**



**NIŠ**  
**JUGOSLAVIA**

Non-Gov. Organization — Consult. info. in UNO Bigrav. Organizacija — Konsult. status and-i OUTH

Print. info. Sait BALIĆ Rromanijska 1/11 YU-18000 NIŠ tel. 018/386-177  
 + grek. Rromani ROSE Bnuntashnirale 4 D-6900 HEIDELBERG tel. 0621/161-625  
 Gen. sekret. dr. Rajko DJURIĆ Makedonska 31/12 YU-11000 BEOGRAD tel. 011/327-616

Varšava 11.IV.1990  
 N.7.1990

## DECIZIA

O Prezidium e Rromane Uniaqoro aprobisarda i declzia  
 "I RROMANI ALFABÈTA" d. 07.04.1990, savi prezentisarda lesqe  
 i Komisia vas-i Standardizacia e Rromane Chibagiri, savi ked-  
 sajli and-i Varšava (Jadwisin-Serock) 5 ta 6 Štartonaj 1990 ta  
 sava die vast e sene maj tele :  
 inž. Sait Balić, dr. Rajko Djurić, prof. Georgi Demeter, Šaip  
 Jusuf, Mozes Heinschinck, Andrzej B. Lewkowicz, prof. Ignacy  
 Danko, prof. René Gsell, Leksa Manus, A. Joshi, S.K. Thakar,  
 Marcel Courthiade, Ian Hancock, Daroczi Agnes, prof. Tadeusz  
 Pobożniak, prof. Lew Czarenkow thaj o bičhaldo kotar-o UNESCO :  
 R. Viktor Koptižov.

I alfabèta, savi si aprobisardi kale lilega, si i oficiàlo  
 alfabèta e khetane rromane chibagiri.

*Rajko Djurić*  
 dr. Rajko Djurić  
 prez. e Rromane Uniaqoro

*Emil Šćuka*  
 dr. Emil Šćuka  
 Generalo Sekretari  
 e Rromane Uniaqoro

*Sait Balić*  
 inž. Sait Balić  
 vice-prez. e  
 Rromane Uniaqoro



*Stanisław Stankiewicz*  
 \*Stanisław Stankiewicz  
 vice-prez. e  
 Rromane Uniaqoro

*Viktor Famulson*  
 Viktor Famulson  
 vice-prez. e  
 Rromane Uniaqoro

— Document 10 —

Décision du comité directeur de l'Union Romani Internationale  
 d'entériner le document l'*alphabet romani commun*  
 après son acceptation par le 4ème Congrès Romani en séance plénière le 8 avril 1990.

Decyzja Prezydium International Romani Union przyjmująca zasady pisowni  
 języka rromani ustalone na IV Kongresie Rromów



3. Jeden grafem lub znak diakrytyczny może pełnić tylko jedną funkcję.
4. W języku ogólnym istnieje pięć samogłosek: **a, e, i, o, u**; niektóre z nich mogą występować obocznie, ale zjawisko to ma charakter leksykalny i nie dotyczy fonetyki, ani fonologii.
5. W języku ogólnym nie występują samogłoski centralizowane; występują one jedynie w tekstach o charakterze dialektalnym. Oznaczone są wówczas przy pomocy dwu kropek nad literą: " (ä jak rumuńskie â [lub î, polskie y, rosyjskie и, tureckie i itd., ë jak rumuńskie ă, albańskie ë, bułgarskie ъ]<sup>16</sup>) oraz ö i ü jak w języku niemieckim, [węgierskim lub tureckim]).
6. W języku ogólnym nie dopuszcza się samogłosek zwężonych.
7. W języku ogólnym nie występują dyftongi zawierające [w].
8. Prejotację oznaczamy znakiem ˇ („ćiriklo”).
9. Innych samogłosek nie ma.
10. W języku rromskim istnieje jedno tylko **l** o dwu wariantach, zależnych od kontekstu (por. dalej<sup>17</sup>).
11. Rozróżnia się **h** (laryngalne) i **x** (miękkopodniebienne).
12. Zwarte spółgłoski miękkopodniebienne **g, k** i **kh** pisane są zgodnie z systemem protorromskim, a czytane różnie, w zależności od dialektu (jako palatalizowane lub nie).
13. Spółgłoski aspirowane oznaczamy przy pomocy litery **h**: **ph, th**, itd.
14. Istnieje tendencja do zachowania dwu rodzajów **r**: jednego „zwykłego” i drugiego (celebralnego, nosowego, itd.) w tych dialektach, gdzie istotnie występuje dana opozycja. Ten drugi typ głoski jest zapisywany jako **rr**.
15. Zachowana zostaje zasada postpozycji, związanych z występowaniem *sandhi* typu I, II i III (v. dalej), które są cechą charakterystyczną języków nowoindyjskich. Pierwszą literą (archifonemem) postpozycji jest **q, ç** lub **θ** (zamiast **8**, które w języku ogólnym nie jest dopuszczane).
16. Dorsalne szczelinowe zapisujemy w następujący sposób: **c, ć, čh** (lub **ch**), **s, ś, z, ź** oraz **3** (lub **3**).
17. Usunięta zostaje litera **ɔ** [dz], ponieważ nie pełni funkcji fonemu.
18. Afrykaty **čh** i **3** (**3**) wymawiane są jako [czh] i [dź] w dialekcie 1 i 2 oraz miękkie [ś] i [ź] w dialekcie 3. W języku ogólnym nie dopuszcza się neutralizacji między [sz] i [ś] oraz [ź] i [ż]<sup>18</sup>.

16. Fragment w nawiasach kwadratowych został dopisany w ostatecznym kształcie *Postanowienia*, ale ponieważ tylko podaje kolejne przykłady, nic nie zmienia w znaczeniu pierwotnego tekstu.

17. Marcel Courthiade, *Les latérales en romani* [w:] *Lingua posnaniensis*, nr XXXI, Poznań 1988.

18. W polskim tłumaczeniu, stosujemy w tym paragrafie polskie litery dla oznaczenia głosek, zamiast symboli międzynarodowego alfabetu fonetycznego, jak jest w oryginale rromskim.

19. Akcent zazwyczaj pada na ostatnią sylabę (jest oksytoniczny). Tam, gdzie występuje odstępstwo od tej reguły, miejsce akcentu oznaczane jest znakiem diakrytycznym ` („gravis” otwartym): à, è, itd.

20. Nie istnieje opozycja samogłoskowa: długa vs krótka. Wszystkie samogłoski są średnie (*medium*).

21. Jeżeli istnieje możliwość wyboru między konstrukcją analityczną i syntetyczną, pierwszeństwo należy dawać konstrukcji syntetycznej.

## 10. KOMENTARZ DO POSTANOWIENIA WARSZAWSKIEGO

### 10.1. Rozważania ogólne

Na pierwszy rzut oka tekst ten może wydawać się nieco mało zrozumiały. Zawiera jednak praktyczną analizę rromskiej fonologii i rozwiązanie do wyposażenia tego języka w odpowiedni system graficzny, z zachowaniem zasady jedności języka (art. 1) dopuszczającej przy tym pewną wariantywność dialektalną. Przy poszanowaniu różności odmian rromskich narzeczy realizuje się tym sposobem zasada polilektalnego traktowania różnorodności dialektalnych.

Jak już wyżej wspomniano, każda pisownia jest adekwatna wyłącznie dla języka, dla którego systemu została stworzona. Nie można zatem przejąć *ne varietur* alfabetu innego języka (art. 2), nawet jeśli się wydaje, że jest on odpowiedni do oddania właściwości danego języka. Taki błąd popełniali radzieccy autorzy standaryzacji języków, odkrywający z rewolucyjnym entuzjazmem, że fonetyka danego języka (mniejszości w kraju radzieckim) pokrywa się (*coenadaem*) z fonetyką rosyjską i dlatego można go wyrazić w piśmie rosyjską cyrylicą. Co prawda, można zauważać, że po kilku pokoleniach fonetyka języka mniejszościowego zaczyna się zbliżać do fonetyki języka większościowego kraju zamieszkania mniejszości, ale nie oznacza to, że wewnętrzna logika fonologiczna została utracona. Konstatacja ta dotyczy zwłaszcza języka rromskiego, używanego w dziesiątkach różnych obszarów językowych, gdzie różne lokalne ewolucje pod wpływem miejscowych języków nie zdołały zniszczyć diafonologicznej logiki pierwotnego systemu. Dlatego też już na samym początku rozważań nad standaryzacją języka rromskiego odrzucone zostały jakiegokolwiek próby zastosowania alfabetu bezpośrednio zapożyczonego od innego języka. Bowiem, nawet jeśli na poziomie jednego kraju taki alfabet może oddać właściwie dźwięki rromskich głosek (ale nie ich wartości kontrastywnej aby odróżnić słowa, a więc to, co jest w gruncie rzeczy najistotniejsze), nie jest on w stanie oddać ani dźwięków rromskich narzeczy z innego kraju, ani podstaw fonologii

tego języka, czyli systemu, który wyraża kontrasty znaczeniowe pozwalające odróżniać wyrazy. Ponadto inne alfabety zniekształcają tekst rromski, bo zapisują różnice, co prawda relewantne w innych językach, ale nie w rromskim. Niestety, kiedy autorytety danego państwa ogłaszają, że „standaryzują rromski język w ich kraju”, to znaczy przeważnie po prostu, że starają się zapisać język rromski alfabetem oficjalnego miejscowego języka – to co nie ma żadnego związku z prawdziwym procesem standaryzacji. Dlatego jest potrzebna wspólna praca międzynarodowa.

## 10.2. Podstawowe litery i znaki diakrytyczne

Przy opracowaniu pisowni języka rromskiego na bazie alfabetu łacińskiego, właściwości tego języka wymagały zastosowania kilka znaków diakrytycznych (art. 3):

- akcent ostry, który od grafemów „s”, „c” i „z” tworzy grafemy „ś”, „ć” i „ź” – wymawiane jak polskie [sz], [cz] i [ż];
- infleks, który od grafemów samogłoskowych „a”, „e”, „i”, „o”, „u” tworzy szereg prejotyzowanych samogłosek „ă”, „ë”, „ĩ”, „ö” i „ũ” – wymawianych [ja], [je], [ji], [jo] i [ju];
- akcent otwarty, który oznacza miejsce akcentu, o ile ten nie pada na ostatnią sylabę (art. 19);
- istnieje też ogonek pod literą „ç”.

Widać z tego krótkiego opisu, że każdy znak ma oddzielną funkcję i że na przykład infleks, który oznacza prejotyzację samogłosek, nie ma zastosowania w oznaczaniu takich liter jak „ś”, „ć”, „ź” lub „ĩ”.

## 10.3. System samogłoskowy

Mimo, że w dialektach rromskich można znaleźć wielką różnorodność samogłosek, język standardowy uznaje tylko pięć z nich: „a”, „e”, „i”, „o” i „u”, wymawianych jak po polsku (art. 4). W mojej propozycji na kongresie warszawskim ująłem jeszcze dwie inne, mianowicie „ĩ” i „ë”, ale zostały odrzucone podczas konsultacji, zgodnie z sugestią Iana Hancocka: „scentralizowane i drugorzędne samogłoski nie wymagają specjalnych liter w rewidowanej ortografii, która zachowuje tylko pięć samogłosek”. Decyzja ta, wzięta dość intuicyjnie na kongresie, okazała się jednak według późniejszych analiz słuszną, ponieważ te dwie samogłoski nie mają wartości kontrastywnej dla istoty języka. Są one tylko wariantami (bez wartości znaczeniowej) innych samogłosek, głównie „ĩ” i „e” – i to tylko w narzeczach używanych (teraz albo dawniej) w krajach, w których językach takie samogłoski występują („ĩ” i „ë” – przede wszystkim w Rumunii: pisane „â/î” i „ă”). Poza tym,

twierdzenie, że „niektóre z nich mogą występować obocznie” odnosi się do obocznych form typu *kirmo* obok *kermo* „glista”, *zoralo* obok *zuralo* „silny” itd. (v. powyżej) i właściwie każdy pisze je tak, jak słyszy, bo tego typu wariantywność jest jedynie cechą leksykologiczną (jak na przykład po polsku „smalec” obok „szmalec”) i nie ma związku z fonologią.

Do oznaczania innych samogłosek, które się pojawiają w tekstach dialektalnych, jak na przykład w piosenkach, baśniach, przysłowiaach lub innych etnotekstach (typu autobiografia lub wywiad), stosuje się nad odpowiednią samogłoską użycie rozłącznika (art. 5); dźwięki te pojawiają się często w zapożyczeniach. Na przykład polskie „y” będzie się pisać „i”: u Papuszy spotykamy formy typu „tykno”, „ćaćuno gżybo” lub „kołysynel”, „śyłałe” co w języku standardowym będzie się pisać: *tikno*, *ćaćuno gžibo*, *kolisinel*, *šilale*. Natomiast kiedy dźwięk „y” pochodzi od starego *a*, pisze się *ä*: syr => *sär* „jak”, sys => *säs* „był” itd., aby przez podobieństwo liter ułatwić czytanie Rromom z innych krajów.

Samogłoski zwężone<sup>19</sup> nie istnieją w narzeczach rromskich z Polski, a więc art. 6 nie jest relewantny w stosunku do polskich odmian języka rromskiego.

Dyftongi złożone z [ü]<sup>20</sup> nie istnieją jako takie w języku rromskim (art. 7). Jeśli się pojawiają, wynikają z lokalnej ewolucji, jak na przykład rozwój końcówki *-av* czasowników w Rumunii: *kamav* „kocham”, wymawiane tam [kamaũ, kamaɫ]. W Polsce większość narzeczy podlegała innej ewolucji i wymowa często brzmi [kamaɸ], a więc z utratą dźwięczności w wygłosie (cf. Kraków [Krakuf]). Jednak, również i w takich przypadkach pisze się dalej *kamav*, a każdy czyta po swojemu: [kamav, kamaw, kamaũ, kamaɸ]. Dotyczy to również zapożyczeń międzynarodowych typu *Evròpa*, *avtobùso*, *avtonòmia*, *Àvgusto* itd...

W systemie fonologicznym języka rromskiego, istnieje obok serii czystych samogłosek *a*, *e*, *i*, *o* i *u*, druga seria, zwana prejotyzowana i która przypomina starosłowiański system, dziś jeszcze widoczny w rosyjskim alfabecie cyrylicznym: *я*, *е*, *и*, *ѣ* i *ю* wobec serii prostej *a*, *э*, *ы*, *о* i *у*. Samogłoski serii prejotyzowanej zapisuje się przy pomocy symbolu *˘* (*ćiriklo* „ptaszka”): *ä* [ja], *ě* [je], *ĩ* [ji], *ǫ* [jo] i *ũ* [ju] (art. 8).

Brak innej samogłoski (art. 9) nie wymaga specjalnego komentarza.

19. Samogłoski zwężone (po ang. *tensed*) charakteryzują narzecza (rromskie i nierromskie) w pewnych regionach Bułgarii (znajdują się też w angielskich i niemieckich dialektach, oraz w kanadyjskiej francuszczyźnie), ale nie mają wartości znaczeniowej (bo są fonetyczne a nie fonologiczne) i dlatego się ich na ogół nie pisze w sposób specyficzny. Jednak Rromowie w Bułgarii niekiedy usiłują je oddać w piśmie, co jest absolutnie niepotrzebne.

20. Typu (po polsku) auto, Europa itd... (lub małpa) albo (po angielsku) Washington, Westminster...

### 3.4. System spółgłoskowy

Rozważania powyższe dotyczyły tylko samogłosek i w tym zakresie język rromski nie różni się zasadniczo od polskiego – z tym że nie ma nosowych typu „ą” i „ę”. W systemie spółgłoskowym stykamy się z pierwszymi istotnymi różnicami: podczas, gdy polszczyzna rozróżnia „l” i „ł” jako odrębne fonemy, oba te dźwięki są w systemie rromskim wariantami jedna drugiej (art. 10); w rromskim w zasadzie istnieje tylko jedno „l”, które się wymawia „l” przed **e i i**, a twarde „ł” przed **a, o i u** oraz przed spółgłoską, lub na końcu słowa – przynajmniej tak było w systemie protorromskim: *loli* „czerwona” [łoli]. Jednakże z rozwojem prejotyzowanych samogłosek, mamy teraz do czynienia z dwoma szeregami „l” (tab. 5).

| RROMSKIE | POLSKA | ROSJA | SŁOWACJA | WĘGRY   | RUMUNIA  | SERBIA | ALBANIA |
|----------|--------|-------|----------|---------|----------|--------|---------|
| la       | ła     | ла    | la       | la      | la       | ла     | lla     |
| le       | łe     | лэ    | le       | le      | le       | ле     | lle     |
| li       | ły     | лы    | li       | li      | li       | ли     | lli     |
| lo       | ło     | ло    | lo       | lo      | lo       | ло     | llo     |
| lu       | łu     | лу    | lu       | lu      | lu       | лу     | llu     |
| lă       | la     | ля    | ľa       | lya, ja | lia, lea | ља     | la      |
| lě       | le     | ле    | ľe       | lye, je | le       | ље     | le      |
| lĩ       | li     | ли    | ľi       | lyi, ji | li       | љи     | li      |
| lõ       | lo     | лѐ    | ľo       | lyo, jo | lio      | љо     | lo      |
| lũ       | lu     | лю    | ľu       | lyu, ju | liu      | љу     | lu      |

Tab. 5. Pisownia rromska zgodna z alfabetem poszczególnych krajów – szeregi „l”.

Z pomocą tej tablicy, każda pisząca osoba może, znając alfabet języka swojego kraju, znaleźć poprawną pisownię rromską. Na przykład Rrom z Polski, za każdym razem, kiedy miałby po polsku „ł + samogłoska”, napisze po rromsku „l + samogłoska prosta”, a jeśli miał po polsku „l + samogłoska”, napisze po rromsku „l + prejotyzowana samogłoska”.

Bardzo podobną zasadę można zastosować w odniesieniu do spółgłosek „n” i „ń” (tab. 6), choć ten przypadek nie był dyskutowany w trakcie debat Komisji Językowej.

Z pomocą tej tablicy, każda pisząca osoba może, znając alfabet języka swojego kraju, znaleźć poprawną pisownię rromską. Na przykład Rrom z Polski, za każdym razem, kiedy miałby po polsku „n + samogłoska”, napisze po rromsku tak samo „n + samogłoska prosta”, a jeśli miał po polsku „ń/ni + samogłoska”, napisze po rromsku „n + prejotyzowana samogłoska”.

Rozróżnienie między **h** i **x** (art. 11) nie jest oczywiste dla współczesnego Polaka. Aby tę różnicę wyjaśnić należy sięgnąć do niemieckiego: rrom-

| RROMSKIE | POLSKA | ROSJA | SŁOWACJA | WĘGRY | RUMUNIA  | SERBIA | ALBANIA |
|----------|--------|-------|----------|-------|----------|--------|---------|
| na       | na     | на    | na       | na    | na       | на     | na      |
| ne       | ne     | нэ    | ne       | ne    | ne       | не     | ne      |
| ni, nĩ   | ny     | ны    | ni       | ni    | ni       | ни     | ni      |
| no       | no     | но    | no       | no    | no       | но     | no      |
| nu       | nu     | ну    | nu       | nu    | nu       | ну     | nu      |
| nã       | nia    | ня    | ňa       | nya   | nia, nea | ња     | nja     |
| ně       | nie    | не    | ňe       | nye   | ne       | ње     | nje     |
| nĩ       | nii    | ни    | ňi       | nyi   | ni       | њи     | nji     |
| nõ       | nio    | нѐ    | ňo       | nyo   | nio      | њо     | njo     |
| nũ       | niu    | нѹ    | ňu       | nyu   | niu      | њу     | nju     |

Tab. 6. Pisownia rromska zgodna z alfabetem poszczególnych krajów – szeregi „n”.

skiemu **h** odpowiada niemieckie (i angielskie) **h** w *hand* „ręka”, podczas gdy rromskiemu **x** odpowiada niemieckie **ch** w *rauchen*, *Achtung* (angielski nie ma tego dźwięku, oprócz szkockiego: *Loch Ness*). Według tej zasady, niemieckie słowo *hoch* „wysoki”, rromskim alfabetem należy zapisać *hox*<sup>21</sup>. Litera **x** pojawia się też w zapożyczeniach greckich typu *těxnika*, *sinxronia*, *arxive* itd...

Sprawa miękkopodniebiennych spółgłosek **k**, **kh** i **g** przed **i** lub **e** (art. 12) została już rozważona wyżej.

Trzeba dodać, że zjawisko palatalizacji pojawia się także przed prejotyzowanymi samogłoskami, co pokazuje tabela 7.

| RROMSKIE | POLSKA | ROSJA | SŁOWACJA | WĘGRY | RUMUNIA    | SERBIA | ALBANIA |
|----------|--------|-------|----------|-------|------------|--------|---------|
| ka       | ka     | ка    | ka       | ka    | ca         | ка     | ka      |
| ke       | ke     | кэ    | ke       | ke    | che        | ке, he | ke, qe  |
| ki, kĩ   | ki     | ки    | ki       | ki    | chi        | ки, hi | ki, qi  |
| ko       | ko     | ко    | ko       | ko    | co         | ко     | ko      |
| ku       | ku     | ку    | ku       | ku    | cu         | ку     | ku      |
| kã       | cia    | кя    | t'a      | tya   | chia, chea | ھا     | qa      |
| kě       | cie    | ке    | te (t'e) | tye   | che        | he     | qe      |
| kĩ       | ci     | ки    | ti (t'i) | tyi   | chi        | hi     | qi      |
| kõ       | cio    | кѐ    | t'o      | tyo   | chio       | ho     | qo      |
| kũ       | ciu    | кѹ    | t'u      | tyu   | chiu       | hy     | qu      |

Tab. 7. Tabela palatalizacji przed samogłoskami prejotyzowanymi.

To samo dotyczy **kh** i **g**. Jak widać, można w sposób bardzo prosty, w oparciu o pisownię oficjalną danego kraju, utworzyć wspólną rromską

21. Autorem takiego oznakowania (**h** i **x**) tych dźwięków jest Ian Hancock.

pisownię, zrozumiałą dla Rromów też z wszystkich innych krajów. Jak wynika z tabeli, pod wpływem lokalnego języka większości, w każdym kraju trochę inaczej wymawia się te same sylaby. Jednakże te różnice, nie bardzo wyraźne dla ucha, zanikają całkowicie w piśmie, jeśli zastosować pisownię rromską.

Ta sama prawidłowość występuje i w innych przypadkach palatalizacji, na przykład zębowych wybuchowych **t**, **th** i **d** przed prejotyzowanymi samogłoskami w pewnych narzeczach. Zjawisko to występuje przede wszystkim na Bałkanach: w Bułgarii, Rumunii, Albanii i krajach południowobalkańskich grupy: **tă** i **dă** mogą w niektórych narzeczach tej strefy brzmieć [tja, ça, ča, kja, ca] i [dja, dža, dža, gja, za]. Jednak wszyscy, stosujący ujednoliconą pisownię, piszą w ten sam sposób. W poniższej tabeli ukazano różne warianty<sup>22</sup> wymowy formy czasownikowej „on(a/o) robi”, przy czym, niezależnie od wymowy pisze się *kerdās* (tab. 8).

|         |         |         |         |         |
|---------|---------|---------|---------|---------|
| kerdjas | ćerdjas | čerdjas | ťerdjas | kěrdjas |
| kerďas  | ćerďas  | čerďas  | ťerďas  | kěrďas  |
| kerdžas | ćerdžas | čerdžas | ťerdžas | kěrdžas |
| kerdžas | ćerdžas | čerdžas | ťerdžas | kěrdžas |
| kergias | ćergjas | čergjas | ťergjas | kěrgjas |
| kerzas  | ćerzas  | čerzas  | ťerzas  | kěrzas  |

Tab. 8. Warianty wymowy czasownika *kerdās*.

Tak samo, jak inne języki nowoindyjskie, rromski posiada szereg spółgłosek przydechowych (art.13), które zapisuje się z pomocą „h”: **ph**, **th**, **kh** i **čh**. Przydech jest w języku rromskim bardzo ważny (mimo, że młodzi Rromowie, którzy się uczyli rromskiego z książek, przeważnie go nie wymawiają), bo jest znaczeniowótórczy:

|                                  |                                            |
|----------------------------------|--------------------------------------------|
| <i>pherel</i> „on(a/o) napęlnia” | <i>perel</i> „on(a/o) pada”                |
| <i>thav</i> „nitka”              | <i>tav</i> „gotuj!”                        |
| <i>khoro</i> „dzban”             | <i>koro</i> „bransoletka”                  |
| <i>khàndel</i> „śmierdzi”        | <i>kàndel</i> „słucha, jest posłuszny/a/e” |
| <i>čhorel</i> „nalewa”           | <i>čorel</i> „kradnie”                     |

Kiedy spółgłoska przydechowa pojawia się na końcu słowa, występuje utrata przydechu w wygłosie, ale jednak się go zachowuje w pisowni:

|                                                              |
|--------------------------------------------------------------|
| <i>dikhel</i> „on(a/o) widzi” => rozk. <i>dikh</i> „zobacz!” |
| <i>jekhes</i> „jednego” => <i>jekh</i> „jeden(a/o)”          |
| <i>jakha</i> „oczy” => <i>jakh</i> „oko” itd...              |

22. Tabela pokazuje wszystkie możliwe kombinacje, ale w rzeczywistości nie wszystkie formy wymowy istnieją we wszystkich krajach.



Sprawa podwójnego **rr** wzbudziła na początku dyskusji o standaryzacji burzliwą polemikę. Faktem niezaprzeczalnym jest jednak zjawisko fonologiczne, polegające na istnieniu w rromskim, dwóch rodzajów dźwięków typu „r” i że w większości rromskich narzeczy to różnicowanie jest znaczeniowo twórcze, jak w następujących przypadkach:

|                            |                         |
|----------------------------|-------------------------|
| <i>rani</i> „pani”         | <i>rrani</i> „gałąź”    |
| <i>ćoripen</i> „kradzież”  | <i>ćorripen</i> „bieda” |
| <i>bar</i> „płotek; ogród” | <i>barr</i> „kamień”    |

Zwykle **r** brzmi jak po polsku i pochodzi z indyjskiego drżącego dźwiękowego „r”. Natomiast tzw. podwójne **rr** ma zupełnie inne pochodzenie, mianowicie pochodzi z tzw. cerebralnego „r” indyjskiego<sup>23</sup>, co można też zapisywać jako „rx” lub „dx”. Podwójne **rr** ma też różną wymowę, w zależności od dialektu. W Polsce na ogół wymawia się je tak samo jak zwykłe „r”, jedynie u Kełderaszy i Lowarów, brzmi na ogół podobnie do spółgłoski **x**. Dlatego – z wyjątkiem tych dwóch szczepów, prawideł, w jakich słowach pojawia się „r” a w jakich „rr” trzeba się po prostu nauczyć (trochę podobnie, jak w języku polskim, trzeba się nauczyć, w jakich słowach się pojawia „rz” a w jakich „ż”).

Użycie w piśmie podwójnego **rr** nie jest wcale propozycją nową. Należy tu przypomnieć pierwszy rromski słownik opracowany przez Rroma: *Gyökszótár*, wydany w roku 1890. Jego autor, Ferencz Nágyidái Sztojka<sup>24</sup>, doskonale odróżniał **r** i **rr**, w tych samych słowach, w których identyfikowane są we współczesnym języku i odpowiednio zaznaczał je w słowniku. Tradycja odnotowywania w piśmie podwójnego **rr** spotykana jest i w wielu późniejszych tekstach rromskich (nawet pisanych cyrylicą), aczkolwiek ucho nie-Rromów, którzy zbierali materiały terenowe, na ogół nie jest w stanie wychwycić charakterystycznego dla rromskiego kontrastu **r/rr** i zazwyczaj nie zaznaczał tej różnicy w swoich pracach. W Warszawie dyskutowano, czy zachować tradycję zapisu **rr** czy też zastosować znak diakrytyczny (jak **ṛ** lub **ṛ̣**). Biorąc jednak pod uwagę fakt, że gdyby pisano etnikoń Rromów z pomocą znaku diakrytycznego tego typu (a dźwięk ten pojawia się na początku samej nazwy Rromów – wtedy byłoby *Ṛom* lub *Ṛom*), wtedy szansa, aby w mediach ogólnych (nierromskich) poprawnie pisano nazwę rromskiego narodu, byłaby niewielka, uczestnicy konsultacji jednomyślnie

23. Indyjskie tzw. cerebralne (lub retrofleksyjne) „r” wymawia się mniej więcej jak „t” w amerykańskiej wymowie słowa *water* [wara].

24. Jego *Gyökszótár*, czyli „Rdzenny słownik”, wydany w 1890 r. na Węgrzech, zawiera 13000 haseł węgierskich z tłumaczeniem na rromski: *Nagy-idai Sztojka Ferencz a „Czigánynyelvészótár” szerzője*, Palatino Kiadó, Paks 1890. We współczesnym opracowaniu ukazał się w Paryżu, *Un dictionnaire rromani oublié: le „Gyök-Szótár” de F. Sztojka*, v. rec. A. Bartosza w tym numerze „Studia Romologica”.

zdecydowali o stosowaniu podwójne **rr**. Obawy członków konsultacji się potwierdziły: nawet to podwójne **rr**, którego drukowanie nie przedstawia żadnej trudności technicznej, rzadko jest w nazwie Rromów stosowane. Cóż dopiero by było, gdyby zdecydowano na któryś z wariantów ze znakiem diakrytycznym! Można sądzić, że polemika nie byłaby tak mocna, gdyby ten fonem nie znalazł się na początku etnicznej nazwy Rromów.

Początkowo sporne było również stosowanie specyficznych liter do pisania postpozycji (art. 15). Nie tylko dlatego, że wynika to ze struktury morfologicznej i wobec tego sięga poza dziedzinę ścisłej fonetyki i fonologii. Trudność zaakceptowania tej zasady wynikała przede wszystkim stąd, że w językach indo-europejskich Europy, w których występują przyimki i przypadki, nie istnieje taka kategoria słów, jak w języku rromskim – i sama koncepcja postpozycji była obca osobom, które się nauczyły innego typu gramatyki w szkole. A oto przykłady tego rodzaju zjawiska w rromskim:

**dla** człowieka/**for** the man => rr. *e manuśes-qe*

**z** człowiekiem/**with** the man => rr. *e manuśe-ça*

**u** człowieka/**at** the man(s) => rr. *e manuśes-θe*

**od** człowieka/**from** the man => rr. *e manuśes-θar* itd...

Postpozycje natomiast charakterystyczne są dla języków indo-europejskich Indii i jest to oczywiście jedna z typologicznych cech łączących z nimi język rromski. Tak samo jak w tych językach, deklinacja rromska składa się z dwóch przypadków zwanych A i B. Kolejna wspólna cecha rromskiego z tymi językami: podmiot zdania wyraża się w przypadku A, który czasem nazywany jest mianownikiem, co nie jest słuszne, gdyż pojawia się on i w innych funkcjach niż podmiot. Na przykład, dopełnienie bliższe wyraża się w przypadku B, jeśli oznacza ono rzeczownik żywotny ale w przypadku A – kiedy oznacza nieżywotny. To zresztą bardzo przypomina polską strukturę<sup>25</sup>, gdzie biernik rzeczownika nieżywotnego rodzaju męskiego jest identyczny z mianownikiem (tab. 9).

| FUNKCJA                    | POLSKI                              | RROMSKI                           |
|----------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|
| rzeczownik żywotny         | byk pada (mianow.)                  | o guruv perel (przypadek A)       |
| rzeczownik nieżywotny      | talerz pada (mianow.)               | o ćaro perel (przypadek A)        |
| dopełn. bliższe żywotne    | widzę byka<br>(biernik ≠ mianow.)   | dikhav e guruves<br>(przypadek B) |
| dopełn. bliższe nieżywotne | widzę talerz<br>(biernik = mianow.) | dikhav o ćaro (przypadek A)       |

Tab. 9. Porównanie funkcji rzeczownika w strukturze polskiej i rromskiej.

25. Z tym, że w polszczyźnie istnieją szczególne reguły dla „grzybów”, „żagli” i „samochodów”, nawet „malucha”.

Zupełnie identyczne reguły dają się zauważyć w językach północnych Indii.

Cały łańcuch „podmiot+czasownik+dopełnienie bliższe” tworzą „oś” zdania, która jest uzupełniana o jeszcze inne dopełnienia różnych typów: czasu, miejsca, powodu, celu itd. W różnych językach świata relacja tych dopełnień z osią zdania wyraża się na rozmaite sposoby:

- poprzez odmianę wyrazu typu czystej deklinacji, jak w sanskrycie;
- poprzez użycie przyimków, jak w angielskim (v. powyżej) lub francuskim, włoskim i hiszpańskim;
- poprzez jednoczesne użycie deklinacji i przyimków, jak w polskim (v. powyżej), niemieckim lub łacinie;
- poprzez postpozycje, jak w indo-europejskich językach Indii i w rromskim (v. powyżej), ale i w tureckim, węgierskim itd.

Okazuje się, że system rromski jest systemem złożonym, ponieważ występują w nim jednocześnie dwa przypadki<sup>26</sup>, postpozycje (przyłączone do rzeczownika w przypadku B) i przyimki (poprzedzające rzeczownik w przypadku A). Posiada nawet cirkumpozycję [bi ...-ko] „bez”: [*bi khere-sko*] „bez domu”. I tym się rromski różni od innych języków Indii, w których nie występują przyimki, lecz tylko postpozycje (proste lub złożone).

Szczególną cechą języka rromskiego jest występowanie na styku końcówki B i postpozycji niekiedy bardzo skomplikowanych zjawisk fonetycznych, kreujących ogromną ilość różnych wariantów wymowy danego słowa w różnych narzeczach. I tak na przykład „jemu” może mieć brzmienie: [le-ske, lehke, leke, leśce, lehće, leće, lese, lekke, lešće, leskë, lehkë, lekë itd.], podczas gdy „z tobą” może brzmieć [tusa, tuha, tuva, tuja lub tua]. To samo można powiedzieć o innych postpozycjach. W przypadku postpozycji posiadłości, jest nawet cztery razy więcej form, bo występują i długie warianty lokalne: [leski, leskiri, leskri, leskeri; lehki, lehkiri, lehkri, lehkiri; leki, le-kiri itd.]. W niektórych narzeczach dawna struktura jest tak mocno zatarta, że ledwo można ją zidentyfikować, podczas gdy w innych, jak na przykład w Polsce, zachowana jest dobrze. Toteż przez wiele lat badacze, znający tylko jeden wariant, w którym dźwięki stopiły się ze sobą, aż już nie można było znaleźć postpozycji od rzeczownika, traktowali system tych końcówek jako przypadki, podobne do tych, które występują w polskim lub łacinie.

Jednakże szczegółowa analiza porównawcza szeregu rromskich narzeczy doprowadziła do wniosku, że w rromskim mamy do czynienia z systemem postpozycji podobnym jak w językach północnej Indii, że deklinację stanowią dwa przypadki (A i B) i że język ten posiada pięć postpozycji.

26. To właściwie zasadnicza różnica między rromskim a tureckim i węgierskim, które owszem mają postpozycje, ale nie mają żadnej odmiany przez przypadki.

Dlatego najlepszym sposobem ujednolicenia w piśmie wszystkich narzeczy jest wprowadzenie specyficznej litery dla początku każdej z pięciu postpozycji istniejących po rromsku i ustalenie reguł czytania przystosowanych do każdej z trzech zasadniczych pozycji, gdzie mogą się pojawić postpozycje, mianowicie (1) po **n**, (2) po **s** i (3) po samogłosce<sup>27</sup> (symbolizowanej w tab. 10 jako *a* – tabela podaje postpozycje w pisowni uchwalonej na kongresie warszawskim).

| postpozycja          | po <b>n</b> (grupa <b>n</b> +postp.) | w każdej innej pozycji, mianowicie   |                                |
|----------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------|
|                      |                                      | po <b>s</b> (grupa <b>s</b> +postp.) | w innej pozycji (po <i>a</i> ) |
| <b>-qe</b>           | -nge                                 | -ske                                 | -ake                           |
| <b>-qo, -qi, -qe</b> | -ngo, -ngi, -nge                     | -sko, -ski, -ske                     | -ako, -aki, -ake               |
| <b>-ça(r)</b>        | -nca(r)                              | -sa(r), -ha(r)                       | -asa(r), -aha(r)               |
| <b>-θe</b>           | -nde                                 | -ste                                 | -ate                           |
| <b>-θar</b>          | -ndar, -ndär                         | -star, -stär                         | -atar, -atär                   |

Tab. 10. Postpozycje po **n**, **s** i samogłosce.

W powyższej tabeli podane są tylko wymowy pierwotne, ale zależnie od narzecza podlegają one ewolucji, która często zasadniczo je zmienia: jak podano wyżej, samą grupę „-ske” można usłyszeć w ponad dziesięciu różnych wymowach (v. powyżej przykład *leske*). Różne ewolucje wymowy, jakie pojawiają się na styku końcówki i postpozycji, wcale nie są przypadkowe, lecz odbywają się według paradygmatu bardzo ścisłych reguł, zwanych *sandhi*<sup>28</sup>:

- sandhi I to reguła podana w tablicy wyżej, według której **q**, **ç** i **θ** wymawia się [g, c i d] po spółgłosce **n**, podczas gdy wymawia się [k, s i t] po każdej innej głosce;
- sandhi II to palatalizacja (albo jej brak) tych dźwięków, wywodzących się z sandhi I (np. **q** daje [g] lub [k] według sandhi I; teraz różne stopnie palatalizacji mogą się wywodzić z [g] i z [k] według sandhi II); Trzeba tutaj zwrócić uwagę na fakt, że w danym dialekcie palatalizacja **g** i **k** niekoniecznie przebiega według tej samej reguły, co palatalizacje tych samych dźwięków [g] i [k], wywodzących się z **q**.
- sandhi III to inne reguły dotyczące innych zmian wymowy tych dźwięków, właściwie już lokalizmy: np. asymilacja [ngj] w [ń] lub [nd] w [n] w narzeczach Albanii: z *çhavenqe* sandhi I daje [czhaven-

27. Okazuje się, że w innej pozycji (po innej spółgłosce niż **n** lub **s**) nie mogą wystąpić.

28. Nazwa wzięta z gramatyki staroindyjskiej. Faktycznie *sandhi* istnieje w niemalże wszystkich językach i określa zmianę wymowy fonemów na styku między morfemami, na przykład po polsku: *dwór+ě => dworze*.

ge], sandhi II daje dalej [czhaveńgje] a sandhi III [czhaveńe]; w tych samych narzeczach z *čhavenθar* sandhi I daje [czhavendar], sandhi II jest nierelevantny a sandhi III [czhavenar]; w Finlandii lub u Gurwarów na Węgrzech, z *čhavesqe* sandhi I daje [czhaveske], sandhi II zostawia [czhaveske] a sandhi III daje [czhavekke]. Takich przykładów, w różnych krajach, jest mnóstwo.

| WARIANT                       |                  | SANDHI I<br>PO DŹWIĘCZNOŚCI       | SANDHI II<br>PALATALIZACJA       | SANDHI III<br>INNE             |
|-------------------------------|------------------|-----------------------------------|----------------------------------|--------------------------------|
| Polska                        | <i>čhavesqe</i>  | - => [czhaveske]<br>~ [šaveske]   | - = [czhaveske]<br>~ [šaveske]   | bez efektu                     |
|                               | <i>čhavenqe</i>  | + => [czhavenge]<br>~ [šavenge]   | - = [czhavenge]<br>~ [šaveske]   |                                |
|                               | <i>čhavesθar</i> | - => [czhavestār]<br>~ [šavestār] | - = [czhavestār]<br>~ [šavestār] |                                |
|                               | <i>čhavenθar</i> | + => [czhavendar]<br>~ [šavendar] | - = [czhavendar]<br>~ [šavendar] |                                |
| Bosna                         | <i>čhavesqe</i>  | - => [czhaveske]                  | + [czhavesće]                    | [czhavehće]<br>redukcja ć => h |
| Albania                       | <i>čhavenqe</i>  | + => [czhavenge]                  | + [czhaveńgje]                   | [czhaveńe]<br>(asymilacja)     |
|                               | <i>čhavenθar</i> | + => [czhavendar]                 | bez efektu                       | [czhavenar]<br>(asymilacja)    |
| Finlandia,<br>Węgry (gurwari) | <i>čhavesqe</i>  | - => [czhaveske]                  | - [czhaveske]                    | [czhavekke]<br>geminacja       |

Tab. 11. Warianty wymowy zgodne z regułami *sandhi*.

Wbrew pozorom, czytanie jednego konkretnego dialektu okazuje się dość łatwe, bo odchylenia od klasycznej pisowni są mało znaczne. Aby jednak poprawnie stosować reguły tego systemu, należy trochę czasu poświęcić na naukę pisania, jak w każdym innym języku. Jednakże, jeśli tylko zrozumie się znaczenie i funkcjonowanie tych postpozycji, od razu można poprawnie pisać: na przykład wystarczy zrozumieć, że za każdym razem, jak ma się w swoim narzeczu słowo w funkcji celownika i które się kończy na [-nge, -nje, -ndzie lub -ndže], należy wtedy pisać **-nqe**. Tak samo za każdym razem jak się ma słowo z znaczeniem towarzyszenia i które się kończy na [-sa, -ha, -va lub -a], należy wtedy pisać **-ča**. Łatwo się do tego przyzwyczaić, osiągając stan mechanicznego stosowania owych reguł, podobnie jak to się dzieje w komunikacji ustnej, o czym już mówiliśmy powyżej.

Okazuje się, że wymowa Rromów z Polski w niewielkim stopniu różni się od wymowy pierwotnej, którą oddaje pisownia warszawska (na ogół występuje w Polsce tylko sandhi I i nie ma anomalii typu „lese” lub „lendźar”, tak że nauka tej pisowni jest tu łatwa).

Jeśli chodzi o oznaczanie w piśmie postpozycji **-0e** „u” i **-0ar** „od, pochodząc z”, przedkongresowa propozycja pisania jako **-8e** i **-8ar** została na konsultacji warszawskiej odrzucona, ale w kilka lat później (na Konferencji w Sztokholmie w 2007 r.) zgodzono się na to oznakowanie (**8** zamiast **0**) mając na względzie większą wygodę w korespondencji elektronicznej<sup>29</sup> z użyciem Outlook Express.

Wracając do komentarza postanowienia warszawskiego i do systemu szczelinowych (art. 16), podobieństwo ich zapisu z polskim alfabetem sprawia, że użytkownikowi polskiemu zapis ten nie powinien sprawiać trudności:

**s** = pl. „s”; **c** = pl. „c”; **z** = pl. „z”

**ś** = pl. „sz”; **ć** = pl. „cz”; **ź** = pl. „ż”

Jedyna różnica to **3** = polskie „dź” oraz wymieniony już powyżej dźwięk przydechowy **čh** = pl. „czh”. Zwróćmy uwagę, że warszawska pisownia dopuszczała użycie uproszczonego **ch** obok **čh** (*čhuri* „nóż”, *čhib* „język” obok *čhuri*, *čhib*), ale do tej pory nikt nie korzystał z tej możliwości. Natomiast pisanie **3** zamiast **3** (*zanav* „wiem”, *zukeł* „pies” obok *zanav*, *zukeł*) jest dość rozpowszechnione w publikacjach wielu krajów, kiedy drukarze nie mają dostępu (albo nie wiedzą, że taki dostęp jest możliwy<sup>30</sup>) do rromskiej czcionki **3**. Inna tendencja pojawiła się w ostatnich latach w Ameryce łacińskiej: pisanie grafemu **3** przy pomocy litery **y**, która nie ma żadnej funkcji w alfabecie rromskim, a w hiszpańszczyźnie tego kontynentu oddaje wymowę dość zbliżoną i do [dź] i do [ż], w zależności od kraju i miejscowej odmiany hiszpańskiego. Ta alternatywa została przyjęta na Konferencji w Sztokholmie w 2007 r., tak więc para **y** i **3** będą traktowane jak graficzne warianty tej samej litery, coś w rodzaju par **a** wobec **ɑ** lub **g** wobec **g̃**.

Przedkongresowa propozycja mojego autorstwa, dotycząca szczelinowej obejmowała afrykatę [dz], która miała być oddana specjalnym znakiem (kwadracik bez lewej ścianki<sup>31</sup> – art. 17), ale dźwięk ten nie został uznany za składowy rromskiego systemu fonologicznego i odpowiednią literę odrzucono z alfabetu warszawskiego. Mimo, że decyzję tę podjęto w znacznej mierze intuicyjnie, dalsze badania wykazały, że była słuszna: dźwięk [dz] jest ogólnie rzecz biorąc tylko wariantem dźwięku [z] i jako taki nie ma statusu fonemu w ogólnoeuropejskim języku rromskim.

29. Można używać w korespondencji elektronicznej **0**, tak samo jak wszystkich innych czcionek rromskich, jeśli się zamiast Outlook Expressa używa Microsoft Outlook (v. poniżej).

30. Litera ta (którą drukarze nazywają „eż”) faktycznie jest obecna we wszystkich komputerach, choć nie w wszystkich krojach pisma.

31. Ze względu na zachowanie konsekwencji między wymową fonemów i kształtem grafem, ten kwadracik miał w mojej propozycji oznaczać [dz]; ten sam kwadracik z akcentem ostrym na wierzchu miał oznaczać [dź]. Ponieważ jednak znak na [dz] został odrzucony w czasie konsultacji, kongres zdecydował o użyciu **3** na oznaczenie [dź].



Jak powyżej wspomniano, w języku rromskim rozróżnia się dialekty bez mutacji, czyli takie, w których **čh** i **ʒ** wymawia się [czh] i [dż], od dialektów z mutacją, czyli takie, w których **čh** i **ʒ** wymawia się jako [ś] i [ż]. O dialektach bez mutacji mówi się też jako o stratach 1 i 2, zaś o dialektach z mutacją jako o stratach 1# i 3. Postanowienie warszawskie (art. 18) uwzględnia tylko strata 1 i 2 (zwane „dialekty 1 i 2”) oraz stratum 3 (zwane dialekt 3), nie wspominając, ze względu na zwięzłość, o nielicznym stratum 1# (ograniczonym do wschodu Węgier i sąsiednich obszarów Ukrainy i Rumunii).

W Polsce dialekty szczepów Bergitka Rroma (karpackie) i Polska Rroma nie podległy mutacji, podczas gdy dialekty Kełderaszy i Lowarów owszem. Jednak, jeśli wszyscy piszą tak samo **čhuri**, **čhavo**, **čhib**, **ʒanel**, **ʒukel** itd. to pierwsza grupa wymawia [czhury, czhawo, czhib, džaneł, džukeł] a druga zaś [śury, śawo, śib, źaneł, źukeł]. Należy zwrócić uwagę na pewną tendencję, która występuje u niektórych rromskich liderów politycznych, którzy nauczyli się rromskiego z książek i na ogół nie potrafią odróżnić dźwięków [sz] i [ś] z jednej strony, a [ż] i [ź] z drugiej strony. To uproszczenie jest niedopuszczalne w języku standardowym, który usiłuje oddać niuanse rodzimej mowy Rromów, wychowanych w rromskim otoczeniu.

### 10.5. Akcent

Akcent z reguły pada na ostatnią sylabę i wówczas się go nie zaznacza (art. 19); natomiast, kiedy pada na inną sylabę, zaznacza się go przy pomocy akcentu otwartego: **à**, **è**, **ì**, **ò**, **ù**. Jedynym wyjątkiem są słowa zawierające postpozycję, ponieważ sylaba tuż przed postpozycją jest ściśle mówiąc ostatnią sylabą słowa i wobec tego zawsze jest akcentowana; przy tym sama postpozycja jest enklityką, czyli nie może być akcentowana: przypadek A: **o manuś**, przypadek B: **e manuśe**, z postpozycją **e manuśeqe**.

### 10.6. Iloczas

W przypadkach, kiedy w rromskich narzeczach pojawiają się krótkie i długie samogłoski, uważane jest to za cechę lokalną, bez wartości znaczeniowej (art. 20). Co prawda większość samogłosek długich pojawiła się pod wpływem języków otoczenia, przeważnie w zapożyczeniach z tych języków, ale niekiedy są one również skutkiem wewnętrznego rozwoju języka, jak skróceniem ciągu **ave** w **ā** lub **eve** w **ē** (dając na przykład **del** „daje” wobec **Dēl** „Bóg” <= **Devel**). Takie przypadki są bardzo rzadkie (zwłaszcza w Polsce) i traktowane są jako zwykła homonimia.

W ostatniej chwili został dodany do postanowienia art. 21, który nie ma związku z alfabetem, lecz jest po prostu zachętą do korzystania ze struktur



z postpozycją za każdym razem, kiedy mówiący ma do wyboru między nią a inną z przyimkiem: na przykład między **e vešesθär** i **andar-o veš** „z lasu”, pierwszy z tych dwóch szyków ma mieć pierwszeństwo pod względem stylistycznym.

### 10.7. Uwagi dla użytkownika z Polski:

Art. 1 do 3: bez znaczenia.

Art. 4: te same samogłoski, co w alfabecie polskim (oprócz „y”)

Art. 5 do 7: bez znaczenia.

Art. 8 i 10: **ma się nauczyć** szeregu pięciu prejotyzowanych samogłosek **ă, ě, ě, ō i ů** oraz ich korzystania przede wszystkim w związku z „l”, którego nie ma w alfabecie rromskim a oddaje się go przy pomocy **l** + samogłoska niejotyzowana.

Art. 9: bez znaczenia.

Art. 11: **ma się nauczyć** pisać różnie **h** i **x** (według właściwej wymowy).

Art. 12: bez znaczenia, ponieważ w Polsce nie występuje taka palatalizacja.

Art. 13: bez znaczenia, bo i tak na ogół tak się pisze (jedna Papusza pisała pch, tch, keh itd., skorygowane przez Ficowkiego na **ph, th, kh** itd.).

Art. 14: mówiący dialektami szczepów Bergitka i Polska Rroma **mają się nauczyć**, w których słowach występuje podwójne **rr**; natomiast mówiący dialektami kełderaskim i lowarskim znają to zjawisko z domu.

Art. 15: mówiący **ma się nauczyć** funkcjonowania postpozycji, aby poprawnie móc je pisać.

Art. 16: znane są mu **s, c, z, ś, ć** oraz **ź**, natomiast **ma się nauczyć**, że te trzy ostatnie litery oddają „sz”, „cz” i „ż” oraz znajomości litery **ż**.

Art. 17: bez znaczenia.

Art. 18: mówiący dialektami szczepów Bergitka i Polska Rroma czytają i piszą **čh** i **ž** tak samo jak w rodzimym dialekcie, mianowicie „czh” i „dž”; natomiast mówiący po kełderasku i lowarsku **ma się nauczyć** je wymawiać jako „ś” i „ż”.

Art. 19: przy pisaniu **ma się nauczyć** oznaczać akcentem otwartym sylaby akcentowane, kiedy akcent nie pada na ostaną sylabę: *Varšàva, Doròta, geogràfia, università* itd. Ale *kamav e Dorota* „kocham Dorotę” (bo w przypadku B akcent pada na końcu), *e Markoča* „z Markiem”, *e Varšavaqe* „dla Warszawy”, *e universitetaqo* „uniwersytetu” (bo postpozycja sama pokazuje, że akcent pada tuż przed nią) itd.

Art. 20 i 21: bez znaczenia.

Łącznie więc polski użytkownik języka rromskiego powinien się nauczyć siedmiu reguł, aby móc swobodnie pisać, czytać i komunikować po

rromsku na poziomie światowym. Przy tym widać, że te reguły są o wiele prostsze, niżeli na przykład reguły czytania angielskiego lub francuskiego.

## **11. PRZY NIEWIELKIM WYSIŁKU KAŻDEGO, OGROMNE UŁATWIENIE DLA WSZYSTKICH**

Jest to jedyny system, który jednocześnie oddaje właściwości wszystkich narzeczy w ich rodzimej wymowie i pozwala, żeby użytkownik X danego narzecza mógł pisać po swojemu w taki sposób, aby użytkownik Y z innego narzecza, czytając też po swojemu, mógł zrozumieć łatwo tekst użytkownika X. Przy zastosowaniu jakiegokolwiek innej pisowni można albo zapisywać tylko jedno narzecze, albo też można ją stosować do kilku narzeczy, ale wtedy różnice ortograficzne w pisanych słowach będą tak duże, że tekst rozmówcy X będzie ledwo czytelny i zrozumiały dla rozmówcy Y. System wspólny pisowni wymaga niewielkiego wysiłku dla jego nauczania się, daje w zamian ogromne ułatwienie w komunikowaniu, niezależnie od różnic dialektalnych. Co prawda inne systemy, czyli ortografie lokalnych języków, pozwalają na zapisywanie języka rromskiego bez poprzedzającej nauki pisania po rromsku, ale wysiłek, jaki muszą włożyć czytelnicy innych narzeczy dla odcyfrowania takiego tekstu jest tak duży, że ich zniechęca do czytania dłuższych i bardziej skomplikowanych tekstów. Owszem możliwe jest czytanie i zrozumienie krótkich, prostych, stereotypowanych i powtarzających się tekstów, ale takie teksty nie są w stanie oddać oczekiwań współczesnego życia we wszystkich jego dziedzinach: ekonomia, technika, filozofia, literatura, polityka, podróże... Tak więc, ten niewielki wysiłek, jaki każdy włoży w naukę wspólnej pisowni pozwoli uniknąć wielkiego (wręcz często nie do zrealizowania) wysiłku dla innych, z którymi chcemy się komunikować.

## **12. JAK PISAĆ PO RROMSKU NA KOMPETERZE**

Dość często się słyszy, że nie można użyć komputera do pisania tekstów z zastosowaniem pisowni warszawskiej. Informuję więc, że od ponad dziesięciu lat komputery zawierają kilka krojów pisma alfabetu rromskiego. Najpopularniejszy jest Microsoft Sans Unicode, ale są też Arial Unicode MS, Lucida Sans, Amaro Times itd. Problem polega na ogół na tym, że nie umie się znaleźć tych liter w zasobach elektronicznych, aby się nimi posłużyć. Tymczasem sprawa jest o wiele łatwiejsza, niż się wydaje.

### **13. JAK CZYTAĆ NA EKRANIE KOMPUTERA TEKSTY NAPISANE W PROGRAMIE MICROSOFT WORD (MS WORD) W RROMSKIM ALFABECIE?**

By odczytać takie teksty, należy najpierw wybrać w jakim kroju czcionki chce się pisać: Microsoft Sans Serif albo Lucida Sans znajdują się we wszystkich komputerach, a Arial Unicode MS we większości. Można też pobrać inne czcionki przystosowane do zapisu rromskiego: Arial Unicode MS, ArialUnicodeMS\_romani lub Amaro Times z różnych serwisów informacyjnych w Polsce czy zagranicą. W tym wypadku należy nowe czcionki zainstalować na komputerze. Zwykle pobierane czcionki spakowane są do jednego folderu. Po jego otworzeniu, najprościej jest skopiować plik czcionki do folderu „Czcionki”, który się znajduje w „Panelu sterowania” (Start→Ustawienia→Panel sterowania→Czcionki). Skopiowana do tej lokalizacji czcionka pozostaje od razu do dyspozycji w dokumencie Word, w rozwijanym pasku krojów.

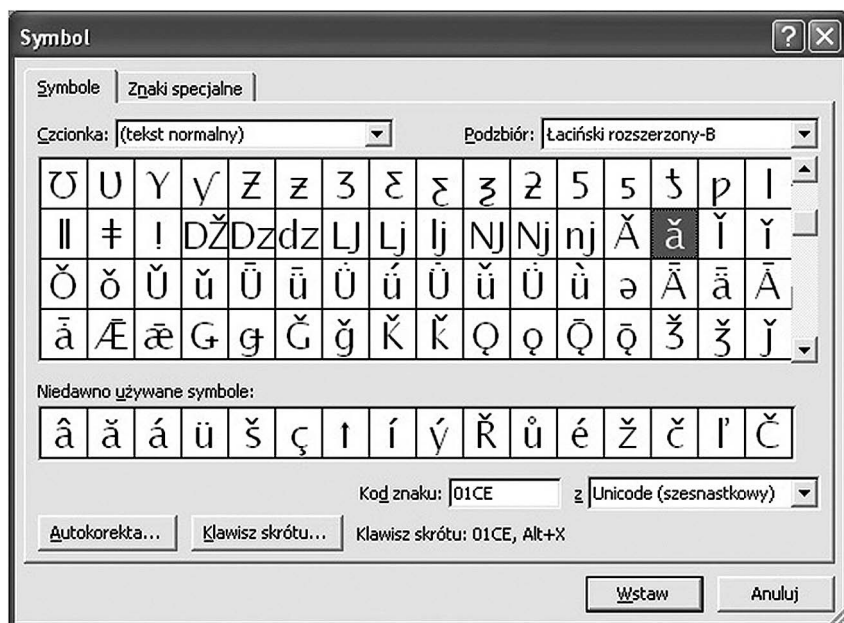
Pierwszy krok polega na selekcjonowaniu całego tekstu (na czarno) i wybieraniu odpowiedniego kroju w paśmie czcionek, w górnej części okna dokumentu Word. Korzystając z tekstów z Internetu, zapisanych w języku rromskim, w formacie .doc, krój czcionki ustawiony jest automatycznie.

### **14. JAK PISAĆ RROMSKIM ALFABETEM W DOKUMENCIE WORD<sup>32</sup>?**

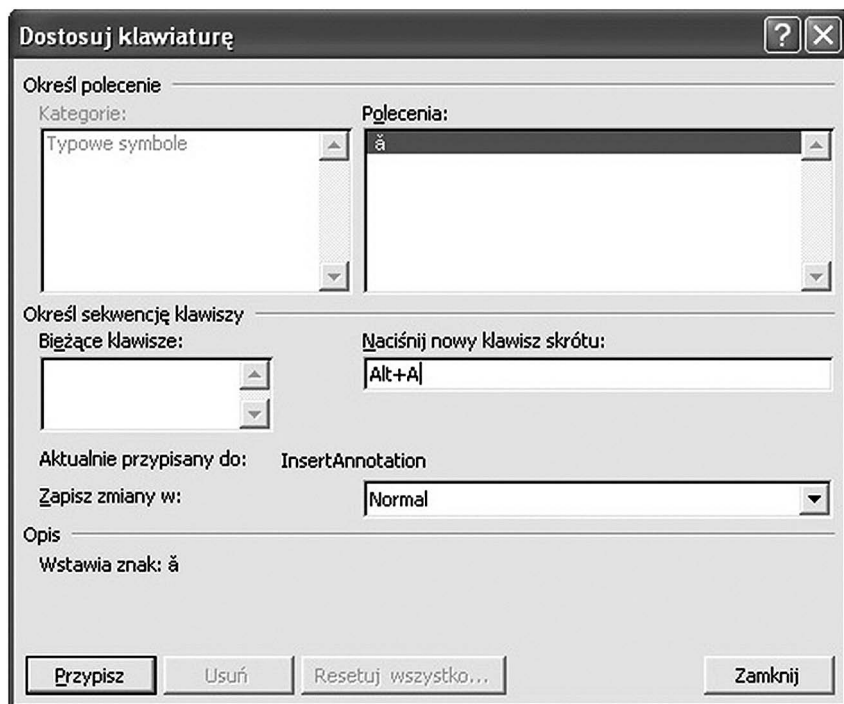
Już jest przygotowana specjalna funkcja programu MS Word dla wszystkich języków europejskich, łącznie z językiem rromskim, która pozwala na to bezpośrednio. Dopóki jednak nie jest ona powszechnie dystrybuowana (trwają jeszcze procedury administracyjne i związane z prawem autorskim), do pisowni rromskiej można bardzo łatwo przystosować własny komputer. Cała operacja trwa minutę i zostaje w komputerze, dopóki się jej celowo nie usunie.

---

32. W tej części artykułu przedstawiono instrukcję przypisywania skrótów klawiatury do znaków rromskich w programie Microsoft Word 97-2003. W nowszej wersji programu (MS Word 2007), poszczególne komponenty nieznacznie różnią się od wymienionych przez Autora, np. zakładka „Wstaw” zmienia się we „Wstawianie”, kolejne przyciski na tym etapie to: Wstawianie/Symbol/Wiecej symboli, dalsze czynności tak samo; nieco inny jest wygląd okienka „Dostosowywanie klawiatury”; wreszcie odmienne kody znaku mają poszczególne litery, wykorzystywane do alfabetu rromskiego. Dla użytkownika programu zapewne te drobne różnice nie będą stanowiły problemu, ponieważ poszczególne działania w przypisywaniu skrótów klawiatury pozostają analogiczne do opisanych przez Autora artykułu [przyp. red.].



Rys. 2. Microsoft Word – okno wstawiania symbolu



Rys. 2. Microsoft Word – okno dostosowania klawiatury

Zakładamy, że chcemy pisać w Microsoft Sans Serif (lub innym kroju Unicode – dobrze raz na zawsze wybrać ten krój jako krój domyślny): należy wówczas otworzyć nowy dokument Word i wykonać następujące czynności:

1. Otworzyć polecenie „Wstaw” z góry okienka.
2. Odszukać w spisie „Symbol” i otworzyć kliknięciem. Pojawia się cały zbiór liter z różnych alfabetów, począwszy od łacińskiego (rys. 2).
3. Znaleźć właściwe litery i przypisać ją danemu klawiszowi (np. literę **ǻ**) w następujący sposób:

a) Poszukać **ǻ** w okienku „Symbole”: znajduje się w kwadraciku numer **01CE** (numer jest widoczny na dole okienka w kratce „Kod znaku”). Kiedy została zidentyfikowana odpowiednia litera (**ǻ**), trzeba zaznaczyć ją kliknięciem. Duża litera **Ǽ** znajduje się z lewej strony **ǻ**, w kwadraciku numer **01CD** podczas, gdy z prawej strony od razu stoi duże **Ī** i dalej inne samogłoski prejetowane:

...U, u, Ǻ, ǻ, Ī, ĩ, Ŏ, ǫ, Ŭ, ŭ, Ū, ū...

Po zaznaczeniu danej litery (np. **ǻ**) należy kliknąć na „Klawisz skrót” (drugi z lewej, na dole), co otworzy kolejne okienko (rys. 3).

Aby przypisać odpowiednią sekwencję klawiszy do litery **ǻ**, po pojawieniu się okna „Dostosowywanie klawiatury” należy wybrać odpowiednie klawisze z klawiatury. Jeśli dla litery **ǻ** wybierze się skrót [Alt+A]<sup>33</sup>, skrót ten wyświetli się pod „Naciśnij nowy klawisz skrót”. Warto upewnić się, czy wybrany skrót klawiatury zostanie zapisany w globalnych ustawieniach programu Word („Zapisz zmiany w” – a obok w rozwijanym pasku wyboru – „Normal”<sup>34</sup>). By potwierdzić wybór, należy przycisnąć „Przypisz” (na dole, z lewej strony) oraz „Zamknij”. Dzięki tym działaniom po wciśnięciu klawiszy [Alt+A] – w dokumencie za każdym razem będzie się pojawiała litera **ǻ**. Programowanie jednej litery trwa kilka sekund, ale trzeba je powtórzyć osobno dla każdego znaku w ciągu wstępnego przystosowywania własnego komputera, również dla litery małej i wielkiej tego samego znaku.

b) Kolejno należy powtórzyć te same czynności dla dalszych znaków rromskiego alfabetu, zgodnie z następującym spisem klawiszy:

Wielkie **Ǽ** (kod **01CD**) ma być przypisywane klawiszom ALT+SHIFT+A,

33. Do skrótu użyć lewego klawisza [Alt], ponieważ prawy w klawiaturze oznacza jednocześnie przyciśnięcie [Alt+Ctrl] i przypisany jest m. in. do polskich znaków, np. [Alt+a] daje ą, [Alt+e] daje ę, [Alt+o] daje ó itd. oraz do automatycznej edycji dokumentu, np. [Alt+i] pokazuje powiększenie dokumentu, [Alt+y] pokazuje początek pierwszego wiersza kolejnej strony w dłuższym tekście itd. [przyp. red.].

34. Należy ostrożnie zapisywać wszelkie zmiany w pliku „Normal”, ponieważ te ustawienia odąd będą pokazywać się w każdym nowo otwartym dokumencie Word – *przyp. red.*

Małe **ĭ** (kod **01D0**) ma być przypisywane klawiszom ALT+i,

Wielkie **Ĭ** (kod **01CF**) ma być przypisywane klawiszom ALT+SHIFT+I i podobnie dla **Ŏ**, **ŏ**, **Ŭ** oraz **ŭ**.

c) Wielkie **Ě** i małe **ě** w spisie symboli nie stoją obok innych prejotowanych samogłosek, lecz wyżej, w kwadracikach numer **011A** i **011B**, między polskimi czcionkami **Ě**, **ě** z lewej strony a esperanckim **Ĝ**, **ĝ** z prawej. Należy je przypisywać klawiszom **E** i **e**, tak samo, jak poprzednio zrobiono z innymi samogłoskami.

d) Dla znaku *tèta* **θ** [d/t], oznaczonego numerem **03B8** (między greckimi literami), przypisuje się klawisze ALT+8.

e) Następnie – wielkie **3** i małe **3** (odpowiednio numery **01B7** i **0292**; albo w ich miejscu wielkie **3** i małe **3** – kwadraciki **0417** i **0437**, jeśli wolisz pisać w kroju, który nie posiada tej litery, na przykład „Garamond” lub „Times New Roman”),

– **Ŝ** i **ŝ** (w kwadracikach **015A** i **015B**, pomiędzy **ř** i **Ŝ**),

– **Ž** i **ž** (w kwadracikach **0179** i **017A**, pomiędzy **Ÿ** i **Ž**),

– **Ĉ** i **ĉ** (w kwadracikach **0106** i **0107**, pomiędzy **ą** i **Ĉ**),

mają być przypisywane klawiszom:

– ALT+y dla **3** ALT+SHIFT+Y dla **Ŝ**

– ALT+s dla **ŝ** ALT+SHIFT+S dla **Ŝ**

– ALT+z dla **ž** ALT+SHIFT+Z dla **Ž**

– ALT+c dla **ĉ** ALT+SHIFT+C dla **Ĉ**.

Kiedy każda rromska litera jest przypisana swojemu klawiszowi [ALT+litera], należy zamknąć okienko „Symbol”; znowu widać na ekranie dokument Word. Można teraz pisać jakikolwiek tekst rromski, korzystając z specjalnych liter, przyciskając jednocześnie klawisz [Alt] i klawisz prostej (podstawowej) litery, lub jednocześnie [Alt+Shift] i danej prostej litery – dla dużych liter. Powyższe zmiany, dostosowujące klawiaturę do pisowni rromskiej, których wprowadzenie zajęło niewiele czasu, zostaną w komputerze dopóki nie zdarzy się żadna silna ingerencja w systemie (np. przywrócenie systemu sprzed przypisania sekwencji klawiszy skrótu lub formatowania komputera).

### ***Bardzo ważne!***

Powyżej opisany sposób pisania rromskimi literami znajduje zastosowanie również w poczcie elektronicznej, pod warunkiem, że zastosuje się do niej program Microsoft Outlook (a nie Outlook Express).

## 15. JAKIE PERSPEKTYWY DLA RROMSKIEGO JĘZYKA?

W ostatnich latach ukazały się w Polsce rozmaite teksty po rromsku, od elementarzy Karola Gierlińskiego, rozmówek *Romane wakeribena*, po komiksy o historii Polski i teksty w różnych czasopismach. Wyszedł też przewodnik po ekspozycji rromskiej w tarnowskim muzeum oraz ukazały się streszczenia artykułów naukowych (w „Studia Romologica”). Zasadnicza różnica polega na tym, że pierwsze z wymienionych tekstów są drukowane w polskiej ortografii, co utrudnia znacznie czytanie mówiącym innymi dialektami i tym, którzy nauczyli się innych zapisów bazujących na lokalnych gramatykach, podczas gdy drugie, napisane w warszawskiej grafii, są dostępne dla każdego czytelnika, który przyswoił sobie reguły czytania. A tych potencjalnych czytelników jest już sporo w Europie, choćby dlatego że ta pisownia już od prawie 20 lat jest nauczana w szkołach Rumunii, gdzie rocznie ponad 25.000 uczniów korzysta z wykładów w języku rromskim. Używana jest też na Węgrzech, we Francji, w Hiszpanii i sporadycznie w innych krajach oraz – co szczególnie ważne – w dokumentach europejskich. Za niby techniczną różnicą w pisowni stoją dwa przeciwne podejścia do rromskiego języka: w pierwszym przypadku traktuje się język jako ciekawy komponent kulturowo-folklorystyczny lokalnej mniejszości, bez szerszych aspiracji do aktywnego udziału w życiu intelektualnym na równości z innymi kulturami Europy, w drugim zaś bierze się pod uwagę potencjalną wartość języka (i narodu) rromskiego, dla wyrażania w rodzimej mowie czegoś więcej niż rodzinne opowieści, lecz by posługiwać się nią w komunikacji z milionami innych Rromów na świecie. Przypuszczalnie obie te tendencje trwać będą obok siebie czas pewien, w zależności od kraju, lokalnych warunków i tradycji. Wiadomo już jaka opcja jest dominującą w Rumunii, w kraju z największą liczebnie rromską ludnością na świecie. Jaką opcję wybierze Polska, kraj o wyjątkowo małej populacji rromskiej, ale z potężnym kulturalnym i historycznym spadkiem? Na pewno lepiej, aby polscy Rromowie mieli szansę poznać dogłębnie właściwości gramatyczne swego języka i prawidłową jego pisownię, aniżeli pozwolili na traktowanie w sposób lekceważący ich kulturę (v. powyżej).

Nie można nie dostrzec faktu, że język rromski w skali europejskiej jest bardzo żywy i płodny, mimo, iż praprzodkowie Rromów opuścili pierwotną ojczyznę, mianowicie średnią dolinę Gangesu, prawie 1000 lat temu. Taka trwałość to wyjątek w historii języków, zwłaszcza przy braku tekstów pisanych. Dlatego można być pewnym, że ma przed sobą jeszcze piękną drogę rozwoju na skalę europejską lub światową. Jednakże w świecie współczesnym przekaz jakiegokolwiek języka wymaga formy pisemnej i do tego



formy pisemnej ujednoliconej. Równie pewne jest, że to właśnie warszawska pisownia jest środkiem do uczynienia języka rromskiego językiem szerokiej komunikacji, a także drogą do przekazywania rromskiego dziedzictwa kulturowego i promocji współczesnej twórczości. Tempo jego rozwoju w poszczególnych krajach zależy wyłącznie od nastawienia do tej idei odpowiednich autorytetów, począwszy od uczonych i pedagogów. Decydujące są też odpowiednie rządowe dyspozycje prawne, co widać na przykładzie rumuńskim. Nie jest to więc problem lingwistyczny ani techniczny, lecz właśnie kwestia traktowania języka (i narodu) rromskiego: czy traktuje się go jako równy innym językom (narodom) Europy, czy też nie?

Nie można też zapominać, że pisownia, czyli kodyfikacja, to dopiero wstępny etap afirmacji i rozwoju danego języka, ale etap kapitalny co do jego dalszej normalizacji i stylizacji. Wtedy dopiero wreszcie nastąpi realizacja tego, o co dopominali się przywołani na wstępie: polski lingwista Antoni Kalina i wicedyrektor UNESCO, Colin N. Power, a przede wszystkim – miliony Rromów.

#### LITERATURA:

- BAKKER P., *In the Margin of Romani: Gypsy Languages in Contact*, Amsterdam 1991.
- BARANNIKOV A. P., SERGIJEVSKIJ M. V., *Cygansko-Russkij Slovar'*, Moskwa 1938.
- BARTHELEMYA., *Grammaire du tsigane kalderash* (br. roku wyd.).
- BARTHELEMYA., *Dictionnaire du tsigane kalderas* (br. roku wyd.).
- BARTOSZ A., *The Gypsies – an exhibition*, Tarnów 1993.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana – na dara rromesθar*, Sejny 1994.
- BORETZKY N., *Wörterbuch Romani-Deutsch-Englisch*, Berlin 1994.
- BROZOVIĆ D., BROZOVIĆ-RONCEVIĆ D., *Sociolingvistički aspekti standardizacije Romskog jezika* [w:] *Jezik i kultura Roma*, Sarajewo 1989.
- COURTHIADE M., *Romani fonetika thaj lekhpa ogledno izdanje*, Filan Than 1984.
- COURTHIADE M., *Distance between Romani Dialects*, „GLS. North America”, 1985.
- COURTHIADE M., *Problèmes actuels de lexicologie romani*, „Lingua Posnaniensis”, T. XXX, Poznań 1987.
- COURTHIADE M., *Les latérales en romani*, „Lingua Posnaniensis”, T. XXXI, Poznań 1988.
- COURTHIADE M., *O kodifikaciji i normalizaciji romskog zajednickog jezika* [w:] *Jezik i kultura Roma*, Sarajewo 1989.

- COURTHIADE M., *La standardisation du romani: aspects sociolinguistiques et méthodologiques* [w:] *Tsiganes, identité, évolution*, Paryż 1989.
- COURTHIADE M., *La langue romani (tsigane): évolution, standardisation, unification, réforme* [w:] *Language Reform vol. IV*, Hamburg 1989.
- COURTHIADE M., *La langue romani: fonctionnement diasporatique et polynomique* [w:] *Les langues polynomiques*, Corti 1990.
- COURTHIADE M., *Rromano startorro (pierwszy po wojnie elementarz rromskiego języka, z książeczką wyjaśnień w 6 bałkańskich językach)*, Sarajewo 1990.
- COURTHIADE M., *Problemi prilagodavanja terminologije neromskog porekla romskom jeziku* [w:] *Razvitak Roma v Jugoslaviji*, Akademija Nauk i Umetnosti SFRS, Beograd 1992.
- COURTHIADE M., *La diaspora romani: aspects linguistiques* [w:] *Plurilinguismes: langues de diaspora*, Paryż 1994.
- COURTHIADE M., *Širpustik amare čhibăqiri*, Paryż-Tolosa 1994 – z książeczką *Sikavipen sar te siklôn e čhave e širpustikaça* z wyjaśnieniami w językach: polskim, albańskim, węgierskim, rumuńskim, słowackim, francuskim, hiszpańskim, angielskim (dostępna również w internecie).
- COURTHIADE M., *Phonologie des parlers rroms et diasystème graphique de la langue rromani*, Paryż 1995.
- COURTHIADE M., *Quelques aspects du diasystème phonologique de la langue rromani: présentation succincte*, „Faits de langues”, nr 10, Paryż 1997, s. 113–120.
- COURTHIADE M., *Introduction* (s. 5–10); *Structure dialectale de la langue rromani* (s. 11–24); *La langue rromani d’un millénaire à l’autre* (s. 25–41); *Petit lexique de linguistique indienne et rromani* (s. 45–55); *Le double „RR”* (s. 135); *Le mot „Vlax”* (s. 137) [w:] COURTHIADE M., *Langue et culture – approche linguistique*, nr 22 „Etudes tsiganes”, Paryż 2005.
- COURTHIADE M., *Wer hat Angst vor der Sprache der Rroma?* [w:] *Vom Objekt der Ausgrenzung zum Subjekt politischen Handelns*, Skopje 2005.
- COURTHIADE M., *Who is afraid of the Rromani language?* [w:] *From Social Exclusion to Active Participation*, Skopje 2005.
- COURTHIADE M., *Identifying the Danger(s) for Rromani & Do we Consider... 92 Questions as so Many Milestones on the Way Toward a Common Proposal*, Stockholm 2007 [w druku w „Endangered languages”].
- COURTHIADE M., *La langue rromani en France et les variétés linguistiques en usage chez les Sintés; Jeu dialectes-langues; Le matériel pédagogique en rromani* [w:] COURTHIADE M., *La langue [r]romani*, „Langues et cité” nr 9, Paryż 2007.
- COURTHIADE M., *Un dictionnaire rromani oublié: le „Gyök-Szótár” de F. Sztojka*, Paryż 2008 (komentarz do nowego wydania).
- COURTHIADE M., *Morri angluni rromane čhibăqi evroputni lavustik*, Budapest 2009 (mój pierwszy europejski słownik rromskiego języka: rromsko-węgiersko-

- angielsko-francusko-hiszpańsko-niemiecko-ukraińsko-rumuńsko-chorwacko-słowacko-grecki).
- DUDAROVA N. A., *Bukvarjo vas nacjal'no Škola*, Moskwa 1934.
- DURIĆ R., *Fonološki sistem romskog jezika i njegov alfabet u svetlu etimoloških istrazivanja*, „Warsaw Working Papers”, 1990, s. 1–52.
- DURIĆ R., *The Phonological System of Rromani and its Alphabet in the Light of Etymological Studies*, Paryż 2009 (przedruk oprac. z 1990).
- FRIEDMAN V. A., *Problems in the codification of a Standard Romani Literary Language*, [w:] *Papers from the Fourth and Fifth Annual meetings of the Gypsy Lore Society*, New York 1985.
- FRIEDMAN V. A., *Notes de lecture: Phonétique romani et écriture*, „Etudes tsiganes” Nr 2/1987, Paryż 1987.
- GIERLIŃSKI K. (Parno), *Miri szkoła – romano elementaro*, Gorzów Wielkopolski 2007.
- GIERLIŃSKI K. (Parno), *Miri szkoła – romano elementaro*, Kostrzyń nad Odrą 2008.
- GIERLIŃSKI K. (Parno), *Miri szkoła – romano elementaris*, Kostrzyń nad Odrą 2008.
- GJERDMANN O., LJUNGBERG E., *The Language of the Swedis Coppersmith Gipsy Johan Dimitri Taikon*, Falköping 1963.
- GURBETOVSKI M., *Le Rromani de poche*, Paryż.
- GSELL R., *The Consonantal System of Common Romani: a Diasystemic Approach* [w:] *A Reader in Romani Linguistics*, Paryż 1990.
- HAGEGE C., *Voies et destins de l'action humaine sur les langues* [w:] *Language Reform*, Hamburg 1983.
- HAMP E. P., *On the Sibilants in Romani*, „Indo-Iranian Journal” nr 30, 1987.
- HANCOCK I. F., *Problems in the creation of a standard dialect of Romanès* [w:] *Social Science Research Council Working Papers*, Austin 1980.
- JUSUF S., KEPESKI K., *Romani Gramatika/Romska Gramatika*, Skopje 1980.
- KENRICK D., *The development of a Standard Alphabet for Romani*, „Bible Translator” nr 32, Londyn 1981.
- KENRICK D., *Towards a Common Alphabet for Romani* [w:] *Jezik i kultura Roma*, Sarajewo 1986.
- LJUNGBERG E., GJERDMAN O., *A Contribution to the Discussion ota Romani Orthography* (br. roku wyd.; rękopis).
- LJUNGBERG E., SCHERP L., *Contribution à la discussion sur l'orthographe de la langue romani* [w:] *Table Ronde de Tsiganologie*, Paryż 1977 (rękopis).
- MARCELLESI J.-B., *Polynomie, variation et norme* [w:] *Les langues polynomiques*, Corti 1990.
- MATRAS Y., *Man kann niemandem einreden, seine Sprache zu schreiben* [w:] *Newo Ziro – Neue Zeit?*, Kiel 2000.

- OSMANI L., *E lavenqe save nane an-i čhib romani* [w:] *Tsiganes, identité, évolution*, Paryż 1989.
- PASPATI A., *Etudes sur les Tchighianés ou Bohémiens de l'Empire Ottoman*, Konstantynopol 1870.
- Pismo romane jezika, „Romano Allav”, T. 1., Prizren 1972.
- POBOŽNIAK T., *Liquid sounds in the Gypsy Language*, „Rocznik Orientalistyczny” nr 15 (br. roku wyd.).
- POBOŽNIAK T., *Grammar of the Lovari Dialect*, Kraków 1964.
- PUCHMAYER A. J., *Romani Cib, das ist: Grammatik und Worterbuch der Zigeuner Sprache*, Praga 1821.
- PUXON G., *Romanes and the Romani language movement*, „Roma 6”, 1982.
- RAMADANI G., *O postpozicie hem e padeženqe ačhilimata an-i romani čhib* [w:] *Tsiganes, identité, évolution*, Paryż 1989.
- ROZWADOWSKI J., *Wörterbuch des Zigeunerndialekts von Zakopane*, Kraków 1936.
- SAMPSON J., *The Dialect of the Gypsies of Wales*, Oxford 1926.
- TALOS E., *On making unified national orthographies* [w:] *Jezik i kultura Roma*, Sarajewo 1986.
- TURNER R., *The Position of Romani in Indo-Aryan*, „Gypsy Lore Society Monographs” nr 4, Londyn 1927. Nowe wydanie: Paryż 2008.
- TURNER R., *So-called prothetic V and Y in European Romani*, „JGLS” nr 11, 1932.
- VENTCEL’ T. V., *Elementarno gramatika, vaš 3 i 4 berš sykljaibe*, Moskwa 1934.
- VENTCEL’ T. V., *Cyganskij jazyk*. Moskwa 1964.
- VENTCEL’ T. V., CERENKOV L. N., *Dialekty cyganskovo jazyka* [w:] *Jazyki Azii i Afriki*, T. 1: *Indoeuropejskie jazyki*, Moskwa 1976.

Marcel Courthiade

**„JEKH ALFABÈTA MALADI E RROMANE ĆHIBĂŖE, THAJ SAVI AĆHOL  
PEOANTRIKANE BAZE” – PAL-E RROMANE ĆHIBĂŖERO ĆHAND  
LEKHAVIPNASQËRO**

Jekh zi adadives but relevànto citàcia e Poznanësqëre filologesqëri, e Kalinasqëri, andar-o b. 1880, putrel o artiklo thaj jekh aver citàcia, e UNESCOsqëre vice-direktoreqëri, e Colinesqëri, andar-o b. 1989, sikavel o vasnipen e rromane ċhibăŖero. O artiklo mothovel pal-odova o duj bare principe katar-e Londonesqëro rromano kongrëso (b. 1971): 1. naj niekh dialëkta lăcheder e averënŋar & 2. kamlöl pes jekh khetani ċhib. Lenŋar thăvdel i pozicia so naŋti te alosardöl jekh konkrëto dialëkta vaŝ-i ċhib khetani; savorre kampel te kidinŋn anda jekh polilektălo khetani ċhib. O artiklo sikavel sar ŝaj ovëlas implementuime akaja principa pe polskikane ċhibăŖëri misal (*mazurzenie*) thaj sar si *de facto* and-i espanikani ċhib. Mothovel vi sar biandili i polilektălo vîzia khrigal and-i Rûsia thaj khrigal and-i Jugoslăvia angla 30-40 berŝ. I băza si te halöl o manuŝ so and-i godi si jekh filtro savo paruvël *so ŝunas* anda *so halövas*. Bi kadalesqëro naŋti ovëlas te halövas e manuŝen so si len doŝvali ja avrutni pronunçiàcia.

O dŭjto vasio pučhipen sas athòska: keti rromani ċhibă isi ċăcipnasŋe and-i Evròpa? I dialektològia thaj i dialektomètria sikaven so si jekh ċhib rromani, i ċhib 90%/qëri e Rromenŋar thaj vi fòrme so biandile katar-o bilöpen e rromane ċhibăŖero avere lokalone ċhibënçar (paggerdilëkte thaj periferiko rakerimăta).

I trito buti sas te kerdöl jekh ċăces lingvistikani klasifikàcia e rromane variantenqëri thaj o artiklo mothovel xarnes i dialektologikani struktura e rromane ċhibăŖëri: duj superdialëkte (O thaj E) thaj ŝtar dialekte (Oĥ, O#, Eĥ thaj O# – ĥ=bi mutaciaqëro, #=mutaciaça) – khrigal e paggerdilektenŋar thaj e periferikone rakerimatenŋar.

I ŝtărto padmad sas te kerdöl jekh tipològia e diferencenqëri maŝkar-o ver-ver variànte thaj te ròdas i relàcia e diferencenqëri e halövipnasqëre pučhipnaça. Lingărel amen anda trin etàpe e standardizaciaqëri: 1. i kodifikàcia (grafizàcia, literalizàcia), 2. i normalizàcia & 3. i stilizàcia-popularizàcia. O artiklo lel pes sadaj (nùmaj) e kodifikaciaça thaj anel avri e Varŝavaqëri decizia pal-i Khetani alfabëta anda 21 paragrăfe, xurdikane komentareça paragrăfa pal-i paragrăfa. Xarnikanes, dikhas so o Rrom e Polskaqëro si les te siklöl na buteder desar eŋta rëgule kaj te zanel o khetano lekhavipen rromano. I băza si: sarkon te del pes kuti (xarri, cëra) zor aj savorrenqe te ovel but lokheder. Naj bisterdi i nevikani texnològia thaj o artiklo mothovel sar te labărdöl i rromani alfabëta and-i IT(elektrogodënqëri texnològia). Adadives, kana sarkon berŝ buteder desar 25.000 rromane siklövne siklön and-akaja alfabëta and-i Rumănia thaj vi but avera p-e Evropaqëro nivëlo, o Rrom and-i Pòlska musaj te alosarel maŝkar jekh vîzia kaj lesqëri ċhib si sadaj jekh kulturo-folkoristiko

kuriozum (athòska šaj lekhavel vi gažikane patranençar) thaj jekh vizia kaj i čhib si jekh živdi zorali xaing kreaciaqëri pinžardi anda sa i Evròpa aj avrial laθar: athòska naj les aver alosaripen desari te mukhel rigaθe tikne ambicie aj te siklòl o eŋta règule e Varšavaqëro lekhavipnasqëre.

Marcel Courthiade

**„AN ALPHABET SUITABLE FOR RROMANI, BUILT UP  
ON SCIENTIFIC GROUNDS” – ABOUT THE SPELLING  
OF RROMANI**

A still strikingly relevant quotation by the Poznań philologist Kalina, dated 1880, opens the article and another one, by UNESCO vice-director general Colin, dated 1989, emphasizes the significance of Rromani as a language of culture. The two great principles defined in London (1971) are then introduced: 1. no dialectal preference & 2. the need of a common language. They gave birth to the refusal of selecting a concrete dialect as common language; all have to be collected within a polylectal common language. The article exemplifies such a mechanism on the basis of Polish material (*mazurzenie*) and how it *de facto* exists in Spanish. It tells also how separately arose the polylectal approach in Russia and Yugoslavia. One has to understand that brains integrate a kind of filter transforming *hearing* into *understanding* – a device very much needed when listening to people with defective pronunciation or foreign accent.

The second important question was to define how many Rromani languages are at stake in Europe? Dialectological and dialectometrical data pointed out at the existence of only one Rromani language, heritage of some 90% of the Rroms, beside collateral forms which arose from the melting of Rromani with other local languages (paggerdilects and peripheral idioms).

The third task was to elaborate a really linguistic classification of the Rromani varieties and the article describes shortly the dialectal structure of Rromani: two superdialects (O and E) and four dialects (Oḁ, O#, Eḁ and O# – ḁ=without mutation, #=with mutation) – beside paggerdilects and peripheral idioms.

The fourth step was to elaborate a typology of differences between the various varieties and to highlight the relationship of these differences with the question of understanding. This leads us to the three stages of standardisation: 1. Codification (graphisation, literalisation), 2. Normalisation & 3. Stylisation-popularisation. The article, which treats only codification, brings out the Warsaw decision on a Common alphabet in 21 paragraphs, with detailed comments paragraph by paragraph. To be short, the Rrom from Poland has to learn no more than seven spelling rules in order to acquire the common Rromani writing system. The basis is: everyone is supposed

to make a little effort and everything will be much easier for all. New technologies haven't been forgotten and the article explains how to use Rromani typefaces in IT. In this context, when every year more than 25,000 Rromani pupils are taught in this alphabet in Rumania and many others at the European level, the Rrom from Poland faces the following choice: a vision of his mother-tongue as a cultural with folkloric curio (then he can use the Polish alphabet for it) or a vision in which Rromani is a lively and vigorous source of creation, known all over Europe and beyond: then he has no other choice than to leave aside petty ambitions and learn the seven rules of the European, or Warsaw, spelling system.



Adam Bartosz (Tarnów, Polska)

## PROPOZYCJA ZAPISU JĘZYKA ROMANI – PISOWNIA SULEJOWSKA

Przystępując do sformułowania podstawowych reguł pisowni języka *romani* dla dialektów występujących na terenie Polski, starałem się przeanalizować dotychczas stosowane formy jego zapisu. Pozwoliło mi to na zwrócenie uwagi na właściwości stosowanych dotąd form zapisu, wynikające z użycia pisowni polskiej i na powstające z tego tytułu błędy, głównie natury ortograficznej. Błędy te wynikają z jednej strony z właściwości języka polskiego, a zwłaszcza jego fonetyki i systemu fonologicznego, które to cechy wywierają wpływ na fonetykę języka romskiego, a w szczególności na system fonologiczny dialektów *romani* używanych na terenie Polski, z drugiej zaś – z oczywistej nieznajomości gramatyki i fonologii języka *romani*.

Zanim zanalizuję przykłady zapisu języka romskiego w praktyce polskiej, uważam za ważne zwrócić uwagę na podstawowy fakt, związany z użyciem przez samych Romów *romani* w formie pisemnej. Otóż Romowie są tą jedyną w Polsce mniejszością, konstytucyjnie uznaną<sup>1</sup>, która nie posiada własnego systemu edukacji. Oznacza to, że w inaczej niż we wszystkich innych mniejszościach narodowych i etnicznych, dziecko romskie w zasadzie nigdy nie spotyka się w szkole z nauką własnej historii, a tym bardziej – języka<sup>2</sup>. Posługując się na co dzień tym językiem w swoim środowisku, dziecko nie ma pojęcia (dorośli zresztą też) o ortografii, fonetyce, morfologii – nie ma właściwie okazji, by „zobaczyć” romskie słowo zapisane. Oczywiście zdarzają się przypadki spontanicznego zapisywania słów w języku *romani*, czasem stosuje się tę formę dla ukrycia treści przed *gadziami*. Zapis

---

1. Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym (z 6.01.2005).

2. A. Bartosz, *Jak nauczać historii Romów* [w:] red. P. Borek, *O Romach w Polsce i Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Collegium Columbinum, Kraków 2009, s. 298–310.

ten jest jednak stosowany niejako „instynktownie”, z zastosowaniem pisowni fonetycznej. I tylko bardzo nieliczni Romowie w Polsce uświadamiają sobie potrzebę stosowania jakiejś ustalonej pisowni, która oddawałaby ducha języka *romani*, będąc jednocześnie przynajmniej w jakimś stopniu kompatybilna z pisownią standaryzowaną, co ułatwiać może międzygrupowe i międzyterytorialne kontakty językowe.

Wszelkie najwcześniejsze próby zapisu języka *romani* pochodziły od nie-Romów, którzy nie znając języka, zapisywali słowa fonetycznie, wedle struktury własnego języka. Pierwszy zapis *romani* znany w literaturze romologicznej pochodzi z Anglii i datuje się na rok 1547<sup>3</sup>.

W Polsce pierwsze słowo romskie zapisane zostało przez Jana Potockiego<sup>4</sup>. Natomiast obszerny zbiór słów romskich, zebranych osobiście na Litwie, opublikował Teodor Narbutt<sup>5</sup>. Systematycznie notowali, tłumaczyli i publikowali teksty romskie znakomici polscy uczeni Antoni Kalina<sup>6</sup>, Izidor Kopernicki<sup>7</sup> i Jan Rozwadowski<sup>8</sup>. Dwaj pierwsi publikując teksty romskie stosowali zapis fonetycznie uproszczony, a Rozwadowski zapisywał i publikował teksty romskie w zapisie fonetycznym.

Współcześnie publikowane teksty w języku romskim, które poddałem analizie, to teksty trojakiego rodzaju:

- teksty współczesnych autorów romskich (proza i poezja)
- tytuły pieśni romskich publikowane na okładkach kaset i płyt CD
- teksty zamieszczane w pismach romskich<sup>9</sup>.

Pierwszym, który współcześnie zastosował w publikacji romskich utworów znaki odbiegające od polskiej pisowni jest J. Ficowski<sup>10</sup>. Papusza,

---

3. A. Fraser, *Dzieje Cyganów*, PIW, Warszawa 2001, s. 19.

4. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1965, s. 301.

5. T. Narbutt, *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830, s. 152–169. Wcześniej słownik cygański opublikował Ignacy Daniłowicz (*O Cyganach wiadomość historyczna*, Wilno 1924; przedruk ze wstępem L. Mroza wydało Stowarzyszenie Romów w Oświęcimiu, Oświęcim 1993). Czerpał on jednak z opracowania Martina Grellmanna (*Die Zigeuner. Ein historischer Versuch*, Dessau u. Leipzig 1783), który wszakże posłużył się materiałem zebrany dekadę wcześniej przez Samuela Augustiniego ab Hortis, *Cigáni v Uhorsku 1775. Zigeuner in Ungarn 1775*, red. i wstęp V. Urbancová, wyd. Štúdio dd, Bratislava 1994; zob. też A. Bartosz, *Zapomniana monografia o Cyganach*, „Dialog-Pheniben”, nr 9, 1999, s. 3–6.

6. A. Kalina, *op. cit.*

7. I. Kopernicki, *Textes Tsiganes. Teksty cygańskie*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, Nr 7 i 7a, PAU, Kraków 1930.

8. J. Rozwadowski, *Wörterbuch des Zigeunerndialekt von Zakopane. Słownik Cyganów z Zakopanego*, PAU, Kraków 1936.

9. Nie analizowałem tekstów blogów młodzieży romskiej, a jest to materiał bardzo interesujący.

10. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, *op. cit.*

której wiersze/pieśni tłumaczył, zapisywała swoje romskie teksty intuicyjnie i fonetycznie, czyniąc oczywiście sporo błędów ortograficznych. Jej pisownię Ficowski przystosował do polskiej gramatyki, stosując jednak również znaki spoza polskiego alfabetu, np. *veš* – „las”, *šel* – „sto”, *lava* – „słowa”. Zaznaczył też znak zmiękczenia nad *c*, *n*, *z* przed *i* (*dživel* – „żyć”, *cingarel* – „zrywać”, *romaŋi* – „cygańska”) <sup>11</sup>. Późniejsze teksty cygańskie jakie publikowano w Polsce, w pewnej mierze wzorowane były na pisowni zaproponowanej przez Ficowskiego. Ale już wydany w 1994 r. tomik wierszy Teresy Mirgi zawiera wiersze w *romani*, o transkrypcji zupełnie dowolnej, niekonsekwentnej i przypadkowej <sup>12</sup>. Podobnie zresztą, jak późniejsza publikacja jej wierszy <sup>13</sup>. Jej trzeci tomik, przeze mnie częściowo tłumaczony, zaopatrzyłem w pisownię całkowicie polską, nie będąc pewnym słuszności jakiegokolwiek wcześniej stosowanej formy zapisu, nie próbując ponadto ustanawiać jakichś swoich norm <sup>14</sup>. Kilka tomików wierszy romskich wydanych w ostatnich latach zawiera teksty, których autorzy (czy redaktorzy) nie usiłują znajdować żadnych sposobów na oddanie ich cygańskości, stosując więc w całości polskie normy zapisu <sup>15</sup>.

Rok 2007 to rok przełomowy w romskiej kulturze w Polsce. Ukazało się wtedy naraz kilka publikacji o tematyce romskiej, w tym też opracowania w języku *romani*. Te publikacje stanowią szczególne pole do analiz i spostrzeżeń, a ów fakt stał się też bezpośrednią inspiracją do niniejszego opracowania <sup>16</sup>. Autorzy wspomnianych utworów bardzo różnie podeszli do pisowni. Ogólnie jednak pisownię tę charakteryzuje przypadkowość przyjętych norm, niekonsekwencja w ich stosowaniu i – widoczna nieznajomość ortografii romskiej <sup>17</sup>.

11. Należy zanotować, że od tej formy zapisu Ficowski odstąpił w zbiorze poezji Papuszy wydanym w 1990 r. (Papusza, *Lesie, ojciec mój*, Czytelnik, Warszawa 1990). Tomik ten jest w całości polskim tłumaczeniem wierszy Papuszy, jednak incipity autor zacytował w *romani*, stosując jednak całkowicie polską pisownię (np. *Weszeskri gili* – „Leśna pieśń”).

12. T. Mirga, *Czemu tak? Soske kawka?*, Podkowa Leśna 1994.

13. T. Mirga, *Pieśni z Czarnej Góry*, Podkowa Leśna 1999.

14. T. Mirga, *Wiersze i pieśni*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2006.

15. E. Dębicki, *Tel nango bolipen/Pod gołym niebem*, Albatros, Szczecin 1993; F. Sadowski, *Roweł miro dži/Placze moje serce*, wyd. własne, 2005; Don Wasyl, *Pasażerowie niebieskiego taboru*, Wojewódzka Biblioteka Publiczna, Wrocław 1998.

16. Zob. A. Bartosz, *Romska literatura dla dzieci* (rec.) *Historia Polskakri. Perunoskro rukh/ Perun's Tree Polsko Historia. Perunoskro fibra/ Perun's Tree*, Stowarzyszenie Thesaurus, Wrocław 2007 r.; J. Mirga, *Baśnie cygańskie. Romane paramisia*, Polska Akcja Humanitarna, TEXT, Kraków 2007 r. ss. 65, „Literatura Ludowa”, nr 1, 2008, s. 59–63; *Idem, Romskie bajki ze Spisza*, „Almanach Karpacki Płaj”, nr 34, 2007, s. 181–184.

17. J. Mirga, *Bajki cygańskie. Romane paramisia*, Polska Akcja Humanitarna, TEXT, Kraków 2007; *Polsko Historia. Perunoskro fibra/ Perun's Tree*, Stowarzyszenie Thesaurus, Wrocław 2007 r. Oryginalny tytuł: *Strażnicy orlego pióra: Drzewo Peruna*, opr. hist. Paweł

W ciągu ostatnich kilkunastu lat wydano sporo pieśni cygańskich, początkowo na taśmie magnetycznej (kasety) ostatnio – na płytach CD, DVD etc. Opakowania tych nośników są opatrzone m.in. spisem pieśni z ich romskimi tytułami, nowsze płyty zawierają też teksty pieśni w załączonych do kompletu zeszytach. Studiując te teksty, widzieć można mnogość i dowolność zapisów, na ogół, jak domyśleć się można, dyktowanych przez samych Romów „na słuch”. Na porządku dziennym jest łączenie wyrazów lub ich zupełnie przypadkowe dzielenie. Polonizacja języka odzwierciedlona zostaje w pisowni do tego stopnia, iż stosuje się oznaczenia nosowych samogłosek, nieistniejących w *romani*<sup>18</sup>. Nagminne jest ubezdźwięcznianie głosek w wygłosie, np. *tradaf* (powinno być *tradaw* – „jadę”), *kamař* (*kamaw* – „kocham”). Ale też udźwięcznienie tam, gdzie ono nie występuje, np. *kali rad* (*kali rat* – „czarna noc”); łączenie słów: *narow* (*na row* – „nie płacz”) czy też dzielenie: *na da ra* (*na dara* – „nie bój się”) itp. Różnie wymawiane słowa, np. „dziewczyna” (na ogół wymawiane [*czaj/ćaj/ćhaj*]), niezależnie od wymowy zapisuje się bardzo różnie. Spotykane formy zapisu to: *czaj*, *ciaj*, *ćhaj*, *cichaj*...

Obecnie w Polsce publikowane są trzy pisma romskie. Najstarszym z nich jest miesięcznik „Rrom p-o Drom”, ukazujący się od 1990 r. w Białymstoku<sup>19</sup>. Od pierwszego numeru w czasopiśmie zamieszczane są teksty w języku *romani*. W pierwszym numerze był to tekst z zastosowaniem uproszczonej pisowni warszawskiej (o czym więcej poniżej), później redaktor naczelny, S. Stankiewicz, odstąpił od tej pisowni i obecnie teksty tu zamieszczane, publikowane są w pisowni bardziej uproszczonej. Bazując na języku polskim, stosuje on jednak *v* oraz zmiękczenia *c* i *s* przez znaki *ć*, *ś*, ale też *š*, *č*, co jest widoczną niekonsekwencją. Np. w numerze 144/2007 w tekście wstępnym występuje zarówno forma *čhavo jak i čhavo* („chłopic”).

Od 1995 r. wychodzi kwartalnik „Dialog-Pheniben” (od 2004 r. jako miesięcznik)<sup>20</sup>. Od 2004 r. zamieszcza teksty w języku *romani*, także odrdakcyjne. Opierają się one w zupełności na pisowni polskiej. Jedynie oryginalne teksty romskie w innych dialektach (np. poezja) zachowują pisownię,

---

Nowak, scen. Wojciech Birek, rys. Sławomir Kielbus, konsultacje językowe Paweł Lechowski, Iza Jaśkowiak; Karol Parno Gierliński, *Miri Szkoła. Romano elementaro*, Gorzów Wielkopolski 2007; *Idem, Meteory/Šitale ćerhenia*, Szczecinek 2007.

18. Np. w pieśni *Khamoro/Słoneczko: Aj łege me zbagawa/Dla nich zaśpiewam* [w:] *Kham. Cygański teatr muzyczny Terno*, nagranie TR STUDIOS Józefosław, Warszawa 2005.

19. Wydawcą jest Rada Starszyzny Romów, siedzibą Białystok, red. nac. Karolina Stankiewicz.

20. Wydawcą jest Stowarzyszenie Romów w Polsce, z siedzibą w Oświęcimiu, red. nac. (wtedy) Bogdan Wasztyl.

w jakiej owe teksty zostały przez autorów nadesłane. Natomiast tłumaczenia są bardzo niedoskonałe, przy daleko posuniętej polonizacji języka całe frazy zostają wyjęte z tekstu polskiego, często nawet bez próby dostosowania do romskiej gramatyki<sup>21</sup>. O nieznajomości gramatyki świadczy m.in. zamieszczony na okładce w świątecznym numerze tekst życzeń noworocznych<sup>22</sup>.

Najmłodsze pismo, miesięcznik „Romano Atmo” (od 2006 r.)<sup>23</sup>, zamieszcza od początku odredakcyjne teksty w języku *romani*, z zastosowaniem pisowni polskiej w wersji fonetycznej, dla „ucygańszczenia” pisowni stosując *v* dla oddania dźwięku *w*.

Interesujące jest też przeglądnięcie zapisów nazw stowarzyszeń romskich, w których to nazwach również widać nieznajomości gramatyki romskiej i czasem przypadkowe zastosowanie pisowni, która wydaje się być „romską”. Może warto wymienić te nazwy, dla zilustrowania formy ich zapisów: *Bahtale Roma* – „Szczęśliwi Cyganie” (Poznań), *Terne Cierchenia* – „Młode Gwiazdy” (Zachodniopomorskie), *Kale Jakha* – „Czarne Oczy” (Kraków), *Romano Waśt* – „Cygańska Ręka” (Radom), *Parni Cierheñ* – „Biała Gwiazda” (Brzeg), *Kale Bała* – „Czarne Włosy” (Podhale), *Kcher* – „Dom” (Tarnów), *Romano Dzipen* – „Cygańskie życie” (Bydgoszcz)<sup>24</sup>.

21. **Jasno** Berga. Dre Częstachów **skończyndzia** pes 18. **Międzythemytiko** Festiwalu **Muzyki Sakralnej** „Gaude Mater”, jow **sys objęto patronatem Komisji Europejskiej**. **Główno celo** sy te sykawel wawir kultury. Małgorzata Nowak, dyrektoro **częstochowskiego Ośrodka Kultury** „Gaude Mater”, daja impreza **zawsze kherlys dawa**.

Dre ciro „Gaude Mater” **wystąpinde** manusia Armeniatyr, Austriatyr, Francjatyr, Izrealatyr, Marokstyr, Sasendyr, Amerykatyr, Szwecjatyr, Angliatyr i Ukrainatyr, sykawnys **dorobko sakralno, chrześcijaństwa, judaizmu i islamu**. **Pierwszo kopa wystąpin-dzia** Romano **zespoło** kangerytko „Tekameli”. „Daja muzyka sys bahtali, **kontemplacyjna, a zarazem melancholijno** – dawa sy emocjonalno tradypen. Siukar **polńczynde muzyke** khangerytko i **świecko**” – phennys raja pe interneto. Roma **zespółostyr** besien dre francusko foro Pepignan. Lengre gila **wydzian** andaluzjatyr i kubatur. Festiwalu **zaczyyndzia** pes mszasa „Bary msza h-moll” **Jana Sebastiana Bacha**. Raja so **lubinen** muzyka siundle „Rekiem” **Romana Maciejewskiego**. Wytluszczeniem zaznaczono ewidentne polonizmy, których romskie odpowiedniki można by zastosować, kursywą wytłuszczoną zaś zaznaczono wyrazy i sekwencje, które zostały przepisane dosłownie z polskiego tekstu bez zmiany formy gramatycznej na romską. Błędy literowe pochodzą z oryginału tekstu, „Dialog-Pheniben”, maj 2008, s. 5.

22. **Bud bacht** itp. Czyli „dużo szczęścia”. Przymiotnik *but* ma na wygłosie bezdźwięczne *t*, co łatwo sprawdzić w stopniu wyższym: *butedyr* – „więcej”. Zgodnie zarówno z wymową romską, jak i polską, której *romani* ulega, powinno więc być: *but*. Udźwięcznienie nastąpiło, analogicznie jak w polskiej wymowie, w wyniku sąsiedztwa głóski dźwięcznej, w tym przypadku *b* (*bacht*), „Dialog-Pheniben”, grudzień 2007.

23. Wydawcą jest Związek Romów w Polsce z siedzibą w Szczecinku, red. nac. Roman Chojnacki.

24. Zgodnie z pisownią standaryzowaną (pisownia warszawska) nazwy te należałoby zapisać odpowiednio: *Baxtale Rroma*, *Terne Čerxenă*, *Kale Jakha*, *Rromano Vast*, *Parni Če-*

W Tarnowie powołano w 2006 r. *Program Aktywizacji Zawodowej Romów*, który nazwano *Kxetanes* (czyt. [*khetanes*]) – „Razem”. Autorzy tej nazwy, dla podniesienia swego prestiżu wobec nieromskich inicjatorów *Programu*, zaproponowali pisownię, którą uznali za „romską”, sądząc, że owo **x** stosowane w pisowni standaryzowanej dla oddania polskiego **ch**, zastosowane może być w wyrazie *khetanes*<sup>25</sup>. Włączeni w Program Romowie nadziei się nie mogli, co ten wyraz znaczy lub jak go należy czytać. Ten szczególny przykład zupełnej nieznamomości zasad pisowni *romani*, przy jednoczesnej próbie jej „romanizacji” w oparciu o szczątkową, przypadkową znajomość pisowni standaryzowanej (warszawskiej), nazwać by można specjalnym przypadkiem hiperpoprawności. I tak nazwa ta, umieszczona jako logo *Programu*, zaczyna się upowszechniać, utrwalając błąd ortograficzny w szyldzie organizacji<sup>26</sup>.

\* \* \*

Te wszystkie, mniej lub bardziej osobliwe próby zapisu języka *romani* są naturalnie pochodną zarówno nieznamomości gramatyki i ortografii romskiej, braku ujednoliconej pisowni, jak też usiłowania spontanicznego zapisu języka *romani* w oparciu o znajomość pisowni polskiej. Stąd moja próba zaproponowania jednolitej dla romskich dialektów w Polsce, pisowni języka *romani*.

Zanim przedstawię moją propozycję, chciałbym bodaj skrótkowo zasygnalizować wcześniejsze propozycje standaryzacji pisowni romskiej, które stały się podstawą pisowni w wielu krajach i które zostały zaakceptowane przez większość wykształconych Romów na świecie. Najwcześniejsze próby standaryzacji zapisu języka *romani*, która w zamyśle autorów miała być uniwersalną, opierały się na zastosowaniu do pisowni romskiej alfabetu czeskiego/słowackiego<sup>27</sup>. Ta pisownia okazała się jednak odpowiednia głównie dla dialektu karpackiego<sup>28</sup>, a i tak budzi liczne zastrzeżenia, w związku z różną wymową w obszarze tego jednego dialektu.

---

*rxen*, *Kale Bala*, *Kher* i *Rromano 3ipen*.

25. W wyrazie tym występuje **h** nieme, a więc przydech, dźwięk różny od **ch**, jak np. w wyrazach *kher* – „dom”, *phen* – „siostra”, ale *bachtalo* – „szczęśliwy”.

26. M. Zawicki i in., *Aktywizacja zawodowa Romów*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2007.

27. Wcześniej jeszcze, od lat dwudziestych XX w. takie próby podejmowano w Związku Radzieckim, opierając tę pisownię oczywiście o cyrylicę.

28. M. Hübschmannová, H. Šebková, A. Žigová, *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991.; A. Koptová, *Romčina do vrečka*, PEZOLT PVD, Košice 1995. O dialektach romskich, wyróżnionych przez Marcela Courthiade zob. *Idem*, *Diasystemne polylectal de la langue rromani*, Paris 1995 r.; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 2004, s. 111 i nast.



Pisownię tę wylansowała Milena Hübschmannová, niedawno (2005 r.) tragicznie zmarła lingwistka czeska<sup>29</sup>. Powszechnie stosuje się ją w Czechach i na Słowacji, a sięga się do niej jako wzoru także w innych krajach. W opozycji do tej pisowni powstała tzw. pisownia warszawska. W odróżnieniu od prób poprzednich, uwzględnia ona wszelkie dialektalne odmienności języka romani, a w efekcie jest czytelna dla każdego Roma.

Pisownia ta opiera się na wynikach dokładnych badań językowych wszelkich dialektów *romani* i uwzględnia różnorodność wymowy, w zależności od regionu. Propozycje tej pisowni przedstawiła na IV Międzynarodowym Kongresie Romów w Serocku pod Warszawą (5–7 kwietnia 1990) Komisja Językowa International Romani Union (IRU)<sup>30</sup>. Pisownia warszawska zawiera 31 głosek, którym podporządkowano odpowiednie znaki alfabetu łacińskiego, dodając jeden znak z alfabetu greckiego (θ) i jeden znak fonetyki międzynarodowej (3). Zapis w tym alfabecie pozwala na swobodne czytanie tekstu przez każdego Roma, niezależnie od jego regionu pochodzenia i lokalnego sposobu wymowy, bowiem ten sam znak można odczytać różnie, w zależności od językowej tradycji<sup>31</sup>.

Pisownię tę bardzo aktywnie lansuje grupa inteligencji romskiej, inspirowana zarówno przez Marcela Courthiadego, jak też innego znanego romskiego lingwistę – Iana Hancocka, pochodzącego z Austin (Texas). Pisownię stosuje się w wielu współczesnych wydawnictwach romskich w Rumunii, na Węgrzech i na Bałkanach<sup>32</sup>. Zgodnie z nią publikuje się także dokumenty międzynarodowe, np. wytwarzane przez agendy IRU<sup>33</sup>.

Jednak problem pisowni romskiej w Polsce do niedawna nie budził szerszego zainteresowania. Ze względu na niewielką ilość zamieszkujących u nas Romów, ze względu też na małą aktywność tego środowiska w porównaniu

29. Milena Hübschmannová *ve vzpomínkách*, wyd. Romea, Praha 2006.

30. Dziś jest to Komisariat do Języka i Praw Językowych, kierowany przez dr. Marcela Courthiade, lingwistę romskiego greckiego pochodzenia, wykładowcę w paryskim INALCO (Institut National des Langues et Civilizations Orientales).

31. M. Kurtiade, *Širpustik amare čhibăqiri*, *op.cit.*, Marcel Courthiade, *Mi anghuni rromane čhibăqi evroputni lavustik*, INALCO, Paris 2005; A. Bartosz, *l. c.*

32. Zarządzeniem rumuńskiego Ministerstwa Edukacji z września 1991 r. wprowadzono naukę języka *romani* do szkół, stosując pisownię standaryzowaną. Corocznie uczy się jej około 26 000 uczniów.

33. W Polsce pierwszą publikacją z zastosowaniem pisowni warszawskiej jest trzyjęzyczny (polsko-angielsko-romski) przewodnik po wystawie romskiej w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie (A. Bartosz, *Cyganie. Roma. Gypsies. Przewodnik po wystawie*, Tarnów 1998 r.). Wersję romską, z zastosowaniem tej pisowni, opracował Marcel Courthiade. Wcześniej jeszcze zapis ten zastosowany został w tytule pierwszego romskiego czasopisma, które ukazało się również z inspiracji Courthiadego, z okazji IV Kongresu Romów – *Rrom p-o Drom*. Także w pierwszym wydaniu *Nie bój się Cygana* (Pogranicze, Sejny 1994 r.) przy cytowaniu romskich słów zastosowałem pisownię warszawską.



z krajami bardziej na południe położonymi – kwestii nie podejmują nawet naukowcy, bo zainteresowanych tematem języka *romani* prawie nie ma<sup>34</sup>. Toteż próby transkrypcji języka *romani*, jakie się zdarzają, opierają się – jak wyżej wskazano – wyłącznie, lub niemal wyłącznie na pisowni polskiej.

\* \* \*

Pojawienie się naraz licznych publikacji zawierających teksty w języku romskim wzniciło po raz pierwszy w Polsce publiczną dyskusję nad zagadnieniem pisowni. Pojawiła się potrzeba ujednolicenia zapisu, ale próby nawiązania do wcześniej ustalonych zasad napotkały niemały opór zainteresowanych. Wynika on m. in. z przewidywanych trudności wprowadzenia tych standardów do nauczania w Polsce. Nie ma bowiem szansy na wpro-



Komisja językowa w Sulejówku, Karol Parno Gierliński, Adam Bartosz  
(fot. P. Lechowski)

---

34. Program pierwszego podyplomowego studium romologii, jakie otwarto w 2004 r. w Krakowie przy Uniwersytecie Pedagogicznym (pod nazwą *Sytuacja Romów w Polsce – historia, prawo, kultura, stereotypy etniczne*) nie obejmuje w ogóle kwestii językowych, po prostu nie znaleziono odpowiednich wykładowców, zob. A. Bartosz, *Romologia w Krakowie*, „Etnografia Polska”, T. 50, 2006, nr 1–2, s. 282–283. Eksperymentalnie w kolejnym roczniku 2009/2010 zlecono 20 godz. konwersatorium z języka *romani* Janowi Mirdze.

wadzenie w najbliższym czasie instytucjonalnych form nauczania pisowni romskiej (brak nauczycieli, systemu nauczania, zapotrzebowania samego środowiska na takie nauczanie etc.). W takiej sytuacji należy się zdecydować na zastosowanie pisowni w oparciu o alfabet polski.

\* \* \*

Poniżej zamieszczam uwagi i propozycje wspólnego zapisu języka *romani* dla głównych dialektów występujących na terenie Polski.

Uwagi odnoszą się do stosowanych w dotychczas publikowanych tekstach sposobów zapisu i uwzględniają istniejące już tendencje, jak również właściwości i błędy istniejących zapisów, kierujących się tradycją zapisu polskiego, polską fonetyką i innymi regułami, które nawiązują do polskiej pisowni.

Do zapisu języka *romani* należy stosować znaki alfabetu polskiego A, B, C, Ć, Ćh<sup>35</sup>, D, Dź, E, F, G, H, CH (X<sup>36</sup>), I, J, K, Kh, L, Ł, M, N, Ń, O, P, Ph, R<sup>37</sup>, S, Ś, T, Th, U, W (V<sup>38</sup>), Y, Z, Ż a więc:

A – *amaro* – „nasz”; *pani* – „woda”

B – *bakro* – „baran”; *drab* – „ziele, lek”

C – *cerha* – „namiot”; *kicy* – „ile”

Ć – *ćaćipen* – „prawda”; *chaćkirel* – „palić”

Ćh – *ćhawo* – „chłopiec”; *laćho* – „dobry”

D – *daj* – „mama”; *werdan* – „wóz”

Dź – *dża* – „idź”; *podźi* – „spódnica”

E – *enja* – „dziewięć”; *terno* – „młody”

F – *foro* – „miasto”; *efta* – „siedem”;

G – *graj* – „koń”; *jag* – „ogień”

35. Mała litera **h** po spółgłoskach **Ć, K, P, T**, oznacza towarzyszący im w wymowie przydech.

36. Pisownia standaryzowana przyjmuje znak **x** dla polskiego **ch**. Znak ten jest dość powszechnie przyjęty w różnych innych formach zapisu języka *romani*. Pozostawiam go w nawiasie, jako propozycję do rozważenia

37. W większości dialektów romskich odróżnia się **r** (wymawiane jak w polszczyźnie) od innego, które pisownia warszawska oznacza jako **rr**. Jest to istotne dla rozróżnienia znaczenia słów, których różnic w wymowie dialekty polskie nie „słyszą”, np.: *rani* – „pani, dama”, *rrani* – „gałąź”; *ćoripen* – „kradzież”, *ćoripen* – „bieda, ubóstwo”; *bar* – „płot, ogródek”, *barr* – „kamień”. Zauważyć należy, że uczeni zapisujący słowa romskie, którzy byli pochodzenia nie romskiego, nigdy tych różnic nie zanotowali słuchem, nie byli więc świadomi tego zjawiska. Różnica ta została w pisowni uwzględniona dopiero wtedy, kiedy sami Romowie poczęli język zapisywać, tworzyć słowniki etc. Pisownia warszawska pozostawia swobodę w zapisie, w zależności od tego, jak piszący słyszy to **r/rr**.

38. Por. przypis 37.

H – *hyrja* – „zło”; *hurmin* – „kapusta”  
 Ch – *chochano* (*xoxano*) – „kłamca”; *bachtalo* (*baxtalo*) – „szczęśliwy”  
 I – *ilo* – „serce”; *bijaw* – „wesele”  
 J – *jarmin* – „mąka/jajko”; *raj* – „pan”  
 K – *kašt* – „drewno”; *rikono* – „pies”  
 Kh – *kher* – „dom”; *dikhel* – „patrzeć”  
 L – *lil* – „liść”; *kali* – „czarna”  
 Ł – *łolo* – „czerwony”; *kało* – „czarny”  
 M – *momeli* – „świeca”; *zumin* – „zupa”  
 N – *nilaj/nijal* – „lato”; *parno* – „biały”  
 Ń – *pheń* – „siostra”; *čercheń* – „gwiazda”  
 O – *odoj* – „tutaj”; *drom* – „droga”  
 P – *papus* – „dziadek”; *rupuno* – „srebrny”  
 Ph – *phurdeł* – „dmuchać”;  
 R – *roweł* – „płakać”; *drab* – „ziele/lek”  
 S – *sowlacha* – „przysięga”; *gras* – „koń”  
 Ś – *śero* – „głowa”; *veś* – „las”  
 T – *trast* – „żelazo”; *rat* – „noc/krew”  
 Th – *them* – „kraj”; *thu* – „dym”  
 U – *upre* – „do góry”; *muj* – „twarz”  
 W – *wast* – „ręka”; *ruw* – „wilk”  
 Y – *tykno* – „mały”; *ryć* – „niedźwiedź”  
 Z – *zorało* – „mocny”; *tez* – „ostry”  
 Ż – *żužo* – „czysty”; *użareł* – „czekać”

W wyrazach pochodzenia polskiego, należy stosować pozostałe znaki, charakterystyczne dla języka polskiego: *Ą*, *CZ*, *Ę*, *Ó*, *RZ*, *SZ*, *Ż*.

W pisowni stosować następujące zasady:

Używać obok *l* (*lolo* – „czerwony”) również *ł* (*łolo* – „czerwony”), które w dialektach romskich poza Polską nie występuje. Jest to wyraźny przykład polonizacji języka *romani*. Wymowę *ł* słyszy się w dialektach łowarskich, także starzy Romowie Karpaccy, nadal mieszkający w tradycyjnych siedzibach na południu Małopolski zachowują jeszcze twardą wymowę *ł*, podobnie jak w języku słowackim. Młoda generacja Romów Karpackich oraz ci, którzy mieszkają poza pierwotnymi siedzibami, mówią już wyraźnie *l*. Tak więc powszechnie poza Polską wymawiane słowo: *laćho* brzmi [*łaćho*] – „dobry”, *zorało* [*zorało*] – „silny”, *bachtalo* [*bachtalo*] – „szczęśliwy”, *gudlo* [*gudło*] – „słodki”, *kało* [*kało*] – „czarny”, *mulo* [*muło*] – „trup”, *kokalo* [*kokało*] – „kość” itd.

Wziąć pod uwagę, iż rozróżnienie głosek *ć/cz*, *ś/sz*, *ź/ż* jest specyfiką języka polskiego. Podczas gdy w większości dialektów romskich poza Polską

głoski te wymawiane są wyłącznie twardo: [cz], [sz], [ż], w dialektach polskich następuje ich zmiękczenie, od formy *szero* – „głowa”, po [*sziero*], [*siero*]. Proponuje się, aby niezależnie od wymowy, zastosować oznakowanie tych głosek przy pomocy apostrofu/znaku zmiękczenia (') nad odpowiednią literą, a więc: *ćaćo* – „prawdziwy”, wymawiane [*ćiaćio*] lub [*czaczo/cziaćzio*]; *śukar* – „ładnie”, wym. [*siukar*] lub [*szukar/sziukar*]; *gadžo* – „nie-Rom”, wym. [*gadzio*] lub [*gadžo/gazio*] itd.

Niewłaściwe byłoby oznaczenie zmiękczenia zgodnie z polską normą (*ciacio*, *siukar*, *gadzio*). W dialektach *romani* są mianowicie słowa, w których **i** nie powoduje, że przed nim musi wystąpić spółgłoska miękka: np. *sikawel* – „pokazywać”, *siwel* – „szyć”, czy w wyrazach pochodzenia polskiego, np. *pisinel* – „pisać”, *citryna* itd.

Nie ma potrzeby zmiękczać **n** w wyrazach takich np. jak *romni* – „żona”, *parni* – „biała”, *nilaj*, *nijał* – „lato” (nie – *romni*, *parni*, *nilaj*), bowiem w *romani* zawsze **i** po **n** będzie oznaczać jego zmiękczenie.

Zmiękczone **ń** występować będzie w wyrazach, w których owo zmiękczenie słychać i to tylko w wygłosie np. *phen* – „siostra”, *čercheń* – „gwiazda”.

Końcówkę **-ca/-sa** rzeczownika w narzędniku zachować w zależności od dialektu **-ca** lub **-sa**: *wurdenca* – „wozem” lub *wurdensa*; *dromenca* – „drogą”, *dromensa* itd.

Przeczenie **na-** pisać rozłącznie z czasownikami: *na dża* – „nie idź”, *na kamaw* – „nie chcę”, *na pijaw* – „nie piję”; łącznie zaś w innych przypadkach: *nałaćho* – „niedobry”, *naśukar* – „nieładnie” itd.

Przeczenie **bi-** pisać w każdym przypadku łącznie: *bibacht* – „nieszczęście”, *bibachtalo* – „nieszczęśliwy”, *biłaćho* – „niedobry”, *bikheresko/bikheresko* – „bezdomny/bez domu”, *bilimoresko/bilimoresko* – „bez ziemi” itd.

Zachować w piśmie głoskę dźwięczną w wygłosie, mimo zaniku dźwięczności w wymowie, próbując odmiany słowa, np. *thud* – „mleko”, bo *thudeśni* – „mleczny”; *phuw* – „ziemia”, bo *phuwuno* – „ziemny”; *dżaw* – „idę”, bo *dżawas* – „szedłem”; *jag* – „ogień”, bo *jaga* – „ogień” (nb. tak samo wymawiane słowo *jakh* – „oko” odmienia się *jakha* – „oczy”).

Rozróżniać w pisowni **ch (x)** i **h** do czego, niestety, niezbędnym może się okazać odpowiedni słownik, a co jest cechą historyczną języka *romani*. Należy stosować **ch** w tych słowach, w których alfabet standaryzowany proponuje znak **x**. W pozostałych używać **h**. A więc: *chalado* – „poli-cjant”; *kachni* – „kura”, *chew* – „dziura”, ale *hurmin* – „kapusta”; *harangos* – „dzwonek” itd.

Występuje tutaj problem, jak pisać słowa pochodzenia polskiego? *Harmonia* czy *charmonia*, *huta* czy *chuta*? Sądzę, że należy stosować zawsze tę zasadę, która obowiązuje w języku polskim, czyli wyrazy obcego (pol-

skiego), pochodzenia zachować w pisowni oryginalnej. Będzie więc *chalado helmenca* – „policjant w hełmie”; *nowohucko chulani* – „nowohucka gospodyni” itd.

Ponieważ **h** nieme (przydech), występujące jako aspirant w postaci **čh**, **kh**, **ph**, **th**, w wymowie nie zawsze jest słyszalne, więc w razie wątpliwości należy się odwołać do słownika. Jest to bowiem istotna cecha języka *romani*, którą w pisowni należy zachować, np. *čhaj* – „dziewczyna”; *čhawo* – „chłopak”; *kher* – „dom”; *dikhel* – „patrzyć”; *mukhel* – „odrzucić”; *phabaj*, *phabuj* – „jabłko”; *phurdeł* – „dmuchać”; *them* – „miejsce/ziemia/kraj”. W odróżnieniu od **ch** (**x**) – **h** nieme w niektórych dialektach zanika, zwłaszcza w młodszym pokoleniu: [*ćiaj*, *ćiawo*, *purdeł*, *tem*] itd. Należy je jednak zachować w piśmie, ponieważ jest znakiem istotnym przy rozróżnieniu niektórych wyrazów, np. *perel* – „pada”, *pherel* – „wypełnia”, *tav* – „gotuj”, *thav* – „nitka” itd.

Zachować w piśmie głoskę przydechową w wygłosie, mimo zaniku przydechu w wymowie, próbując odmiany słowa, np. *jakh* – „oko”, bo *ja-kha* – „oczy”; *dikh* – „zobacz”, bo *dikhas* – „widzimy” itd.

Rodzajniki należy od wyrazu oddzielać łącznikiem, np.: *and-o Tarnów* – „w Tarnowie”, *pal-i khangeri* – „za kościołem”, *paś-o muzeum* – „przy muzeum” itd.

Przedrostek polski **roz-** należy pisać zgodnie z pisownią polską. A więc: *rozphand* – „otwórz” (też *ozphand*, w dialekcie karpackim).

Przedrostki polskie **prze-**, **przy-** należy pisać zgodnie z zasadą pisowni polskiej: *przemangaw* – „przepraszam”, *przesowel* – „przespać (się)”; *przydradeł* – „przyjechał”, *przysiwel* – „przyszywał” itd.

Wobec szczególnej specyfiki pisowni polskiej, należy zachować pisownię oryginalną wyrazów polskiego pochodzenia użytych w wersji oryginalnej, łącznie z samogłoskami nosowymi. A więc: *Te tradeł and-o Rzeszów* – „jechać do Rzeszowa”; *te kerel buty and-o spółdzielnia odzieżowa* – „pracować w spółdzielni odzieżowej”; *program rządowo poprawinel amari ekonomiczno sytuacja and-o gawa* – „rządowy program poprawia naszą sytuację na wsiach”.

Stosować wielkie litery zgodnie z zasadą języka polskiego.

\* \* \*

Uczestnicy forum, które dyskutowało nad zasadami, jakie należałoby wprowadzić przy zapisie języka *romani*, świadomi są niedoskonałości proponowanych zasad, a także braku odpowiedzi na liczne, rodzące się w trakcie de-

baty pytania<sup>39</sup>. Decydując się na publikację przyjętych zasad mam nadzieję na rozpoczęcie merytorycznej dyskusji nad ich słusznością i przydatnością w praktyce.

#### LITERATURA:

- BARTOSZ A., *Jak nauczać historii Romów* [w:] P. BOREK, *O Romach w Polsce i Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Collegium Columbinum, Kraków 2009, s. 298–310.
- COURTHIADE M., *Diasystemne polylectal de la langue rromani*, Paris 1995.
- COURTHIADE M., *Mi angluni rromane čhibăqi evroputni lavustik*, INALCO, Paris 2005.
- HŮBSCHMANNOVÁ M., ŠEBKOVÁ H., ŽIGOVÁ A., *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991.
- KALINA A., *La Langue des Tziganes Slovaques*, Posen 1882.
- KOPERNICKI I., *Textes Tsiganes. Teksty cygańskie*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, nr 7 i 7a, PAU, Kraków 1930.
- KOPTOVÁ A., *Romčina do vrečka*, PEZOLT PVD, Košice 1995.
- ROZWADOWSKI J., *Wörterbuch des Zigeunerndialekt von Zakopane. Słownik Cyganów z Zakopanego*, PAU, Kraków 1936.

---

39. Powyższe propozycje, pierwotnie autorskie, przedyskutowane zostały na pierwszym posiedzeniu Roboczego Zespołu d/s Języka Romskiego (powołanego przez MEN i MSWiA) w Sulejówku w dniach 30–31 maja 2008 r. Doprecyzowanie zasad nastąpiło na kolejnym posiedzeniu w dniach 28–29 czerwca i 27–28 września 2008 r. W dyskusjach z różnym zaangażowaniem uczestniczyli m.in. Robert Bładycz, Marcel Courthiade, Karol Parno Gierliński, Paweł Lechowski, Jacek Milewski, Stanisława i Jan Mirga, Grażyna Płoszajska, Małgorzata Różycka, Edward Sabo, Zbigniew Szubert, Barbara Weigl. W doprecyzowaniu niektórych sformułowań z dziedziny językoznawczej konsultantami byli Piotr Borek i Renata Dźwigoł z Uniwersytetu pedagogicznego w Krakowie. Proponuje się te ustalenia nazywać *pisownią sulejowską*.

Adam Bartosz

**JEKH PROPOZÀLA VAŚ-E RROMANE ĆHIBAQËRO LEKHAVIPEN  
(LEKHAVIPEN E SULEJOWAQËRO)**

Ververthane šaj te arakhas i romani ċhib lekhavdi anda verver alfabète, aj vi and-i polskikani alfabèta. Andar-o bižanipen e ċhibăqëre strukturaqëro aj buteder laqëre gramatikaqëro, thàvden but arbitràro fôrme, ortografiaqëre doša, gazărde notăcie thaj bihalövipen and-i fonètika. E Polskaqëre themutne bare raja akharde jekh komisia savi dias avri propozàla pala jekh variànta e rromane transkripciaqëri, p-i bàza e gazikane alfabetaqëri, sadărdi and-i komparăcia e alfabetenqëri, save šaj dikhas and-o standărdo transkripcie. Akharas la maškar amenŋe transkripcia e Sulejowaqëri, katar-o anav e thanesqëro kaj kidisājli i komisia (Sulejówek, nadur e Varšavaŋar).

Adam Bartosz

**A PROPOSAL FOR THE TRANSCRIPTION OF ROMANI  
(SULEJOW SPELLING)**

The Romani language is being transcribed in various alphabets, including Polish. However, lack of knowledge of the language structure and especially its grammar results in attempts flawed with very arbitrary form, orthographic errors, polonised transcription and misinterpretation of phonetics. The educational authorities have founded a committee which proposed a variant of transcription based on Polish alphabet, simplified in comparison to the ones used in standardised transcription. Its working name is *sulejowska* transcription (*pisownia sulejowska*) – after the place where the committee's proceedings were held (Sulejówek, close to Warsaw).



Janusz Spyra (Cieszyn, Polska)

## SŁOWNICZEK CYGAŃSKI Z 1881 R. Z TERENU ŚLĄSKA CIESZYŃSKIEGO

Pierwsze wzmianki na temat Cyganów na terenie Śląska Cieszyńskiego pochodzą z XVI w. i wskazują na sporadyczny i przejściowy charakter ich pobytów na tym obszarze. Także z następnych dwóch stuleci znane są jedynie pojedyncze przekazy<sup>1</sup>, co niewątpliwie związane jest z coraz surowszymi rozporządzeniami antycygańskimi<sup>2</sup>, obowiązującymi w krajach Królestwa Czeskiego, do których należało także księstwo cieszyńskie. Dopiero w czasach Marii Teresy i Józefa II polityka eksterminacji została zastąpiona próbą przymusowej sedymentacji i „ucywilizowania” Cyganów. W ramach tej akcji w niektórych gminach Śląska Cieszyńskiego osiedlono kilkanaście rodzin z Moraw, nadając im statut tzw. tolerowanych Cyganów. Zostali zobowiązani do posiadania stałego zajęcia, na władze państwowe i kościelne nałożono obowiązek dopilnowania, by wszyscy uczęszczali na nabożeństwa, a dzieci do szkoły<sup>3</sup>. Wszyscy miejscowi Cyganie należeli do rodzin Buriański, Balasz i Ferko i aż do I wojny światowej jedynie członkowie tych rodzin, a raczej rodów (sporadycznie także Bongelai), posiadali prawa legalnego pobytu w gminach regionu. W ciągu XIX w. wytworzyło się dzięki temu wśród nich poczucie odrębności od swoich pobratymców z sąsiednich krajów, oraz wyraźny uczuciowy związek z lokalną „małą ojczyzną”. Wpływał na to także fakt, że na ich czele stał własny przełożony zwany „wajdą”<sup>4</sup>.

---

1. Jak np. skarga z 1732 r. na grupę Cyganów, która zatrzymała się w Bobrku, wsi hrabiego Wielopolskiego, skąd podejmowała łupieżcze wypadki na sąsiednie terytoria śląskie, a ich ofiarą padły m.in. „Gureck” i „Zabrzeg”. Jej wydawca (L. Mróz, *Dzieje Cyganów – Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII*, Warszawa 2001, s. 467–468), nie zidentyfikował tych miejscowości, a chodzi w tym przypadku o Górki i Zabrzeg koło Skoczowa, na Śląsku Cieszyńskim.

2. E. Procházková, *Perzekuce romských kočovníků v českých zemích v 18. století. (Na základě ortelních manualů pražského apelačního soudu)*, „Sborník archivních prací” nr 42, Praha 1992, s. 307–409.

3. C. Nečas, *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740–1945)*, Brno 2005, s. 29–43.

4. F. Slama, *O cigánech na Těšínsku*, „Slovanský sborník” nr 6, 1887, s. 123–127. Prze-

Sytuacja uległa zmianie po I wojnie światowej, kiedy Śląsk Cieszyński został podzielony pomiędzy Polskę i Czechosłowację, a jeszcze bardziej po 1945 r. Po polskiej stronie granicy od dawna nie mieszkają żadni Cyganie, natomiast po czeskiej osiedlono w czasach komunistycznych ich znaczną liczbę, sprowadzając ich ze Słowacji do pracy w miejscowym przemyśle.

Jedynie ten ostatni okres znalazł swoich badaczy w gronie uczonych uniwersytetu w Ostrawie<sup>5</sup>. O cieszyńskich Cyganach w dawniejszych czasach pisał, na podstawie własnych z nimi kontaktów, František Sláma (1850–1917), znany czeski działacz narodowy, który w latach 1882–1885 pracował jako sędzia w Cieszynie i tu stykał się stale z Cyganami. Uczynił ich także bohaterami kilku swoich utworów beletrystycznych. Opracowanie dziejów Cyganów na Śląsku Cieszyńskim przed II wojną światową pozostaje wciąż postulatem i zadaniem dla historyków, niewątpliwie utrudnionym przez niewielką ilość zachowanych źródeł. Stąd też powinien wzbudzić uwagę niewielki, ale interesujący słowniczek wyrazów cygańskich, spisany przez cieszyńskiego księgarza i polskiego działacza narodowego Jerzego Kotulę (1855–1889). Kotula interesował się przeszłością regionu, zebrane materiały na ten temat udostępnił m. in. wydawcom „Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich”<sup>6</sup>. W rękopisie zatytułowanym *Notatki do Historii Szląska*, który zaczął spisywać w 1881 r.<sup>7</sup>, znajdujemy trzy wklejone karteczki z zapisanymi przez niego słowami cygańskimi oraz ich polskimi odpowiednikami (czasem zapisanymi w cieszyńskiej gwarze). Informatorem cieszyńskiego księgarza był Cygan, Józef Balasz<sup>8</sup> – z Istebnej, jak początkowo zapisał Kotula, co jednak potem przekreślił. I słusznie, bo choć osiedli tu od kilku pokoleń i nominalnie przypisani do konkretnej miejscowości, miejscowi Cyganie nie przebywali stale w jednym miejscu. Z drugiej strony utrudnia to identyfikację informatora Kotuli, bowiem w gronie Cyganów uznanych przez władze za osiadłych znajdujemy kilku Józefów Balaszów. W sporządzonym przez władze w 1889 r. spisie Cyganów posiadających prawo przynależności gminnej (tzw. „Heimatrecht”)

---

druk w: *idem, Povídky a črty z Těšínska*, t. 2: *Zvoňte na mraky a jine črty*, Olomouc 1924, s. 210–221

5. Przykładowo N. Pavelčíková, *Romské obyvatelstvo na Ostravsku 1945–1989*, Ostrava 1999 i dalsze prace tej autorki.

6. Najnowszy biogram podaje M. Bogus, *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX w.*, Ostrava 2006, s. 153–178, gdzie dalsza literatura. Autorka jako pierwsza zwróciła uwagę na słowniczek cygański spisany przez Kotulę (s. 155).

7. Książnica Cieszyńska w Cieszynie, zespół: Oddział Zabytkowy Biblioteki Śląskiej, sygn. 134, s. 85.

8. Kotula zapisał jego nazwisko w formie Balasz, w innych źródłach, w zdecydowanej większości urzędowego charakteru, a więc w języku niemieckim, przeważa zapis „Balasz” albo „Balasch”.

znajdujemy takich trzech. W Czechowicach przebywał Józef Balasz zwany Maniok (albo Ryba), urodzony w Zakopczu na Węgrzech (czyli zapewne na Słowacji). Data urodzenia nie jest znana, miał kilkoro dzieci urodzonych w latach 1859–68, przy czym także jego najstarszy syn (ur. w 1861 r.) miał na imię Józef. Z kolei w Dolnym Międzyrzeczu spis wymienia kowala Józefa Balasza, liczącego ok. 70 lat. Jest on zapewne tożsamy z wymienionym w spisie z 1842 r., także w Dolnym Międzyrzeczu, Józefem Balaszem, synem cygańskiego wajdy, urodzonym w Strumieniu ok. 1815 r.<sup>9</sup> Jeden z trzech wyżej wymienionych Cyganów mógł być informatorem Jerzego Kotuli, ale data spisania rękopisu jest kilka lat wcześniejsza, mógł więc on rozmawiać również z kilkoma osobami znanymi z wcześniejszych zestawień. Chciałoby się, aby był to Józef Balasz, który urodził się w Istebnej ok. 1797 r., jakiś czas spędził w wojsku austriackim, potem utrzymywał się jako kowal w Istebnej, Nawsiu, a w 1842 r. w Mostach, gdzie jego młodsze dzieci, jak zaświadczały lokalne urzędy, pilnie uczęszczały do szkoły. Ale także jego starszy syn urodzony ok. 1821 r. w Istebnej nosił imię Józef<sup>10</sup>.

Trudności w identyfikacji źródła informacji Jerzego Kotuli nie umniejszają wartości jego zapisków. Warto też dopowiedzieć, że we wzmiankowanym artykule oraz opowiadaniach Františka Slámy znajdujemy kilka zanotowanych przez niego cygańskich wyrazów<sup>11</sup>.

9. ZAO, ZVSI, Nr inw. 1548, karton 1367.

10. Np. Józef B., syn Michała, ur. ok. 1826, prawo przynależności posiadający w Skoczowie; w Nawsiu syn kowala Stefana B., Józef, ur. 1798, mógł jeszcze żyć; Józef, s. Stefana B. z Mostów, ur. w Milówce ok. 1833 (MZAB, MM, Nr inw. 4654.).

11. *Me besawa* – siedzę; *me ačava* – zostanę (F. Sláma, *O cigánech na Těšinsku* [w:] *Idem, Povídky a črty z Těšinska*, t. 2, s. 213); *sobáš* – udzielenie ślubu [przez księdza] (*ibidem*, t. 1: *Ze zapisů soudce*, Olomouc 1924, s. 37, 130, 133, 134), *bagó* – tytoń (*ibidem*, t. 1, s. 105). W zapisie standaryzowanym z komentarzem Marcela Courthiade wymienione u Slámy wyrazy/wyrażenia to: *me bešava* „siedzę”, *me ačàva* „zostanę” [lepiej: „zostaję”; dł. war. *ačhovàva*], *bagó* „tytoń” [właściwie *bagó* to węgierskie słowo na „prymkę”, tytoń do zucia].

**Jerzy Kotula, *Słowniczek cygański Jozefa Balasza/Balasza*<sup>12</sup>**

|                           |                                                    |                                                                                                                                                                                                    |
|---------------------------|----------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>bała</i>               | włosy                                              | <i>bala</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>jaf mangete czoreł</i> | pójdźmy coś ukraść                                 | <i>jav manqe te ćoreł</i> (powinno być <i>jav manća te ćoreł</i> ; <i>manqe</i> to przejęzyczenie)                                                                                                 |
| <i>katar sał</i>          | <i>zkađ eś</i> ( <i>skądeś</i> , gwarowo)          | <i>katar sal?</i>                                                                                                                                                                                  |
| <i>pani</i>               | woda                                               | <i>pani</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>gadzio</i>             | chłop                                              | <i>gažo</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>łowe</i>               | pieniądze                                          | <i>love</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>drom</i>               | <i>cesta</i> (gwarowo „droga”, z języka czeskiego) | <i>drom</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>meł</i>                | piwo                                               | <i>mol</i> „wino” (bo piwo to <i>olovina</i> , pochodzenia słowo bizantyńskiego; w średnio-wiecznej grece brzmiało ουλοβίνα, miał jako synonim φουκά i oznaczało „wino jęczmienne” <sup>13</sup> ) |
| <i>thardzimo</i>          | gorzałka                                           | <i>thardimol</i> (dosł. „spalone/palące wino”)                                                                                                                                                     |
| <i>muszy</i>              | ręka                                               | <i>musi</i> (właściwie „przedramię”, sama dłoń nazywa się <i>vast</i> )                                                                                                                            |
| <i>jakha</i>              | oczy                                               | l. poj. <i>jakh</i> , l. mn. <i>jakha</i>                                                                                                                                                          |
| <i>mas</i>                | mięso                                              | <i>mas</i>                                                                                                                                                                                         |
| <i>naswało</i>            | chory                                              | <i>nasvalo</i>                                                                                                                                                                                     |
| <i>kher</i>               | dom, chałupa                                       | <i>kher</i>                                                                                                                                                                                        |
| <i>nag</i>                | nos                                                | <i>nakh</i>                                                                                                                                                                                        |

12. W pierwszej kolumnie podano słowa, jak je zapisał Kotula, w drugiej, jak mu je objaśnił Balasz/Balasza, w trzeciej zapis według pisowni warszawskiej (standaryzowanej) oraz komentarz Marcela Courthiade.

13. Jak podaje Christos Mocias w Τι έτρωγαν οι Βυζαντινοί (*Co jedli Byzantyńczycy?*), Ateny 1998, s. 134.

|                         |                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>džuwa</i>            | wesz                                                      | l. poj. <i>zuv</i> , l. mn. <i>zuva</i>                                                                                                                                                                                                                                |
| <i>me dżanaf</i>        | ja wiem                                                   | <i>me zanav</i>                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <i>tu dżanes</i>        | ty wiesz                                                  | <i>tu zanes</i>                                                                                                                                                                                                                                                        |
| <i>jow dżanes</i>       | ono wie                                                   | <i>jov zanel</i>                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <i>star dżene dzana</i> | wiemy                                                     | <i>star zene zanas</i> „nas czworo wie(my)”                                                                                                                                                                                                                            |
| <i>ane szkoła gelas</i> | do szkoły chodzić                                         | <i>an-e škòla gelas</i> „poszedł do szkoły”                                                                                                                                                                                                                            |
| <i>bokoli</i>           | placek                                                    | <i>bokoli</i> „placek” (często z razowej mąki). Bardzo słusznie napisał bez przydechu; dzisiaj młodzież głosi ludową etymologię tego słowa, oczywiście błędną, i pisze, zwłaszcza w Czechach, <i>*bokholi</i> (niby od <i>bokh</i> „głód”), ale to zupełnie inne słowo |
| <i>sap</i>              | gad                                                       | <i>sap</i> „wąż”                                                                                                                                                                                                                                                       |
| <i>czirhaj</i>          | <i>bóty</i> [pisownia za J. Kotula – <i>przyp. red.</i> ] | diał. karp. <i>tírhaj</i> , ogólnorromski wariant: <i>tirax</i> „but”                                                                                                                                                                                                  |
| <i>sostyn</i>           | spodnie                                                   | <i>sostin</i> (właściwie „majtki”)                                                                                                                                                                                                                                     |
| <i>stadzik</i>          | kapelusz                                                  | <i>stadik</i>                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <i>szukar</i>           | piękne                                                    | <i>šukar</i> „piękny”, „piękne” (na Bałkanach: „dobry”, „dobrze”)                                                                                                                                                                                                      |
| <i>szukar gadzi</i>     | piękna baba                                               | <i>šukar gaži</i> „dobra chłopka”                                                                                                                                                                                                                                      |
| <i>szukar gadzio</i>    | piękny chłop                                              | <i>šukar gažo</i> „dobry chłop”                                                                                                                                                                                                                                        |
| <i>puwa khero</i>       | żandarm                                                   | <i>phuvaqero</i> „ten od ziemi” ( <i>šumar</i> , leśniczy)                                                                                                                                                                                                             |
| <i>prengero</i>         | policjant                                                 | <i>prenqero</i> „ten od nóg” (policjant pieszy [bez konia]; te dwa ostatnie słowa można spotkać u Sintów, to u nich normalna forma tworzenia profesjonimów)                                                                                                            |

|                        |                            |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------|----------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>phaba</i>           | ziemniak                   | właściwie „jabłko” – ponieważ ziemniaki dostały się do Europy o wiele później niż Rromowie, w rromskim mamy albo zapożyczenia, albo dosłowne tłumaczenia nazw z innych języków: <i>pommes de terre</i> , <i>Grundbirne</i> itd. Sintowie mają <i>matrèli</i> , ta etymologia niejasna. Natomiast ogólnorromskie <i>phabaj</i> „jabłko”, ma fonetyczne warianty – Burgenland, Prekmurje, Kisbajom: <i>phàba</i> , Polska Rroma: <i>phabuj</i> ; <i>phaba</i> przyjęty w liczbie mnogiej w Karpackim |
| <i>godzi</i>           | myśleć                     | godĩ – właściwie „mózg; myślenie” itd. Nie ma w rromskim dosłownego tłumaczenia ogólnoeuropejskiego czasownika „myśleć”, lecz tylko szereg bardziej lub mniej dokładnych wyrażań czasownikowych: <i>del (pes) godĩ</i> , <i>marel godĩ</i> , <i>B-qi godĩ</i> <i>k-o X</i> itd., każdy z pewnym niuanssem                                                                                                                                                                                          |
| <i>džanes</i>          | wierzyć – wiedzą to znaczy | 2. os. l. poj. <i>žanes</i> „wiesz” (zob. wyżej)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <i>amarike so dowa</i> | dają mi nieco              | [nie potrafię zinterpretować]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <i>kaszt</i>           | drzewo                     | <i>kašt</i> (właściwie „drzewo [owocowe lub też nie]” mówi się <i>rukħ</i> [też u Rromów Karpackich], a <i>kašt</i> to „drewno”)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <i>baro kowa</i>       | kraj                       | <i>baro kova</i> dosł. „duży ten/coś” (prawdopodobnie Józef Bałasz tłumaczył te słowa gestem ręki, aby pokazać kraj naokoło siebie)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

|                           |                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|---------------------------|------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>ane (anc?) Szlízka</i> | do Szląska                               | <i>an-e Śliska (Ślůnsk; Ślízka</i><br>może być stworzone pod<br>wpływem niem. <i>Schlesien</i> )                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <i>byrszyn</i>            | <i>deszcz padze</i><br>(gwarowo: „pada”) | <i>běrsin(d)</i> „deszcz” (aby od-<br>dać wyrażenie „deszcz pada”,<br>trzeba jeszcze dodać <i>del</i><br>[dosł. „daje”], tj. <i>del bėrsind</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <i>iw</i>                 | śnieg                                    | <i>iv</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <i>kuczik</i>             | garnek                                   | <i>kućik</i> (raczej „filiżanka,<br>kubek”, ale też może być<br>(z chwilowego braku innego<br>słowa) każdy inny pojem-<br>nik tego typu, zwłaszcza,<br>że „garnek” to taki bardziej<br>nowoczesny pojemnik, nie<br>spotykany w dawnej tradycji<br>romskiej, na przykład na<br>garnek z ceramiki (w tym<br>z gliny) lub z żeliwa, mówią<br>raczej <i>piri</i> . Na Bałkanach<br>ogólnie przyjęte słowo<br>to <i>tenžèra</i> , z tureckiego<br><i>tencere</i> ) |
| <i>kher</i>               | dom                                      | <i>kher</i> (zob. powyżej)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <i>raszaj</i>             | ksiądz                                   | <i>raśaj</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <i>danda</i>              | zęby                                     | l. poj. <i>dand</i> , l. mn. <i>danda</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <i>rat</i>                | krewny                                   | <i>rat</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <i>harcias</i>            | kowal                                    | <i>xarkās</i> (z greck. χαλκιάς<br>„kotlarz”, a rozszerzając<br>zakres znaczeniowy<br>„kowal” (już w Grecji)<br><χαλκός „miedź”)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |



Janusz Spyra

**I TIKNÖRRI LAVUSTIK KATAR-O B. 1881,  
KIDIME AND-E CIESZYNOSQËRO ŚLŰNSK**

Jekh manuś savo bikinēlas pustika and-o Cieszyn aj siklōlas pesqēre thanesqēri histōria, o Jerzy Kotūla, mukhlās jekh purano lil lekhavdo vasteça and-o b. 1881 thaj so lesqēro tītolo si „Notatki do Historyi Szląska (Notes pal-e ŚlŰnskosqēri Histōria). Andā lesθe jōv lekhavdās romane lava e rinēhibāripnaça pe polskikani čhib. O Kotūla śundās akl lava katar-o Józef Balasza, saves o avtōro e artiklosqēro zuma-vel te identifikuil prdal-i dokumentācia savi ačhili e 19-tone śeliberśesθar.

I tikhñōrri lavustik (lavenqēri lista), savi mothovas avri adaj, si jekh modēsto kontribūcia e butēnqe, save si kerdine pal-o Rroma and-e Cieszynesqēro ŚlŰnsko.

Janusz Spyra

**THE TINY GYPSY DICTIONARY OF 1881  
FROM CIESZYN SILESIA**

In a manuscript titled *Notatki do Historyi Szląska* (Notes on the History of Silesia), which Jerzy Kotula, a Cieszyn's bookseller and a student of his region, had been writing from 1881, we may find three pages in which he put down Gypsy words with Polish translation. Kotula's source of information was Józef Balasza, whom the author of this article tries to identify with the help of the existing documents from the 19<sup>th</sup> Century.

The tiny dictionary presented in the article has been a modest contribution to the research on Gypsies from Cieszyn Silesia.

II





Elena Marushiakova, Vesselin Popov (Sofia, Bulgaria)

## ETNONIMY I PROFESJONIMY. GRUPY CYGANÓW NA BAŁKANACH

Jak dobrze wiadomo, Cyganie stanowią złożoną i różnorodną społeczność, nie bez powodu zatem można zapytać, czy nie lepiej w ich przypadku używać liczby mnogiej i pisać o zbiorowościach cygańskich. Jakkolwiek by się sprawy nie miały, mamy tu do czynienia ze *wspólnotą wyobrażoną*, w sensie, jaki nadał temu terminowi B. Anderson<sup>1</sup>, która posiada złożoną strukturę, składającą się z rozmaitych, hierarchicznie zorganizowanych poziomów, w ramach których możemy wyróżnić mniej lub bardziej odrębne jednostki, charakteryzujące się właściwymi sobie etnonimami.

Etnonimy te dzieli się często na dwie główne kategorie: endonimy, czyli nazwy własne, używane przez dane grupy Cyganów, i egzonimy, czyli określenia używane wobec tych grup przez świat zewnętrzny: członków społeczeństwa większościowego, inne grupy cygańskie lub badaczy. Podział ten jest często traktowany jako opozycja, czego najlepszym przykładem jest dychotomia „Roma – Gypsy” („Cigáni”, „Cikáni”, „Cyganie” „Čigonai”, „Čigāni”, „Cigany”, „Tigani”, „Çingeneler”, „Αθηγγανοί”, „Цигани”, „Цыгане” itd.). W publicznym, „oficjalnym” języku państw Europy Wschodniej promuje się obecnie (lub przynajmniej stara się promować) zastąpienie tej dychotomii przez nowe terminy: „Romi”, „Rromii”, „Romowie” „Rómovia”, „Rómové”, „Роми”, „Ромалы”.

Jak to się jednak zwykle zdarza, sprawy są bardziej skomplikowane niż to się wydaje w ramach schematów myślowych politycznej poprawności. Rozliczne przykłady z Europy Wschodniej pokazują, że etnonimy nie są czymś statycznym i przenoszonym przez stulecia w niezmiennej postaci do krajów, w których obecnie żyją Cyganie. Etnonimy są raczej odzwierciedleniem płynnych i zmiennych procesów segmentacji i utrwalania się gra-

---

1. B. Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londyn 1991.

nic między zbiorowościami cygańskimi oraz ich miejsca w społeczeństwie. W kontekście tych procesów można powiedzieć, że nie istnieje nieprzenikalna bariera pomiędzy egzonimami a endonimami: przeciwnie, zdarza się, że egzonimy stają się endonimami i odwrotnie. Podział ten jest w dużej mierze względny, ponieważ dane określenie może być w pewnych sytuacjach używane jako endonim, a w innych jako egzonim, a to, jak zostanie ono zastosowane, zależy od wielu kontekstowych czynników: językowych, sytuacyjnych itp. Z tego powodu wolimy posługiwać się ogólną kategorią etnonimów, bez dzielenia ich z góry na endonimy i egzonimy, koncentrując się na konkretnych przypadkach ich stosowania.

Z punktu widzenia ich pochodzenia, etnonimy spotykane wśród różnych społeczności cygańskich można ogólnie podzielić w następujący sposób: etnonimy odzwierciedlające sposób życia danej zbiorowości (osiadły lub wędrowny); etnonimy odzwierciedlające religię wyznawaną przez członków zbiorowości (obecnie lub w przeszłości); etnonimy odnoszące się do kraju, w którym dana grupa żyje, żyła, lub który uważa za miejsce swojego pochodzenia; etnonimy odnoszące się do miejsca, regionu, wioski, miasteczka czy miasta w którym dana zbiorowość żyje lub żyła w przeszłości; etnonimy rodzinne, odzwierciedlające pochodzenie zbiorowości od realnego lub na pół legendarnego przodka (związane z jego/jej imieniem lub przydomkiem); etnonimy odzwierciedlające pewne szczególne cechy zbiorowości; etnonimy pejoratywne (obelżywe); etnonimy o nieznanym pochodzeniu i znaczeniu<sup>2</sup>.

Szczególnie charakterystyczne dla Bałkanów (zaliczamy do nich również Mołdawię i Wołoszczyznę), a także dla społeczności cygańskich, które wyemigrowały z tego regionu w XIX i XX w. i rozproszyły się po całym świecie, są etnonimy związane z pewnymi zawodami czy profesjami. Należy zaznaczyć, że w tym przypadku odróżniamy etnonimy grup cygańskich od profesjonimów (nazw zawodów wykonywanych przez pewną kategorię ludzi). Nie każdy profesjonim jest etnonimem, przedmiotem naszego zainteresowania są więc tutaj tylko te profesjonimy, które stały się etnonimami. Aby można było uznać jakiś termin za etnonim, powinien się on odnosić do społeczności cygańskiej o wyraźnie określonych granicach, w których obowiązuje endogamia, do społeczności, która jest świadoma swego odrębnego istnienia i tego, co różni ją od innych społeczności (podział „my” – „oni”), lub przynajmniej takiej, która zachowała w pamięci istnienie takich różnic z niedawnego okresu, przed zmieszaniem się z inną społecznością cygańską.

Profesjonimy są, ogólnie rzecz biorąc, nazwami zawodów wykonywanych przez jakąś grupę ludzi, wyróżnioną na podstawie rozmaitych kry-

---

2. E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.

teriów (np. pokrewieństwa i związków rodzinnych, terytorialnych, osobistych), którzy nie muszą być członkami jakiejś jednej grupy cygańskiej. Dlatego właśnie nie każdy profesjonim spotykany wśród Cyganów musi być etnonimem odrębnej grupy cygańskiej<sup>3</sup>.

Z tego punktu widzenia wyróżnić można pewną liczbę profesjonimów będących etnonimami grup żyjących w różnych krajach na Bałkanach (uwzględniając Rumunię i Turcję), których listę, bynajmniej niewyczerpującą, zamieszczamy tu jako ilustrację, bez przekładu terminów i opisu związanych z nimi grup: *Kovači, Demirdži, Čilingiri, Burgudži/Bugurdži, Arabadži, Čokenarja, Ferari, Kjudłđi/Čarale, Kalajdži, Spoitoari, Sepetdži/Sep-tči, Košničari, Rešetari/Lešetari, Davuldži, Mexteri, Džambazi/Džambaši, Aržentari, Karamidari, Bidinari, Kazandži, Kelderari/Kaldaraši/Kardaraši, Lovari, Čurari, Lingurari/Kopanari/Koritari/Fusari, Rudari/Ludari/Beaši/Baeši/Boyaši/Banjaši, Ursari, Mečkara/Mečkari*, itd. Mowa tu o Cyganach, których językiem ojczystym może być *romani* (w różnych wersjach grup dialektycznych znanych jako bałkańska i *vłax*)<sup>4</sup>, ale też turecki, rumuński, bułgarski, serbo-chorwacki lub inny).

Taki rodzaj etnonimów dominuje na Bałkanach, podczas gdy wśród Cyganów żyjących w innych częściach świata jest on spotykany dość rzadko, a jeśli już, to najczęściej u tych, którzy stosunkowo niedawno (w ciągu ostatnich dwustu lat) przybyli z Bałkanów. Co więcej, są one charakterystyczne dla grup mówiących dialektem bałkańskim i *vłax*, nie spotyka się ich natomiast w grupach używających dialektu centralnego czy północnego. Warto też zaznaczyć, że etnonimy grup cygańskich żyjących w zachodniej Europie i mówiących w *romani* (a także niektórych innych) są w większości przypadków endonimami języka *romani*: *Rom[ungro]*, *Manuš*, *Kaalo*, itp.

3. *Ibid.*, s. 61–63.

4. Terminologia dotycząca dalszych podziałów odnośnie grup dialektów *vłax* i bałkańskiego różni się (por. M. Cortiade, *Distance between the Romani Dialects*, „Gypsy Lore Society. North American Chapter” 8(2)/1985; L. N. Čerenkov, *Nekotorye problemy etnografičeskogo izučenia cygan SSSR* [w:] I. I. Krupnik i in., *Malye i dispersnye etničeskie grupy v evropejskoj časti SSSR*. Moskwa: Nauka, Moskwa 1986; B. Igla, *Notes* [w:] E. Marushiakova, V. Popov i in., *The Songs of the bridge*, „Studii Romani” 3–4/1997, Litavra, Sofia; N. Boretzky, *Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Südbalkanischen Romani-Dialekten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999; N. Boretzky, *Die Vlax-Dialekte des Romani*, Harrassowitz, Wiesbaden 2003; N. Boretzky, B. Igla, *Kommentierter Dialektatlas des Romani*, Harrassowitz, Wiesbaden 2004; Y. Matras, *Romani: A linguistic introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Y. Matras, *The classification of Romani dialects: a geographic-historical perspective* [w:] B. Schrammel, D. W. Halwachs, G. Ambrosch i in., *General and applied Romani linguistics: Proceedings from the 6th International Conference on Romani Linguistics*, Lincom Europa, Munich 2005).

Nawet na pierwszy rzut oka widać, że w przedstawionej tu liście etnonimów dominują słowa tureckie i rumuńskie, podczas gdy terminy słowiańskie są rzadkie, a pochodzące z *romani* stanowią wyjątek. Co więcej, z naszych obserwacji wynika, że gdy otoczeniem językowym, w którym używa się tych określeń, jest *romani*, wówczas w pewnych przypadkach występuje tendencja do uzgadniania ich formy z normami tego języka (na przykład *Kalajdži* mogą się stać *Kalajdžides*, *Demirdži* – *Demirdžides* itp.), w innych jednak przypadkach zjawisko takie może wprowadzić zająć, lecz nie musi (na przykład *Lovari* mogą stać się *Lovara* lub nie, *Kelderari* mogą lecz nie muszą stać się *Keldarara* itp).

Proces tworzenia i przyswajania sobie etnonimów związanych z nazwami zawodów jest skomplikowany. Poniżej przedstawimy kilka jego wariantów, opierając się na obserwacjach poczynionych przez nas w niewielkiej społeczności cygańskiej mówiącej tzw. dialektem *vłax I* języka *romani* (zwanym także południowym lub starym dialektem *vłax*), żyjącej w odosobnionym rejonie zachodnich Rodopów, wędrującej na krótkie dystanse i rzadko wchodzącej w kontakt z innymi Cyganami. Członkom tej grupy sprawia trudność precyzyjne określenie, jakiego rodzaju są Cyganami, i na pytania takie odpowiadają ogólnie, że są „po prostu Romami”, *Romane Roma*. Gdy jednak spotykają innych Cyganów, najczęściej należących do grupy *Košničari*, mieszkających w pobliskich wioskach, wtedy określają się poprzez różnicę między ich tradycyjnymi zawodami, mówiąc: „jesteśmy *Kalajdži*”.

Podobnie rzecz się miała podczas naszych badań w Turcji, gdzie na pytanie – „z jakich Cyganów jesteście?”, podawano najpierw miejsce zamieszkania (osiedle lub mahalę), a następnie, jeśli pytaliśmy dalej, wtedy odwoływano się do profesjonimu i w wielu przypadkach nie były to proste odpowiedzi, lecz opisy pewnych sytuacji społecznych, np. „byliśmy najpierw *Boxčadži* (handlarzami starzyzną), a potem staliśmy się *Luludžilar* (kwiatciarzami)”, albo „byliśmy *Bojadžilar* (czyścicielami butów), a staliśmy się *Boxčadžilar*” itd. Prawdopodobnie większość etnonimów odwołujących się do nazw zawodów została wytworzona w taki właśnie sposób.

W niektórych przypadkach mamy do czynienia z współwystępowaniem samookreśleń „na użytek wewnętrzny”, funkcjonujących jedynie wewnątrz danej zbiorowości, i nazw, które zostały danej grupie nadane przez jej sąsiadów lub inne zbiorowości Cyganów, i których używa się w kontaktach zewnętrznych. Typowym przykładem takiej sytuacji może być grupa zwana (w języku bułgarskim) *Trakijski Kalajdžii*, która także posługuje się dialektem *vłax I* języka *romani* i żyje w rozproszeniu, zamieszkując wioski Doliny Trackiej w południowo-wschodniej Bułgarii. Akceptują oni określenie *Kalajdžii* jako całkowicie naturalne i używają go, gdy ktoś pyta ich, z jakich



Cyganów pochodzą, jednakże w ramach własnej zbiorowości określają się oni jako *vloxorja*. Część *vloxorja* żyjących w wioskach wokół Starej Zagory zaczęła się odróżniać na poziomie nazewnictwa od reszty grupy, mieszkającej w pobliżu Płowdiw, określając ją jako *Salaci*. Tak zwani *Salaci* nie akceptują jednak tego określenia i ciągle stosują wobec siebie wspólny etnonim *vloxurja*. Wszystkich innych Cyganów nazywają pogardliwie *Fičiri* (stosując do nich nazwę społeczności cygańskiej z rejonu Starej Zagory) i są bardzo zdziwieni, gdy dowiadują się, że grupy te mogą używać wobec siebie podobnych określeń, co oni sami (np. grupy *vloxos* czy *Laxo*, które także używają dialektu *vlox I*).

Inną społecznością używającą dwóch samookreśleń jest w Bułgarii grupa znana jako *Kaldaraši/Kardaraši*, posługująca się dialektem *vlox II* języka *romani*. Wewnątrz własnej społeczności jej członkowie określają się jako *Rrom ciganjak*<sup>5</sup>, co znaczy „prawdziwi Romowie”, a innych Cyganów nazywają pogardliwie *Cucumani*. W ciągu ostatnich 10–15 lat nazwa *Kardaraši*, oparta na profesjonimie (słowo to oznacza kotlarzy, od rumuńskiego *kâldera* – kocioł), zostało zaakceptowane przez grupę i jest przez jej członków używane publicznie (czasami z zastrzeżeniem, że termin *Kaldaraši* byłby odpowiedniejszy). W rzeczywistości, tylko część spośród nich zajmowała się kotlarstwem, a nazwa ta została im nadana przez innych Cyganów i następnie uogólniona na całą grupę w literaturze naukowej i poprzez media. Akceptacja tego egzonimu i przekształcenie go w endonim (przynajmniej, jeśli chodzi o określanie się wobec społeczeństwa i innych Cyganów) związane jest prawdopodobnie z tym, że słowo to, odnoszące się do tradycyjnego zawodu pewnych tylko podgrup całej zbiorowości, zostało uznane za bardziej prestiżowe niż inne określenia nadawane jej przez resztę Cyganów: *Čergari*, *Katunari*, *Grebenari*, *Zavrakči*, *Valajaši* itd.

Przypadek *Kaldaraši/Kardaraši* jest istotny także z innego punktu widzenia. Społeczność ta powstała z wielu podgrup, mówiących *romani* w dialektach zbliżonych do *vlox II* i prowadzących podobny, nomadyczny tryb życia, które przybyły do Bułgarii w różnych okresach, między końcem XIX w. a II wojną światową, głównie z Rumunii i Jugosławii. Podgrupy te używały różnych etnonimów, niektóre z nich zachowały się do dziś, lecz na niższym poziomie – funkcjonują w ramach ogólnej nazwy grupy. Na przykład *Grastari* (lub *Zlatari* albo *Serbski Cigani*), *Niculești*, *Dudulani*,

---

5. Takie samookreślenie jest również używane przez szereg grup Romów żyjących w Rumunii, Mołdawii i na Ukrainie, które posługują się tym samym dialektem *romani*. Kluczowym pojęciem jest tu *ciganija*, oznaczające podstawowe wartości danej grupy i będące tym samym ekwiwalentem pojęcia *romanipen*, spotykanego w literaturze naukowej a także wśród członków Polskiej i Ruskiej Romy (oraz wśród aktywistów romskich z krajów Europy środkowej i wschodniej, którzy znają je z literatury, rozmaitych seminariów i szkoleń).

*Tasmanari*, *Žâpleš*, *Lâjneš*, *Njamcurja* (albo też *Avstrijski*, *Nemski*, czy *Ungarski Cigani*, lub *Ungarski Kalajdži*) itd. Z biegiem czasu granice między podgrupami znikły, pojawiły się mieszane małżeństwa, a w końcu ukonstytuowała się nowa społeczność, ze wszystkimi cechami grupy cygańskiej i wspólnym etnonimem (czy raczej dwoma etnonimami)<sup>6</sup>. Wspólny etnonim określający całą społeczność, nie był w przeszłości znany niektórym spośród podgrup (na przykład takich jak *Lâjneš*, czy *Njamci/Njamcurja*), współcześnie jednak również i one go zaakceptowały (choć nie zawsze chętnie).

Omawiany proces formowania się nowej społeczności cygańskiej jasno pokazuje, że etnonimy nie są czymś niezmiennym, lecz wręcz przeciwnie: w pewnych przypadkach mogą się one zmieniać bardzo dynamicznie. Na naszych oczach, w ciągu trzech dekad, społeczność, którą znaliśmy jako *Grastari* (nazwa związana z ich tradycyjnym zajęciem – kradzieżą i handlem końmi), zaczęła stopniowo od nazwy tej odchodzić i zastępować ją przez bardziej w ich oczach prestiżowe określenie *Srbski Cigani*, „Serbscy Cyganie” (w czasach, gdy dawna Jugosławia miała pozytywny wizerunek), a następnie przez *Zlatari* (literalnie: „handlarze złotem”, lecz przenośnie termin ten sugeruje również „bogaczy”), zaś obecnie niektórzy bardziej wpływowi członkowie społeczności starają się wprowadzić (dla jednej z podgrup, lub przynajmniej jej części) nazwę *Niculești*, pochodzącą od imienia na wpół legendarnego założyciela ich klanu.

W trakcie procesów konsolidacji grup cygańskich w nową społeczność nie tylko znikają granice międzygrupowe, lecz również pewne stare etnonimy zachowują się jako pamięć wcześniejszych zróżnicowań. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku *Demirdži* z południowo-wschodniej Bułgarii (region Strandża), mówiących bałkańskim dialektem *romani*, którzy przybyli ze wschodniej Tracji (w dzisiejszej Turcji) i rozplnęli się w tzw. *Turski Cigani* (Cyganie tureccy – *Xoraxane Roma*). Podobne procesy zachodziły wśród tych *Demirdži*, którzy pozostali we wschodniej Tracji, np. w dzisiejszym Edirne, którzy w większości stracili swój język i stanowią integralną część miejscowych *Romanlar* (których cechy charakterystyczne zależą od odpowiednich dzielnic mahali, w których żyją).

Zbliżona sytuacja miała miejsce w przypadku pewnych powiązanych ze sobą grup mówiących dialektem *vłax I* i żyjących w rozmaitych miejscach na Bałkanach, zwanych *Kalburdži/Kaburdži*, *Sitari*, lub *Rešetari/Lešetari* (wszystkie te nazwy mają to same znaczenie – „wytwórcy sił”. Bernard Gilliat-Smith opisywał niektóre spośród tych społeczności w pół-

---

6. Mamy tu zatem odzwierciedlony w etnonimie proces tworzenia się społeczności, podczas gdy w omawianym wcześniej przypadku grupy *Trakijski Kalajdži* widzieliśmy proces odwrotny: podział społeczności, również odzwierciedlony na poziomie etnonimu.

nocno-wschodniej Bułgarii na początku XX wieku<sup>7</sup>. Obecnie ich potomkowie weszli w skład (aczkolwiek nie znikając całkowicie jako społeczność) rozmaitych ponadgrupowych związków, takich jak z jednej strony *Bългарски Цигани* („Cyganie bułgarscy” – *Dasikane Roma*) lub – z drugiej strony – *Turски Цигани* („Cyganie tureccy” – *Xoraxane Roma*). Pamięć dawnych etnonimów zaginęła wśród nich niemal całkowicie, lecz pogardliwa nazwa *Laxo* (tzn. *vloxos* – Cyganie *vlox*), za pomocą którego określają ich inni Cyganie, pozostała. Obecnie niektórzy członkowie nowych romskich elit, należący do tej grupy, starają się dorobić do tego etnonimu naiwną etymologię, sugerując, że pochodzi on od miasta Lahore w Indiach.

W pewnych przypadkach (np. w rejonie Bjala Slatina i Kneža w północno-wschodniej Bułgarii), niektóre grupy należące do tzw. *Rešetari/Lešetari* mieszały się ze społecznością *Kaldaraši/Kardaraši* i stają się jej częścią, a po ich starym, gorszym w mniemaniu *Kardaraši*, pochodzeniu pozostaje jedynie ślad w pamięci. Jednocześnie grupy te starają się unikać nazwy *Rešetari/Lešetari* i zastępują ją nazwą patronimiczną *Pazievci*.

Niektórzy *Rešetari* ciągle istnieją jako odrębna grupa, np. w rejonach Vidin i Lom w północno-zachodniej Bułgarii, gdzie określani są pogardliwym mianem *Cucumani*, nadanym im przez sąsiadujących z nimi Cyganów. Nazwa ta została przez *Rešetari* zaakceptowana i po oczyszczeniu z pejoratywnych konotacji przyjęta za własną. Podobnie ma się rzecz, jeśli idzie o albańską grupę *Kalburdži/Kabudži*, zachowującą tak endonim, jak i odrębne istnienie grupowe.

Mówiąc o etnonimach należy podkreślić, że nie są one czymś jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym. Zdarza się, że jedna i ta sama nazwa jest używana przez bardzo różne grupy Cyganów, żyjące w różnych krajach. Powtarzalność etnonimów nie jest więc dowodem na istnienie związków między grupami, które ich używają. Typowym przykładem może tu być najczęściej spotykany na Bałkanach etnonim – *Kalajdži* (blacharze). W samej tylko Bułgarii mamy trzy odrębne grupy *Kalajdži*: jedna w północno-zachodniej Bułgarii, osiadła, mówiąca dialektem bałkańskim II, druga w południowo-wschodniej Bułgarii i Dolinie Trackiej, trzecia w Zachodnich Rodopach (prowadząca życie nomadyczne i mówiąca dialektami wywodzącymi się z grupy *vlox I*).

Pierwsza grupa nie zachowała w pamięci żadnych śladów uprawiania w przeszłości blacharstwa, pozostałe zajmują się nim po dziś dzień, choć każda z nich stosuje odmienną technologię. Grupy te nie są ze sobą powiązane, a ich członkowie nie mają na ogół świadomości istnienia dwóch pozosta-

---

7. B. Gilliat-Smith [Petulengro], *Report of the Gypsy tribes on North-East Bulgaria*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, New Series, nr 9, 1915–1916, s. 65–109.

łych, gdy zaś dowiadują się o tym lub spotykają członków innych grup o tej samej nazwie, są szczerze zaskoczeni i nie mogą zrozumieć, jak to jest możliwe, że istnieją jeszcze jacyś inni *Kalajdži*, tak różni od nich.

Sprawy komplikują się jeszcze bardziej z powodu stosowanej przez badaczy praktyki przypisywania pewnym grupom etnonimów na podstawie czysto lingwistycznych kryteriów, bez brania pod uwagę tego, jak dana grupa określa siebie sama. W ostatnich latach pojawiły się w literaturze językoznawczej teksty o dialekcie tzw. *Kalajdži* z północno-wschodniej Bułgarii<sup>8</sup>, określonych tak ze względu na starą nazwę dialektów zbliżonych do tego, którym się oni posługują, spisanych ok. sto lat temu przez B. Gilliat-Smitha<sup>9</sup>. Jednakże mówiący współcześnie tym dialektem członkowie grupy nigdy nie słyszeli tej nazwy i nigdy nie używali jej jako samookreślenia. Obecnie wymieszali się oni ze społecznością *Xoraxane Roma*, a większość z nich mówi albo wyłącznie po turecku albo jest dwujęzyczna i nie pamięta wcześniejszych etapów historii grupy. Podobnie ma się rzecz w przypadku tzw. dialektu grupy *Kalajdži* z Pazardżika<sup>10</sup>, którzy zostali tak nazwani pod wpływem recenzji napisanej przez B. Gilliata-Smitha<sup>11</sup> z tłumaczenia Ewangelii wg św. Mateusza na dialekt *Kalajdži*, dokonanego przez A. Atanasakiefa<sup>12</sup> ok. 70 lat temu. Jednakże we współczesnym Pazardżiku nikt nie mówi tym dialektem (większość zamieszkałych tam Cyganów jest tureckojęzyczna) i nie ma tam ludzi, którzy określaliby się jako Cyganie „*Kalajdži*”. We wsiach w okolicach Pazardżika mieszkają wprawdzie grupy, które określają się jako *Kalajdži*, ale wszystkie one posługują się dialektem *vłax I*, zaś w wioskach, na które Gilliat-Smith wskazywał w swojej recenzji (*Saranbey/Septemvri, Zlokučene, Kovačevo*), samo określenie *Kalajdži* w ogóle nie jest używane przez zamieszkałych tam Cyganów.

Jednym z możliwych wyjaśnień byłoby stwierdzenie, że w latach trzydziestych XX w., gdy dokonano tłumaczenia Ewangelii św. Mateusza, Cyganie żyjący we wspomnianych wioskach określali się jako *Kalajdži*, a obecnie nazwa ta została przez nich zapomniana. Innym wyjaśnieniem mogłoby być to, że A. Atanasakief (o którym nic bliżej nie wiadomo), mógł należeć do

---

8. B. Igla, *Zum Verbalaspekt in bulgarischen Romani-Dialekten*, „Grazer Linguistische Studien” nr 50, 1998, s. 65–80; N. Boretzky, B. Igla, *Kommentierter Dialektatlas des Romani*, Harrassowitz, Wiesbaden 2004.

9. B. Gilliat-Smith, *op. cit.*, s. 65–109.

10. B. Igla, *op. cit.*, s. 65–80; N. Boretzky, Igla, *op. cit.*

11. B. Gilliat-Smith, *The dialect of the Moslem Kalajdžis (Tanners) of the Tatar Pazardzhik district*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Third Series, nr 14, 1935, s. 25–26.

12. A. Atanasakief, *Somnal evangelie (ketapi) Matejatar*, Amerikansko Biblejsko družestvo/Britansko i čuždestranno Biblejsko družestvo, Sofia 1932. Zob. też A. Atanasakief, *Somnal evangelie (ketapi) Ioan*, Amerikansko Amerikansko Biblejsko družestvo/Britansko i čuždestranno Biblejsko družestvo, Sofia 1937.

*Kalajdzi* z północno-zachodniej Bułgarii i dokonał przekładu na swój własny dialekt. Brzmi to prawdopodobnie, zwłaszcza, jeśli weźmiemy pod uwagę, że właśnie w północno-zachodniej Bułgarii powstały na początku XX w. pierwsze misje ewangeliczne wśród Cyganów. Tam też, we wsi Golintsi, zbudowano pierwszy cygański kościół, który w 1923 r. otrzymał oficjalny status oddzielnej jednostki kościelnej z własnym cygańskim pastorem. W 1927 r. Misja Baptystów w mieście Lom zaczęła wydawać pismo *Svetilnik* z dodatkiem w języku *romani* „*Romano Alav*”, będącym prawdopodobnie pierwszą cygańską gazetą na świecie. Tam też opublikowano dwa zbiory pieśni religijnych w języku *romani*: *Romane Svjato gili* (1929) i *Romane Svjati gilja* (1933) a w 1933 r. zaczęła się ukazywać druga cygańska gazeta: „Wiadomości Cygańskiej Misji Ewangelicznej”<sup>13</sup>. Jakkolwiek by się jednak rzeczy miały, stosowanie nazwy „*Kalajdzi* z Pazardżika” dla określenia osób mówiących tym dialektem, nie jest stosowne i prowadzi na manowce.

Oczywiście istnieją przypadki zachowywania etnonimów przez migrujące grupy Cyganów. Najbardziej znanym przykładem takich grup cygańskich, żyjących w różnych krajach, są *Kelderara* i *Lovara*. Można jednak mieć wątpliwości, czy ze współczesnego punktu widzenia jest to rzeczywiście klarowny przykład. Innymi słowy: czy przedstawiciele tych grup, żyjący na całym świecie, zachowują po dziś dzień ich „pierwotną” tożsamość grupową i etnonim. Jeśli przewertować stare wydania „*Journal of the Gypsy Lore Society*”, wówczas okaże się, że w wielu przypadkach przedstawiciele tych grup określali się poprzez pokrewieństwo<sup>14</sup>, zaś jako *Kelderara* opisywali ich naukowcy, w oparciu o dialekt, którego używali i wykonywane przez nich zawody. Uważamy, że *Kelderara* i *Lovara* istnieli jako realne grupy cygańskie w XIX w., lecz w wielu przypadkach były to raczej niewielkie nomadyczne społeczności mówiące zbliżonymi do siebie dialektami, które w toku migracji i rozprzestrzeniania się po całym świecie w końcu XIX i początku XX w. zaakceptowały te określenia jako ich własne etnonimy pod wpływem otaczającego ich społeczeństwa (badaczy, dziennikarzy itd., włączając w to także inne społeczności cygańskie). Obecnie nie można już określić, które grupy były „rzeczywistymi”, „pierwotnymi” *Kelderara* i *Lovara*, a które stały się nimi później (i czy podział taki może być w ogóle dokonany z punktu widzenia teraźniejszości).

Po opublikowaniu klasycznej pracy J. Yoorsa<sup>15</sup>, *Kelderara/Kalderaša*, *Lovara* i *Čurara* zyskali powszechnie akceptowany w literaturze na temat

13. M. Slavkova, *Ciganite evangelisti v Bălgaria*, Paradigma, Sofia 2007.

14. Na przykład A. E. John, *Russian Gypsies at Marseilles and Milan*. „*Journal of the Gypsy Lore Society*”, New Series, nr 4, 1911, s. 217–235.

15. J. Yoors, *The Gypsies*, Prospect Heights, Waveland IL 1987.

Cyganów status „świętej trójcy”, bez brania pod uwagę rzeczywistej sytuacji tych grup w różnych krajach. Dialekty, których dotyczą wspomniane etnonimy są rzeczywiście ściśle ze sobą związane, ale istnieją także inne grupy, które mówią tymi samymi lub podobnymi dialektami, lecz posiadają inne etnonimy. W innych przypadkach etnonimy *Kelderara/Kalderaša*, *Lovara* i *Čurara* są używane w nazwach wielu stron internetowych zarówno romskich jak i nieromskich organizacji, które reprezentują społeczności romskie w poszczególnych krajach, nawet wtedy, gdy w krajach tych nie ma wspomnianych grup, ani nawet grup powiązanych z nimi językowo. Tak więc można współcześnie mówić o *Čurara* żyjących w USA, na Węgrzech, w Rumunii i Republice Mołdawii, ale bylibyśmy sceptyczni widząc wzmianki o obecności *Čurara* w innych krajach zachodniej i wschodniej Europy. Jednym z powodów używania nazwy *Čurara* w krajach, w których nie ma członków tej grupy, jest działalność niektórych aktywistów na rzecz zmiany nazw ich własnych grup na bardziej prestiżową. Etnonim *Čurara* pochodzi od rumuńskiego słowa oznaczającego sito i można go tłumaczyć jako „sitarze” (wytwórcy sit). Jednakże, ponieważ słowo to jest bardzo podobne do innego, oznaczającego po rumuńsku „nóż”, czasami tłumaczy się *Čurara* jako „wytwórcy noży”<sup>16</sup>. Niektórzy reprezentanci romskiej szkoły narodowo-historycznej używają nawet tej nazwy jako „dowodu” pochodzenia Romów od indyjskich kast wojskowych.

Obecnie mamy do czynienia ze zmianami potwierdzającymi zjawisko zewnętrznego narzucania etnonimów *Lovara/Lovari* i *Kelderara/Kelderari* grupom cygańskim zbliżonym do nich ze względu na dialekt i cechy etniczno-kulturowe. W Europie Środkowej nazwa *Lovari* jest już ugruntowana i np. na Węgrzech duża część Cyganów mówiących dialektem *vłax II* definiuje się właśnie w ten sposób (przynajmniej jest to ich pierwsza reakcja: w toku dalszych dociekań można od nich uzyskać informację o pierwotnej przynależności grupowej). Podobne procesy zachodzą na Słowacji i w Czechach, gdzie jedna *Lovarica* zauważyła: „zrozumiałam, że jesteśmy Lovari, gdy zaczęłam studiować *romistykę*”<sup>17</sup>. Nawet w Bułgarii, gdzie *Lovari* nigdy nie mieszkali, pewni działacze ze społeczności *Kaldaraši*, podróżując za granicę i dostrzegając prestiż nazwy *Lovari*, zaczęli określać się w ten sposób, tworząc przy tym własną etymologię: „*Lovari* pochodzi od *love* (pieniądze),

16. Zob. A. Marsh, E. Strand, ...*spies, deserters and undesirable persons...*, *the Gypsies of Cyprus, 1322–2003*, „KURI Journal”, Dom Research Center, tom 1, nr 8, 2003; I. Hancock, *The Indian origin and westward migration of the Romani people*, University of Austin, Texas 1998. Por. też konkluzje w: Y. Matras, *Review article. A conflict of paradigms*, „Romani Studies” nr 5, 2004.

17. *Romistyka* to licencjacki i magisterski program studiów romologicznych (dotyczących zwłaszcza języka i kultury romskiej), prowadzonych na Uniwersytecie Karola w Pradze.



a my jesteśmy bogatymi Cyganami...” W rzeczywistości słowo to pochodzi od węgierskiego *ló* (koń) i oznacza handlarzy końmi.

Podobnie rzecz się ma w Rumunii, gdzie rozmaite grupy mówiące podobnymi dialektami z grupy *vłax II* i prowadzące obecnie lub w przeszłości wędrowny tryb życia, określane przez innych Cyganów jako *Lâjeși*, *Kortorari* czy *Pletoși*, zaczęły się określać (przynajmniej publicznie) jako *Kâlde-rari*. Ich członkowie wiążą ten nowy etnonim z ich tradycyjnymi profesjami, ale nie można też wykluczyć tu popularności (również w skali międzynarodowej) tzw. „królów cygańskich” z rodziny Cioaba (którzy nawiasem mówiąc nie są według niektórych Cyganów prawdziwymi *Kâlderari*, a tylko przypisują sobie takie pochodzenie).

Wszystkie powyższe przykłady dowodzą, że w niektórych przypadkach procesom łączenia się oddzielnych grup w grupy wyższego rzędu towarzyszą procesy zmiany etnonimów. Widzieliśmy, że jeśli grupa przyswaja sobie jakiś egzonym i zmienia go w pewnych warunkach społecznych w endonim, nie jest on przez to dla grupy czymś mniej „prawdziwym”, a jego zewnętrzne źródło to jedynie kwestia etymologii, nie zaś tożsamości. Jednakże, aby nie pogubić się w istniejącym zróżnicowaniu etnonimów należy w publikacjach i badaniach naukowych starać się wyszczególnić wszystkie nazwy używane przez daną grupę.

Całkiem odmienne procesy zachodzą wśród żyjących w różnych krajach społeczności *Kelderari*. W tym przypadku możemy mówić o zjawisku segmentacji, czyli sytuacji, w której głównymi etnonimami, używanymi w ramach danej społeczności, stają się samookreślenia rozmaitych jednostek niższego rzędu niż grupa, czemu towarzyszy proces zamykania się podgrup w swych własnych granicach, włącznie z endogamią, i przejmowania przez podgrupy cech grup. Na przykład w Rosji i na Ukrainie Cyganie często odpowiadali na nasze pytanie o to, jaka jest ich cygańska *nacia* („naród”), wskazując pewne jednostki niższego niż *nacia* rzędu: np. *Mihaești* albo *vica Moldovaja*. Dopiero później, dla doprecyzowania, mówili, że są *Kelderari* (najpierw używając w tym celu słowa rosyjskiego – *Kotljari* – pomimo faktu, że rozmawialiśmy z nimi w *romani*, a następnie dopowiadali, że *Kotljari* znaczy *Kelderari*.

W podobny sposób Cyganie z Ameryki Łacińskiej często określają się jako np. *Rusurija* lub *Grekurja*, a dopiero potem mogą użyć nazwy *Kelderara* jako bardziej znanej w świecie. Podobne zjawiska zachodzą wśród bliższych im społeczności posługujących się dialektem *vłax II*. W mieście Soroki (Republika Mołdawii) odpowiedź na pytanie – „z jakich jesteś Cyganów?”, brzmi: *Popeștej*, a określenie *Čokenarja* bywa dodawane dla odróżnienia od innych, spokrewnionych społeczności, które znane są otoczeniu, w tym innym Cyganom, pod ogólnymi nazwami *Katurnarja* lub *Laeși*.



Proces ten sięgnął najdalej w przypadku tzw. *Šanxajci* (znanych także jako *Šanxajcurja* i *Kitajake Rrom*), którzy obecnie żyją w Odessie i którzy w rezultacie pobytu w Chinach (ok. 1920–1950) stali się podgrupą endogamicznie zamkniętą, której członkowie kategorycznie odróżniają się od *Kelderari* z krajów byłego Związku Radzieckiego (pomimo istniejącej wśród nich pamięci o posiadaniu dalekich krewnych w niektórych słynnych rodzinach *Kelderari*)<sup>18</sup>.

Zdarzają się też przypadki, że potomkowie członków jednej zbiorowości, osiedlonej w różnych krajach, zachowują swój etnonim (lub różnjące etnonimy mające to samo znaczenie). Jest to przypadek rumuńskojęzycznych społeczności określających się jako *Rudari/Ludari* („górnicy”) w Bułgarii, Rumunii (Wołoszczyzna) i wschodniej Serbii, *Băeși/Beași* („górnicy”) w Rumunii (Transylwania), na Węgrzech i w Chorwacji, *Banjaši* („górnicy”) w Serbii (w regionie Bačka, nad Dunajem, w pobliżu granicy z Chorwacją i Węgrami), *Lingurari* (wytwórcy łyżek) w Rumunii i w Republice Mołdawii oraz w Serbii, na południe od Dunaju (w Bułgarii *Lingurari* są najczęściej traktowani jako odłam *Rudari*)<sup>19</sup>. W krajach tych (łącznie z Bułgarią) zachowało się gdzieś określenie *Aurari*, związane z legendami o pochodzeniu tej społeczności z terenów obecnej Rumunii, gdzie jej przodkowie wydobywali złoto. W odróżnieniu od wielu innych legend funkcjonujących wśród Cyganów, w przypadku *Lingurari* i *Aurari* możemy mieć do czynienia ze śladami pamięci historycznej, ponieważ społeczności te rzeczywiście wywodzą się od dawnych kategorii niewolników w księstwach Wołoszczyzny i Mołdawii, zajmujących się odpowiednio wytwarzaniem drewnianych łyżek i poszukiwaniem złota – ci ostatni znani są też z terenów Transylwanii<sup>20</sup>. Etonimy odzwierciedlają tu tym samym dawne zajęcia przodków obu grup<sup>21</sup>.

18. E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS*, „Romani Studies” 5, 14, 2004. Zob. też E. Marushiakova, V. Popov, *Dălgijat i kasijat pat do Odesa. Migracii na dve ciganski grupi* [w:] M. Karamihova i in., *Gradivo za etnologija na migraciite*, EIM-BAN, Sofia 2006, s. 7–30.

19. B. Sikimić i in., *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2005.

20. Z. Zsupos, *Az erdélyi sátoros taxás és aranymosó fiskális cigányok a 18. században – Nomadic tax-paying and gold washing Gypsies in Transylvania in the 18<sup>th</sup> century* [w:] Z. Bódi i in. *Cigány néprajzi tanulmányok – Studies in Roma (Gypsy) ethnography*, nr 4–5, Magyar Néprajzi Társaság, Budapest 1996.

21. M. Kogălniceanu, *Esquisse sur l'histoire, les mœurs et la langue des Cigains, connus en France sous le nom de Bohémians*, 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.

Bez wątpienia istnieje korelacja pomiędzy etnonimami i tradycyjnymi zawodami różnych grup cygańskich, nie należy jej jednak absolutyzować. Obecnie wiele tradycyjnych zawodów przestało istnieć lub jest w zaniku, niektóre jednak ciągle istnieją. W Bułgarii na przykład istnieją grupy znane pod tą samą nazwą: *Košničari* – „sitarze” (albo *Sepetdži*, co oznacza to samo po turecku), które posługują się dialektem *vłax I* oraz bałkańskim. Dwie spośród nich ciągle trudnią się wytwarzaniem sit, a trzy inne zachowały pamięć o uprawianiu tego rzemiosła w przeszłości.

Jednakże w innych przypadkach związek między tradycyjnym zawodem a etnonimem zanikł. Na przykład mołdawscy *Ursari* są przeświadczeni o tym, że ich tradycyjnym zajęciem jest wędrowne kowalstwo i że nigdy nie zajmowali się tresurą niedźwiedzi. *Krimurja* (*Kârâmitika/Kârâmlâtika Roma*) z krajów byłego Związku Radzieckiego wiedzą, że inni Cyganie nazywają ich *Ajudži*, „treserzy niedźwiedzi”, tak jak określa ich też literatura począwszy od XIX w.<sup>22</sup>, lecz sami nie zachowali w pamięci faktu zajmowania się tym procederem w przeszłości. Niektórzy (np. żyjący obecnie na Krymie) nie pamiętają nawet, że ich przodkowie byli wędrownymi kowalami, co także odnotowują stare źródła<sup>23</sup>.

Z etnonimem *Ursari*, „treserzy niedźwiedzi” (od rumuńskiego *urs*, „niedźwiedź”) związane są inne jeszcze problemy. Kategoria niewolników określana tą nazwą do XIX w. w księstwach Wołoszczyzny i Mołdawii zajmowała się głównie kowalstwem i innymi rzemiosłami usługowymi związanymi z żelazem. Tresura niedźwiedzi była dla nich prawdopodobnie zajęciem dodatkowym. W XX w. etnonim *Ursari* pojawia się w Bułgarii, lecz wśród innych Cyganów – rumuńskojęzycznych *Rudari*, którzy opanowali tresurę niedźwiedzi (łącznie ją czasem z ciesielstwem), nie byli jednak nigdy kowalami. W Albanii etnonim *Mečkari* używany jest przez najstarszą miejscową społeczność cygańską (grupę mówiącą dialektem bałkańskim), która nie tylko jest osiadła i tradycyjnie zajmuje się rolnictwem, ale większość jej członków nie wie nawet, co oznacza słowo *mečka* („niedźwiedź”) i jakie są źródła ich etnonimu...

Właśnie utrata pamięci dawnych, tradycyjnych zawodach była jedną z przyczyn powstawania wtórnych etymologii istniejących etnonimów, tak jak to widzieliśmy w przypadku *Lovari* i *Čurari*. Podobnie rzecz się ma

22. V. H. Kondoraki, *Etnografija Tavridy* [w:] *Pamjat' stoletja Kryma*, T. 2. Moskwa 1883; N. Svjatskij, *Cygane. Opit istoriko-etnografičeskogo očerka*, Simferopol 1888; V. Filonenko, *Krymskie cygane*, „Zapiski Kollegii vostokovedov” nr 5, 1929.

23. V. G. Toropov, *Istorija i folklor krymskix cygan*, Rossijskij institut prirodnogo i kulturnogo nasledika im. D. S. Lihačeva, Moskwa 2004; V. Popov, *Cigani v Krim* [w:] R. Popov, A. Genčeva i in. *Etnografski etjudi. Sbornik po povod 70-godišćina ot roždenieto na Prof. Dr. Stojan Genčev (1936–1990)*, EIM-BAN, Sofia 2006.

z żyjącymi w północno-zachodniej Bułgarii *Kalajdzi*. Niektórzy spośród nich (głównie działacze organizacji romskich) twierdzą obecnie, że ich etnonim to właściwie *Kaladži* lub *Kaldži*, które to słowa mają się według stosowanych przez nich ludowych etymologii wywodzić od słowa *kalo*, *kali* („czarny”).

Ogólnie rzecz biorąc, odzwierciedlające się w etnonimach tradycyjne zawody Cyganów nie są czymś niezmiennym i zdarzało się im zanikać jeszcze przed nadejściem epoki współczesnej. Oczywiście całkiem liczna ich grupa przetrwała i istnieje po dziś dzień, będąc podstawą dla szeregu etnonimów, wiele innych jednak uległo zmianie lub mieszało się z innymi. Na przykład wśród bułgarskich *Kaldaraši* mężczyźni pracowali w wielu zawodach, takich jak handel końmi, dorywcza praca na roli, wyrób grzebieni z rogów zwierzęcych oraz zgrzebeł do wełny, naprawa miedzianych naczyń i usługi kowalskie. Zależało to od istniejących w danych okolicznościach nisz ekonomicznych.

Patrząc z tego punktu widzenia, doszukiwanie się bezpośredniego związku sukcesji między starożytnymi indyjskimi *jati* a tradycyjnymi zawodami Cyganów<sup>24</sup> jest czymś bardzo naiwnym. Nie chodzi tu nawet o to, że społeczności Cyganów nie są statyczne, lecz stanowią dynamiczne struktury etniczno-społeczne, w których bez przerwy zachodzą procesy jednoczenia się i podziału, co oznacza, że dzisiejsi Cyganie nie są tacy sami jak przed paroma wiekami, a jeszcze mniej podobni są do swoich dalekich przodków z czasów, gdy ci ostatni opuścili Indie. Nawet, jeśli spojrzeć na sprawę wyłącznie z punktu widzenia tradycyjnych zawodów i ich związku z etnonimami, to okaże się, że pomimo czasami spotykanej konserwatywnej stałości nie mamy żadnej pewności, że były one niezmiennie w ciągu wieków. Przyjrzyjmy się zatem dwóm przykładom, związanym z zawodami mającymi opinię „najbardziej cygańskich”: kowalom i muzykantom.

Można odnieść silne wrażenie, że na Bałkanach etnonimy związane z kowalstwem są zawsze słowami pochodzącymi z innych języków (przy okazji – w języku *romani* nie ma słowa oznaczającego kowala). Dzieje się tak dlatego, że zawód ten wykonywany był zawsze jako profesja usługowa dla ludzi, którzy nie mówili w *romani*. Etnonimy związane z różnymi rodzajami żelaza i specjalizacjami w rzemiośle czy usługach kowalskich, są mniej rozpowszechnione niż te najpopularniejsze: *Kalajdzi*/*Spoitoari* i *Košničari*/*Sepetdži*. Należą do nich *Kovači* („kowale”) w Kosowie i Czarnogórze,

---

24. M. Hübschmannová, *Economic stratification and interaction (Roma and ethnic jati in East Slovakia)*, „Giessener Hefte für Tsiganologie” nr 1 (3–4), 1984; M. Hübschmannová, *Economic stratification and interaction (Roma, and ethnic jati in East Slovakia)* [w:] D. Tong i in., *Gypsies: An interdisciplinary reader*, Garland, New York 1998.

*Demirdži* („zajmujący się obróbką żelaza”) w południowo-zachodniej Bułgarii i wschodniej Tracji (Turcja), *Arabadži* („wytwórcy wózków”) w Kosowie, *Bugurdži* („wytwórcy świderów”) w Kosowie i Macedonii, *Burgudži* („wytwórcy świderów”) w Bułgarii (dwie grupy, jedna w północnej, druga w południowej Bułgarii, żyjące bez kontaktu ze sobą), *Čilingiri/Čelenderi* („zajmujący się obróbką żelaza”) w południowo-zachodniej Bułgarii, *Kjuldži/Čarale*, od tureckiego słowa *kyül* („popiół”) i *čar* (oznaczającego popiół w *romani*) – „ponieważ tam gdzie kowalstwo, tam jest dużo popiołu” (nie należy ich mylić z wypalaczami węgla drzewnego, innym zawodem wykonywanym przez różne grupy cygańskie), *Usta-Milliet* („ludzie od mistrzów” – chodzi o mistrzów kowalstwa) z północno-wschodniej Bułgarii i *Čokenarja/Čukonarja*, od *čokano* („młotek”), żyjący w Mołdawii.

W źródłach pochodzących z Cesarstwa Bizantyjskiego i krajów bałkańskich, powstałych przed XV w., istnieje wiele wzmianek na temat Cyganów zajmujących się różnymi profesjami<sup>25</sup>. Kowalstwo Cyganów jest wspomniane jedynie w opisie miasta Modon na Peloponezie i w związku z wyspą Korfu<sup>26</sup>. W czasach Cesarstwa Otomańskiego, w latach 1522–1523, w czasach sułtana Sulejmana Wspaniałego powstał „Spis dochodów i podatków Cyganów [*kiptyan*] z prowincji Rumelii, żyjących w beneficjach zmarłego sułtana Bayezid chana (...) w beneficjach ministrów i szlachetnie urodzonych, w rejonach cygańskich, w rejonach opłacających podatki wodzom i w prebendach wojskowych”<sup>27</sup>. Spis zawierał listę gospodarstw cygańskich, sklasyfikowanych według grup podatkowych, a także według wyznawanej religii, do których należało – 10 294 chrześcijan i 4 203 muzułmanów (do czego należy dodać 471 gospodarstw prowadzonych przez wdowy). Dla nas najważniejszy jest bardzo obszerny i zróżnicowany spis zawodów uprawianych przez Cyganów. Cyganie są najczęściej wspominani jako muzycy (*sazende*), a także blacharze, metalurdzy, złotnicy, płatnerze, zduni, szewcy, krawcy, farbiarze, handlarze wyrobami metalowymi, rzeźnicy, ogrodnicy, poganiacze mułów, strażnicy, strażnicy więzienni, służący, kurierzy, treserzy małp, kopacze studni, wytwórcy pantofli, gwoździ, dywanów, wyrobów ze skóry, cukiernicy, serowarzy, oraz inni, w tym również czasami oficerowie, policjanci, lekarze, chirurdzy, mnisi. Lista ta obejmuje tylko jednego (*sic!*) człowieka określonego jako kowal i czterech innych, zajmujących się rze-

25. E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.

26. R. Gilsenbach, *Weltchronik der Zigeuner. 2500 Ereignisse aus der Geschichte der Roma und Sinti, der Luri, Zott und Boža, der Athinganer, Tattern, Heiden und Sarazenen, der Bohémiens, Gypsies and Gitanos und aller anderen Minderheiten, die "Zigeuner" genannt werden*, cz. 1: *Von Anfängen bis 1599*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994, s. 38–40.

27. E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire...*, s. 29.

miosłami związanymi z żelazem (używa się przy tym następujących określeń: *Čilingir*, *Timurdži*, *Haddad*)<sup>28</sup>.

Warto zaznaczyć, że obecnie zmiany tożsamości wśród różnych społeczności cygańskich dotyczą najczęściej tych, których tradycyjnym zawodem było właśnie kowalstwo. Przypadkiem skrajnym są tzw. *Balkańscy Egipcjanie* w Macedonii, Kosowie i Albanii, którzy wywodzą swe pochodzenie od starożytnych Egipcjan<sup>29</sup>. Podobnie rzecz się ma w przypadku grupy *Usta-Millet*, poszukującej nowej tożsamości jako potomkowie pewnego afgańskiego plemienia i oddzielającej się tym samym od Cyganów i Turków<sup>30</sup>. Należy też podkreślić, że grupy te nie mówią *romani* (językiem ojczystym *Balkańskich Egipcjan* jest albański a *Usta-Millet* – turecki) i nie utożsamiają się z Cyganami. Z kolei przemiany tożsamości grupy *Kjuldži/Čarale* dokonują się w dwóch kierunkach, wraz z towarzyszącym temu zróżnicowaniu etnonimów. Na pierwszy rzut oka jest to zjawisko dość dziwne: ci, którzy określają się jako *Kjuldži* (a więc za pomocą słowa pochodzenia tureckiego) mają tożsamość cygańską, zaś *Čarale* (to słowo pochodzi z *romani*), preferują tożsamość turecką<sup>31</sup>. Zaś mówiący po bułgarsku *Čilingiri*, określający się jako „Bułgarzy Asparucha”, wywodzą swe pochodzenie od założyciela państwa bułgarskiego, chana Asparucha, nazywając resztę Bułgarów „Słowianami”.

Jeśli chodzi o muzyków, najczęstszy zawód uprawiany przez Cyganów w XVI w. (według wyżej wspomnianego spisu), to etnonim taki jest rzadko spotykany. Samookreślenie „Muzikanti” lub w starszej formie – *Čalgadži* („muzycy” po turecku), używane jest jako etnonim jednej tylko grupy cygańskiej w Bułgarii (w literaturze grupa ta jest określana najczęściej za pomocą egzonimów *Kátkadži* lub *Drindari*)<sup>32</sup>, i ukonstytuowało się w tym cha-

28. A. Stojanovski, *Romite na Balkanskiot poluostrov (Vaz osnova na edin izvor ot 1523 god)*. „Prilozi na Makedonskata Akademija na naukite i umetnostite” nr 7(1), 1974, s. 48–75; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire...*, s. 41–44.

29. R. Zemon i in., *Zbornik na trudovi za etnogenezata na egipkjanite vo Makedonija*, Logos-T, Skopje 1996; E. Marushiakova i in., *Identity formation among minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*, Minority Studies Society „Studii Romani”, Sofia 2001.

30. E. Marushiakova, V. Popov, *Istorija, mitove i legendi pri ciganite na Balkanite* [w:] V. Rusanov i in., *Etnokulturnata situacija v Bălgaria. Osem godini po-kasno*, Asociacija AK-CES/Open Society Publisher House, Sofia 2000, s. 258–272; E. Marushiakova, V. Popov, *Myth as process* [w:] T. Acton i in., *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.

31. Przypomina nam to przypadek dwóch braci z północno-wschodniej Bułgarii, miejscowych aktywistów, z których jeden ma tureckie imię i romską tożsamość, zaś drugi ma imię bułgarskie i uważa się za Turka.

32. B. Gilliat-Smith, *Dialect of the Drindaris*, „Journal of the Gypsy Lore Society”,

rakterze w ostatnich dekadach. Etnonimy żyjących w północno-wschodniej Bułgarii grup *Mexteri* i *Dauldzi*, które obecnie preferują tożsamość turecką, wskazują na związek z otomańską muzyką wojskową. Popularne dziś w Rumunii określenie *Lautari*, traktowane przez niektórych Cyganów jako bardzo prestiżowe, pochodzi od nazwy tradycyjnych muzykantów rumuńskich, która następnie zaczęła być stopniowo stosowana do muzyków cygańskich i obecnie często traktują się ją jako określającą wyłącznie Cyganów.

Podsumowując wszystko, co zostało dotychczas powiedziane, możemy zasugerować istnienie następującego mechanizmu pochodzenia i rozwoju etnonimów odzwierciedlających zawód jakiejś cygańskiej społeczności. Najstarsze etnonimy były prawdopodobnie nazwami rozszerzonych rodzin czy klanów, charakterystycznych głównie dla grup mówiących dialektem *vłax II*, tzn. dla społeczności, które z powodu specyficznej sytuacji związanej z niewolnictwem w Mołdawii i na Wołoszczyźnie zachowały wiele tradycyjnych cech etnicznych i kulturowych<sup>33</sup>. Etnonimy związane z zawodami są najczęściej spotykane na Bałkanach, ponieważ historycznie rzecz biorąc region ten charakteryzował się w ramach Cesarstwa Otomańskiego większą integracją społeczną Cyganów, niż było to udziałem ich pobratymców w środkowej i zachodniej Europie<sup>34</sup>. Etnonimy odzwierciedlające profesję danej grupy Cyganów zaczęły się pojawiać w sytuacji wejścia w styczność wzajemną dwóch grup cygańskich, w związku z koniecznością odróżniania ich przez zewnętrzną społeczność – dlatego etymologia używanych w tej sytuacji nazw wywodzi się zwykle z innych języków, nie zaś z *romani*. Najłatwiejszym sposobem odróżniania było użycie nazw zawodów, które pierwotnie funkcjonowały raczej jako egzonimy by z biegiem czasu stać się endonimami grup cygańskich. Równoległe z tymi etnonimami społeczności cygańskie posługiwały się również innymi samookreśleniami, głównie dla odróżniania się od innych grup Cyganów. Oba rodzaje etnonimów, te „na własny użytek” i te „dla innych”, funkcjonowały przez pewien czas równoległe, a następnie, wraz z procesem rosnącej integracji w ramach społeczności cygańskiej i w społeczeństwie jako całości, etnonimy używane „dla innych” zostały jedynym samookreśleniem Cyganów i stały się charakterystyczną cechą danej grupy Cyganów.

Thum. Sławomir Kapralski

New Series, Nr 7, 1913–1914, s. 260–298; D. Kenrick, *Morphology and lexicon of the Romani dialect of Kotel (Bulgaria)*, London university, London 1969, rozprawa doktorska; H. Kjučukov, *Kratko opisanie na romskija ezik v Bălgaria*, Delfi, Sofia 2003.

33. E. Marushiakova, V. Popov, *Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS*, „Romani Studies” nr 5, 2004, s. 145–191.

34. E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies In the Ottoman Empire...*, 2001, s. 47–50.



## LITERATURA:

- ANDERSON B., *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London 1991.
- ATANASAKIEF A., *Somnal evangelie (ketapi) Matejatar*, Amerikansko Biblejsko društvo/Britansko i čuždestranno Biblejsko društvo, Sofia 1932.
- ATANASAKIEF A., *Somnal evangelie (ketapi) Ioan*, Amerikansko Amerikansko Biblejsko društvo/Britansko i čuždestranno Biblejsko društvo, Sofia 1937.
- BORETZKY N., *Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Südbalkanischen Romani-Dialekten*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999.
- BORETZKY N., *Die Vlach-Dialekte des Romani*, Harassowitz, Wiesbaden 2003.
- BORETZKY N., IGLA B., *Kommentierter Dialektatlas des Romani*, Harrassowitz, Wiesbaden 2004.
- CORTIADE M., *Distance between the Romani Dialects*, „Gypsy Lore Society. North American Chapter” nr 8(2), 1985, s. 1–4.
- ČERENKOV L. N., *Nekotorye problemy etnografičeskogo izučenia cygan SSSR* [w:] I. I. KRUPNIK i in., *Malje i dispersnye etničeskie grupy v evropejskoj časti SSSR*, Nauka, Moskva 1986, s. 5–15.
- FILONENKO V., *Krymskie cygane*. „Zapiski kollegii vostokovedov” nr 5, 1929, s. 76–87.
- GILLIAT-SMITH B., *Dialect of the Drindaris*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, New Series, nr 7, 1913–1914, s. 260–298.
- GILLIAT-SMITH B., [Petulengro], *Report of the Gypsy tribes on North-East Bulgaria*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, New Series, nr 9, 1915–1916, s. 1–54, 65–109.
- GILLIAT-SMITH B., *The dialect of the Moslem Kalajdzis (Tinnars) of the Tatar Pazardzhik district*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Third Series, nr 14, 1935, s. 25–26.
- GILSENBAACH R., *Weltchronik der Zigeuner. 2500 Ereignisse aus der Geschichte der Roma und Sinti, der Luri, Zott und Boža, der Athinganer, Tattern, Heiden und Sarazenen, der Bohémiens, Gypsies and Gitanos und aller anderen Minderheiten, die „Zigeuner” genannt werden. Cz. 1: Von Anfängen bis 1599*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994.
- HANCOCK I. F., *The Indian origin and westward migration of the Romani people*, University of Austin, Texas 1998.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., *Economic stratification and interaction (Roma and ethnic jati in East Slovakia)*. „Giessener Hefte für Tsiganologie” nr 1(3–4), 1984, s. 3–28.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., *Economic stratification and interaction (Roma, and ethnic jati in East Slovakia)* [w:] D. TONG i in., *Gypsies: An interdisciplinary reader*, Garland, New York 1998, s. 233–267.



- IGLA B., *Notes* [w:] E. MARUSHIAKOVA, V. POPOV i in., *The Songs of the bridge*, „Studii Romani” nr 3–4, Litavra, Sofia 1997, s. 163.
- IGLA B., *Zum Verbalaspekt in bulgarischen Romani-Dialekten*. „Grazer Linguistische Studien” nr 50, 1998, s. 65–80.
- JOHN A. E., *Russian Gypsies at Marseilles and Milan*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, New Series, nr 4, 1911, s. 217–235.
- KENRICK D., *Morphology and lexicon of the Romani dialect of Kotel (Bulgaria)*, London university, London 1969, rozprawa doktorska.
- KOGĂLNICEANU 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.
- KONDARAKI V. H., *Etnografija Tavridy* [w:] *Pamjat' stoletja Kryma*, T. 2, Moskva 1883.
- KJUČUKOV H., *Kratko opisanie na romskija ezik v Bălgaria*, Delfi, Sofia 2003.
- MARSH A., STRAND E., *...spies, deserters and undesirable persons..., the Gypsies of Cyprus, 1322–2003*, „KURI Journal”, Dom Research Center, T. 1, nr 8, 2003.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Istorija, mitove i legendi pri ciganite na Balkanite* [w:] V. RUSANOV i in., *Etnokulturnata situacija v Bălgaria. Osem godini po-kasno*, Asociacia AKCES/Open Society Publisher House, Sofia 2000, s. 258–272.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Myth as process* [w:] T. ACTON i in., *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.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS*. „Romani Studies” nr 5, 2004, s. 145–191.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Dălgijat i kasijat pat do Odesa. Migracii na dve ciganski grupi* [w:] M. KARAMIHOVA i in., *Gradivo za etnologija na migracii-te*, EIM-BAN, Sofia 2006, s. 7–30.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Cigani v Turcia i Iran. Predvaritelni belezhki* [w:] E. MARUSHIAKOVA, V. POPOV, „Studii Romani” nr 7, *Izbrano*, Paradigma, Sofia 2007, s. 397–413.

- MARUSHIAKOVA E., HEUSS H., V. POPOV i in., *Identity formation among minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*, Minority Studies Society „Studii Romani”, Sofia 2001.
- MATRAS Y., *Romani: A linguistic introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- MATRAS Y., *Review article. A conflict of paradigms*, „Romani Studies” nr 5, 2004, s. 193–209.
- MATRAS Y., *The classification of Romani dialects: a geographic-historical perspective* [w:] B. SCHRAMMEL, D. W. HALWACHS, G. AMBROSCH i in., *General and applied Romani linguistics: Proceedings from the 6th International Conference on Romani Linguistics*, Lincom Europa, Munich 2005, s. 7–22.
- POPOV V., *Cigani v Krim* [w:] V. POPOV i in., *Etnografski etjudi. Sbornik po povod 70-godišćina ot roždenieto na Prof. Dr. Stojan Genčev (1936–1990)*, EIMBAN, Sofia 2006, s. 308–325.
- SIKIMIĆ B. i in., *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2005.
- SLAVKOVA M., *Ciganite evangelisti v Bălgaria*, Paradigma, Sofia 2007.
- STOJANOVSKI A., *Romite na Balkanskiot poluostrov (Vaz osnova na edin izvor ot 1523 god)*, „Prilozi na Makedonskata Akademija na naukite i umetnostite” nr 7(1), 1974, s. 48–75.
- SVJATSKIJ N., *Cygane. Opit istoriko-etnografičeskogo očerka*, Simferopol 1888.
- TOMOVA I., *The Gypsies in the transition period*, IMIR, Sofia 1995.
- TOROPOV V. G., *Istorija i folklor krymskix cygan*, Rossijskij institut prirodnogo i kulturnogo nasledika im. D. S. Lihačeva, Moscow 2004.
- YOORS Y., *The Gypsies*, Waveland, Prospect Heights, IL 1987.
- ZEMON R. i in., *Zbornik na trudovi za etnogenezata na egipkjanite vo Makedonija*, Logos-T, Skopje 1996.
- ZSUPOS Z., *Az erdélyi sátoros taxás és aranymosó fiskális cigányok a 18. században – Nomadic tax-paying and gold washing Gypsies in Transylvania in the 18<sup>th</sup> century* [w:] Z. BÓDI i in., *Cigány néprajzi tanulmányok – Studies in Roma (Gypsy) ethnography*, nr 4–5, Magyar Néprajzi Társaság, Budapest 1996.

**ELENA MARUSHIAKOVA, VESSELIN POPOV**  
**ANAVA E ENDAJENQËRE THAJ PROFESIENQËRE:**  
**RROMANE ENDAJA AND-O BALKÀNO**

E artiklosqëri res si te sikavel duşles o procëso, sar iklôn e ververe rromane grupenqëre/endajenqëre. Kadaja analiza lel angl-i jakh o duj fôrme e etnikonenqëre, viz endonimă (maşkar endanënthe) thaj ekzonimă (rakerindor avere Rromençar aj vi gažençar) thaj vi i komplëkso korelacie maşkar lenthe. Lel pes sâma xurdikanes pe duj sure, save si karakteristikito and-o Balkàno (thaj rromane endaja save e Balkanosðar gele tar avri and-o 19-to thaj 20-to şeliberş); maşkar lenthe o etnikonă sas kerdine p-i bāza e profesiaqëri, savi sas karakteristikito jekhe dine rromane endajaqe (so phenel pes vi prfesionimă), misalāqe Kalajzie, Demirzie, Kelderāra, Koşnicāra/Sepezie thaj avera miazutne.

P-i bāza e materialesqëri, so sas kidime maşkar verver rromane endaja and-o Balkàno thaj and-i emigrācia, o artiklo mothovel o verver échand sar funksionuin o endonimă thaj ekzonimă, viz del jekh analiza te dikhas anda save sure thaj sosqe jone si labārde. Kadava sikavel vi kana xakārel pes so kampel jekh specifiko anav vaş-jekh endaj thaj, mamujal, kana kadava anav bisterdōl. Dudārel kadā o sure kana jekh konkrëto endaj ulavdōl e averenðar nais jekhe etnikonesqe (endajonimesqe) thaj kana si akharde sadaj „Roma”.

Kana analizuis o komplëkso variācie e korelaciënqëre maşkar-o etnikonă thaj profesionimă e ververe rromane endajenqëre, dikhas but duşles so lenqëre profesionimă (thaj butivar naj len avera endaitka anava) si kerdine paşti savaxt p-i bāza e gazikane çhibënqëri aj gramatikane formenqëri. Rakerindor xarnes, o profesionimă, khetane e irritkone thaj themitkone anavençar, si o vasneder kritërā pe save si kerdine o endaitka anava (anda sol duj lenqëre fôrme: endonimă aj ekzonimă) e ververe rromane grupenqëre anda sa o sundal.

**ELENA MARUSHIAKOVA, VESSELIN**  
**POPOV ETHNONYMS AND PROFESIONYMS.**  
**THE GYPSY GROUPS ON BALKANS**

The paper aims to reveal the processes, through which the ethnonyms of the separate Gypsy groups appear. In this analysis are taken account for the two forms of existing of the ethnonyms as – endonyms (in the community itself) and exonyms (in front of the other Gypsy groups and the macro-society as a whole) – and the complex forms of correlation between them. Particular attention is turned to the cases, characteristic mainly for the Balkans (and the Gypsy groups who migrated from there in 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cc.), among who the ethnonyms are formed on the base of the carried out economic

activities, characteristic for a given Gypsy group (the so-called professions), for instance *Kalajdzii*, *Demirdžii*, *Kelderari*, *Košničari*/*Sepetčii* and similar others.

Based on material, gathered from different Gypsy groups on the Balkans, and from groups, migrated from there, the different forms of functioning of endo- and exonyms will be presented, i.e. it is analyzed in what cases which from the endo- or exonyms are used and why. This reveals also the circumstances in which the need for specific group appellation appears and vice versa in which circumstances the need for the group appellation disappears, thus we will be able to throw light on the cases in which particular Gypsy groups are distinguished from others through clearly expressed group ethnonym and in which they are describing themselves only as “Roma”.

During the analysis of the complex and diverse variations of the correlations between the ethnonyms and professions of different Gypsy groups, one very important fact cannot escape attention. The professions (in many cases turned to be the only available for the group ethnonyms) fully (or almost fully, having in mind some specific cases) are formed on the basis of the languages and the grammatical forms of the macro-society, in which the Gypsies live. Actually, summarizing, the professions, together with family-kin and territory-state characteristics, appear to be the most important criteria, on which the ethnonyms are formed (and in both of their forms of existence – as endonyms and exonyms) of the different Gypsy groups around the world.

Lev Tcherenkov (Leon Muzovski) (Moskwa, Rosja)

## „A CY NA SAN TU LITVATE? A CZY NIE JESTEŚ PAN Z LITWY?” GWARA I IDENTYFIKACJA CYGANÓW LITEWSKICH

Za tytuł tego artykułu posłużyło mi pytanie, które usłyszałem po kilku minutach biesiady z członkiem stowarzyszenia romskiego z Litwy, podczas któregoś ze spotkań przedstawicieli organizacji cygańskich z krajów byłego ZSSR. Ma się rozumieć, rozmowa toczyła się po cygańsku. Umyślnie użyłem tych kilku słów i konstrukcji morfosyntaktycznych nie spotykanych nigdzie poza gwarą Cyganów litewskich (m. in. używanie locativu w funkcji ablativu). I od razu zostałem poddany badaniu, którego uwienieniem tytułowe: *A cy na san tu Litvate? – A czy nie jesteś pan z Litwy?*

Słów kilka o tym, dlaczego dla Cyganów są istotne takiego rodzaju „badania dodatkowe”. Otóż, dla Cyganów jest ważnym, aby wiedzieć, z kim ze świata cygańskiego ma się do czynienia, to znaczy z jakich Cyganów (rosyjskich, polskich, litewskich itd.) współrozmówca pochodzi, z jakiego wywodzi się rodu, *konéskro čhavò jo sý-le* (czyim jest potomkiem) itd.

Jeżeli chodzi o Cyganów z byłego Związku Radzieckiego, zamieszkujących olbrzymie terytoria od Morza Bałtyckiego, granicy polskiej i Wołynia, poprzez Rosję Północną i Środkową, Ural, Syberię, po dalekowschodnie wybrzeże Pacyfiku, to gwary ich są tak bardzo zbliżone do siebie, że tworzą zjawisko językowe, które można by było określić jako „makrodialekt bałtycko-rosyjski” Cyganów europejskich. Według klasyfikacji dialektów cygańskich, autorstwa profesora Uniwersytetu Manchesterskiego w Wielkiej Brytanii, Yarona Matrasa (z którym ja zupełnie się zgadzam), wspomniane gwary i dialekty należą do ugrupowania północno-wschodniego (*North-Eastern dialects*)<sup>1</sup>.

---

1. Y. Matras, *The clasification of Romani dialects: A geographic-historical perspective* [w:] B. Schrammel, D. W. Halwachs, G. Ambrosch, *Proceedings from the 6th International conference on Romani linguistics*, Lincom Europe, Munich 2005, s. 7–22.

Według ostatniego radzieckiego spisu ludności z roku 1989 na terytoriach wszystkich republik byłego ZSRR mieszkało 261 956 person płci obojga, które zadeklarowały swą przynależność do narodu cygańskiego. Teraz jest bardzo trudno ustalić, na ile ta liczba jest zbliżona do rzeczywistości. Bądź co bądź razie oponenci (co do wyników wspomnianego spisu ludności w części cygańskiej) operują o wiele bardziej fantastycznymi liczbami. Podczas występów publicznych (w radiu, telewizji) nieraz mówiło się, że tylko w samej Rosji, tj. dzisiejszej Federacji Rosyjskiej, mieszka pomiędzy 1 000 000 a 2 000 000 Cyganów. Poważnie odnosić się do tych liczb nie można w żaden sposób, nawet przy najlepszej chęci. W rosyjskim świecie cygańskim powszechnie wiadomo, w jakich miejscowościach, w jakich regionach, wreszcie, w jakich osiedlach mieszkają Cyganie – w takich a takich ilościach. Podsumować ilość mieszkających tam Cyganów, nawet z pewnym powiększeniem ewentualnie wiarygodnej liczby, nie jest problemem skomplikowanym. Jeżeli nawet przypuścić, że oficjalne dane spisu ludności z czyjejs tam złej woli zostały znacznie obniżone (ależ nie pięciokrotnie, bo to nonsens!), to i wtedy liczba ogólna Cyganów w Rosji nie osiągnie pół miliona osób.

My jednak będziemy operowali liczbami ze źródeł oficjalnych. Według wspomnianego już spisu ludności z 1989 r., na terytorium Rosji mieszkało 153 000 Cyganów, ale spis ludności z roku 2002 wykazuje już – 180 617 osób. Oficjalne dane twierdzą, że na terytorium Republiki Białoruskiej żyje około 17 000 Cyganów, na Ukrainie zaś 47 600.

Przytłaczająca większość Cyganów Rosji i Białorusi oraz znaczna część Cyganów z Ukrainy Północnej (w pasie od Wołynia do Czernihowa), praktycznie wszyscy Cyganie Łotwy (około 10 000 osób), posługują się w życiu codziennym dialektami północno-wschodnimi, do których też należy gwara Cyganów litewskich. Dialekty te, jako całość, mają następne cechy charakterystyczne:

1) *a > y*, *i* w poszczególnych morfemach:

- ablativ: *léstyr* (<*léstar*) „od niego”, *léndyr* (<*léndyr*) „od nich”;
- w przysłówkach takich jak *adatxýr/adacýr/adaćír* (<*adathár*) „stąd”;
- w niektórych przysłówkach i przyimkach, jak na przykład *syr* (<*sar*) „jak”, *maškír* (<*maškár*) „między, wśród”, *angíl* (<*ang[l]ál*) „przed”, *pašýl* (<*pašál*) „około, obok”;
- w formach osoby 3. czasu przeszłego czasownika „być” – *sys* (<*sas*);
- w poszczególnych leksemach – na przykład, w niektórych gwarach Cyganów rosyjskich *šukír* (<*šukár*) „piękny, dobry”;

2) protetyczne *j* i *v* w takich leksemach jak *jav*-(<*av*-) „przyjść”, *jamé/*

*amé* „my”, *jov* „on”, *joj/jej* „ona”, *vavír/javír* (<*aver*) „inny, drugi”, *vangár* (<*angár*) „węgiel”;

3) zanik inicjalnego *a-* (*an-*) w leksemach, jako *rav-* (<*arav-*) „uronić, zwalić”, *rakx-* (<*arakh-*) „chronić, strzec”, *sa-* (<*asa-*) „śmiać (się)”, *star-* (<*astar-*) „złapać”, *dr-/d-* (<*andr-*) „w, we” (głównie w gwarach Cyganów rosyjskich, białoruskich i litewskich);

4) przeważne użycie form inflektywnych zamiast konstrukcji analitycznych ‘prefix + nominativ (locativ)’: *javjòm Moskvátyr* „przybyłem (-am) z Moskwy”, ale na przykład w gwarze „tatarskich” Cyganów krymskich *al’òm andár ko Moskvás*, a w gwarze kelderaskiej *avil’ém andá j Mòskva*. Jednocześnie we wspomnianych dialektach północno-wschodnich, zamiast rozpowszechnionego w dialektach innych ugrupowań dialektycznych używania konstrukcji z formami inflektywnymi przeważnie używa się konstrukcji przyimkowych z mianownikiem: *jav ke me!* „chodź do mnie!” (w innych odmianach *romani*: *av mánde!*), *sòmas ke joné* „byłem (-am) u nich” (w innych odmianach *sòmas/símas/sin’òmas lénde*);

5) identyczne co do siebie formy osób 2. i 3. liczby mnogiej praeteritu: *tumé kerdé* „wyście zrobili/zrobili”, *joné kerdé* „oni/one zrobili/zrobili”;

6) sufiks *-kir-* dla tworzenia causativu (czasowników przechodnich): *sykl’akir-* „uczyć” (w innych odmianach dialektycznych *sikl’ar-*) przy *sykl’ov-* „uczyć się, studiować”;

7) używanie zapożyczonych prefiksów czasownikowych (pochodzenia rosyjskiego, białoruskiego, polskiego, a na Litwie i Łotwie też odpowiednio litewskiego i łotewskiego), co zmienia semantykę czasownika: *gijòm* „szedłem/szłam” – *vigijòm* „wyszedłem/wyszłam”; *lav(a)* „biore” – *poláv(a)* „rozumiem” (por. ros. *понимаю* *ponimaju*); *maráv* „biję” – *umaráv* (por. ros. *убью* *ubju*)/*zamaráv* (por. pol. *zabiję*). Jak powiedziano wyżej, na Łotwie używa się, obok słowiańskich, prefiksy łotewskie – *ajzbi-stráva* „zapominam” (por. łotewskie *ajzmirsu*), a na Litwie prefiksy pochodzenia litewskiego: *nutradýjá* „on odjechał/ona odjechała” (por. litewskie *nuvažiavo*). Czasami dla mówiących w innych odmianach *romani* jest bardzo ciężko, często wprost niemożliwe, zrozumieć znaczenia słowa lub formy morfosyntaktycznej z gwary północno-wschodniej, bez znajomości języka ludności, w otoczeniu której kształtowała się gwara, na przykład: *domard’òm-pe* „osiągnąłem/-am” (por. ros. *я добился/добилась* – *ja dobils’a/dobilas’*).

8) adaptacja (i generalizacja) niektórych słowiańskich i bałtyckich konstrukcji syntaktycznych – takich, jak np. *les nané kxeré* „nie ma go w domu”, por. ros. *его нет дома* – *jego n’et doma* (w innych odmianach cygańszczyzny *jov/ov/vov nané/nanáj/naj kheré*); *odòj sys but romén* „tam było dużo Cyganów”, por. ros. *там было много цыган* – *tam bylo mnogo cygan*, jak



też litewskie *ten buvo daug čigonų* (w innych odmianach *romani odòj/othé/kothé sas but romá/rrom/γom*);

9) pewne osobliwości tzw. „rdzennego” słownictwa (tj. niezapóżyconego z języków ludności otaczającej w czasach relatywnie nowych): *pšal* „brat” (vs. *phral/phal* we wszystkich innych odmianach cygańszczyzny). Takie osobliwości leksyczne jak np. *xačov-* „palić się, płonąć” (z derywatą *xačkir-* „palić”), *dav gòdly/gòdli/gòli* „krzyczeć”, *hará* „dawno (temu)”, *filat'in/filačín* „majątek, dwór”, są spotykane przeważnie – lub wyłącznie – w dialektach północno-wschodnich, i w ogóle w dialektach gałęzi północnej cygańszczyzny europejskiej.

10) obok nowych (przeważnie *ad hoc*) zapóżyczeń z języka ludności otaczającej, we wszystkich wspomnianych gwarach jest dużo leksyki pochodzenia niemieckiego i jeszcze więcej – polskiego.

Wymienione wyżej osobliwości są charakterystyczne dla całego kompleksu gwar dialektycznego ugrupowania północno-wschodniego cygańszczyzny europejskiej na terytorium byłego ZSRR.

Według spisu ludności z r. 2001, w Republice Litewskiej mieszka 2 571 osób pochodzenia cygańskiego. Z tej liczby 874 osoby żyją w powiecie wileńskim, 364 osoby – w powiecie kowieńskim, 218 osób w Poniewieżu i okolicach, 376 osób w Szawłach i powiecie. Znakomita większość ludności cygańskiej na Litwie należy do grupy *litòŭska Romá* (Cyganie litewscy). Cyganie południa Wileńszczyzny wolą określać siebie jako *pòl'ska Romá* (Cyganie polscy). Na północy Litwy, w okolicach Mažeikiai, żyje spora ilość Cyganów łotewskich (*lotfítka Romá*) z grupy *kúrziemnieki* („kurlandczycy”). W rodzinach Cyganów litewskich i polskich występuje wyraźna domieszka Cyganów rosyjskich (*xaladytka Romá*), zwłaszcza z bliskiego obwodu Pskowskiego. Wreszcie, na sławetnym Porubanku (pol. Porębanek, obecnie Kirtimai), zwanym potocznie w Wilnie „Tabor”, oprócz Cyganów polskich i litewskich, żyje 21 rodzin Kotlarzy (*Kelderária*) z „nacji” *Moldovája*, klanu *Bidòni* – razem około 130 ludzi.

Pokaźna ilość Cyganów litewskich żyje też w sąsiadującym z Litwą obwodzie kaliningradzkim Federacji Rosyjskiej, gdzie stanowią oni większość miejscowej ludności cygańskiej.

Cyganie litewscy nazywają siebie *litòŭska romá*. Rzuca się w oczy, że pierwsza część endonimu jest pochodzenia rosyjskiego (a konkretnie: białoruskiego), ale nie polskiego (jak w samonazwie Cyganów łotewskich – *lotfítka romá*) lub cygańskiego, jak u części Cyganów rosyjskich – *xaladytka romá*. Możliwie, że ten etnonim jest relatywnie nowy, i jego pojawienie się jest ściśle związane z początkami istnienia niezależnego państwa litewskiego w określonych granicach, w których znalazła się dana grupa cygańska. Z drugiej jednak strony, na długo przed powstaniem po pierwszej wojnie

światowej państwa litewskiego, toponim polski *Litwa* był używany dla określenia wszystkich terytoriów Wielkiego Księstwa Litewskiego i nie posiadał konotacji etnicznych. Jest także możliwe, że wszyscy cygańscy mieszkańcy tego państwa nazywali siebie Cyganami litewskimi tak, jak inna ludność Księstwa nazywała siebie Litwinami – rdzenni Słowianie, tj. Białorusini i Polacy, oraz rdzenni Litwiny (*lietuviai*). Etonim *Ličviny* było samonazwą (endonimem) znacznej części Białorusinów, aż po początek wieku XX.

Określenie „Cyganie litewscy” w odniesieniu do wszystkich tutejszych mieszkańców cygańskich raz po raz pojawia się w dokumentacji oficjalnej. Na przykład akt królewski o nadaniu przywilejów zwierzchnikom cygańskim nazywa się *Przywilejem Króla Stanisława Augusta Jakubowi Znamierowskiemu na zwierzchnictwo nad Cyganami Litewskimi...* I dalej w tekście objaśnia się, co ma się na myśli: „...zwierzchnictwo nad wiernym naszym ludem cygańskim w W. Xięstwie Litewskim znajdującym się...” itd.<sup>2</sup> Ma się rozumieć, że nazwa Cyganów litewskich jest pochodzenia białoruskiego, ponieważ tzw. język starobiałoruski (lub po prostu ruski) w ciągu kilku stuleci pozostawał językiem urzędowym Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz głównym środkiem komunikacji międzynarodowościowej w Księstwie.

Po pierwszej wojnie światowej, obok odrodzonego państwa polskiego, powstało niezależne państwo litewskie. Jednocześnie wielka część byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego znalazła się w granicach nowej Polski, łącznie z historycznym litewskim miastem stołecznym Wilnem – *Vilniusem*. Wydaje mi się, że właśnie w tamtych czasach powstało rozdzielenie autochtonicznej ludności cygańskiej na *polskich* i *litewskich* Cyganów, według ich przynależności do danego państwa lub kraju. Do dziś dnia Cyganie z południowo-wschodnich powiatów Republiki Litewskiej, które przed rokiem 1939 należały do Polski, wolą prezentować się jako *Cyganie polscy*, choć ich krewni, mieszkający w powiatach centralnych Litwy, przedstawiają siebie jako *Cyganie litewscy*. Ciekawe, że tutejsi *Cyganie polscy* bardzo dobrze uświadamiają sobie, że językowo i obyczajowo różnią się oni od Cyganów z Polski, którzy niekiedy nazywają siebie *kataŕarýtka romá*, a których Jerzy Ficowski po raz pierwszy w 1953 r. nazwał „Cyganami nizinnymi”<sup>3</sup>.

Etonim *Cyganie polscy* (*pòł'ska romá*) jest szeroko rozpowszechniony w omawianym regionie. *Polskimi* są wyżej wymienione Cyganie z południowo-wschodniej Litwy i sąsiednich powiatów Białorusi, *polskimi* są też miejscowi Cyganie w północno-zachodniej Białorusi oraz we wschodniej Łotwie (Łatgalia, dawne Inflanty). Oni są *polskimi*, ponieważ: a) mieszkają na terytoriach Polski przedwojennej; b) są wyznania rzymsko-kato-

2. T. Narbutt, *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830, s. 174–175.

3. J. Ficowski, *Cyganie polscy – szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953.

lickiego („trzymamy wiara polska” – powiedziała mi jedna stara Cyganka z Brasławia na Białorusi). *Polscy* Cyganie z Litwy południowej i sąsiednich powiatów Białorusi zachodniej, którzy repatriowali się do Polski w latach 1956-1958, w nowych warunkach zaczęli nazywać siebie *xaladytka romá*, *Cyganie rosyjscy*, ponieważ w większości przeprowadzili się do Polski z ziem białoruskich, tj. „ruskich”. Bardzo zagmatwanym jest problem samo-identyfikacji cygańskich „autochtonów” w Łatgalii (na Inflantach). Ogólnie biorąc, większa ich część woli zostawać Cyganami *polskimi*, ale w ten sam czas dla Cyganów z zachodniej i północnej Łotwy, są oni niewątpliwie *xaladytka romá* lub *fandári* (sing. *fandáros*). Leksem ostatni pochodzi od nowogreckiego *φαντάρος* i znaczy „piechur” (z konotacją nieco pejoratywną), co w pełni odpowiada pierwszemu znaczeniu cygańskiego *xaladò*, które ma dwa znaczenia: „żołnierz” i „Rosjanin”. W obecności innych *polских* Cyganów, ci z Inflant poniekiedy określają swe pochodzenie bardziej szczegółowo, dodając, że oni są *lotewscy polscy* Cyganie, lub po prostu *Cyganie lotewscy* (*lotfítka romá*), lecz nie *čúxny*, tj. rdzenni Cyganie lotewscy z Kurlandii, Liwonii i Estonii. Słowo to pochodzi od potocznego rosyjskiego etnonimu *чухна čuxná* „Estończycy” – z zabarwieniem pejoratywnym (po cygańsku też). Taki jest „krajobraz cygański” na obszernym terytorium, gdzie żyje grupa, nazywająca siebie *litòŭska romá*. Ugrupowanie to składa się z szeregu mniejszych podgrup – klanów albo lineage’ów, często nazywanych po imieniu (lub przezwisku) sławetnego przodka. Wśród Cyganów litewskich odnajdziemy więc następujące klany: *Baltrúki*, *Báuži*, *Brázy*, *Buldávy*, *Flúki*, *Hópy*, *Láangi*, *Mitrúki*, *Valúki*, *Z’az’úki*, *Žémšy* itd., itp.

Trzeba podkreślić, że czasami jest bardzo trudno ustalić przynależność danego klanu lub lineage’u do *Cyganów litewskich*. Jaskrawe temu przykłady – *Baltrúki* a *Buldávy*. Ten ostatni klan jest dobrze znany także w Inflantach i na Białorusi północnej (poniekiedy też w formie *Buldav’ònki*), jako miejscowy *polski* klan. Na tych terenach, ich mowa posiada szereg bardzo typowych osobliwości, co wyróżnia ich wśród całego kompleksu tamtejszych Cyganów. *Baltruکی* zaś byli głównie grupą repatriantów cygańskich, przybyłych do Polski w latach 1956-1958. Teraz mieszkają głównie w północno-wschodniej Polsce (Białystok, Sokółka itd.) i określają siebie jako *xaladytka romá*. Ich krewni na Białorusi, ma się rozumieć, uważają się za *pòl’ska romá*. Sytuacja z samookreśleniem *Baltruków* na Litwie jest jeszcze bardziej skomplikowana: ci, którzy żyją w powiatach południowo-wschodnich wśród ludności polskiej, prezentują siebie jako *pòl’ska romá*; ich krewni, którzy przeprowadzili się do powiatów etnicznie litewskich i używają dla kontaktów z ludnością otaczającą języka litewskiego, twierdzą, że są *litòŭska romá*.

Z kolei *Láŋgi*, według cygańskiej tradycji ustnej, są bardziej *polscy* niż inne podgrupy Cyganów litewskich. Oczywiście, w twierdzeniu tym ważną rolę odgrywa tak zwana etymologia ludowa, bo *lenkas* [*l'ánkas*] po litewsku znaczy „Polak”.

*Fłúki*, tradycyjnie są traktowani jako Cyganie *niemieccy* (*sasýtká romá*). Przed II wojną światową ich przodkowie mieszkali głównie w Prusach Wschodnich (obecnie rosyjski Obwód Kalinigradzki) oraz w okolicach Memela (Kłajpedy), przeważnie wśród niemieckojęzycznej ludności. Ich gwara praktycznie już wymarła. Nigdy nie spotykałem bodaj jednego *Fłuka*, który potrafiłby płynnie mówić w swym dialekcie rodzinnym, znacznie różniącym się od „ogólnie rozpowszechnionej” cygańszczyzny litewskiej. Mój kolega litewski, Vilhelmas Bieleckas, nagrał w tym dialekcie krótkie opowiadanie jednej Cyganki urodzonej w Memelu przed II wojną światową<sup>4</sup>. Osobliwości językowe nagranych tekstów niezbitnie świadczą o tym, że *Fłuki* są potomkami niemiecko-litewskich Cyganów wschodniopruskich (tzw. *litáutike sinti*), w czasach najnowszych „dokoptowanych” do wspólnoty Cyganów litewskich. Według informacji osobistych aktualnego Prezydenta IRU, Stanisława Stankiewicza (Stahiro), nazwa ta jest dobrze znana także i w Polsce, i odnosi się do pewnej grupy cygańskiej z Warmii.

Rozpatrując osobliwości językowe Cyganów litewskich warto zapoznać się ze zjawiskami różnicującymi dialekty cygańskie na obszarze szerszym, niż tylko terytorium współczesnej Litwy, a więc również na zachodniej i północnozachodniej Białorusi, Łotwie z Estonią oraz częściowo, w sąsiednim obwodzie Pskowskim Federacji Rosyjskiej.

Owe dialekty wyróżniają się:

1) zachowaniem aspirowanego *čh* > *čx* (oprócz gwar pskowskich): *čxavò* „chłopiec cygański, syn” (por. w gwarze Cyganów rosyjskich *čavò*); *čxin-/čšin-* 1. „ciąć”, 2. „pisać”, *čxon* „księżyc, miesiąc”; *čxuri/čšuri* „nóż” (w cygańszczyźnie łotewskiej odpowiednio *čhāvò*, *čhin-*, *čhon*, *čhūri*);

2) przejściem *d'* > *dž*, *t'* > *ć*, *s'* > *ś* pod wpływem miejscowych gwar białoruskich i polskich: *k'erdžòm* < *kerd'òm* „zrobiłem, -am”, *raćá* < *raťá* „noce”, *kšil* < *ksil* < *khil* „masło”. Zjawisko to w gwarach Cyganów łotewskich rozwinęło się dalej, skutkiem czego mamy *kerdžòm*, *raćá*, *kšil*.

3) palatalizacją *g*, *k* (*kx*) w pozycji przed *e*: *máng'e* „mi, mnie” (celownik), *túk'e* „ci, tobie” (celownik), *kx'el-* „tańczyć, pisać”. W mowie *Buldavów* w Białorusi północnozachodniej oraz w Inflantach *kx* palatalizo-

4. Zainteresowanych odsyłam do publikacji: L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Rroma: otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύπτοι, Tsiganes, Țigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc.*, Schwabe Verl. Basel 2004, T. 1, *History, Language and Groups*, s. 379–380; T. 2, *Traditions and Texts*, s. 755–756.

wane zmienia się do *ks'*: *ks'er* „dom”, *ks'etané* „razem”, *dyks'él* „patrzy, widzi”. Podobny, ale nie całkiem konsekwentnie rozwinięty fenomen, mamy i w innych dialektach północno-wschodnich: *\*khill* „masło” > gwara rosyjsko-cygańska *ksil*, gwara litewsko-cygańska *kšil*, gwara łotewsko-cygańska *kšil* (w Kurlandii czasem wskutek metatezy *škil*); *\*phir-* „chodzić” > gwara rosyjsko-cygańska *psir-*, gwara litewsko-cygańska *pšir-*, gwara łotewsko-cygańska *pšir-* (w Kurlandii czasem też *špīr-*);

4) pewnymi osobliwościami w słownictwie (nie dotyczy to w pełni gwar rosyjsko-cygańskich na Pskowszczyźnie): *džin'ėkirdo* „długi”, *fén'ul/fén'c'u(k)/fén'ci* „tylko”, *trušćál* „dookoła, wszędzie” itd. Zapożyczenie słowiańskie *čisto* wyparło z użytku rdzenny leksem *žužò* (jak w cygańszczyźnie rosyjskiej). Zachowało się także słowo *kutý* „mało, trochę”, które współcześnie nieomal zniknęło z mowy Cyganów rosyjskich w północno-zachodnich oraz centralnych obwodach Federacji Rosyjskiej, ale zachowało się w gwarze rosyjskich Cyganów-Sybiraków. Ciekawym jest fakt, że to słowo można odnaleźć w tekstach cygańskich zanotowanych w końcu XIX w. przez wybitnego krajoznawcę rosyjskiego W. Dobrowolskiego w guberni Smoleńskiej<sup>5</sup>.

W gwarach cygańskich rozpatrywanego obszaru istnieje czasownik nieosobowy ze znaczeniem „móc, być możliwym” (niekiedy też „dozwolonym”): gwara litewsko-cygańska *saštý*, gwara *Buldavów* *haštý*, gwara łotewsko-cygańska *vaštý*. U *Cyganów rosyjskich* obwodu pskowskiego czasownik ten istnieje w formie *haštý/jaštý*.

6) jako wskaźnik dialektów rozpatrywanego obszaru wymienić należy swoistą formę czasownika „znaleźć”, a mianowicie *last-* (Litwa, Inflanty, obwód pskowski) obok formy *latx-* (Łotwa, Litwa, Rosja Centralna). W Litwie obie formy współistnieją, ale wydaje mi się, że forma *last-* jest bardziej typowa nie tyle dla gwar obszaru, ile dla Litwy w szczególności. W gwarze rosyjskich Cyganów-Sybiraków istnieje forma *laxt-*. Nawiasem mówiąc, cygańska gwara Sybiraków ma sporo cech charakterystycznych, które zbliżają ją do gwar rozpatrywanego terenu. Na przykład, w słownictwie *gválta* „krzyk” (typowy leksem litewsko-cygański), *petél'n'a* < pol. *patelnia* itp.

Teraz spróbujemy skupić się na fenomenach, które są typowe właśnie dla Cyganów litewskich i wyodrębniają ich mowę w taki sposób, że od razu da się zidentyfikować przynależność grupową mówiącego, a tym samym grają rolę wyznacznika etnicznego.

1) przejście *-av->-oũ-* (*goũ* „wieś” < *gav*; *loũ* 1. „słowo”, 2. „imię” < *lav*; *k'eròũ* „robić” < *keráv* itd.) jest charakterystyczne nie tylko dla miejscowych

5. V. Dobrovol'skij, *Kisiel'ovskie cyganie* [w:] *Cyganskie teksty*, T. 1 – B. Добровольский, *Киселёвские цыгане, Цыганские тексты*, T. 1, Санкт-Петербург 1908.



gwar cygańskich, ale też dla gwar innych języków, rozpowszechnionych w Republice Litewskiej. Na przykład, litewskie gwarowe *n'ažnòũ* „nie wiem” przy literackim *nežinau*; polskie gwarowe *pròũda* „prawda”; białoruskie gwarowe *zòũtra* „jutro” przy literackim *zàũtra*;

2) przejście *-aj>-ej* (jak w *adėj* „tutaj” <*adáj*, a także przez analogię *odýj<odėj* „tam”) jest osobliwością języka litewskiego, nie tylko w gwarowej, ale też w literackiej wymowie, na przykład (*kėjp*) *kaip* „jak”, (*tėjp*) *taip* „tak”, czasami (*Klājpeda*) *Klaipeda*.

3) przeważające używanie locativu w funkcji ablativu jest najwięcej dostrzegalną i znaczną osobliwością mowy Cyganów litewskich, jak na przykład *me vidžòũ čororė šemjáte* „pochodzę z ubogiej rodziny”, *fej sy-le Oni-kštėnde* „ona jest z Oniksz”, *pxučòũ-man mre dadėste* „pytam się o mego ojca”, *so šundlò tumarė pšalėste?* „co słyhać u waszego brata?”. Przy tym jednak z rzadka używa się ablativu w jego funkcji naturalnej: *nádur amarė kx'erėstyr* „niedaleko (od) naszego domu”, *šáfa rosk'erdy puranė dembòstyr* „szafa zrobiona ze starego dębu”;

4) słówko *le* w spółce osoby 3. liczby pojedynczej i mnogiej: *joj sy le barvalý* „ona [jest] bogata”, *jone isýs le nasvalė* „oni byli chorzy/one były chore”. Nieco podobne zjawisko występuje w niektórych gwarach Cyganów rosyjskich w formie *ne* (*sy ne*), lecz wyłącznie w czasie teraźniejszym;

5) używanie biernika zaimków osobowych w formach osoby 1. liczby pojedynczej i mnogiej czasowników zwrotnych: *k'eròũ-man* „robię się, stoję się”, *k'erás-amén* „robimy, stojemy się”, w odróżnieniu od użycia słówka *pe/pes* „się” we wszystkich pozostałych formach osobowych, a więc *k'erés-pe(s)*, *k'erén-pe(s)* itd.

6) sufixs *-in-* bez końcówki, w formie osoby 3. liczby pojedynczej czasu teraźniejszego, czasowników zapożyczonych: *jo dumín*, *kurín* „on myśli, pali”. Por. w dialekcie Cyganów rosyjskich *jov dumíne*, *kuríne*, a u Cyganów łotewskich *joũ dufíny*, *rožíny* „on myśli, szanuje”;

7) przyimek *be* „bez” jest niewątpliwie pochodzenia litewskiego, ale spotkać go można także w gwarze Cyganów łotewskich. Litewsko-słowiańskiego pochodzenia jest przyimek *prėcu* „przeciw”, którego często używa się zamiast rdzennego *angíl* „przed”, np. *prėcu jamarò kh'er sy le khangiri* „przed naszym domem jest kościół”;

8) jak w innych dialektach cygańszczyzny północnowschodniej, w mowie Cyganów litewskich aktywnie używa się zapożyczonych z języków ludności otaczającej prefiksów czasownikowych. Najbardziej charakterystycznym dla cygańszczyzny litewskiej jest prefiks pochodzenia polskiego *pše-* (<*prze-*): *pšedžòũ* „przechodzę”, *pšemaròũ* „przebiję, przerywam (mowę). Oprócz Litwy prefiksu tego czasami używają Cyganie łotewscy, chociaż o wiele częściej występuje tam prefiks pochodzenia litewskiego *pir-*). Na

północno-zachodniej Białorusi, wskutek kontaminacji polskiego *prze-* i białoruskiego *p'era-/p'ere-* powstał nowy prefiks *pre-/pri-*, więc *pridźaũ/ predźaũ* i *premarũ*.

W cygańszczyźnie litewskiej większość prefiksów czasownikowych jest pochodzenia słowiańskiego, najczęściej polskiego, ale ich użycie jest ściśle uzależnione od wykorzystania prefiksów analogicznych z języka litewskiego, co bardzo utrudnia zrozumienie mowy Cyganów litewskich przez nosicieli innych, nawet pokrewnych, gwar. Na przykład, zdanie *jo utradyjá Vil'n'áte* „on przyjechał z Wilna” Cygan białoruski może zrozumieć jako „on odjechał do Wilna”, ponieważ *utradyjá* w jego gwarze w pełni odpowiada białoruskiemu *ɣexaɣ ɯjechaũ* (rosyjskie *ɣexan*). Po litewsku zaś powie się *atvažiavo* „przyjechał”, stąd po litewsko-cygańsku *o(t)tradyjá > utradyjá*. Takich przykładów jest więcej: *sterdžijá* „przystał” (lit. *sustojo*), *počhindlò* „napisane” (lit. *parašyta*), *podykx'éla* „zobaczy” (lit. *pamatsys*), *poléla* „weźmie” (lit. *paims*; NB! W gwarze Cyganów rosyjskich i białoruskich słowo to oznacza „zrozumie”), *ubrahkél* „broni, obroni” (lit. *apsauga*) itd. Używa się też, o wiele rzadziej niż prefiksy słowiańskie, zapożyczone z litewskiego prefiksy czasownikowe: *nukhosòũ* „wycieram”, *nutradyjá* „odjechał”, *uščhakiròũ* „zawijam” (częściej jednak *záčhakiròũ*);

9) Gwara Cyganów litewskich obfituje w zapożyczenia leksyczne polskie, które trafiły do wszystkich rozdziałów słownictwa. Często zapożyczenia te występują w postaci gwarowej lub w wymowie litewskiej, na przykład *vraz* „natychmiast, zaraz”, *vixútko* „ubikacja”, *skòtki* „schody”, *dožekin-* „przysięga”, *pśengi* „cegi” itd. W niektórych zapożyczeniach z polskiego zmienia się semantyka: *hòjno* „dobry, wspaniały” (teraz konkuruje ze słowem *lačhò*, a leksem *mištés* „dobrze” nieomal całkowicie został wyparty przez *hòjnes*); *kšyžòũka* „skrzyżowanie (dróg)”, *pšymròsko* – nie „przymrozek”, lecz „szron”, *izbít* (<pol. „zbyt”) „bardzo” itd. W różnych miejscowościach Litwy poniekiedy używa się różnych zapożyczeń z polskiego – z tym samym lub bliskim znaczeniem. W Poniewieżu przeważnie *darin-* „darować” (lit. *dovanoti*, derywat od *dovana* „dar”), ale w innych miejscowościach *vibačín-*.

Interesującym jest fakt, że terminologia religiologiczna została całkowicie zapożyczona z polskiego: *an'òlo* „anioł”, *mša* „msza”, *pačòrja* „modlitwa” (<pacierz). Fakt ten może zastanawiać, ponieważ jeszcze w końcu XIX w. Mieczysław Dowojno-Sylwestrowicz pisał, że Cyganie litewscy z okolic Szawli, Rosien i Preni, władające dobrze językiem polskim, modlą się jednak po litewsku<sup>6</sup>.

6. M. Dowojno-Sylwestrowicz, *The Lithuanian Gypsies and their language*, JGLS, cz.1, nr 5, July 1889, Edinburgh, s. 251–258.



Polonizmów używa się zamiast rdzennych słów, których brzmienie, w mniemaniu Cyganów, jest „obraźliwe”<sup>7</sup> dla uszu ludności krajowej. Dlatego mamy *çòtka* „ciotka” zamiast *bibí*, *teščòva* „teściowa” zamiast *sasúj*.

Często używana jest konstrukcja, w której dokłada się polskie *za* w potocznym znaczeniu „zbyt” – *za kutý lové* „za mało pieniędzy”, *za godžvarò* „zbyt mądry, zbyt rozsądny”.

Zadziwiającym jest także fakt, że w warunkach ogólnej lituanizacji toponimów, nawet pochodzenia słowiańskiego, Cyganie litewscy wolą używać miejscowe toponimy pochodzenia litewskiego w tradycyjnym brzmieniu polskim: *Jánov* „Janów” (lit. *Jonava*), *Ješýška* „Ejszyszki” (lit. *Eišiškės*), *K’ejdány* „Kiejdany” (lit. *Kedainiai*), *Oníkšty* „Onikszty” (lit. *Anikščiai*), *Pon’év’eš* „Poniewież” (lit. *Panevėžys*), *Ućána* „Uciany” (lit. *Utena*).

W warunkach bilingwizmu cygańsko-litewskiego, niewątpliwie język litewski gra rolę niewyczerpalnego źródła dla zapożyczeń *ad hoc*. Cyganie litewscy jednak, dla wyrażenia pojęć nowych, obejmujących realia polityczne, kulturalne i naukowe, wolą korzystać z języka rosyjskiego, co widać nawet na tekstach, zamieszczonych w pierwszym wydany na Litwie elementarzu cygańskim. Lituanizmy trafiają do różnych grup słownictwa, ale najczęściej odbywa się to na poziomie życia codziennego albo w odniesieniu do zjawisk ogólnie znanych. Na przykład, *rúđenje* „jesień” (lit. *ruduo* z genitivem *rudens*, możliwa jest także kontaminacja polskiego *jesień* z litewskim *ruduo*), *k’émo* „podwórze” (<lit. *kiemas*), *śášel’o* „cień” (<lit. *šešelis*), *níkščo* „kciuk” (<lit. *nykštys*), *smil’o* „palec wskazujący” (<lit. *smilius*), *p’áda* „stopa” (<lit. *pėdà*), *śulin-* „proponować” (<lit. *siuliti*), *tvarkin-* „porządkować” (lit. *tvarkyti*), *vajkin-* „gnać, wypędzać” (<lit. *vaikyti*). Trzeba dodać, że w południowych powiatach Litwy, liczba lituanizmów maleje i Cyganie miejscowi wolą w ich miejsce używać słownictwo słowiańskie: *dvòro* „podwórze”, *ćeń* „cień”, *hòra* „nieszczęście, smutek, biada” (w Litwie Centralnej *vòrga*).

Na koniec warto odnieść się do kilku publikacji, dotyczących *Cyganów litewskich*, względnie ich mowy. Pierwszym badaczem tej odmiany *romani*, z której powstała dzisiejsza gwara Cyganów litewskich, był Teodor Narbutt. Nie był on lingwistą, nie władał w stopniu dostatecznym językiem cygańskim, dlatego więc niektóre fragmenty jego zapisów w cygańszczyźnie dają się odszyfrować z wielkim trudem (i nie zawsze). Tym nie mniej, zapisy te pozostają prawdziwym skarbem, zwłaszcza dla ludzi zajmujących się zagadnieniami leksykologii cygańskiej, ponieważ u Narbutta znaleźć można słowa, które wyszły już z użytku na Litwie i Białorusi, a wciąż zachowały się w innych odmianach cygańszczyzny.

7. Tj. wulgarne – *przyp. red.*

Interesująca wydaje mi się również wspomniana publikacja Mieczysława Dowojno-Sylwestrowicza, który obcował z Cyganami na obozowiskach w swoich dobrach litewskich. Jego zapisy języka cygańskiego, są notowane ręką amatora, ale niewątpliwie mają większą wartość niż teksty Narbutta. Dowojno-Sylwestrowicz dodatkowo zamieścił w opracowaniu słowniczek cygańsko-angielski, którego dodatkowym walorem są terminy, które w czasach dzisiejszych już to wyszły z użytku, już to stanowią „słownictwo pasywne”<sup>8</sup> (na przykład *bibo* „ciotka”, *renkano* „Polak”). Interesująca jest obecność w słowniczku kilku form leksycznych i leksemów charakterystycznych dla – *Cyganów litewskich* (*sawaris* zamiast *savári* „uzda, cugle”, *sztetus* zamiast *štétu* „miejsce”, *trifilis* „koniczyna”).

W 1939 r., angielski profesor Norman Brooke Jopson opublikował notatki ze swego pobytu na Litwie i spotkania z grupą Cyganek litewskich<sup>9</sup>. W tekście znajdziemy fragmenty w gwarze litewsko-cygańskiej, zapisane z wyjątkową dbałością. Jopson był językoznawcą. Z zamieszczonych fragmentów widać, że mowa Cyganów litewskich od lat trzydziestych ubiegłego wieku niewiele się zmieniła, choć niestety, poniosła pewne straty leksyczne – etnonim *rynkanò* „Polak” (u Jopsona *rinkano*, u Dowojno-Sylwestrowicza *renkano*), o ile mi wiadomo całkowicie został wyparty przez zapożyczenie z polskiego *Poľako* i przeszedł do „słownictwa pasywnego”.

Poważnie zaczęto się interesować cygańszczyzną litewską dopiero w czasach najnowszych. Młody badacz amerykański pochodzenia rosyjskiego, dr Anton Tenser, w 2005 r. opublikował deskryptywną gramatykę interesującej nas odmiany cygańszczyzny europejskiej<sup>10</sup>. Niestety nic nie wiem o badaniach gwary *Cyganów litewskich* na Litwie.

Warto wiedzieć, że w 2003 r. wydano pięknie ilustrowany elementarz cygański, autorstwa Cyganki z Poniewieża i Polki wileńskiej<sup>11</sup>, przeznaczony do prowadzenia zajęć fakultatywnych w szkołach z pewnym odsetkiem dzieci cygańskich. Niestety (po raz drugi!), o prowadzeniu takich zajęć na razie nic nie słyhać.

---

8. Ze „słownictwem pasywnym” mamy do czynienia wówczas, gdy nosiciel gwary rozumie znaczenie pewnego leksemu, ale nie używa go na co dzień w mowie potocznej.

9. N. B. Jopson, *A group of Lithuanian Gypsies*, JGLS, 1939, nr 18, 2–3, s. 118–121.

10. A. Tenser, *Lithuanian Romani*, Munich 2005.

11. T. Bagdonavičienė, H. Prośniakova, *Romane bukvi. Romų abėcėlė. Romų kalbos elementorius*, Kronta, Vilnius 2003.

## LITERATURA:

BAGDONAVIČIENĖ T., PROSNIAKOVA H., *Romane bukvi. Romų abėcėlė. Romų kalbos elementorius*, Kronta, Vilnius 2003,

DOBOVOL'SKIJ V., *Kisieljovskie cyganie*, T. 1, *Cyganskie teksty* (Добровольский В., *Киселёвские цыгане*, Т. 1, *Цыганские тексты*, Санкт-Петербург 1908).

DOWOJNO-SYLWESTROWICZ M., *The Lithuanian Gypsies and their language*, JGLS, T.1, nr 5, July 1889, Edinburgh, s. 251–258.

FICOWSKI J., *Cyganie polscy – szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa 1953.

JOPSON N. B., *A group of Lithuanian Gypsies*, JGLS, 1939, nr 18, 2–3, s. 118–121.

MATRAS Y., *The clasification of Romani dialects: A geographic-historical perspective* [w:] B. SCHRAMME, D. W. HALWACHS, G. AMBROSCH, *Proceedings from the 6th International conference on Romani linguistics*, Lincom Europe, Munich 2005.

NARBUTT T., *Rys historyczny ludu cygańskiego*, Wilno 1830.

TCHERENKOV L., LAEDERICH S., *The Rroma: otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Ħigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc.*, Schwabe Verl. Basel 2004, T.1, *History, Language and Groups*, s. 379–380; T.2, *Traditions and Texts*, s. 755–756.

TENSER A., *Lithuanian Romani*, Munich 2005.

**LEW CZERENKOW (LEON MUZOWSKI)**

***A CYNA SAN TU LITVATE? A CZY NA SAN TU LITWATYR?***

**RAKIRYBEN LITEWSKONE ROMENGRO TE LENGIRI  
IDENTYFIKACJA**

Pre jekh zoraes buhli terytoria Kamcatkatyr pre wschodo żyn kie Brzeńcio i Białystoko pre zachodo romane ćhibjakre gwary, sawenca rakiren śtetytka Roma, ćhen adzia paśe jekh kie wawir (dre fonetyka, morfologia, andre ławengro barwalipen), kaj ćaćipnasa jone keren jekh baro super-dialekto lokalnone wariantenca. Dre łendyr isy detali, sawe phares mogineł te rakheł jekh manuś, sawo nani fachowco i nani Rom. Ale odołe detali właśnie khelen waźno rola dre romane grupakri identyfikacija, pomoginen te rozróžninen jekh romani grupa wawirjaty.

Autoro sprobindzia te posykawel adasawe detali dre rakiriben litewskone Romengro, sawe rozgraniczynen odo rakiriben wawire romane rakiribnendyr pre buhło arealo – (oprócz Litwatyr) Białoruś Zachodnio, Łotwa Wschodnio (Inflanty), paszyłatune phuwja dre Chaładytko them.

**LEW CZERENKOW (LEON MUZOWSKI)**

***A CYNA SAN TU LITVATE? AREN'T YOU FROM LITHUANIA? DIALECT  
AND SELF-IDENTIFICATION OF THE  
LITHUANIAN GYPSIES***

In the vast area, ranging from Kamchatka in the East to Brest and Białystok in the West, dialects spoken by the local Gypsies are so close to each other regarding phonetics, morphology and vocabulary, that they make in fact one macro-dialect with local varieties. The details of these varieties can barely be noticed by a non-professional and a non-Gypsy. Nevertheless, these details play an important role in group identification and in the differentiating between Gypsy groupings.

The author has intended to present the peculiarities of the dialect spoken by the Lithuanian Gypsies, which make it different from the whole bunch of vernacular Gypsy tongues of a broader area that includes (except of the Republic of Lithuania) Western Belarus, Eastern Latvia and neighboring parts of the Russian Federation.



Sławomir Kaprański (Warszawa, Polska)

## JAK ROMOWIE PAMIĘTAJĄ?

(Polemika z artykułem Michaela Stewarta *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004).

Artykuł M. Stewarta ukazał się już wprawdzie kilka lat temu, niemniej jednak warto poświęcić mu uwagę, raz dlatego, że jego recepcja w Polsce nie jest, jak się wydaje, zbyt szeroka, dwa – jest on jedną z nielicznych prób bardziej teoretycznego podejścia do zagadnienia zagłady Romów w czasie II wojny światowej i jej następstw, trzy – jego szersza (i krytyczna) recepcja mogłaby się przyczynić do wzbogacenia dyskusji zarówno na temat romskiej tożsamości, jak też na temat roli stanowisk teoretycznych w badaniach nad Romami.

Michael Stewart, znany badacz Romów, antropolog związany z University College of London i Central European University w Budapeszcie, jest kontynuatorem i czołowym reprezentantem podejścia, które można by określić jako „społeczne” i „relacjonistyczne”, związanego na gruncie brytyjskim przede wszystkim z nazwiskiem Judith Okely. W swojej najbardziej znanej pracy, zawierającej szereg uogólnień monografii romskiej społeczności z Harangos na Węgrzech<sup>1</sup>, Stewart sformułował tezę o głównie społecznym, a nie kulturowym charakterze romskiej tożsamości, zgodnie z którą tym, co wyznacza „bycie Romem”, nie jest „etniczność” czy „kultura” lecz specyficzna „przestrzeń społeczna, utworzona zgodnie z ich własną [romską – S. K.] etyką wzajemnych relacji”<sup>2</sup>. Przestrzeń ta charakteryzuje się egalitaryzmem – deprecjacją hierarchii społecznych występujących w społecznościach romskich w imię ideologii „braterstwa”, podkreśleniem prymatu

---

1. M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.

2. *Ibid.*, s. 28.

reprodukcji społecznej nad biologiczną, oraz odrzuceniem historycznego wymiaru tożsamości na rzecz społecznego konstruowania „bycia Romem” w teraźniejszości.

Wspólnym mianownikiem tych trzech właściwości jest to, że wytwarzają się one w opozycyjnej relacji do nieromskiego świata. Ten ostatni jest hierarchiczny i w ramach jego struktur Romowie są grupą podporządkowaną. Podporządkowanie to realizuje się poprzez kontrolę romskiej „cielesności” (tzn. świat gadziów może uniemożliwić Romom zdobywanie środków niezbędnych dla biologicznej egzystencji, może też ograniczać wolność poruszania się np. poprzez zakaz wędrówki lub uwięzienie, może też być źródłem skierowanej przeciwko Romom przemocy fizycznej), a także poprzez kontrolę historii – uniemożliwianie Romom trwałej ekspresji ich życia, która pozostawiłaby historyczne ślady i pozwalała na planowanie przyszłości.

W rezultacie Romowie odrzucają, wg Stewarta, hierarchię, jako coś przynależnego do obcego i wrogiego świata, demonstrują (poprzez koncepcję rytualnej zmały) pogardę dla biologii i reprodukcji biologicznej jako rzeczy kontrolowanych (za pośrednictwem ciała) przez gadziów<sup>3</sup>, i negują historyczny wymiar swojej tożsamości, odrzucając zarówno przeszłość (pochodzenie etniczne), jak i przyszłość (organizacja polityczna)<sup>4</sup>. Romska tożsamość nie opiera się zatem, zdaniem Stewarta, ani na micie wspólnego pochodzenia, ani też na marzeniu o przyszłym zjednoczeniu politycznym. Nie jest czymś odziedziczonym z przeszłości, lecz stanowi dokonywaną w teraźniejszości i permanentnie odnawianą conceptualizację „własnego miejsca”, w którym Romowie mogą czuć się jak w domu, miejsca, którego nieromski świat nie może kontrolować<sup>5</sup>. „Bycie Romem” okazuje się więc głównie mechanizmem obronnym przeciw wrogiemu otoczeniu i realizuje się w podtrzymywaniu granicy między nim a światem Romów. Tym samym podejście Stewarta wpisuje się w tradycję teoretycznej analizy tożsamości zaproponowanej swojego czasu przez F. Bartha, zgodnie z którą, to granice etniczne definiują grupę, a nie substancja kulturowa, która się w tych granicach znajduje<sup>6</sup>.

W takim ujęciu historia jest dla badania nad tożsamością romską nieistotna, co paradoksalnie zbliża stanowisko Stewarta do tradycyjnej „cyganologii” przyjmującej, że Romowie są ludem bez historii, żyjącym

---

3. W taki właśnie sposób Stewart interpretuje znaczenie podziału *vuzho/mahrime*, jak również dokonuje bardzo interesującej analizy roli kobiety w tradycyjnej społeczności romskiej, twórczo kontynuując w tym zakresie badania J. Okely (Por. J. Okely, *Own or Other Culture*, Routledge, London, New York 1996).

4. Por. M. Stewart, *op. cit.*, s. 28, 51, 205.

5. *Ibid.*, s. 28.

6. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co. Boston 1969.

w „wiecznym teraz” i zajętym reprodukcją własnego idiomu kulturowego, przy czym to ostatnie zajęcie zostało przez Stewarta zastąpione reprodukcją granicy między Romami a gadziami.

Omawiany tu artykuł stanowi próbę pogodzenia rozwijanych w ostatnich latach przez Stewarta zainteresowań doświadczeniem zagłady Romów w czasie II wojny światowej z przyjętym przez niego programem teoretycznym dotyczącym romskiej tożsamości i wyrażonym w *The Time of the Gypsies*. Stewart stara się zdystansować od bardziej tradycyjnej etnologii, koncentrując się świadomie nie na tym, jak Romowie zapominają i lekceważą przeszłość, lecz przeciwnie: na „sposobach, za pomocą których (...) przeszłość jest ‘pamiętana’ przez społeczności romskie”<sup>7</sup>. Cudysłów, jakim opatrzona została romska pamięć w cytowanym zdaniu jest znaczący: Stewart twierdzi, że Romowie wprawdzie pamiętają przeszłość, lecz jest to pamięć specyficzna, nie wsparta przez czynne akty upamiętniania, ale raczej istniejąca „*implicite*” czy też „wbudowana” w stosunki między Romami a zewnętrznym wobec nich światem. Również strona bierna użyta w cytowanym uprzednio zdaniu nie jest więc przypadkiem. W ujęciu Stewarta to nie tyle Romowie pamiętają przeszłość, ile przeszłość „jest pamiętana” dzięki specyficznemu uobecnieniu w stosunkach Romów z nie-Romami.

Trudno jednak uniknąć wrażenia, że stosunek Stewarta do romskiej pamięci jest ambiwalentny. Twierdzi on bowiem, z drugiej strony, że indywidualne wspomnienia wojennych okropności „zostały przekazane w czasie i (...) przekształcone we wspomnienia podzielane [przez Romów – S.K.]”, choć możemy zapytać, jak mogło do tego dojść bez sytuacji, w których pamięć manifestuje się np. poprzez uroczystości wspomnieniowe i w warunkach „ogólnego braku zainteresowania sprawami przeszłości wśród Romów”<sup>8</sup>.

Ambiwalencja ta i całe w ogóle stanowisko Stewarta związane jest między innymi z tym, że jego generalizacja dzieli los wszystkich innych ogólnych stwierdzeń o „Romach jako takich”: jest fałszywa ponieważ **istnieją** przypadki zainteresowania przeszłością wśród Romów, a także **znane są** przypadki upamiętniania przez nich przeszłych wydarzeń, w tym tych związanych z ich cierpieniem podczas II wojny światowej<sup>9</sup>. Problemem jest

---

7. M. Stewart, *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004, s. 561.

8. *Ibid.*, s. 563.

9. Sam Stewart w omawianym tu tekście daje kilka przykładów. Na temat innych zob. m.in. S. Kapralski, *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej. Kraków 2007; A. Mirga, *O godne miejsce*



tutaj jednak nie tylko kwestia ewidencji empirycznej naszych twierdzeń, lecz również zagadnienie teoretyczne: co skłonni bylibyśmy uznać za „przynależne Romom” jako ich istotną charakterystyka, co zaś postrzegamy jako cechę przypadkową i nieistotną. Krótko mówiąc, stawką sporu prowadzonego tu o romską pamięć jest w gruncie rzeczy romska tożsamość.

Wydaje się, że patronem podejścia Stewarta do zagadnienia tożsamości jest francuski klasyk socjologii, Emile Durkheim. Zarówno w durkheimowskiej koncepcji „faktu społecznego”, jak i w podejściu Stewarta do tożsamości Romów, mamy do czynienia z rozróżnieniem na mniej lub bardziej trwale i zobiektywizowane wzory kulturowe („rzeczy, które robią Romowie jako tacy”) i występujące na poziomie życia codziennego działania, podejmowane przez konkretnych, „empirycznych Romów”, które mogą być manifestacjami wzorów, mogą też jednak być z nimi niezgodne. Wszystko zależy teraz od tego, czy przyjmujemy, że romska tożsamość wyraża się najpełniej na poziomie wzoru (jak wydaje się czynić Stewart), czy też na poziomie życia. Jeśli wybierzemy pierwszy wariant, możemy dojść do zasadnej na jego gruncie konkluzji, że upamiętnianie nie jest cechą romskiej kultury i tożsamości. Jeśli wybierzemy wariant drugi, wówczas będziemy musieli powiedzieć, że (niektórzy) Romowie (niekiedy) podejmują działania upamiętniające, których nie można *a priori* odrzucać jako nieistotnych dla określenia tego, kim oni są.

Pojawia się tu oczywiście otchłanny problem studiów romologicznych, a mianowicie, którzy Romowie są „prawdziwi”: czy ci zrekonstruowani na podstawie zobiektywizowanych wzorów romskiej kultury, czy też ci obserwowani w działaniu. Odpowiedź tradycyjnej etnologii była z gruntu durkheimowska: „prawdą” jakiejś zbiorowości, jej „istotą”, jest tradycja zawarta w utrwalonych i zobiektywizowanych na poziomie kulturowym wzorach. Członkowie danej zbiorowości są „prawdziwi” o tyle, o ile istota ich kultury przejawia się w podejmowanych przez nich działaniach stanowiących materię codziennego życia. Takie „substancjalne” podejście do tożsamości, odwołujące się do istnienia jakiejś kulturowej substancji, będącej istotą czy „esencją” danej grupy i z zasady manifestujące się w zachowaniach jej członków, określane bywa jako obecnie jako „esencjalizm” i jest dość powszechnie krytykowane<sup>10</sup>.

Jednakże pomimo pewnych formalnych podobieństw do klasycznego esencjalizmu podejście Stewarta oparte jest na innym, „relacyjnym” ujęciu

---

wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej [w:] J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo i in., *Dlaczego należy uczyć o Holokauście?*, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Europeistyki, Kraków 2005.

10. Por. J. Hutchinson, A. D. Smith, *Introduction* [w:] J. Hutchinson, A. D. Smith i in., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996, s. 12.

problemu tożsamości, znanym już z *The Time of the Gypsies*. Dobłą ilustracją tego stanowiska w kontekście pamięci jest jego opis reakcji węgierskich Romów na tzw. „skinheadzką panikę”, związaną z wystąpieniami skrajnie nacjonalistycznych grup prawicowych w 1988 r. W publicznych wypowiedziach, dla wyrażenia swych obaw, Romowie natychmiast zaczęli wykorzystywać skojarzenia z II wojną światową. Ponieważ taki język i takie skojarzenia nie były wówczas używane w publicznym dyskursie dotyczącym skinheadów, Stewart doszedł do wniosku, że Romowie zastosowali go spontanicznie, jako układ nadający znaczenie sytuacji, jakiej doświadczali w teraźniejszości. I odwrotnie: możemy na podstawie tej historii powiedzieć, że teraźniejsze wydarzenia w nieromskim świecie pomogły Romom uaktywnić wspomnienia z czasu wojny<sup>11</sup>.

Według Stewarta oznacza to, że nawet, jeśli wielu Romów żyje „bez historii”, to jednak „udaje im się nie zapomnieć kluczowych aspektów ich przeszłości, gdyż osobiste fragmentaryczne narracje przeszłości wchodzi w interakcje z kulturowymi dyskursami historycznymi, funkcjonującymi na poziomie społeczeństwa jako całości i ze zdarzeniami funkcjonującymi jako bodźce płynące ze świata, w którym Romowie żyją. Bodźce te przypominają im o naturze ich ciągłych relacji z definiującymi ich innymi, z nie-Cyganaми”<sup>12</sup>. Oznacza to dwie rzeczy: po pierwsze, że sposób, w jaki Romowie myślą o swojej przeszłości nie jest jakoś specjalnie odseparowany od kulturowych perspektyw ujmowania przeszłości w otaczającym ich świecie, po drugie zaś, że to właśnie treść i forma relacji z nie-Romami koduje i przechowuje romską pamięć, od czasu do czasu służąc jako bodziec wzbudzający zainteresowanie przeszłością wśród Romów.

Stewart podkreśla raczej drugie z wymienionych zjawisk: to, że interakcje z nie-Romami są romskimi „narzędziami mnemonicznymi”, zachowującymi romską historię i służącymi jako przypomnienie o romskiej przeszłości i tożsamości. Inspiracją dla Stewarta jest tu starożytna „mnemonika”, znana także pod łacińską nazwą *ars memoriae*. Jej wynalezienie przypisywano Simonidesowi z Keos, który miał odkryć, że skojarzenie słów z przedmiotami i miejscami ułatwia zapamiętanie ich samych oraz ich sekwencji. Ponieważ

---

11. Stewart, *Remembering...*, s. 565. Podobną historię opowiedział mi prof. Kazimierz Krzysztofek, który w 1968 r. miał okazję rozmawiać z członkami nieosiedlonego jeszcze taboru. Obserwując wojska Układu Warszawskiego maszerujące na Czechosłowację szykowali się oni do szybkiego opuszczenia południowych rejonów Polski, powtarzając przy tym często i z niepokojem słowo „Aušvic”.

12. *Ibid.*, s. 566. Mamy tu znów do czynienia z pewną niekonsekwencją. Nieco wcześniej Stewart bowiem zauważył, że wspomnienia Romów mają charakter „zastygłych obrazów” [*iconic moments*], nie składających się na pamięć gdyż nie są włączone do żadnego układu narracyjnego (*Ibid.*, s. 564).

zmitologizowana historia tego wynalazku ma znaczenie istotne z punktu widzenia pamięci zagłady, warto ją tutaj pokrótce przytoczyć: „Simonides został poproszony o wyrecytowanie poematu na przyjęciu (...). Gdy skończył, wywołano go na zewnątrz. W tym czasie zawalił się dach budynku. Goście zostali zmiażdżeni przez ruiny, a ich ciała zniekształcone nie do poznania. Simonides pamiętał, kto zajmował jakie miejsce, i mógł dzięki temu wskazać rodzinom ofiar ich zmarłych”<sup>13</sup>. Z punktu widzenia badacza pamięci zagłady, jest coś frapującego w tym, że mityczne pierwociny techniki używania przedmiotów i przestrzeni zewnętrznych jako składnicy pamięci i bodźców wyzwalaających wspomnienia, związane są z tragedią i potrzebą rozpoznania przez ocalałych swoich krewnych w jej ofiarach.

Mnemonika była jednakże sztuką zakładającą istnienie „wewnętrznej” pamięci, którą zewnętrzne przestrzenie i przedmioty tylko pobudzały i chroniły od zatarcia. W tym sensie jedynie częściowo pasuje ona do argumentacji Stewarta, według którego romska pamięć „wewnętrzna” nie istnieje, a przeszłość jest Romom dostępna jedynie poprzez jej zewnętrzne wobec Romów manifestacje w przestrzeni stosunków społecznych. Gdyby jednak tak było, wówczas sposób, w jaki według Stewarta pamiętają Romowie, nie różniłby się, co do zasady, od tego, w jaki pamiętają współcześni uczestnicy tzw. „kultury pamięci zewnętrznych”. Według D. Draaismy epoka „pamięci zewnętrznych” oznacza, że sami „pamiętamy” coraz mniej, rozwijając za to umiejętność szybkiego zdobywania informacji istniejącej na zewnątrz nas: w bibliotekach, bazach danych, Internecie itp. W tym sensie „twardy dysk komputera staje się dla wielu ludzi przedłużeniem ich pamięci, tak jak okulary są przedłużeniem ich wzroku”<sup>14</sup>. A zatem albo Romowie mają „pamięć wewnętrzną”, ale wtedy nie można powiedzieć, że wszystko, co pamiętają, zawarte jest w zewnętrznych wobec nich stosunkach i instytucjach, albo też faktycznie, ich pamięć jest zarejestrowana na zewnątrz nich, ale wtedy nie różnią się specjalnie od nas.

Zdaniem Stewarta, Romowie muszą polegać na bodźcach płynących z nieromskiego świata, ponieważ sami nie wypracowali własnych „narzędzi mnemoniczych”: ich budowę są nietrwałe, nie zachowują więc śladów przeszłości, ich obyczaje związane ze śmiercią nakazują zniszczenie lub rozdanie dobytku zmarłego, co sprawia, że przedmioty używane przez rodzinę nie akumulują w sobie wspomnień; prawie w ogóle nie występują wśród nich rytuały związane z kalendarzem, a w rytuałach religijnych, które

---

13. D. Draaisma, *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 39.

14. *Ibid.*, s. 38.

mają wymiar historyczny, uczestniczą sporadycznie<sup>15</sup>. Tym samym Romowie z Harangos, potrafią, zdaniem Stewarta, „żyć bez ‘historii’ w naszym rozumieniu tego słowa, ponieważ mają oni stosunki z nami, gadziami, nie-Cyganami, które to stosunki przypominają im ‘kim są’ i kim byli, a tym samym przyczyniają się do zrozumienia przez nich natury świata trwającego w czasie, w którym, pomimo najszczerzych chęci, zmuszeni są żyć”<sup>16</sup>.

Tym razem Stewart unika generalizacji i pisze o Romach z Harangos, w stosunku do których powyższa obserwacja może być prawdą. Jednakże w całej pracy Stewarta mamy do czynienia z tendencją do stosowania wniosków płynących z jego pracy terenowej w Harangos, do sytuacji Romów w ogóle. Według niego większość Romów pamięta w taki właśnie pośredni sposób, „za pomocą” opresyjnych stosunków z nie-Romami, w których zakodowana jest romska pamięć. Stosunki te stale **przypominają** Romom o zagrożeniu i niebezpieczeństwach, o tym, że żyją w ciągłym „stanie obłączenia”, że są codziennie upokarzani. Zawierają one pamięć o przymusowej asymilacji, dyskryminacji, ucisku i wykluczeniu<sup>17</sup>. To właśnie jest romska przeszłość, którą świat „pamięta” dla Romów.

Powyższa koncepcja oparta jest wprawdzie na ciekawej i popularnej współcześnie teorii pamięci zbiorowej, stanowiącej krytyczne rozwinięcie klasycznych poglądów Maurice Halbwachsa w duchu interakcjonistycznym, tzn. poprzez ukazanie uwikłania pamięci w sieć intersubiektywnych relacji<sup>18</sup>, niemniej jednak zawiera sporo uproszczeń, przede wszystkim zaś prezentuje Romów, jako grupę pasywną. Nawet, jeśli prześladowania są w istocie głównym elementem romskiej historii, to historia ta oraz stosunki Romów z nieromskim otoczeniem nie redukują się w całości do prześladowań. Podejście Stewarta nie bierze pod uwagę aktywnych strategii przeżycia stosowanych przez Romów i traktuje tych ostatnich jako kształtowanych zewnętrznie przez postawy i działania nieromskiego świata. Jeśli całość romskiej pamięci zawiera się w stosunkach z nie-Romami i jeśli stosunki te wyglądają tak, jak opisuje je Stewart, to trudno byłoby zrozumieć np. dlaczego Romowie tak dobrze „pamiętają” swą umiejętność przetrwania w każdych

---

15. Stewart, *Remembering...*, s. 564.

16. *Ibid.*, s. 575.

17. *Ibid.*, s. 575–576.

18. *Ibid.*, s. 574. Por. B. A. Misztal, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead, Philadelphia 2003; R. N. Lebow, *The Memory of Politics in Postwar Europe* [w:] R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu i in., *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham, London 2006; R. Sennet, *Disturbing Memories* [w:] P. Kara, K. Patterson i in., *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

warunkach, co podkreślał Jan Yoors<sup>19</sup>, czy też dlaczego konstruuja swoją tożsamość jako strony dominującej (mądrzejszej, sprytniejszej i ogólnie lepszej) w stosunkach z nie-Romami, o czym pisze sam Stewart<sup>20</sup>.

Statyczny obraz Romów jako pasywnych i prześladowanych odbiorców płynących z zewnątrz upokorzeń, leży też u podstaw niesłusznej moim zdaniem krytyki, jakiej Stewart poddał pracę I. Fonseki<sup>21</sup>. Praca ta oczywiście zasługuje na krytykę ze względu na widoczne w niej uproszczenia, błędy i wyraźną tendencję do romantycznego portretowania Romów, jako „egzotycznych” reprezentantów wolności. Stewart jednakże krytykuje tę pracę głównie za to, co samemu zdarza mu się niekiedy twierdzić, mianowicie za przeświadczenie, że Romowie są „obojętni na historię” i skoncentrowani na przetrwaniu w terażniejszości<sup>22</sup>. Nie podoba się również Stewartowi konkluzja krytykowanej przez niego autorki, według której „odzyskanie pamięci” będzie dla Romów aktem upodmiotowienia w sferze kultury a tym samym drogą do samopoznania<sup>23</sup>. Przesłanki, z których wychodzi Fonseca, są rzeczywiście wątpliwe, choć może akurat Stewart nie powinien ich tak gwałtownie atakować, gdyż można je znaleźć również w jego własnym podejściu. Co się zaś tyczy konkluzji, to nie oznacza ona bynajmniej – jak zdaje się twierdzić Stewart – że według Fonseki Romowie nie mają pamięci, tożsamości i kultury. Fonseca twierdzi jedynie (i ma tu zupełną rację), że w świecie, w którym zapamiętana przeszłość liczy się jako czynnik legitymizujący władzę, ci, którzy są wykluczeni z obszaru pamięci, żadnej władzy nie mają. Aktywna walka Romów o posiadanie własnej pamięci (takiej, jaką mają inne grupy, nie „pamięci” w cudzysłowie, „wbudowanej w relacje z nieromskim światem”, nad którą pochyla się Stewart) jest więc walką o polityczną podmiotowość, o prawo do decydowania o sobie, a także o prawo do zdobywania i wytwarzania wiedzy o tym, kim się było i jest. W świecie zdefiniowanym przez takie pojmowanie historii, jakie właściwe jest europejskiej nowoczesności, można żyć w „ciągłej terażniejszości”, mając wspomnienia wbudowane w terażniejsze stosunki społeczne z innymi, ale będzie to w dużej mierze egzystencja marginalna. Wielu romskich działaczy rozumie to i aktywnie angażuje się w wytwarzanie historycznych narracji o własnych grupach, a także w rozmaitego rodzaju akty upamięt-

---

19. Zafascynowany np. brakiem traumatycznych konsekwencji prześladowań, czy też zwykłej nienawiści jako reakcji na stosunek otoczenia do Romów. Por. J. Yoors, *The Gypsies*, Simon and Schuster, New York 1967, s. 7–8.

20. Stewart, *Remembering...*, s. 572.

21. I. Fonseca, *Bury Me Standing – The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1996.

22. Stewart, *Remembering...*, s. 568.

23. *Ibid.*, s. 573.

nijające romską przeszłość, w dużej mierze ignorowane przez Stewarta jako niezgodne z jego zakotwiczonym w Harangos obrazem Romów.

Przedstawiona przez Stewarta interpretacja granicy między światem Romów a nie-Romów, a także homogeniczny obraz romskiego świata, również stanowią daleko idące uproszczenia. Natura interakcji między Romami a nie-Romami jest daleko bardziej skomplikowana, również dlatego, że nieromski świat także nie jest monolitem jeśli chodzi o postawy wobec Romów. Można w nim wyróżnić wiele sektorów: niektóre z nich są wobec Romów otwarcie wrogie, inne neutralne, a jeszcze inne otwarte na romskie problemy i współpracujące z Romami w poszukiwaniu rozwiązań. Tym samym, zgodnie z interakcjonistyczną teorią pamięci, nie może być jednej wspólnej romskiej pamięci wbudowanej w stosunki społeczne z nie-Romami, ponieważ nie istnieje jeden wzór tych stosunków.

Jednej romskiej pamięci nie ma również dlatego, że sami Romowie są bardzo zróżnicowani. Są grupy, które wolą trzymać się z daleka od spraw nieromskiego świata, i są romscy intelektualści i działacze, którzy są bardzo aktywni w nieromskim świecie, walcząc o romskie sprawy i nagłaśniając je za pomocą środków charakterystycznych dla wszelkiej publicznej aktywności, często we współpracy z nie-Romami. Ten sektor romskiego świata wydaje się być wykluczony z koncepcji „romskości”, którą posługuje się Stewart. Widać to wyraźnie na przykładzie jego interpretacji historii Ilse Schmidt, która po 30 latach milczenia i wypierania traumatycznych doświadczeń, uzyskała świadomość własnej przeszłości, dzięki spotkaniom z pracownikami heidelberskiego centrum badań nad romskim Holokaustem (związanego z Zentralrat Deutscher Sinti und Roma) i udziałowi w organizowanych przez tę instytucję wizytach w Muzeum Auschwitz-Birkenau. Według Stewarta, Ilse Schmidt należy jednak do zdecydowanej mniejszości Romów, dla których narracje historyczne oraz czasowy wymiar tożsamości są istotne. Również i ten rodzaj pamięci, jaki reprezentuje wspomniana mniejszość, jest uwarunkowany sytuacyjnie. Zależy od działalności romskich instytucji, a także od zmieniającej się polityki państwa, w tym przypadku niemieckiego, które uznało (choć zajęło mu to dużo czasu), że Romowie i Sinti byli przez nazistów prześladowani z powodów rasowych, i włączyło się w finansowanie i organizowanie badań oraz uroczystości upamiętniających. W konsekwencji, pisze Stewart, powstała przestrzeń publiczna, w której osoby takie jak Ilse Schmidt mogły znaleźć środki wyrazu dla swoich wspomnień i przekształcić je w powszechnie dostępną (dzięki publikacjom) kulturową formę pamięci<sup>24</sup>.

---

24. *Ibid.*, s. 577.



Można się ze Stewartem zgodzić, że opisany przez niego przypadek dowodzi słuszności podejścia do pamięci w kategoriach interakcyjnych i sytuacyjnych. Jednakże interakcje, o których tu mowa, są innego rodzaju, niż te, które są najistotniejsze dla Stewarta. Ilse Schmidt odzyskała pamięć dzięki interakcjom z organizacją niemieckich Sinti i Romów, która aktywnie upomina się o romską historię, pisze ją i upamiętnia w rozmaity sposób i we współpracy z nieromskimi instytucjami. A zatem granica między światem Romów i nie-Romów jest bardziej płynna, niż chciałby ją widzieć Stewart, pamięć może być „wbudowana” w stosunki, które niekoniecznie muszą być opresyjne. Mogą istnieć takie formy romskiej pamięci, które nie są w nic „wbudowane”, lecz opierają się na romskim dyskursie i produkowanych w jego ramach narracjach, wspieranych w dodatku przez praktyki upamiętniające.

Oczywiście zawsze można powiedzieć, co Stewart skwapliwie czyni, że taka forma pamięci dostępna jest jedynie niewielkiej mniejszości Romów, co jak należy mniemać dyskredytuje ją w jego oczach jako istotny obiekt badawczy. Ale aktywiści, intelektualiści, ludzie naprawdę zainteresowani historią własnego narodu, są zawsze mniejszością w każdym społeczeństwie, czy to romskim, czy polskim, czy brytyjskim. Co więcej, ich zainteresowania mogą być generalnie nieznane większości, a jeśli przypadkiem są, to mogą być przez większość lekceważone. Jednakże, jeśli chcemy się czegoś dowiedzieć o funkcjonowaniu pamięci w danym społeczeństwie, to wówczas musimy brać je pod uwagę, a nie odrzucać jako niereprezentatywne. Poglądy brytyjskich intelektualistów na historię Anglii są znane przeciętnemu bywalcowi pubu w londyńskim East-Endzie mniej więcej tak samo, jak prace Iana Hancocka mieszkańcom Harangos. Z jakiegoś jednak powodu studiujemy je, gdy interesuje nas, jak Brytyjczycy postrzegają historię Anglii, nie ograniczając się wyłącznie do badań terenowych w dzielnicy East-End. Nie widzę powodu, dla którego mielibyśmy postępować inaczej badając Romów.

Można zatem powiedzieć, że Stewart, odrzucając (przynajmniej formalnie) tradycyjny „esencjalizm” dawnych badań nad romską tożsamością z jego koncepcją niezmiennej substancji kulturowej będącej podstawą tożsamości, popadł w swojego rodzaju „neoesencjalizm”. Zakładając, słusznie, że pamięć i tożsamość wytwarzane są w stosunkach społecznych, przedstawił je w uprzedmiotowiony sposób, jako trwałe i jednoznaczne. Takie uprzedmiotowienie jest we współczesnych formach refleksji nad pamięcią i tożsamością powszechnie krytykowane. Opozycja „My – Inni” traktowana jest jako płynna i zmienna chwilowa manifestacja aktywnie podejmowanych przez rozmaite podmioty strategii o charakterze lingwistycznym, symbolicznym i instytucjonalnym, w których wyraźnie obecny jest element władzy, ale coraz częściej jest to władza rozproszona: swój udział w niej mogą mieć rów-



niez grupy zmarginalizowane<sup>25</sup>. Tożsamość nie jest trwałą i jednoznaczną definicją jakiegoś „My”, zbudowaną w opozycji do równie trwałej i jednoznacznie zdefiniowanej kategorii „Oni”<sup>26</sup>. Tożsamość w ogóle nie tyle „jest”, co „znajduje się w procesie wytwarzania” poprzez praktyki społeczne, będące niekończącym się procesem negocjacyjnym, ciągiem wymian i zapożyczeń przekraczających granice. „Wytwarzanie tożsamości – jak pisze H. Friese – jest (...) rezultatem praktyk społecznych, (...) jest tekstem kulturowym, który odwołuje się do rozmaitych znaczeń, wykorzystuje rozmaite kody historyczne, wytwarza i aktywuje szereg różnych pamięci i wyobrażeń”<sup>27</sup>. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku Romów i ich dążenia do zdefiniowania własnej tożsamości. Ta ostatnia jest oczywiście w ich przypadku częściowo uwarunkowana przez opozycję świata Romów i świata gadziów, ale nie jest przez nią całkowicie zdeterminowana, gdyż sama ta opozycja nie jest czymś absolutnym, a najciekawsze z punktu widzenia produkcji tożsamości procesy rozgrywają się pomiędzy jej członami, w toku codziennych interakcji, jakie między tymi światami zachodzą.

Trzeba tu podkreślić, że kilka lat przed Stewartem z podobną nieco, choć w moim przekonaniu lepszą, koncepcją romskiej pamięci czasu zagłady wystąpił Lech Mróz<sup>28</sup>. Również i on przyjmuje społeczną i relacjonistyczną perspektywę odnośnie pamięci i tożsamości, aczkolwiek pewne elementy tradycyjnego, „substancjalnego” podejścia są w jego interpretacji kultury romskiej również widoczne (znowu: podobnie jak u Stewarta). Twierdzi więc, że to właśnie szczególna natura współczesnych stosunków z nie-Romami jest odpowiedzialna za specyficznie romski sposób pamiętania o okropnościach wojny (czy też, ściśle mówiąc, za romskie „niezapominanie”). Podobnie jak Stewart, Mróz uważa, że tradycyjna romska kultura nie jest w stanie dostarczyć ram pamięci przeszłości, zwłaszcza traumatycznych doświadczeń czasu wojny. Jednakże w przeciwieństwie do Stewarta, Mróz twierdzi, że Romowie nie zapominają przeszłości i że ów brak zapomnienia wyraża się m.in. w świadomych aktach i uroczystościach upamiętniających.

Podstawową różnicą między oboma podejściami jest kwestia ujęcia stosunków między Romami a nie-Romami. Dla Stewarta stosunki te są statycz-

---

25. Por. H. Friese, *Introduction*. [w:] H. Friese i in., *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, Berghahn Books, New York, Oxford 2002, s. 4–5.

26. Jak to ujął czołowy współczesny teoretyk tożsamości, Homi Bhabha, kultur nie da się poprawnie opisać ani w kategoriach i niepowtarzalnej jednostkowości, ani w kategoriach dualizmu „Ja – Inny”. Por. H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge (Routledge Classics), London, New York 2004, s. 52.

27. H. Friese, *op. cit.*, s. 5.

28. L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holocaust*, „Przegląd Socjologiczny” T. XLIX/2, 2000.

ne i odwzorowują w sobie romską historię jako ciąg prześladowań ze strony gadziów. Dla Mroza stosunki te są bardziej skomplikowane i dynamiczne, a ich transformacje wpływają na zmiany podejścia Romów do ich przeszłości.

Według Mroza, wojenne prześladowania wywołały wśród romskich ofiar kulturową traumę. Było to bowiem doświadczenie dekompozycji tradycyjnej kultury, czy też, inaczej mówiąc, doświadczenie sytuacji liminalnej, w której kategorii tradycyjnej kultury nie mogły pełnić roli regulatora życia społecznego i tworzyć układu interpretacyjnego, w którym świat jawiłby się jako znaczący. Zdaniem Mroza, sytuacja Romów w *Zigeunerlager* w Birkenau może służyć jako metafora tego, co stało się w czasie wojny z romską kulturą i życiem społecznym w ogóle. Warunki życia w *Zigeunerlager* sprawiły, że naruszone zostały wszystkie istotne zasady tradycyjnej kultury i rytualnej czystości, co wywołało, by tak rzec, zgeneralizowane poczucie skalanania i towarzyszącą mu frustrację oraz wstyd<sup>29</sup>.

Doświadczenie obozowe, czy mówiąc szerzej: doświadczenie czasu wojny, było zatem dla ocalałych związane nie tylko z poczuciem osobistego zagrożenia życia, lecz także z poczuciem zniszczenia symbolicznego kosmosu podtrzymywanego przez wzory kulturowe – poczuciem śmierci kulturowej. Okazało się, że są sytuacje, w których mechanizmy obronne kultury tradycyjnej nie działają, co podważyło oczywisty charakter tej kultury i przyczyniło się do rozpadu tradycji, zniszczenia więzi rodzinnych i klanowych oraz osłabienia więzi społecznej i spójności kulturowej<sup>30</sup>.

Podejście Mroza może pomóc nam lepiej zrozumieć naturę milczenia Romów odnośnie prześladowań, jakich doznali. Idąc za Mrozem można powiedzieć, że milczenie to było spowodowane nie tyle doświadczeniem zagrożenia śmiercią, ile faktem, że jedyne narzędzie, które Romowie mieli, by się z tym doświadczeniem uporać – reguły ich tradycyjnej kultury – zostało zniszczone i nie mogło zaofiarować żadnej sensownej interpretacji tego, co się stało, rytualnej ochrony, czy nawet nadziei. To właśnie dlatego możemy, według Mroza, mówić o romskiej pamięci, jako o pamięci traumatycznej: nie tylko w literalnym znaczeniu rany psychicznej<sup>31</sup>, lecz również, a może przede wszystkim, w sensie braku kulturowej adekwatności: dyskomfortu związanego z niemożnością wyrażenia doświadczeń indywidualnych w kategoriach kultury grupy.

---

29. *Ibid.*, s. 108.

30. *Ibid.*, s. 107.

31. Por. E. Hoffman, *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, Vintage, London 2005, s. 35.

W ten sposób podejście Mroza wpisuje się w ważny we współczesnej humanistyce nurt rozważań nad traumą Holocaustu jako kluczem do interpretacji problemów całej współczesnej kultury. W nurcie tym traktuje się zagładę jako negację ludzkich możliwości nadawania światu sensu i jako negację poczucia historycznej ciągłości. Jak to bowiem ujął E. van Alphen, nie można doświadczać jakiejś sytuacji, jeśli nie ma ram narracyjnych, w których takie doświadczenie staje się sensowne. Doświadczenie obozu jest taką właśnie sytuacją – rozgrywa się w interpretacyjnej próżni<sup>32</sup>. Jest więc czymś wewnętrznym sprzecznym, czymś, czego nie da się wypowiedzieć, a jak powiada filozof, „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>33</sup>. Jeśli zaś próbuje się ową próżnię zapełnić istniejącymi narracjami, wówczas pojawia się dojmujące wrażenie nieadekwatności, czy wręcz oszustwa związanego z próbą wtłoczenia czegoś niewyraźnego w uporządkowaną, linearną opowieść. Doświadczenie zagłady jest bowiem zarazem destrukcją chronologii i negacją historii jako ciągłości w czasie<sup>34</sup>. W bardziej psychologicznym ujęciu znaczy to tyle, że ludzie poddani traumie, ograniczają swój horyzont czasowy do bezpośredniej teraźniejszości<sup>35</sup>.

W ten sposób otrzymujemy przekonującą interpretację romskiego milczenia o historii i tej cechy romskiej kultury tradycyjnej, która opisywana jest czasami jako „celebracja teraźniejszości”. Być może zatem powinniśmy odwrócić tradycyjny kierunek myślenia w badaniach nad Romami – zamiast wyjaśniać milczenie o zagładzie przez odwołanie się do pewnych cech kulturowych, należałoby raczej wyjaśniać te cechy kulturowe poprzez fakt, że charakteryzują one ludzi, którzy przeżyli zagładę (a i wcześniej byli obiektem prześladowań)? Innymi słowy, Romowie „nie pamiętają” swojej zagłady (w tym zakresie, w jakim rzeczywiście jej nie pamiętają), nie dlatego, że są Romami (mają specyficzną kulturę itp.), tylko dlatego, że przeżyli zagładę, która wywarła na nich, jak wszystkich innych ocalałych, ogromny wpływ, kształtując ich postrzeganie czasu, historii i siebie samych.

A zatem, dla Mroza, romska pamięć wojny jest „niema”, pozostawia jednak ślady pozostawione przez doświadczenie terroru – przemilczenia, braki kulturowej ekspresji, poprzez które można do niej dotrzeć. Przemilczenia te są jednak szczególnej natury i do ich wyjaśnienia niezbędne jest

---

32. E. van Alphen, *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma*. [w:] M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999, s. 34.

33. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, par. 7, s. 83.

34. E. van Alphen, *op. cit.*, s. 35.

35. Por. S. J. Brison, *Trauma Narratives and the Remaking of the Self* [w:] M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, *Acts of Memory...*, *op. cit.*, s. 43.

uwzględnienie sieci stosunków społecznych, w których znajdują się ocaleni z zagłady i ich potomkowie. W przypadku ocalałych z Holokaustu Żydów, jak pisze Saul Friedländer, powojenne milczenie otaczające ich los nie było całkowitym wyparciem przeszłości. Cisza na temat zagłady „nie istniała *wewnątrz* społeczności ocalałych. Charakteryzowała ona ich relacje ze światem zewnętrznym i często była narzucona przez (...) poczucie wstydu związane z opowiadaniem historii, która musiała się wydawać tak niewiarygodna, a tak czy inaczej całkowicie nie pasowała do otaczającego ich społeczeństwa”<sup>36</sup>.

Również wśród Romów cisza nie była zupełna: Emmanuel Filhol, prowadząc badania nad romskimi więźniami francuskich obozów dla internowanych, zauważył interesującą prawidłowość: „Przeprowadzając wywiady z byłymi internowanymi – pisze on – uświadomiłem sobie, do jakiego stopnia dramat internowania odcisnął się w zbiorowej i indywidualnej pamięci świadków [czyli byłych więźniów – S.K.]. Wspomnienia związane z obozową traumą przetrwały. Uderzyła mnie niebywała precyzja, z jaką świadkowie zapamiętali i opowiadali swoje losy. (...) Zaskoczyło mnie, że cygańscy narratorzy nie rozmawiali [o przeszłości – S.K.] ze swoimi najbliższymi, być może dlatego, że pamięć o zmarłych i o przeszłości w ogóle nie jest częścią ich kultury, jak to ma miejsce w przypadku innych ludów. (...) Po raz pierwszy opowiadali więc o tych dramatycznych wydarzeniach nie-Cyganowi (...)”<sup>37</sup>.

Żydowskie ocaleni, opisywani przez Friedländera, rozmawiali o swoich wspomnieniach we własnej grupie, pozostawiali jednak „niemi” dla zewnętrznego świata, gdyż ten ostatni (o czym dziś nikt nie chce za bardzo pamiętać) długo nie chciał ich słuchać<sup>38</sup>. Jakiś czas później Romowie, korzystając z rozwiniętego już dyskursu Holokaustu i ogólnego wzrostu zainteresowania losem ofiar, mogli podzielić się wspomnieniami z zewnętrznym wobec nich badaczem, zachowując milczenie o swoich cierpieniach w ramach własnej zbiorowości. A zatem ani psychologiczne mechanizmy wypierania traumy, ani specyficzne charakterystyki kultury danej zbiorowości nie decydują w ostatecznym rozrachunku o tym, czy dana postać pamięci jest „niema”, czy też udzielony jej zostaje głos. Co liczy się najbardziej, to

---

36. S. Friedländer, *Trauma, Memory and Transference* [w:] G. H. Hartman i in., *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA 1994, s. 259.

37. E. Filhol, *The Internment of Gypsies in France (1940-1946): A Hidden Memory* [w:] S. Salo, C. Pronai i in., *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*, Gondolat Publishers, Budapest 2003, s. 13.

38. Por. P. Novick, *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001, s. 1–2.

istnienie (lub brak) sieci interakcji, w których możemy komunikować się z innymi odnośnie przeszłości. W odróżnieniu od sztywnej granicy między Romami i nie-Romami, zdaniem Stewarta, permanentnie przypominającej Romom jaka była ich przeszłość (tzn. taka, jak i teraźniejszość – pełna prześladowań), struktury wyłaniające się badań Filhola i Friedländera są strukturami działań komunikacyjnych – to są interakcje, w których obie strony, być może w niedoskonały sposób, ale jednak komunikują sobie coś nawzajem.

„Niema pamięć”, milczenie o przeżytej tragedii, jest więc najczęściej rezultatem braku możliwości wyrażenia zapamiętanej przeszłości w społecznie dominujących strukturach (językowych, symbolicznych, interakcyjnych), co jest z reguły pochodną braków w edukacji lub zmarginalizowania społecznego, a także stosunków władzy i świadomych działań tych, którzy władzę posiadają, na rzecz „uciszenia” niewygodnej pamięci grup podporządkowanych<sup>39</sup>. Niewątpliwie tak właśnie najczęściej wyglądały i w dużej mierze ciągle wyglądają stosunki między Romami a nie-Romami. Jednakże sytuacja ta zaczyna się zmieniać. Powstają nowe układy stosunków społecznych – częściowo na skutek procesów asymilacyjnych, częściowo z powodu skrócenia dystansu między Romami a nie-Romami, w dużej mierze na pewno dzięki procesom upodmiotowienia i samoorganizacji Romów, świadomie poszukujących nowych formuł życia we współczesnym świecie. Wskutek tych procesów Romowie nie tylko znaleźli partnerów do rozmów o przeszłości, ale też weszli w krąg oddziaływania mediów, edukacji (do pewnego stopnia) i kultury popularnej, wraz z właściwymi im dyskursami i wizualizacjami pamięci oraz praktykami upamiętniającymi. Stopniowo przyczyniło się to do wytworzenia form pamięci, w których Romowie konceptualizują swe przeszłe doświadczenia.

Mróz konkluduje swoją argumentację w następujący sposób: Romowie pamiętają i będą pamiętać, ale dzieje się tak dzięki coraz większej otwartości Romów na oddziaływanie nieromskich ram pamięci. Innymi słowy Romowie będą pamiętać za cenę bycia innymi nieco Romami, niż w przeszłości, czyli z punktu widzenia tradycyjnej romskiej kultury – za cenę bycia „mniej Romami”. Z kolei nieromskie ramy pamięci, poprzez to, że są one obecnie używane również przez Romów, stają się tym samym „mniej nieromskie”<sup>40</sup>.

W stanowisku Mroza daje się wychwycić pewną nutę nostalgii, ale chwyta ono najważniejszy aspekt zagadnienia: we współczesnym społeczeństwie Romowie nie są samotną wyspą, odizolowaną od innych spo-

---

39. Ważna w tym kontekście jest koncepcja „grup uciszonych” [*muted groups*], rozwijana w latach 70. przez Edwina Ardenera w ramach antropologii feministycznej. Por. E. Ardener, *Belief and the Problem of Women*. [w:] S. Ardener i in., *Perceiving Women*, Malaby Press, London 1975.

40. Mróz, *op. cit.*, s. 112.

łączności. Wchodzą w interakcje z nie-Romami i stosunki te obejmują pokąźną ilość wspólnie podzielanych elementów kulturowych. Oznacza to, że wprowadzie sposób, w jaki Romowie będą pamiętali, będzie inny, niż właściwy tradycyjnej romskiej kulturze, ale będzie to jednak mimo wszystko romski sposób. Nowe formy pamięci, często wyrażanie w nieromskich ramach kulturowych, stają się bowiem elementem nowych konstrukcji tożsamości, rozwijanych jednak przez ludzi, uformowanych przez własny los i kulturę, którzy określają się jako Romowie.

Tradycyjna kultura romska ulega procesom transformacji. Romowie są coraz lepiej zorganizowani i świadomi tego, że walka o poprawę ich życia rozgrywa się na nieromskim terytorium, z pomocą metod właściwych nieromskiemu światu. Ważnym elementem procesu politycznej samoorganizacji Romów jest tworzenie nowej zbiorowej tożsamości o charakterze narodowym, przekraczającej granice między różnymi społecznościami romskimi i odwołującej się, m.in. do pojęcia „wspólnoty losu” oraz do rozmaitych wersji romskiej historii. W ramach tego procesu możemy zaobserwować rosnące zainteresowanie Romów ich przeszłością, łącznie z rozmaitymi uroczystościami wspomnieniowymi i upamiętniającymi.

Uroczystości te są często organizowane wspólnie przez romskie i nieromskie organizacje. Można więc faktycznie powiedzieć, że sposób, w jaki Romowie pamiętają swą historię jest pochodną relacji między Romami a nie-Romami. Po pierwsze jednak: romska pamięć nie zawsze jest ukryta czy „wbudowana” w owe stosunki: coraz częściej bywa otwarcie prezentowana, refleksyjna i manifestująca się w działaniach – ceremoniach upamiętniających. Po drugie: pamięć i tożsamość Romów są wytwarzane w skomplikowanej sieci relacji między różnymi grupami Romów, jak również w między Romami a nie-Romami, przy czym żadna z tych grup nie jest homogeniczna. Po trzecie: relacje Romów z nie-Romami są dynamiczne – zmieniają się i zmiany te wywołują zmiany w percepcji przeszłości wśród Romów. A zatem aby w pełni zrozumieć skomplikowany świat romskich tożsamości, musimy do tradycyjnego podejścia substancjalnego i nowszego relacjonizmu dodać trzecie, linearne podejście, oparte o świadomy stosunek Romów do swej własnej historii, która jest przez nich rekonstruowana tak aby zaspokajała współczesne potrzeby romskiej polityki i tworzyła ramy, w których poszczególne romskie społeczności mogłyby definiować swoje istnienie.

Można też na koniec zauważyć, że jeśli prezentowane tu wnioski są trafne, to wówczas Romowie nie różniliby się tak bardzo od innych, jeśli idzie o kwestię tożsamości. Według Jamesa Clifforda<sup>41</sup>, współczesne, pono-

---

41. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 22.



wczesne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultury i tradycji. Wszyscy układamy nasze tożsamości z fragmentów; improwizujemy je na podstawie rozmaitych obrazów przeszłości, które znajdujemy w mediach, w symbolach i językach, które pierwotnie nie były „naszymi”. Wydaje się więc, że w kwestii tożsamości Romowie wykonali skok od kultury tradycyjnej do ponowoczesnej. Skok ten przez niektórych współczesnych badaczy pozostał niezauważony.

#### LITERATURA:

- ALPHEN E. van, *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma* [w:] M. BAL, J. CREWE, L. SPITZER i in., *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999.
- ARDENER E., *Belief and the Problem of Women* [w:] S. ARDENER i in., *Perceiving Women*, Malaby Press, London 1975.
- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co. Boston 1969.
- BHABHA H., *The Location of Culture*, Routledge (Routledge Classics), London, New York 2004.
- BRISON S. J., *Trauma Narratives and the Remaking of the Self* [w:] M. BAL, J. CREWE, L. SPITZER i in., *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999.
- CLIFFORD, J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- DRAAISMA D., *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- FILHOL E., *The Internment of Gypsies in France (1940-1946): A Hidden Memory* [w:] S. SALO, C. PRONAI i in., *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*, Gondolat Publishers, Budapest 2003.
- FONSECA I., *Bury Me Standing – The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1996.
- FRIEDLÄNDER S., *Trauma, Memory and Transference* [w:] G. H. HARTMAN i in., *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA 1994.
- FRIESE H., *Introduction* [w:] H. FRIESE i in., *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, Berghahn Books, New York, Oxford 2002.



- HOFFMAN E., *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, Vintage, London 2005.
- HUTCHINSON J., SMITH A. D., *Introduction* [w:] J. HUTCHINSON, A. D. SMITH i in., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996.
- KAPRALSKI S., *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- LEBOW R. N., *The Memory of Politics in Postwar Europe* [w:] R. N. LEBOW, W. KANSTEINER, C. FOGU i in., *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham, London 2006.
- MIRGAA., *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej* [w:] J. AMBROSEWICZ-JACOBS, L. HOŃDO i in., *Dlaczego należy uczyć o Holokauście?*, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Europeistyki, Kraków 2005.
- MISZTAL B. A., *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead, Philadelphia 2003.
- MRÓZ L., *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” T. XLIX/2, 2000.
- NOVICK P., *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001.
- OKELY J., *Own or Other Culture*, Routledge, London, New York 1996.
- SENNET R., *Disturbing Memories* [w:] P. KARA, K. PATTERSON i in., *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- STEWART M., *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004.
- STEWART M., *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- YOORS J., *The Gypsies*, Simon and Schuster, New York 1967.

Sławomir Kapralski

### **SÄR SEREN/LEPAREN O RROMA?**

(Polemika e Michael Stewartesqëre artikleça *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma/ Te seres bi komemoraciaqëro: mnemonika thaj politika vaś-o Samudarien maśkar Evropaqëre Rromenθe*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004)

And-o palutne berśa, o purano gażikano dikhipen p-o Rroma sar „manuśa bi historiaqëro thaj bi seripnasqëro” arakhlās angla pesθe jekh nevi teōria, pala savāθe so, madikh so o Rroma na rakiren resal pala penqëro naxhlipen, o naxhlipen naj lenqe bisterdo odolesqe, so si vareso so „andrečhuven” varesar and-i natūra lenqëre relacienqëri e gažençar. Gasavo „implicito seripen”, sar prezentuil les o Stewart, si jekh pozitivno padmad, odolesqe so sikavel jekh buteder sofistikuime koncèpcia e socialone memoriaqëri/seripnasqëri. Mamuje, na 3al but dur e purane dikhipnasθar and-i pučhipen e Rromenqëre identitaqëro. Dindor godi pal-e Lech Mrozesqëri idèa so „biseripen naj bisteripen”, vāzdav kritika mamuj-e Stewartesqëri argumentācia, savi (1) dikhel e Rromen sar jekh pasivo thaj bitragandi grūpa, kerdini avrutne faktorēnθar, (2) kerel jekh sa o ververa čhanda aj fōrme e rromane živipnasqëre, (3) sikavel sar unifōrmo sa o gażikane kultūre, (4) kerel jekh granica čhindi čhurāça maśkar-o Rroma thaj o gaže – odoj kaj amen buteder dikhas jekh buxli granicaqëri zōna maśkar lenθe, (5) bistrel o sure, kana čaćipnasθe o Rroma seren miśtes o naxhlipen thaj keren liparne ceremōnie. Agore, si miri sugēstia so and-amaro „post-modèrno” sundal, o rromane praktike memoriaqëre thaj identitetaqëre naj but dur e gażikanēnθar, buteder odolēnθar save naxhle historikane travmatizmā.

Sławomir Kapralski

### **HOW DO ROMA REMEMBER?**

(A polemics with Michael Stewart’s article *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004)

In the recent years the traditional approach to Roma as „people without history and memory” has been challenged, among others, by a new perspective that assumes that even if Roma do not consciously reflect upon their past, the past is „remembered” for them due to the fact that it is in a way „stored” or „embedded” in the nature of the relations between Roma and non-Roma. Such an „implicit memory” approach, represented by Michael Stewart, means a step forward since it has assumed a more

sophisticated concept of social memory. Nevertheless, it shares with the older approach the essentialized concept of Roma identity. With a help of Lech Mroz's conception of Romani „non-memory that does not mean forgetting”, I am developing my criticism of Stewart's argument as (1) treating the Roma as a passive and static group formed by external determinants; (2) homogenizing the diversity of Romani life; (3) presenting a monolithic picture of the non-Roma world; (4) seeing a firm borderline between Roma and non-Roma while we should rather speak here of a liminal frontier zone; (5) neglecting the actual cases of active remembrance among Roma, supported by Romani commemorative ceremonies. In the end, I am suggesting that in contemporary „postmodern condition” the Romani practices of memory and identity do not radically differ from the non-Romani ones, especially those influenced by traumatic historical experience.

*Sławomir Kaprański (Warszawa, Polska)*

## REFLEKSJE O POGROMACH. NA MARGINESIE WYDARZEŃ W OŚWIĘCIMIU W 1981 R.

21 października 1981 r. przypadkowy incydent – bójka w barze, w której uczestniczył Rom – spowodował w Oświęcimiu serię aktów przemocy skierowanych przeciwko Romom, w tym podpalanie domów, niszczenie samochodów i dobytku oraz akty fizycznej agresji. Mieszkańcy miasta utworzyli komitet na rzecz wypędzenia Romów, a komunistyczne władze podjęły rozmowy zarówno z nim jak i z reprezentacją Romów. W zaistniałej sytuacji oświęcimscy Romowie podjęli decyzję o emigracji: ponad sto osób zdecydowało się opuścić kraj i udało się do Szwecji i Niemiec (wówczas RFN). Wyjazdy zbiegły się z wprowadzeniem stanu wojennego, jednakże władze nie utrudniały Romom emigracji. Można powiedzieć, że wręcz przeciwnie: wykorzystały istniejącą sytuację do całkowitego pozbycia się Romów z miasta i z kraju, wręczając wielu z nich zamiast paszportów tzw. dokumenty podrózne, uprawniające do wyjazdu z Polski, lecz nie do powrotu.

Wydarzenie to nie doczekało się jakiegoś szerszego opracowania. Dokonywało się ono niejako w cieniu zajęć w Koninie, o miesiąc wcześniejszych i mających większą skalę. Z kolei z perspektywy dnia dzisiejszego wszystkie poprzednie zajęcia antycygańskie interpretowane są przez pryzmat najstraszniejszych z nich, mających miejsce w Mławie dziesięć lat później. Jednakże z wielu powodów były to wydarzenia niezwykle istotne dla socjologa, choćby ze względu na sposób rozwiązania konfliktu oraz miejsce, jakie zajmuje on w pamięci tak romskich, jak i nieromskich mieszkańców współczesnego Oświęcimia.

Trzy lata temu, z okazji 25. rocznicy wydarzeń, ukazała się w „Gazecie Wyborczej” notatka, w której można było między innymi przeczytać, że wielu oświęcimskich Romów, zmuszonych w 1981 r. do emigracji, chciało później wrócić, „ale im nie pozwalano”. Niektórzy starsi prosili podobno, by

pochować ich na oświęcimskim cmentarzu i pogrzeby takie w istocie miały (i mają) miejsce<sup>1</sup>.

Właśnie ta informacja zwróciła moją uwagę, gdyż z psychologicznego punktu widzenia trudno jest sobie wyobrazić, aby ofiary aktu przemocy chętnie chciały wrócić do miejsca, w którym się on dokonał. Myśląc nieco stereotypowo, trudno też wyobrazić sobie tak silny związek ludzi pamiętających jeszcze (i czasem nostalgicznie wspominających) wędrowne życie, z miastem, w którym zostali osiedleni w zasadzie przymusowo<sup>2</sup>. W celu weryfikacji gazетowej informacji, a także dla zdobycia szerszej wiedzy na temat wydarzeń z 1981 r., w czerwcu 2007 r. przeprowadziłem w Oświęcimiu szereg rozmów z Romanem Kwiatkowskim, prezesem Stowarzyszenia Romów w Polsce, który był jedną z ofiar pogromu, a obecnie znów mieszka w mieście, które zmuszony był przed laty opuścić, a także z nieromskimi mieszkańcami Oświęcimia – świadkami wydarzeń<sup>3</sup>. Przedstawione tu refleksje są między innymi rezultatem tych rozmów.

## 1. WYMUSZONA MIGRACJA, DOBROWOLNE POWROTY?

Migracje Romów są skomplikowanym zjawiskiem społeczno-kulturowym, związanym z czynnikami ekonomicznymi, ale też z sytuacją polityczną, kulturową tradycją mobilności (w grupach wędrownych) i stopniem rozbudowania międzynarodowej sieci powiązań rodzinno-towarzyskich danej grupy Romów. Szczególnym wymiarem romskich migracji jest ich często przymusowy charakter, związany z wrogim stosunkiem otoczenia. Stosunek ów, czasem wyrażający się w aktach agresji, jest coraz to przyczyną decyzji o emigracji. Polityka władz, czy to lokalnych, czy państwowych, wahała się zazwyczaj pomiędzy dwiema sprzecznymi tendencjami: dążeniem do

---

1. 25. rocznica pogromu Romów, notatka sygnowana LO, „Gazeta Wyborcza”, 23.10.2006, s. 9.

2. Użyłem tu sformułowania: „w zasadzie”, gdyż nie była to jednorazowa decyzja władz, której Romowie zmuszeni się byli podporządkować całkowicie wbrew swojej woli, lecz raczej trwający jakiś czas proces, w trakcie którego władze stosowały jednocześnie zachęty i represje, a Romowie stopniowo zżywali się z miastem, będącym zresztą tradycyjnym miejscem obozowania już wcześniej, i starali się znaleźć jakieś pozytywne strony sytuacji, w jakiej się znaleźli. Skłonni są oni zresztą obecnie przedstawiać osiedlenie raczej jako niechętną i częściową „akceptację oferty” władz, aniżeli poddanie się przymusowi.

3. Wyjazd finansowany był przez fundusz badań statutowych Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować p. Romanowi Kwiatkowskiemu za poświęcenie mi swego czasu. Dziękuję również mgr Mirosławowi Bienieckiemu, asystentowi w Instytucie Socjologii SWPS, za pomoc w przeprowadzaniu wywiadów z mieszkańcami Oświęcimia.

przymusowego osiedlenia wędrownych Romów w celu ich zasymilowania i poddania kontroli, a dążeniem do pozbycia się Romów ze swego terytorium. W przypadku drugiej z wymienionych tendencji władze często wykorzystywały rozpowszechnioną w społeczeństwie niechęć do Romów dla uprawomocnienia własnych działań<sup>4</sup>. Działo się tak zwłaszcza w przypadku zaistnienia otwartego konfliktu między Romami a innymi członkami społeczności lokalnej.

Opisane zjawiska charakteryzowały w głównej mierze politykę władz komunistycznych, choć trzeba przyznać, że nie zniknęły one całkiem po upadku komunizmu (a nawet w niektórych krajach uległy intensyfikacji), a poza tym ich konsekwencje są widoczne do dziś.

W wyniku przeprowadzonych rozmów udało się ustalić, że zjawisko powrotnych migracji Romów, którzy opuścili Oświęcim w wyniku zajęć z 1981 r., jest w dużej mierze „faktem medialnym”. W rzeczywistości, ponownie osiedliła się w Oświęcimiu na stałe tylko jedna rodzina spośród emigrantów z 1981 r. Cztery inne rodziny zakupiły podobno domy lub mieszkania w miejscowościach w okolicach Oświęcimia, lecz nie mieszkają tam stale, a jedynie podczas wizyt w Polsce. Niektóre z tych osób planują jednak stały przyjazd do Polski „na starość”. Potwierdziło się natomiast, że życzeniem niektórych emigrantów było pochowanie ich po śmierci na oświęcimskim cmentarzu, choć nie udało się uzyskać jednoznacznej informacji odnośnie liczby takich pogrzebów („kilka”, „trzy lub cztery”, z których pierwszy miał miejsce w 1988 r.). Zdecydowana większość Romów, mieszkających obecnie w Oświęcimiu, przybyła do miasta po 1981 r. i nie ma związków rodzinnych z Romami, którzy z Oświęcimia wyemigrowali.

Podkreślanie przywiązania oświęcimskich Romów do miasta, manifestującego się w rzeczywistej lub deklarowanej chęci powrotu, stanowi jak sądzę element „budowania tradycji” szczególnych związków łączących Romów z miastem, pełniące funkcje legitymizacyjne wobec działalności Stowarzyszenia Romów w Polsce mającego swoją siedzibę w Oświęcimiu, a także jest składnikiem „narracji tożsamościowej”, w której członkowie Stowarzyszenia przedstawiają sens swojej działalności.

Stowarzyszenie powstało w 1992 r., między innymi jako odpowiedź na wydarzenia w Mławie z czerwca 1991 r., kiedy to doszło do kilkudniowych aktów przemocy wobec zamieszkujących tę miejscowość Romów. Od samego początku Stowarzyszenie miało więc przeciwdziałać tego ro-

---

4. Za przykład może tu służyć polityka władz Republiki Czeskiej, które wkrótce po rozpadzie Czechosłowacji przygotowały ustawę o obywatelstwie, praktycznie uniemożliwiającą pochodzącym ze Słowacji czeskim Romom zostanie obywatelami Czech, co w nadziei ustawodawcy miało spowodować ich emigrację.

dzaju atakom, a także – w zamierzeniu – reprezentować rozmaite interesy wszystkich Romów mieszkających w Polsce. Jednakże w wyniku konfliktu między przywódcami Stowarzyszenia, R. Kwiatkowskim i A. Mirgą, który doprowadził do rezygnacji tego ostatniego w 1995 r., a następnie w wyniku innych jeszcze zdarzeń, które doprowadziły w 2000 r. do procesu sądowego, środowiska romskie w Polsce podzieliły się – jeśli chodzi o stosunek do Stowarzyszenia<sup>5</sup>.

Z drugiej strony jednak, Stowarzyszenie posiada doskonale kontakty zagraniczne (przede wszystkim z Zentralrat Deutscher Sinti und Roma w Heidelbergu) oraz współpracuje z szeregiem instytucji i organizacji pozarządowych, założyło własną placówkę naukową, Romski Instytut Historyczny, wydaje miesięcznik „Dialog-Pheniben”, uczestniczy w Inicjatywie Wspólnotowej *Equal*, a jego prezes zabiera głos we wszystkich sprawach dotyczących Romów, nie tylko zresztą w Polsce – komentuje również sytuację Romów w innych krajach, np. Rumunii czy we Włoszech.

Jest to więc typ organizacji „zadaniowej”, zogniskowanej wokół konkretnych projektów i ogólnej idei, ale niekoniecznie wiążącej swoją działalność z jakąś grupą czy obszarem. Organizacje takie mogą być bardzo sprawne i odnosić sukcesy, czasami cierpią jednak na swojego rodzaju „deficyt legitymizacji”, spowodowany brakiem precyzyjnego określenia grupy, której interesy miałyby reprezentować i która udzielałaby jej mandatu.

Podstawowym celem działalności Stowarzyszenia jest upamiętnianie zagłady Romów w czasie II wojny światowej i walka ze współczesnymi przejawami dyskryminacji Romów (obok równie szeroko rozwiniętej działalności o charakterze informacyjno-edukacyjnym oraz badawczym, prowadzonej wspólnie z instytucjami akademickimi i naukowymi). Prezes Stowarzyszenia wielokrotnie podkreślał, że wybór Oświęcimia na jego siedzibę nie był przypadkiem, lecz był związany po pierwsze z faktem, że obóz Auschwitz-Birkenau był miejscem zagłady wielu Romów (w tym członków jego rodziny), a współcześnie staje się dla Romów symbolem prześladowań jakich doznali z rąk hitlerowców, podobnie jak dla Żydów jest on symbolem Holokaustu. Po drugie, prezes Stowarzyszenia wiąże jego obecność w Oświęcimiu z historią Romów w tym mieście oraz z pogromem z 1981 r. Według niego, Stowarzyszenie ma swoim istnieniem przypominać o długiej obecności Romów w Oświęcimiu, a także udowadniać, że prześladowania i dyskryminacja Romów skazane są na porażkę oraz, że pomimo negatywnych zjawisk występujących w przeszłości, konieczne jest budowanie więzi lokalnych pomiędzy Romami i nie-Romami.

---

5. Por. Z. Barany, *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 212.



W ten sposób antyromskie zajścia w Oświęcimiu z 1981 r. umieszczane są przez Stowarzyszenie w tym samym „polu semantycznym”, co zagłada Romów w obozie Auschwitz-Birkenau. Wpisuje się to w zauważalny od lat 90. proces symbolicznego delegitymizowania aktów przemocy skierowanych wobec Romów, poprzez powiązanie ich z prześladowaniami dokonywanymi przez hitlerowców<sup>6</sup>. Można odnieść wrażenie, że stosunek do miasta, występujący wśród naszych rozmówców, wyznaczony jest tyleż przez „realną” współczesność kontaktów międzyludzkich i indywidualnych interesów, co przez symboliczną rzeczywistość Oświęcimia, konstruowaną poprzez działalność polityczną lokalnej organizacji romskiej, w której na plan pierwszy wybija się obóz Auschwitz-Birkenau jako symboliczne (i realne) miejsce zagłady Romów, a wydarzenia z 1981 r. jako memento i wyzwanie dla romskiej aktywności.

## 2. PRZYCZYNY MIGRACJI

Główną przyczyną podjęcia decyzji o opuszczeniu Oświęcimia był strach, spowodowany aktami przemocy wobec Romów, dokonywanych przez część mieszkańców, a także postawa i działania władz, które wykorzystały sytuację (okres bezpośrednio przed wprowadzeniem stanu wojennego) do pozbycia się Romów z miasta. W porozumieniu z władzami centralnymi postanowiono najpierw przenieść zamieszkałych w Oświęcimiu Romów do osiedla baraków pod Bielskiem, a gdy Romowie odmówili, zaproponowano im wydanie paszportów i zorganizowanie wyjazdu do Szwecji lub RFN. Warto zaznaczyć, że emigracja całej społeczności oświęcimskich Romów była rezultatem skomplikowanych negocjacji i procesów decyzyjnych odbywających się pomiędzy końcem października i początkiem grudnia 1981 r., w których udział brali Romowie reprezentowani przez swojego przywódcę („wójta”), mieszkańcy miasta, którzy utworzyli komitet „na rzecz wypędzenia Cyganów”, władze partyjne, miejskie, wojewódzkie i centralne, a także organa milicji i – jak twierdzą moi informatorzy – Służba Bezpieczeństwa, która mogła ich zdaniem odegrać kluczową rolę w instrumentalnym wykorzystaniu zamieszek dla celów politycznych i propagandowych. W ten sposób Romowie mogli być „kozłem ofiarnym” i „przedmiotem” umożliwiającym wyładowanie frustracji, spowodowanych brakami na rynku i trudnymi warunkami życia, a władza mogła uzyskać częściową i lokalną legitymizację, jako instytucja „rozwiązująca problem” po myśli mieszkańców miasta.

---

6. Por. S. Kapralski, *Romowie i Holocaust – rola doświadczenia zagłady w budowaniu współczesnej tożsamości romskiej*, „Studia Romologica” nr 1/2008.

W ten sposób interpretowano zresztą zajścia w Oświęcimiu już w 1981 r. Autor notatki zamieszczonej w „Tygodniku Solidarność” pisał na przykład, że „historia dobrze niestety zna przypadki, gdy ofiarami napięcia i niepokoju społecznego w czasach kryzysu padały mniejszości narodowe. Drugi już wypadek rozruchów antycygańskich w Polsce świadczy, że w obliczu życiowych trudności zdarza się nam zatracić poczucie ludzkiej godności. Problemy narodowościowe, od lat nierozstrzygnięte, muszą zostać uregulowane. Nigdy jednak przy pomocy pogromów”<sup>7</sup>. Na uwagę zasługuje tu spokojny ton notatki oraz umieszczenie zdarzenia w kontekście problematyki mniejszości narodowej.

Romowie ostatecznie zaakceptowali propozycję władz, choć nie byli w tej kwestii jednogłośni. Osoby bardziej związane z miastem i będące w lepszej sytuacji materialnej nie chciały wyjeżdżać, np. rodzina i otoczenie romskiego „wójta”, który odrzucił pierwszą propozycję władz (twierdząc podobno, że „tu już jesteśmy zzyci, a to co się stało to nieporozumienie i będzie w porządku”). Sam zresztą nie wyjechał zagranicę, przeniósł się jedynie do miejscowości położonej niedaleko Oświęcimia. Natomiast na emigrację udał się jego syn, Roman Kwiatkowski, obecnie znów mieszkający w Oświęcimiu.

Większość Romów nie podzielała jednak optymizmu „wójta”, do czego przyczyniły się również informacje o podobnych wydarzeniach w innych miejscowościach. Dużą rolę odegrały zwłaszcza zajścia w Koninie z 9 i 10 września 1981 r., które miały bardziej dramatyczny przebieg. Mogły one wywołać w Romach oświęcimskich przekonanie, że nigdzie w Polsce nie będą bezpieczni. Mogły one też stanowić inspirację dla oświęcimskiego tłumu. W wielu wypowiedziach pojawił się wątek rozczarowania brakiem solidarności i współczucia dla ofiar – ze strony mieszkańców miasta. Dla wielu Romów najbardziej bolesną rzeczą było spotkanie w tłumie palącym ich dobytek ludzi, których znali i z którymi – jak sądzili – utrzymywali dobre stosunki.

### 3. GENEZA ZAJŚĆ Z ROMSKIEJ PERSPEKTYWY

Bezpośrednią przyczyną zajść był incydent w barze, który nasz informator opisuje w następujący sposób:

Piwa nie było. Kolejki wszędzie, no to się ludzie do kolejek wcinali. Na ogół było to normalne, że gdy znajomy stał w kolejce, to się go prosiło, żeby kupić

---

7. *Wystąpienia antycygańskie w Oświęcimiu*, notatka sygnowana (ban), „Tygodnik Solidarność” nr 31, 30.10.1981, s. 15.

dla nas. Ale jednego dnia to nie było normalne i jak poprosił jeden Rom kolegę (nie-Roma zresztą), żeby mu kupił piwo, to dostał od kogoś z kolejki w twarz. Oddał mu i poszedł.

Ludzie będący świadkami incydentu wypili po kilka piw. Niejaki S., którego brat był funkcjonariuszem SB, namawiał do rozprawy z Cyganami i zapewniał, że nikt nie poniesie kary „jak ich zlejemy”.

Była atmosfera, nastroje były burzliwe. Władze miały problem „co im rzucić”. A tu mniejszość, która się bardzo odróżniała od innych. Prowokacja? Nie, w barze to spontanicznie wyszło. Ale później zaczęli pracować, co by z tym zrobić, jak to wykorzystać.

O ile więc Romowie raczej nie posądzają władzy o wywołanie konfliktu i spowodowanie zamieszek, to są przekonani, że był on jej na rękę i że postanowiła go użyć w swoich celach.

Jeśli idzie o głębsze przyczyny zajść, to Roman Kwiatkowski upatruje ich we wzroście zamożności Romów. Według niego, Romowie od samego początku osiedlenia w Oświęcimiu pracowali, na przykład w lokalnych zakładach chemicznych czy też w zakładzie kotlarskim, świadczącym usługi dla miejscowych rzemieślników. Zwłaszcza ten ostatni stwarzał okazję do stosunkowo dużych zarobków osiągniętych w krótkim czasie (czyli, jak można na marginesie zaznaczyć, zgodnie z kulturowym ideałem *romani butji*, „romskiej pracy”) i zostawiał Romom czas, który mogli poświęcić na handel. Ten ostatni stał się szczególnie ważny pod koniec lat 70., w miarę pogarszania się sytuacji ekonomicznej. Dzięki wyjazdom zagranicznym (*do Jugosławii na wkładkę w paszporcie, a stamtąd do Włoch*), oświęcimscy Romowie sprowadzali i z zyskiem sprzedawali deficytowe towary, zaś na miejscu wyspecjalizowali się np. w odzyskiwaniu metali szlachetnych z odpadów przemysłowych, a także w handlu złotem. Romowie coraz lepiej zarabiali, co czasami przejawiało się w ostentacyjnej konsumpcji, wywołującej negatywne reakcje w mieście: *Zaczęły się pytania, skąd mają pieniądze, niektórym ludziom się to nie podobało*. Reakcje te nasiliły się w czasach kryzysu na początku lat 80., tworząc wokół Romów atmosferę „niezasłużonego bogactwa”, a także wiążąc jego źródła z przestępczością i „specjalnymi względami” przekupionych władz i milicji, które za łapówki wydawały paszporty i przymykały oko na nielegalny handel.

Sięgając dalej w przeszłość, R. Kwiatkowski zwracał uwagę na brak obycia części Romów z życiem miejskim. Grupa, która osiedliła się w Oświęcimiu nie była bowiem jednorodna: w jej skład wchodził m.in. przedstawiciele tzw. Żywieckiej Romy, żyjący dotychczas na terenach górskich i mający trudności w adaptacji do życia miejskiego i jego instytucji (w tym właśnie kontekście mój rozmówca przywoływał scysję w kolejce po piwo, która dała początek zajściom oświęcimskim).

Istotnym czynnikiem o charakterze psychologicznym, który szczególnie podkreślał mój rozmówca, była segregacyjna polityka władz oświatowych. Początkowo dzieci romskie uczyły się razem z dziećmi nie-Romów. Jednakże z powodu trudności językowych pojawiały się wśród romskich dzieci opóźnienia w nauce. Później utworzono więc klasy wyłącznie dla nich. W ten sposób przerwano proces wytwarzania się więzi między dziećmi romskimi i nieromskimi oraz zasugerowano tym ostatnim, że dzieci romskie są „gorsze”. Szczególnie, że tzw. klasy romskie znajdowały się w tej samej szkole, a ich uczniom nie pozwalano się bawić z dotychczasowymi kolegami. R. Kwiatkowski upatruje w tym podziale przyczyn negatywnych stereotypów i konfliktów. W istocie rzeczy dzieci romskie miały na początku kłopoty językowe (fakt, że polski nie był ich pierwszym językiem był ignorowany przez władze oświatowe). Kłopoty te były interpretowane jako dowód opóźnienia umysłowego, co doprowadziło najpierw do powstania oddzielnych klas romskich, a następnie klas integracyjnych. Dzieci romskie uczęszczały do nich razem z nieromskimi uczniami, mającymi problemy w nauce o podłożu psychologicznym, co jeszcze bardziej stygmatyzowało młodych Romów<sup>8</sup>.

Wreszcie należy wspomnieć o „segregacji religijnej”. Romowie nie byli specjalnie religijni, a ich dzieci nie chodziły zazwyczaj na spotkania przygotowujące do przyjęcia Pierwszej Komunii. Nie uczestniczyły więc w bardzo istotnym dla polskiej kultury „rytuale przejścia”, co pogłębiało ich izolację (obecnie, jak podkreśla R. Kwiatkowski, Komunia Św. jest już pełnoprawnym elementem romskiej tradycji).

#### 4. GENEZA ZAJŚĆ WEDŁUG NIE-ROMÓW

Według naszych rozmówców, rozruchy z października 1981 r. były efektem narastającego konfliktu pomiędzy „rdzennymi” mieszkańcami Oświęcimia (czyli nimi samymi, „Polakami”) a osiedlającymi się tam pod koniec lat 60. i na początku 70. Romami. Wcześniej Romowie rozbijali obozowiska nad Sołą i *strach tam było podejść, ganiłi się między sobąz nożami, siekierami*. Rozmówcy wskazywali na *brak szacunku* wobec Polaków ze strony Romów. Objawiać się to miało m. in. wyzwiskami (np. *p...ni Polacy*), a także (co wskazywało kilka osób) *wciskaniem się w kolejki*. Były także drobne

---

8. Być może właśnie takie doświadczenia pozwalają lepiej zrozumieć stanowisko Stowarzyszenia, które występuje przeciwko wszelkim przejawom segregacji szkolnej dzieci romskich, podczas gdy na przykład niektóre organizacje Romów Karpackich bronią oddzielnych romskich klas, jako gwarantujących romskim dzieciom większe bezpieczeństwo i komfort psychiczny.

zaczepki, klótnie. Konflikt narastał, a do wybuchu doszło, kiedy podczas jakiejś sprzeczki w barze *jeden z Cyganów dziabnął nożem jakiegoś Polaka*. Wtedy zebrała się grupa mieszkańców Oświęcimia, którzy byli zdecydowani pomścić kolegę, do tej grupy dołączyli kolejni ludzie i zaczęło się to, co rozmówcy sami często nazywali pogromem: grupa ludzi zaczęła chodzić po mieście szukając Romów, w którymś momencie wpełchnęli do rzeki samochód należący do jakiegoś Roma, wybijali kamieniami okna w romskich domach, gonili po mieście pojedynczych Romów.

Zauważalne jest, że bezpośrednia przyczyna zajść została zupełnie inaczej „zapamiętana” przez Romów i nie-Romów (w pierwszym przypadku uderzony Rom odpowiedział uderzeniem, w drugim to Rom zaatakował pierwszy, używając przy tym noża). Również odmiennie interpretowane są przyczyny głębsze. Nie-Romowie zwracają w tym kontekście uwagę na agresywność Romów (*ganiali się z nożami, siekierami*) i ich negatywne nastawienie do nieromskich mieszkańców Oświęcimia (*brak szacunku*). Niektórzy pamiętają jeszcze pogłoski krążące po mieście, jakoby Romowie z dzielnicy Zasole wykupili część bloku mieszkalnego, celem sprowadzenia tam swoich pobratymców, co korespondowało z przekonaniem, że Romowie bogacą się w moralnie niezasłużony sposób, a także wywoływało obawy przed zwiększeniem się ilości Romów w Oświęcimiu.

Romowie zaś przedstawiają bardziej szczegółowy obraz genezy zajść, odwołując się do dłuższego odcinka czasu – praktycznie do momentu ich osiedlenia w Oświęcimiu. Narracje romskie nie są też wolne od elementów samokrytycznych: mówią np. o braku przystosowania niektórych do życia w mieście, co wyrażało się na przykład w niesposobach tak ważnej instytucji życia społecznego lat 80. jak kolejka (nawiasem mówiąc wspominają o tym obie strony). Mówią też – z dezaprobatą – o ostentacyjnej konsumpcji bogatszych Romów. Takich samokrytycznych wątków nie można znaleźć w narracjach nie-Romów. Te ostatnie często natomiast odwołują się do wizerunku „Cygana – kryminalisty”, lub przynajmniej człowieka nieprzestrzegającego norm społecznych. Widać to wyraźnie w ustaleniach, do jakich doszło po spotkaniu „komitetu na rzecz wypędzenia Cyganów” z władzami, 22 października 1981 r.: miano dokonać weryfikacji zameldowań (przypuszczano, że wielu Romów przebywa w mieszkaniach swoich krewnych bez wymaganych wówczas zezwoleń), kontroli posiadanych przez Romów praw jazdy (w powszechnej opinii Romowie uzyskiwali je za łapówki), zasadności przydziału mieszkań (w sytuacji niedoboru mieszkań fakt przyznawania lokali Romom, uznawanym za bogatych, traktowany był jako niesprawiedliwość), a wreszcie zapewnić „bezwzględne przestrzeganie prawa” przez Romów<sup>9</sup>.

---

9. Zob. *Wystąpienia antycygańskie w Oświęcimiu*, op. cit., s. 15 oraz A. Mirga, *Romo-*

## 5. PRZEBIEG ZAJŚĆ

Jak można się było spodziewać, Romowie przedstawiają przebieg zająć z 1981 r. w sposób bardziej szczegółowy, niemal drobiazgowo, podczas gdy nieromscy mieszkańcy Oświęcimia prezentują zazwyczaj tylko ogólny przebieg zjawisk, pomijając zwłaszcza akty przemocy i wandalizmu dokonywane przez tłum. Sami jednak używają na określenie zająć słowa „pogrom”, choć nie wydaje się, żeby kryła się za tym jakaś moralna ocena udziału w tamtejszych wydarzeniach. Z kolei R. Kwiatkowski używa częściej słowa „incydent”, zwracając uwagę, że choć były przypadki pobicia Romów, to jednak nikt nie zginął.

Na marginesie warto zauważyć, że pojęcie „pogromu” dzieli los wszystkich tych, które denotują zjawisko powszechnie znane i rozpoznawalne, nie posiadając przy tym precyzyjnej definicji. Definicje słownikowe nie są na przykład zgodne co do tego, czy pogrom jest po prostu „atakami”, czy też „masakrą”, czy jest działaniem spontanicznym, czy zorganizowanym. Definicje są zgodne tylko w tym, że ofiarą pogromu są „mniejszości”, a historycznie rzecz ujmując – zwłaszcza Żydzi. Warto więc w tym miejscu wymienić kilka cech charakterystycznych zjawiska określanego jako pogrom, przedstawionych przez klasyka historiografii antysemickich prześladowań, L. Poliakov<sup>10</sup>. Należy do nich, po pierwsze, sytuacja kryzysowa – „czas szczególny” czy to w świeckim (np. wojna), czy w sakralnym (święto) rozumieniu; po drugie, „funkcjonalność” ofiar, które mogą się stać dogodnym kozłem ofiarnym, odwracającym uwagę od rzeczywistych problemów; po trzecie, element prowokacji, prowadzącej czasami do zorganizowania pogromu przez agitatorów lub przynajmniej przeświadczenie uczestników pogromu, że ich działania miłe są władzy i że unikną oni kary; po czwarte, uprzedzenie i zabobon, szczególnie widoczny w przesądach na temat tzw. mordu rytualnego, stanowiących często impuls do wybuchu przemocy; po piąte, pełna rezerwy postawa władz, nie biorących (przynajmniej do pewnego momentu) w obronę ofiar pogromu, wreszcie po szóste – racjonalizacja przemocy poprzez obarczenie ofiar winą za to, co się stało. Wydaje się, że wszystkie te elementy, choć nie w jednakowym stopniu (zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie „prowokacji” i ambiwalentną rolę milicji), odegrały jednak rolę w przypadku wydarzeń oświęcimskich, które tym samym możemy

---

wie w historii najnowszej Polski [w:] Z. Kurcz i in., *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 173.

10. L. Poliakov, *Historia antysemityzmu*, T. 1: *Epoka wiary*, UNIVERSITAS, Kraków 2008, s. 348–349; T. 2: *Epoka nauki*, UNIVERSITAS, Kraków 2008, s. 274–281.



nazwać pogromem. Do pełnej charakterystyki tego zjawiska potrzebny nam będzie jeszcze opis psychospołecznego mechanizmu pogromowej przemocy, do którego powrócimy w końcowych partiach tych refleksji.

Można odnieść wrażenie, że mieszkańcy Oświęcimia mają świadomość tego, co się wydarzyło, aczkolwiek nie jest to pamięć szczególnie aktywna, „żywa” i dokładna. Wydarzenia z 1981 r. nie są czymś, co mieszkańcy chcieliby koniecznie ukryć, ale też i nie uważają, aby trzeba się nimi było chwalić. Podobnie rozumują władze miejskie, które wydarzeń z 1981 r. nie upamiętniły do dziś (np. w *Kronice Miasta Oświęcim* nie ma wzmianki o Romach i wydarzeniach z 1981 r.). Według komentarza urzędnika z wydziału promocji miasta *kronika jest materiałem promocyjnym, więc takie informacje się tam nie pojawiają. Szczególnie, że mieszkańcy tych okolic [zamieszkałych przed 1981 r. przez Romów – SK] mają czasem całkowicie inne odczucia [niż Romowie – SK]*. Nie do końca więc można się zgodzić z opinią zawartą w jednym z bardzo nielicznych opracowań problemu, zgodnie z którą w „świadomości społecznej wydarzenie to zajmuje marginalne miejsce lub wręcz pamięć o tym zdarzeniu uległa całkowitemu zatarciu”<sup>11</sup>. W świadomości społecznej pamięć o wydarzeniach z 1981 r. istnieje, choć oczywiście nie zajmuje centralnego miejsca. Nie jest natomiast wzmacniana przez oficjalne ramy pamięci, wytwarzane przez miasto Oświęcim. Z kolei Romowie nie potrzebują takich ram dla podtrzymywania swojej pamięci wydarzeń. Tym, na czym im zależy, jest natomiast uczynienie wiedzy o wydarzeniach z 1981 r. częścią dyskursu publicznego – w tym celu pojawiają się artykuły na ten temat w wydawanym przez oświęcimskie Stowarzyszenie Romów w Polsce piśmie „Dialog-Pheniben”, a także artykuły w prasie ogólnopolskiej, inspirowane informacjami płynącymi od władz Stowarzyszenia<sup>12</sup>. Dodatkowo, zabiegi takie pełnią również rolę legitymizacyjną w stosunku do samego Stowarzyszenia oraz delegitymizacyjną w stosunku do współczesnych aktów przemocy wobec Romów.

Natomiast raczej nie można mówić tu o zjawisku wypierania z pamięci i banalizowania roli konfliktów z współmieszkańcami i podkreślanii w zamian negatywnej roli władz, które miałem okazję obserwować w trakcie wywiadów z Romami Karpackimi<sup>13</sup>. Zjawisko to jest elementem strategii przystosowawczej pozwalającej na funkcjonowanie w niechętnym otoczeniu poprzez delegitymizację aktów anty-romskich, jako składnika

11. M. Isztok, *W cieniu Auschwitz*, „Dialog – Pheniben. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” nr 10, 2006, s. 9.

12. Zob. *ibidem* oraz 25. rocznica pogromu Romów, *op. cit.*, s. 9.

13. S. Kapralski, *Demokratyzacja w postkomunistycznej Polsce z punktu widzenia Romów* [w:] E. Mokrzycki, A. Rychard, A. Zybertowicz, *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.



„komunistycznych prześladowań”. Wśród Romów Karpackich hipoteza ta sprawdzała się w grupach lepiej sytuowanych, wykształconych i uczestniczących w działalności organizacji romskich, podczas gdy w grupach gorzej sytuowanych, słabiej wykształconych i nieuczestniczących w działalności organizacyjnej występowało zjawisko nostalgicznej idealizacji okresu komunistycznego. W przypadku Oświęcimia trudno było o rzeczywiste porównanie, ponieważ mieliśmy tam do czynienia wyłącznie z lepiej sytuowanymi Romami, bardzo aktywnymi organizacyjnie. Co więcej, byli to ludzie z grupy Polska Roma, której członkowie charakteryzowali się tradycyjnie daleko bardziej negatywnym stosunkiem do władz, niż wielu Romów Karpackich, prowadzących osiadły tryb życia i tradycyjnie żyjących w bliższym kontakcie z nie-Romami. Negatywny stosunek do władz komunistycznych, jaki daje się ciągle zauważyć wśród Romów z Oświęcimia, nie daje się zinterpretować jako efekt przeniesienia wypieranych i banalizowanych konfliktów z nieromskim otoczeniem. Trzeba jednak przyznać, że choć pierwszy okres po osiedleniu charakteryzował się wzajemną nieufnością obu grup, w okresie późniejszym stosunki mniejszości romskiej z większością były opisywane przez samych Romów jako zasadniczo dobre. Właśnie dzięki temu, jak twierdzi R. Kwiatkowski, kilka osób zdecydowało się powrócić do Oświęcimia z emigracji (to ci, którzy kupili domy w okolicach miasta). Według R. Kwiatkowskiego, Romowie *zewnątrznie przebaczyli, bo ich patriotyzm [lokalny – S.K.] był większy niż ten incydent jednorazowy*. Kluczowe wydaje się tu jednak określenie: „zewnątrznie”. Żal do współmieszkańców ciągle przenika wypowiedzi Romów o roku 1981. Są one zresztą dość ambiwalentne. Często pojawia się w nich wątek deprecjacji prześladowanego Romów tłumu. Zwraca się wówczas uwagę, że *tłum był pijany* a w skład „komitetu na rzecz wypędzenia Cyganów” wchodził *esbecy, pijacy i prostytutka*. Równie często jednak można spotkać się ze stwierdzeniem: *najgorsze, że to byli koledzy; nie wiem, co im się stało*. Choć trzeba podkreślić, że Romowie przechowują wdzięczną pamięć o tych, którzy w czasie, gdy na drzwiach lokalnej restauracji wisiała podobno kartka z napisem „psom i cyganom wstęp wzbroniony”, odwiedzali ich i okazywali wsparcie.

Obecnie oświęcimscy Romowie związani ze Stowarzyszeniem Romów w Polsce uważają stosunki w mieście za w miarę dobre, pomimo występującej wśród części mieszkańców niechęci do Romów. Przyczynia się do tego, ich zdaniem, działalność Stowarzyszenia i związana z nią zmiana obrazu Romów. Jak podsumowuje R. Kwiatkowski: *Czas goi rany. Trzeba szukać dialogu. Nawet jeśli całkiem wybaczyć się nie da*.

## 6. DOŚWIADCZENIE EMIGRACYJNE I DECYZJA O POWROCIE

Według A. Mirgi wyemigrowała praktycznie cała populacja oświęcimskich Romów: z oficjalnie zameldowanych w Oświęcimiu 137 Romów pozostało jedynie 19<sup>14</sup> (według R. Kwiatkowskiego wyjechali „wszyscy”, tj. „ok. 300 osób”). Nie wszyscy udali się za granicę. Większość z tych, którzy to uczynili, wybrali Szwecję. Wbrew umowie z władzami, wielu z emigrantów nie otrzymało paszportu lecz stosowany wówczas czasami wobec działaczy opozycji „dokument podróży”, uprawniający do przekroczenia granicy „w jedną stronę” i stwierdzający, że jego posiadacz nie jest obywatelem PRL. R. Kwiatkowski w następujący sposób opisuje te wydarzenia:

Najpierw była propozycja – wysiedlić. Mieli zbudować pod Bielskiem baraki dla Romów, ogrodzone, i tylko do pracy i z pracy. Powiedzieliśmy, że nie będziemy nigdzie wyjeżdżać, bo tu jesteśmy już zżyci, a to, co się stało, to nieporozumienie i będzie w porządku. Nie doszło do porozumienia. Opiekun romski, milicjant odelegowany do Romów, później przyszedł do ojca i mówi: „Panie wójcie, mamy dobrą propozycję”. Że dostaniemy paszporty, żebyśmy wyjechali. Ojciec powiedział: „To jest niezły pomysł, możemy rozmawiać”. Romowie w większości nie chcieli wracać [do Oświęcimia – S.K.] i zgodzili się na wyjazd. Kiedy władze się o tym dowiedziały, to zmieniły paszporty na dokument podróży.

Przytaczam tę dłuższą wypowiedź, ponieważ upływający czas i malejąca znajomość kontekstu historycznego może prowadzić do błędnych interpretacji, jak na przykład w następującej wypowiedzi: Osobliwym – w tamtych czasach – aspektem tego zdarzenia był fakt, że paszporty otrzymali oni natychmiast – podczas gdy inni ludzie musieli w podobnych przypadkach przez wiele tygodni wyczekiwać pod drzwiami biur paszportowych<sup>15</sup>. Autor tej wypowiedzi – najwidoczniej nie zdając sobie sprawy z praktyki oferowania przez władzę paszportów np. członkom opozycji w celu „pozbycia się problemu” – bezwiednie (?) wpisuje się w logikę antyromskich uprzedzeń, sugerując między wierszami jakieś niezasłużone przywileje, jakie stały się udziałem Romów.

Pierwsza grupa emigrantów z Oświęcimia przybyła do Lund 13 grudnia 1981 r., w dzień ogłoszenia stanu wojennego w Polsce. Spowodowało

14. A. Mirga, *op. cit.*, s. 173.

15. B. Kozłowski, *Pogrom Cyganów w Mławie*, tekst z 2006 r. zamieszczony na portalu Polska.pl (<http://kalendarium.polska.pl/wydarzenia/article.htm?id=248698>) w dziale „Kalendarium wydarzeń” [stan na: 27. 06. 2009].

to duże zainteresowanie mediów, a także szwedzkich organizacji romskich oraz zajmujących się prawami człowieka. Romowie oceniają, że spotkało ich bardzo dobre przyjęcie. Zostali otoczeni opieką, zorganizowano dla nich kursy, skontaktowały się z nimi lokalne organizacje romskie, np. Szwedzkie Centrum Kulturalne Romów ze Sztokholmu. Niektórzy utrzymują, że mieli również kontakty z przedstawicielami polskiej opozycji w Szwecji. Większość Romów z Oświęcimia zaadaptowała się do nowych warunków i szybko ułożyła sobie życie w nowych okolicznościach. Zajęli się np. działalnością gospodarczą, prowadząc rozliczne interesy na skalę międzynarodową. Pod koniec lat 80. niektórzy zaczęli rozważać decyzję o powrocie do Polski. Według mojego informatora decyzja ta była spowodowana tyleż czynnikami ekonomicznymi, co sentymentalnymi. Polska jawiła się bowiem jako dobre miejsce do prowadzenia zapoczątkowanych na emigracji interesów lub jako miejsce inwestycji zarobionych pieniędzy. Z drugiej jednak strony informator podkreślał: *moje miejsce jest tutaj [w Oświęcimiu – SK] i nikt nie ma prawa mnie stąd wyrzucać. Czuję się tutaj obywatelem.*

## 7. PRZYPADEK OŚWIĘCIMIA W KONTEKŚCIE LITERATURY PRZEDMIOTU

W literaturze istnieją dwa zasadnicze stanowiska wyjaśniające konflikty między Romami i nie-Romami w latach 80. w Polsce. Pierwsze z nich to hipoteza „kozła ofiarnego”, sformułowana przez A. Mirgę. W myśl tej hipotezy, w okresie powojennym Romowie w Polsce stopniowo tracili swą rolę w procesie wymiany ekonomicznej, która zabezpieczała im w miarę bezpieczną pozycję „pośrednika”, akceptowaną przez nie-Romów. W wyniku komunistycznych przekształceń stosunków ekonomicznych, Romowie zaczęli tę pozycję tracić, co doprowadziło do ich marginalizacji i zmiany ich percepcji w społeczeństwie. W rezultacie rozbudowany został obraz Romów jako ludzi „bezużytecznych” i stanowiących ciężar dla społeczeństwa. Akcja przymusowego osiedlania grup wędrownych lub półwędrownych, doprowadzona praktycznie do końca w drugiej połowie lat 60., spowodowała, że konflikty uległy nasileniu, gdyż stosunki z Romami, które były poprzednio ograniczone do niektórych tylko, przeważnie ekonomicznych sfer życia, stały się czymś trwałym i dotyczącym szerszego zakresu rzeczywistości<sup>16</sup>. W latach 80., na skutek kryzysu ekonomicznego, załamania się porządku prawnego i napięć społecznych, Romowie stali się zastępczymi ofiarami niezadowolenia społecznego.

---

16. *Ibidem*, s. 170.

Z kolei A. Giza-Poleszczuk i J. Poleszczuk podkreślają, że w latach 80. miał miejsce proces destabilizacji *status quo*, tak jeśli idzie o Romów, jak i o nie-Romów. Mówiąc w skrócie, nie-Romowie przestali być stroną jednoznacznie „dominującą”, zaś Romowie – podporządkowaną<sup>17</sup>. Romowie wyłamali się z stereotypu. Nie są już jednoznacznie biedni (głównie dzięki handlowi i kontaktom zagranicznym), nie żebrzą i nie zaznaczają swojego podporządkowania i niższej pozycji. Otwarte manifestowanie bogactwa przez Romów mogło więc wydawać się arogancją dla przyzwyczajonych do stereotypu „biednego Roma” Polaków. Z kolei Romowie wzbogaciwszy się, ciągle jeszcze pamiętali czas podporządkowania i starali się go odreagować poprzez ostentacyjną konsumpcję i manifestowanie własnej godności, które Polakom mogło się wydawać obraźliwe i aroganckie.

Główna różnica pomiędzy tymi stanowiskami polega na tym, że Mirga podkreślał ciągłą obecność czynnika etnicznego w opisywanym przez siebie mechanizmie konfliktu. Innymi słowy, Romowie są postrzegani jako etnicznie obcy i dopóki wykonują jakąś akceptowaną rolę i kontakty z nimi są limitowane, to obcość ta nie musi prowadzić do konfliktów. Z chwilą jednak, gdy stałe kontakty w wielu dziedzinach życia stają się nieuniknione a Romowie tracą swoją specyficzną pozycję, etniczna wrogość większości zostaje uaktywniona. Z kolei dla autorów drugiego z omawianych artykułów konflikty w których uczestniczą Romowie dają się wyjaśnić bez odwoływania się do kategorii etniczności.

Przeprowadzone w Oświęcimiu badania pozwalają uznać powyższą kontrowersję za pozorną. Opisywane przez autorów mechanizmy konfliktu mogą współwystępować lub też osobno decydować o przebiegu kolejnych jego faz. Wydaje się, że konflikty, które miały miejsce w Oświęcimiu po osiedleniu tam Romów, dają się lepiej wyjaśnić za pomocą mechanizmów opisanych przez Mirgę, podczas gdy konflikt w 1981 r. jest już lepiej wyjaśnialny przez mechanizmy opisywane przez Gizę-Poleszczuk i Poleszczuka. Z tym, że muszą być one uzupełnione o element etniczności, bez której, jak się wydaje, nie można jednak analizować żadnych wybuchów agresji skierowanych przeciwko Romom. Odwołania do etniczności, czy wręcz rasy, często występowały w ekspresjach negatywnych postaw wobec Romów w trakcie konfliktu w Oświęcimiu i nie tylko. Jak pisał po zajściach w Koinie Jerzy Ficowski, „ludzie zjednoczyli się w ataku nienawiści skierowanym nie na ‘posiadaczy’, ale na innych, czarnowłosych, słabych, osamotnio-

---

17. A. Giza-Poleszczuk, J. Poleszczuk, *Cyganie i Polacy w Mławie – konflikt etniczny czy społeczny?* [w:] A. Jasińska-Kania i in., *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, SCHOLAR, Warszawa 2001, s. 232.

nych. Uderzono na Cyganów właśnie. Bo ‘obcym’ nic się nie należy (...)’<sup>18</sup>. Głębsza analiza konfliktu oświęcimskiego pozwoliłaby zapewne zobaczyć, w jaki sposób w pewnych sytuacjach etniczność jest kategorią społecznie konstruowaną w aktach percepcji i relacjach międzygrupowych, służąc jako uzasadnienie, bodziec lub katalizator niechęci, mającej pozaetniczne, społeczne źródła. Tym samym, o ile hipoteza ta jest prawdziwa, możliwa byłaby synteza stanowisk teoretycznych reprezentowanych przez omawianych tu autorów.

Wydarzenia w Oświęcimiu stanowią też cios dla liberalnych, oświeceniowych koncepcji integracyjnych. Raz jeszcze potwierdziły się bowiem słowa Roberta K. Mertona, gdy pisał o członkach tzw. „obcych grup etnicznych”, że cokolwiek by nie zrobili, to i tak będzie niedobrze<sup>19</sup>. Romowie, izolujący się od reszty społeczeństwa i oddzielający się od niego barierą tradycji i rytuału, są stygmatyzowani jako kulturowo obcy. Romowie, którzy przekraczają granice etniczne, wychodzą tym samym z roli i są postrzegani jako „pchający się tam, gdzie nie jest ich miejsce”. Romowie biedni są ciężarem dla społeczeństwa i – jako słabsi – dogodnym kozłem ofiarnym dla emocji i frustracji związanych z zupełnie innymi czynnikami. Romowie bogaci są powodem nienawiści, wynikającej z tradycyjnych stereotypów i z poczucia załamania „porządku moralnego”, a ich bogactwo interpretowane jest jako niezasłużone (kradzież, oszustwo) i aroganckie. Podobny mechanizm zadziałał również 10 lat po Oświęcimiu, podczas wydarzeń w Mławie. Okazało się wówczas, że „bogactwo” grupy etnicznie stygmatyzowanej nie jest dla niej żadnym usprawiedliwieniem, a wręcz „okolicznością obciążającą” i to nie tylko w czasie komunistycznych niedoborów, lecz również w momencie, w którym zaczęliśmy radośnie „budować kapitalizm” i zręby społeczeństwa konsumpcyjnego.

## 8. OŚWIĘCIM – AUSCHWITZ

W komentarzach, jakie pojawiły się bezpośrednio po wydarzeniach w Oświęcimiu, prawie nieobecny jest wątek łączący agresję wobec Romów z tym, co działo się z nimi 40 lat wcześniej w obozie Auschwitz. Możemy odnaleźć jego ślady w cytowanym już, bardzo emocjonalnym artykule Ficowskiego: prawu, pisze on, nie wolno „stawiać znaku równania między narodem, grupą etniczną – a światem przestępczym. Taką dyskryminację ludzi uwięczyły

---

18. J. Ficowski, *List do braci Cyganów*, „Życie Warszawy” nr 284, 1981, s. 31.

19. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 466.

już dymy krematoriów, w których płonęły ciała milionów”<sup>20</sup>. W zakończeniu tego tekstu Ficowski sformułował postulat samoorganizowania się Romów w Polsce, jako mniejszości narodowej, żądającej uznania przez władze, że Romom przysługują takie same prawa, jak innym mniejszościom. Dopiero to może, jego zdaniem, zwiększyć bezpieczeństwo Romów i doprowadzić do sytuacji, w której „ręka krzywdzicieli” nie podniesie się przeciwko nim bezkarnie<sup>21</sup>.

Jerzy Ficowski – jak zazwyczaj – wykazał się wielką przenikliwością: w czasie, gdy zagłada Romów nie była jeszcze w Polsce tematem konferencji naukowych i uroczystości upamiętniających, dostrzegł on jej związek ze współczesnymi aktami przemocy i przewidział, że jej pamięć może się stać istotnym elementem romskiej tożsamości narodowej. Tak dzieje się obecnie, gdy Romowie co roku wspominają zagładę w podoboziu cygańskim w Birkenau, będącą symbolem ich losu w czasie II wojny światowej, i gdy podróżują do miejsc masowych egzekucji swoich przodków, by oddać im hołd<sup>22</sup>, a bycie ofiarą zagłady uznawane jest za jeden z fundamentów romskiej tożsamości (trans)narodowej, niezależnie od tego, jak różne mogą być jej konkretne manifestacje<sup>23</sup>. Piszący 25 lat po Ficowskim Marek Isztok jest już tego w pełni świadom, lokując wydarzenia z 1981 r. po tej samej, „mrocznej stronie człowieczeństwa”, co obóz zagłady Auschwitz-Birkenau<sup>24</sup>.

\* \* \*

A lina Cała<sup>25</sup>, analizując psychospołeczne mechanizmy pogromów antyżydowskich wskazywała na specyficzną symbiozę przesądów kulturowych i sytuacji społecznych: w czasach załamania porządku społecznego i kryzysu, uśpione lub istniejące w zdegradowanej formie przesady i zabobony uaktywniają się, rosną w siłę i stają się podstawą sensu, którego ludzie chcą się doszukać w otaczającym ich bezsensownym świecie. Są też w stanie popchnąć do zbrodni skądinąd spokojnych ludzi, którzy stają się zdolni do ataku na tych, z którymi na co dzień łączyły ich poprawne często stosun-

20. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 31.

21. *Ibid.*, s. 32.

22. Por. S. Kapralski, *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

23. Por. A. Mirga, N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997, s. 18.

24. M. Isztok, *op. cit.*, s. 9.

25. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005, s. 158-160.



ki. To właśnie zdarzyło się w 1981 r. w Oświęcimiu: w warunkach kryzysu społeczno-ekonomicznego, w warunkach zachwiania ładu moralnego, uaktywniony został negatywny stereotyp i Romowie stali się realnymi ofiarami procesu przywracania symbolicznego ładu. Zgodnie ze specyficzną „logiką” pogromów obarczono ich odpowiedzialnością za załamanie porządku świata (wręcz symbolicznego znaczenia nabiera tu fakt, że przemoc przeciwko Romom wybuchła, gdy jeden z nich **zakłócił porządek** kolejki) a następnie uczyniono im to, o co ich oskarżano: zakłócono porządek ich życia. W ten sposób wydarzenia w Oświęcimiu wpisały się w logikę błędnego koła nienawiści i przemocy. Nienawistne przesady i negatywne stereotypy utrzymują w normalnym czasie pewien stały poziom wrogości do ludzi zdefiniowanych jako „obcy”. Z kolei przemoc czasu pogromu rewitalizuje przesady i stereotypy. Uprzedzenia są przetrwalnikową formą przemocy. Przemoc nadaje przesądom aurę realności. Czy można to błędne koło rozerwać? Jedni pokładają nadzieje w edukacji i oświeceniu potencjalnych sprawców pogromów. Inni w organizacji i politycznej reprezentacji potencjalnych ofiar. Osobiście, choć z niewielką dozą optymizmu, szukałbym szans w pamięci. Pogromy bowiem są możliwe m.in. dlatego, że *nie pamiętamy*: że jakaś przedziwna siła wyczyszcza nam wspomnienia kontaktów z realnymi ludźmi, ani specjalnie złych, ani szczególnie dobrych – normalnych. W miejsce realnego człowieka wkłada się stereotyp, a w miejsce normalnych stosunków – przemoc. Jakaś przedziwna siła dba także o to, aby wymazać w nas pamięć o tym, ile to już razy – jako ludzkość – padaliśmy ofiarą złudzenia, że odmienimy nasz świat składając ofiarę z tych, których naznaczyliśmy jako innych – i nic się nie odmieniło. Pogromy karmią się nieciągłością pamięci.

#### LITERATURA:

- 25 rocznica pogromu Romów, notatka sygnowana LO, „Gazeta Wyborcza”, 23.10.2006, s. 9.
- BARANY Z., *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- CAŁA A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005.
- FICOWSKI J., *List do braci Cyganów*, „Życie Warszawy” nr 284, 1981.
- GIZA-POLESZCZUK A., POLESZCZUK J., *Cyganie i Polacy w Mławie – konflikt etniczny czy społeczny?* [w:] A. JASIŃSKA-KANIA i in., *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, SCHOLAR, Warszawa 2001.



- ISZTOK M., *W cieniu Auschwitz*, „Dialog – Pheniben. Miesięcznik Społeczno-Kulturalny” nr 10, 2006, s. 9.
- KAPRALSKI S., *Demokratyzacja w postkomunistycznej Polsce z punktu widzenia Romów* [w:] E. MOKRZYCKI, A. RYCHARD, A. ZYBERTOWICZ, *Utracona dynamika? O niedojrzałości polskiej demokracji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- KAPRALSKI S., *Romowie i Holocaust – rola doświadczenia zagłady w budowaniu współczesnej tożsamości romskiej*, „Studia Romologica” nr 1/2008.
- KAPRALSKI S., *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. BOREK i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- KOZŁOWSKI B., *Pogrom Cyganów w Mławie*, <http://kalendarium.polska.pl/wydarzenia/article.htm?id=248698> [stan na: 27. 06. 2009].
- MERTON R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- MIRGA A., *Romowie w historii najnowszej Polski* [w:] Z. KURCZ i in., *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- MIRGA A., GHEORGHE N., *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997.
- POLIAKOV L., *Historia antysemityzmu*, T. 1: *Epoka wiary*, UNIVERSITAS, Kraków 2008; T. 2: *Epoka nauki*, UNIVERSITAS, Kraków 2008.
- Wystąpienia antycygańskie w Oświęcimiu*, notatka sygnowana (ban), „Tygodnik Solidarność” nr 31, 30.10.1981, s. 15.

Sławomir Kaprański

**DAS GODĬ PAL-O POGRÒMĂ MAMUJ RROMENŌE: RIGAŌE DIKHIN-DOR O ONDĬMĂTA OŚWIĘCIMAŌE AND-O B. 1981.**

O avtòro mothovel pal-o historikano kontèksto e marimatenqëro mamuj-o Roma and-o Oświęcim and-i Oktòbra 1981. Duj sèrie interviste, kerdine e ondòmatenqëre gevajençar, sikavde i situàcia vi katar-o dikhan e Rromenqëro, aj vi katar-i perspektiva e gazenqëri, save bešenas and-e Oświęcimaqëro fòro. O avtòro sika-vel sar o Roma leparen/seren o pogrom thaj mothovel i ròla e seripnasqëri and-o xod-xakäripen maškar-o somzene e Rromenqëre Asociaciaqëre Polskaŋe, savi si la šerutno kher and-o Oświęcim. And-o agorutno kotor e artiklesqëro, o avtòro labärel e Oświęcimaqëro suro kaj te anel anda jekh – duj šerutne vizie, sar lençar dušlärđöl i nasul zor mamuj Rromenŋe and-i sociologikani literatūra e Polskaqëri: pe jekh rig – o etnikano „kalo bakro” thaj pe aver – „o Roma phagen e dostipnasqëri grànica”. Agore, o avtòro del pesqëro komentäro p-i relàcia maškar pe jekh rig o persekucie mamuj-o Roma and-e Samudaripnasqëro vaxt thaj pe aver o nadürmutane fòrme e anti-ciganikane nasule zoräqëre.

Sławomir Kaprański

**ANTI-ROMA POGROMS. A REFLECTION  
ON THE 1981' EVENTS IN OSWIECIM**

The author presents the historical context of the violent attack on the Roma community in Oswiecim which took place in October 1981. With the help of the interviews conducted with the witnesses of the event, the situation has been presented from the point of view of the Roma as well as from the perspective of the non-Romani inhabitants of the town. Then the author focuses on how Roma remember the pogrom and on the role of that remembrance in the self-perception of the members of the Association of the Roma People in Poland which has its headquarters in Oswiecim. In the final parts of the essay the author uses the case of Oswiecim to reconcile two main ways in which anti-Roma violence has been explained in Polish sociological literature: the „ethnic scapegoat” approach and that based on the idea of „crossing the social border”. Finally, the author comments on the relation between the persecution of Roma in the time of the Holocaust and the more recent forms of anti-Romani violence.

Arne B. Mann (Bratysława, Słowacja)

## KULTURA ROMÓW W MUZEUM\*

Powstanie etnicznej tożsamości było w społeczności Romów procesem złożonym, tak dawniej, jak i współcześnie, determinowanym głównie ich społeczną izolacją. Romowie na Słowacji tworzyli grupę żyjącą na marginesie społeczeństwa większościowego, które tradycyjnie dominowało nad ludem odmiennym, różniącym się choćby cechami antropologicznymi. Lud ten żył w rozproszeniu, w mniejszych lokalnych i endogamicznych skupiskach. Wzajemne kontakty i tworzenie większej całości, ograniczały i potęgowały różnice w statusie społecznym poszczególnych grup czy sposobach zaspokajania życiowych potrzeb.

W drugiej połowie XX wieku polityka państwa czechosłowackiego ograniczała możliwości formowania się romskiej grupy etnicznej. W uchwale Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Czechosłowacji z roku 1958, *O pracy wśród cygańskich mieszkańców Czechosłowacji*, program asymilacji Romów zalecał nieakceptowanie ich języka i kultury, ponieważ „opóźnia to proces przebudowy obyczajów Cyganów, pomaga konserwować stary, prymitywny sposób żywienia i izoluje Cyganów od reszty pracującego ludu”<sup>1</sup>. Jaroslav Sus w swoim ideologicznym podręczniku *Problem cygański w Czechosłowacji* (1961 r.) twierdził: „Nie należy w żadnym przypadku uważać specyfiki cygańskiej ‘kultury’ i folkloru za instrumenty ideologii, ponieważ formalnie i treściowo są one przejawem zapóźnienia. Budowanie jakiejś socjalistycznej czy narodowej kultury cygańskiej nie może opierać się na czymś, co jest w zasadzie bardzo prymitywne, opóźnione a często i negatywne, bez postępowych tradycji”<sup>2</sup>.

Przedstawiciele Romów wystąpili w roku 1968 z propozycją uznania narodowości romskiej, ale polityczne i państwowe organy nie uznały tego postulatu, czego wyrazem był zapis konstytucyjny, w którym zostały wy-

---

\* Tekst w wersji rozszerzonej opublikowany został w: „Zborník Slovenského Národného Múzea v Martine”, R. XCIX, 2005.

1. A. Jurová, *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, s. 52.

2. J. Sus, *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, s. 71.

mienione poszczególne narodowości Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej, jednak Romowie/Cyganie zostali pominięci<sup>3</sup>.

Polityka państwa preferująca model kulturowy większości mieszkańców była ukierunkowana jedynie na asymilację Romów, ich absolutne wchłonięcie przez Słowaków lub Czechów. Pomoc materialna dla Romów, bez uznania cech im właściwych, powodowała rozpad ich pozytywnego odbierania świata, brak motywacji i apatię. „Ludzki wymiar”, czyli identyfikacja ze swoją grupą i refleksja nad współżyciem z grupą większościową, dążenia, model życia, wartościowanie postaw – były lekceważone. Cały powojenny żywot romskiej społeczności można więc oznaczyć jako proces niszczenia kultury oraz moralnego i socjalnego zastoju<sup>4</sup>.

Pomoc państwa dla socjalnie „opóźnionej części mieszkańców” po drugiej wojnie światowej zakładała utrzymanie tabu języka, kultury i tożsamości etnicznej Romów. Po przewrocie w roku 1989, transformacja ekonomiczna spowodowała utratę zatrudnienia i całkowite obniżenie poziomu życia, szczególnie w lokalnych społecznościach romskich na wschodniej Słowacji. Z drugiej strony, uchwała rządu Słowackiej Republiki nr 153 z 15 kwietnia 1991 r., *Zasady państwowej polityki w stosunku do Romów*, przyznała Romom po raz pierwszy w dziejach etniczną samodzielność i równouprawnienie z innymi mniejszościami etnicznymi na Słowacji. Do prawnej terminologii zostało wpisane własne narodowościowe określenie *Rómovia* (Romowie). Obecnie oficjalny akt prawny jest podstawą tworzenia warunków do akceptacji „prawa używania swojego języka w urzędach, wychowania i kształcenia w tym języku, prawa do rozwoju własnej, romskiej kultury, prawa do stowarzyszania oraz do uczestnictwa w decydowaniu o problemach związanych z Romami”.

Przed 1989 rokiem pojawiła się wśród Romów na Słowacji niewielka grupa, która domagała się akceptacji Romów, jako odrębnej etnicznej społeczności. Angażowali się wtedy szczególnie przedstawiciele Związku Cyganów/Romów z lat 1968-1973. Wychodzili oni z założenia, że jedną z dróg przezwyciężenia złej sytuacji socjalnej Romów i wyrównania poziomu z większością społeczeństwa jest poczucie pozytywnej identyfikacji etnicznej, uświadomienie sobie wartości własnego języka i kultury<sup>5</sup>. Po roku 1989 wszystkie bez mała romskie organizacje orientują się przede wszystkim na rozwijanie własnej kultury i obronę romskiej wspólnoty<sup>6</sup>.

3. A. Jurov, *op.cit.*, s.91-92; stavn zákon nr 144 z 27.10.1968.

4. A. B. Mann, *Problém identity Rmov* [w:] G. Kilinov i in., *Identita etnickch spolenstiev. Vsledky etnologickch vskumov*, Bratislava 1998, s. 48.

5. A. B. Mann, *Problém identity...*, s. 59–60.

6. I. Vasecka, *Rmska problematika v loklnych sociálnych politikch* [w:] *aipen pal...*, s. 277.

Wydawać by się mogło, że zasadnicza zmiana polityki państwa w stosunku do Romów po upadku reżimu komunistycznego, aktywność romskich i nieromskich organizacji pozarządowych oraz romskich partii politycznych, przyczynią się do ożywienia i rozwoju etnicznej identyfikacji Romów, że Romowie postarają się przyspieszyć integrację w ramach swojej grupy etnicznej i rozwijać zainteresowania poznaniem swojej historii i kultury. Jednak tak się nie stało, społeczność Romów nie wyemancypowała się z wieloetnicznej zbiorowości. Wszak po Węgrach, których jest ponad 9,7% (ok. 520 tys.), Romowie stanowią drugą najliczniejszą narodowość na Słowacji. Choć szacunki mówią o 350–450 tysiącach Romów, czyli 6,5–8,4% całej populacji w kraju, to do romskiej narodowości w roku 1991 zgłosiło przynależność tylko 75 802, a w 2001 roku 89 920 obywateli państwa, tak więc odpowiednio 1,4 i 1,7% całości społeczeństwa.

Romów nie interesują publikacje o tematyce romskiej, nie wykazują też zainteresowania romskimi periodykami. Rodzice odrzucają możliwości kształcenia swoich dzieci w romskim języku, a nawet znane są przypadki, w których romscy rodzice nie życzą sobie, aby ich dzieci wiedziały cokolwiek o Romach, ich dziejach i kulturze<sup>7</sup>. Powstaje tym samym pytanie o stosunek Romów do własnej etnicznej identyfikacji. Czy w ogóle jest dla nich ważna, czy raczej może preferują identyfikację zawodową lub religijną, albo utożsamiają się z etnicznością większościowej populacji, w której stale egzystują?

Romowie odczuwali dawniej swoją tożsamość negatywnie, jako ułomność i do dzisiaj tak to czują. Dotychczas bowiem często byli traktowani jako grupa asocjalna, żerująca na całości. Urodzenie się w osadzie, z romskich rodziców, w romskim środowisku, ponadto z wyraźnymi cechami antropologicznymi, jest odczuwane jako determinujące cały przyszły żywot jednostki. Romom zostają z góry przypisane „niedobrowolne cechy tożsamości”<sup>8</sup>.

Człowiek ma naturalną potrzebę życia w grupie. Jako istota społeczna może się utożsamiać z grupą, szuka w niej ochrony, pomocy, inspiracji i współodczuwania. Członek grupy większościowej stale i z oczywistością potwierdza swoją obecność w kulturze i dopóki tożsamość większości nie jest zagrożona, nie musi się określać ani deklarować przynależności. Zaś członek grupy mniejszościowej, wraz z pozytywnym stosunkiem i identyfikacją ze swoją grupą, emanuje potrzebą jej kulturowego potwierdzenia. Je-

---

7. A. B. Mann, *Spoznavanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní romských žiakov* [w:] V. Fabianová, S. Matulay, *Empirické poznatky z edukácie romských detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní romských detí*, Spišská Nová Ves 2003, s. 7–18.

8. V. Bačová, *Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity*, „Československá Psychologie” nr 4, R. 40, 1996, s. 324.

żeli uczestnictwo w grupie mniejszościowej wywołuje u niego uczucie bezsensu i poniżenia, w dodatku z negatywną samooceną, wtedy własną kulturę widzi jako zacofanie, przeszkodę w akceptacji przez grupę większościową. Stara się wówczas uniknąć identyfikacji ze swoją zbiorowością, a kultura większości społeczeństwa jawi mu się jako wzór do naśladowania<sup>9</sup>.

Część Romów świadomie zapiera się swego pochodzenia i kultury, zapomina o języku, ignoruje tradycyjne obyczaje i wybiera drogę określonej asymilacji. Są to ci, którzy osiągnęli wykształcenie i lepszą pozycję społeczną, dla przykładu: romscy profesjonalni muzycy z przełomu XIX/XX wieku<sup>10</sup>. Tożsamość etniczna w tych przypadkach zostaje zastąpiona identyfikacją zawodową lub religijną. Większość Romów nie odczuwa jednak potrzeby etnicznego samookreślenia, swoje działanie kieruje głównie na rozwiązywanie problemów życiowych: pieniędzy dla rodziny, mieszkania, załatwiania drewna na ogrzewanie w zimie, pożywienia i ubrania. Otóż życie w biedzie i w socjalnej odrębności nie sprzyja poszukiwaniu jakiegokolwiek tożsamości. W takim przypadku możemy mówić wprost o kryzysie etniczności<sup>11</sup>.

Tożsamość etniczna, jako jedna z form grupowej identyfikacji, jest konstrukcją socjalną, która koncentruje się na społecznym zróżnicowaniu ludzkości. Etnicznością nazywamy zespół domniemanych własności, odróżniającym jednostki jednej grupy etnicznej od członków innych grup społecznych, głównie pod względem emocjonalnym<sup>12</sup>. Etniczna tożsamość jest budowana, utrzymywana i rozwijana poprzez tworzenie pozytywnego obrazu o sobie wewnątrz grupy i deklarowanie go na zewnątrz. Dostrzeganie, dokumentowanie i prezentowanie kultury romskiej pomaga wspierać ten proces. Lecz gdy założymy, że etniczna tożsamość jest tylko fikcją, czy możemy spodziewać się istnienia etnicznej kultury?

W masmediach i rozmaitych dyskusjach pojawia się od czasu do czasu pogląd, iż tzw. „romski problem” wynika z zetknięcia się całkowicie odmiennych kultur (azjatyckiej i europejskiej), że Romowie kierują się zupełnie odmiennym systemem wartości, w wyniku czego nie są w stanie przystosować się do społeczności większościowej, przez co współzycie tych obu populacji nie jest możliwe. Niektórzy etnografowie doszukują się w romskiej kulturze przejawów przedchrześcijańskich elementów wierzeń (animizmu), co miałyby potwierdzać ową odrębność. „Odmienność kulturową” podkre-

---

9. V. Bačová, *Etnická identita osobnosti – sociálnopsychologický prístup*, „Slovenský Národopis” nr 4, R. 34, 1990, s. 511–512.

10. A. B. Mann, *Rómski mestski hudobníci* [w:] P. Salner, Z. Beňusková i in., *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*, Bratislava 1999, s. 164–165.

11. Z. Uherek, K. A. Novák, *Etnická identita Romů* [w:] *Čačipen pal...*, s. 106.

12. *Ibidem*, s. 99–100.

ślają także sami Romowie, chcący w ten sposób usprawiedliwić swoje emocjonalne nastroje. Ponieważ nie zgadzam się z przytoczonymi argumentami o niemożności współżycia członków obu grup etnicznych w wyniku odrębności kulturowych, postaram się rozważyć, na czym polega specyfika kultury jakiejś wspólnoty etnicznej, konkretnie, jakie są różnice i podobieństwa kultury romskiej i większościowej.

W przypadku, gdy na tym samym terenie żyją przez kilka wieków członkowie różnych grup etnicznych, dochodzi do akulturacji – wzajemnej wymiany dóbr kultury i kulturowego przystosowania. Ważną rolę w tym procesie pełni wielkość i status społeczny danej grupy. Dominującą jest zawsze grupa liczebniejsza i wyżej społecznie usytuowana. Romowie nie uprawiali ziemi, oferowali tylko usługi mieszkańcom, od których potem dostawali żywność, aby przeżyć. Stali się przez to ekonomicznie zależni od grupy większościowej. Ich społeczne położenie było zawsze niższe od miejscowych rolników. Rzutowało to na każdy typ współpracy i kierunek kulturowego rozwoju. Zależność od większości odcisnęła się na sposobie życia i różnych sferach romskiej kultury. Romowie znani są w całej Europie jako muzycy, przy czym w poszczególnych krajach przejęli miejscowe typy instrumentów. W Europie środkowej była to muzyka cymbałowa, na Bałkanach instrumenty dęte blaszane, w Hiszpanii gitary. Przejmowali również miejscowy repertuar i sposoby wykonywania. Na wschodniej Słowacji od końca XIX stulecia, romscy muzycy wyparli „białe” ludowe kapele, stali się nosicielami słowackiego folkloru muzycznego, a swoją oryginalną interpretacją, choćby ozdobnikami, wpłynęli na kształt ludowej melodyki słowackiej. W wielu regionach Słowacji kultura muzyczna grupy większościowej miała z kolei wpływ na styl romskiej muzyki. W każdym regionie Słowacji „romska muzyka” ma inny wyraz, przy czym wszędzie istnieje przekonanie, że właśnie ich styl jest najwłaściwszy. Czasami wspinali romscy muzycy nie wykonują w ogóle romskich utworów.

Inne przykłady: Romowie pomagając nie-Romom w budownictwie, przyswoili sobie technologie i zastosowanie materiałów przy stawianiu własnych mieszkań. Pod górami budowali domy zrębowe, na nizinach konstrukcje z belek i gliny. Urządzanie wnętrz zależało od darów pozyskanych od miejscowej ludności, podobnie jak sposób ubierania. Dlatego też nie możemy mówić o charakterystycznych typach ubrań u osiadłych Romów. Również w dziedzinie pożywienia tradycyjne potrawy romskie mają odpowiedniki w jadłospisach miejscowej ludności. Romska kiszka wieprzowa, *gója*, jest znana jako „fałszywa kiełbasa” u Słowaków, romskie placki (podpłomyki) sporządzane z mąki i wody, *marikl'a*, ta najstarsza forma mącznego pieczywa, jeszcze na początku XX wieku były regularnie spożywane przez



drwali, węglarzy i pasterzy słowackich<sup>13</sup>. Oba produkty były więc używane przez ubogie warstwy grupy większościowej. Jednak autorka *Romskej kucharki* uważa kiszkę i podplomyki za oryginalne romskie potrawy, nieznane żadnemu innemu ludowi, które tylko Romowie przyrządzali i jedli przez całe stulecia<sup>14</sup>.

Przenikanie elementów kulturowych zachodzi także w obrębie kultury duchowej, choćby w działaniach przeciw urokowi. Czerwona wstążka wokół nadgarstka niemowlęcia lub przyrządzanie tzw. *uhlikovej vody* (poprzez wrzucanie żaru do naczynia z wodą), albo wymiana nieochrzczonego niemowlęcia – zjawiska znane (i czasami jeszcze praktykowane) w grupie większościowej<sup>15</sup>. Bardzo ważne dla Romów czuwanie przy zmarłym, było także znane reszcie społeczeństwa, najdłużej zachowało się u Rusinów na wschodniej Słowacji<sup>16</sup>. Okazuje się też, że, uważane za czysto romskie, związanie rąk jako symbol połączenia mężczyzny i kobiety podczas zawierania małżeństwa, romskie *mangavipen*, ma analogie w różnych kulturach naszego globu, także w kulturze katolickiej.

Izolowana grupa społeczna zachowała więcej archaicznych elementów swojej oryginalnej kultury. Staram się nie używać terminu „pierwotnej kultury”, dlatego że zbyt mało wiemy, jaka była kultura danej grupy przed stuleciem.

Typowym przykładem utrzymywania odległych tradycji są wędrowni Romowie olascy (*olašskí*), którzy zachowali archaiczne przejawy w kulturze społecznej (patriarchalny system), w kulturze duchowej (ślub traktowany jako handlowa transakcja między rodzicami młodych) i w folklorze (brak w użyciu instrumentów muzycznych, hinduskie analogie w stylu i interpretacji pieśni). Ale i u nich znajdziemy liczne wpływy kultury europejskiej, na przykład przy demonstracji krwi niewieściej na prześcieradle, jako części weselnego obrzędu.

Czy można więc mówić o kulturze romskiej, czy innej – „etnicznej”? Próby obiektywizacji znaków etnoidentyfikacyjnych okazały się nierealne. Podobnie jak w przypadku deklaracji etnicznej przynależności podczas spisu ludności, musimy uwzględnić tylko racje subiektywne. Znaczy to, że

13. R. Stoličná, hasło: *placka* [w:] *Encyklopédia Ľudovej Kultúry Slovenska*, T. 2, Bratislava 1995, s. 39.

14. L. Oláhová, *Nejen romská kucharka/Na ba romani kucharka*, Praha 2000, s. 22, 26.

15. *Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku* [w:] M. Kováč, A. B. Mann, *Boh všetko vidí/O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*, Bratislava 2003, s. 85–101.

16. *Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku* [w:] *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a kofesionálnu mnohovektrnosť*, zebrał J. Botík, Bratislava 2001, s. 109–119; Podczas czuwania Rusini zabawiają się w różne gry pod wspólną nazwą *lopatky*.

romskie jest wszystko, z czym się Romowie identyfikują i co uważają za znaki swojej kultury, choćby romskie *goja i marikla*. Uświadomienie sobie znamion własnej kultury jest jednym z przejawów etnicznej tożsamości, lecz zbiór „etnicznych przejawów kultury” nie jest stabilny. Wspomniana powyżej autorka romskiej książki kucharskiej zaliczyła znane na Słowacji kapuściane gołąbki do romskich dań<sup>17</sup>. Rodzice autorki, którzy przybyli do Czech ze Słowacji, nie określiliby gołąbków jadłem romskim, ale w Czechach, gdzie nie były znane, stały się charakterystycznym znakiem etniczności dla współczesnych Romów.

Zajmując się ponad dwadzieścia lat profesjonalnie życiem i kulturą Romów, coraz bardziej nabieram przekonania, że różnice między Romami i nie-Romami nie mają charakteru kulturowego, lecz socjalny. W romskiej kulturze znajdujemy zjawiska, które znane były w większościowym społeczeństwie. W grupie większościowej funkcje wielu zjawisk kulturowych przesunęły się do podświadomości, lub zupełnie zniknęły z kulturowego kontekstu, zaś u Romów pełniły i dalej pełnią role w życiu społecznym. Kultura Romów zachowała często składniki, które są wynikiem przeszło pięćsetletniego współżycia obu grup etnicznych. Ten stan pokazuje kulturowe i socjalne opóźnienie Romów w przeszłości. Wraz ze wzrostem poziomu socjokulturowego Romów w konkretnych lokalnych warunkach, zanikają także kulturowe różnice między obiema grupami mieszkańców. Możemy to obserwować w sferze kultury mieszkania, higieny i struktury demograficznej. W niektórych miejscowościach struktura wiekowa Romów zbliża się do składu „białych”, rośnie przeciętna długość życia, stosunek do wykształcenia itd.

Celem muzeów regionalnych jest zbieranie, opisywanie, przechowywanie, prezentacja dokumentów kultury i sposobów życia mieszkańców. W przypadku muzeów mniejszości narodowych zakłada się także działanie wychowawcze – wzmocnienie etnicznej lub narodowej świadomości członków danej etnicznej społeczności. Tak rozumie posłanie romskiego muzeum historyczka, Jana Horváthová. Po zniesieniu barier politycznych może dojść do etnicznej emancypacji Romów i, jak wynika z badań, chęci zachowania – muzealizacji własnej kultury, jako wyrazu samodzielności romskiej grupy etnicznej<sup>18</sup>. Należy przypomnieć, że podobne cele miała rodząca się w XIX wieku słowacka muzeologia, która szukała etnicznych właściwości i podkreślała „przetrwanie starożytnych form narodowych” u Słowaków. W muzeum romskiej kultury, rodzi się jednak problem możliwości przekonania znacznej

17. L. Olahová, *op.cit.*, s. 58.

18. J. Horváthová, *Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury? (Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace)*, „Etnologické rozpravy” nr 2, R. 8, 2001.

części romskiej populacji, co do akceptacji swojej kultury, która często jest przez nich oceniana negatywnie. Naukowa metoda i emancypacyjna działalność wychowawcza mogą się okazać dyskryminujące, przy prezentowaniu przejawów kultury i życia Romów.

Oczywistością wydaje się prezentowanie archaicznych form mieszkań Romów, ziemianek i półziemianek, które można było spotkać na Słowacji jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku. Także jednoizbowych domków (*chatrče*) bez odprowadzenia dymu, pokrytych zardzewiałymi blachami w beczek po asfalcie, z otwartymi szczytami, nieotwieranymi oknami i brakiem wody, które są po dziś dzień charakterystyczne dla romskich osad we wschodniej Słowacji. Z punktu widzenia zwiedzającego muzealną ekspozycję, Roma lub nie-Roma, jest to pokazywanie kulturowego zastoju!

Tradycyjnym rzemiosłem, wykonywanym przez Romów jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, było kowalstwo. Najczęściej kowale romscy wytwarzali najprostsze przedmioty, szczególnie gwoździe do przybijania gontów, łańcuszki, kliny, zawiasy i motyki. Większość z nich nie osiągała poziomu profesjonalnych, nieromskich wiejskich kowali. Wyjątek stanowi Dunajska Lužna, znana z artystycznych poszukiwań romskich kowali. Jest potrzebne i możliwe wystawiać wysoko profesjonalne i artystycznie doskonałe wyroby romskich kowali z Dunajskiej Lużnej koło Bratysławy, ale dopuścimy się wtedy kłamstwa idealizacji istniejącego stanu rzeczy. Zachowując ściśle reguły nazewnictwa nie możemy zakładać, że wzbudzimy zainteresowanie własną kulturą i wzmocnimy przez to etniczną świadomość Romów. Wręcz odwrotnie, takie postępowanie może pogłębić negatywny stosunek do własnej kultury i odrzucenie projektu „romskiego muzeum”<sup>19</sup>. Pewne możliwości widzę w porównaniu poziomu kultury romskiej z kulturą grupy większościowej w konkretnym czasie i miejscu.

Wspomniane wyżej ziemianki były jeszcze stale używane w połowie XX wieku na zachodniej Słowacji przez Słowaków, były zasiedlane jako przymusowe siedziby dla pogorzelców, lub podczas wojen światowych, a nawet aktualnie budują je leśni robotnicy na Orawie. Ziemianka nie kojarzyłaby się wtedy z wyposażeniem tylko romskiej grupy etnicznej, ale ukazywałaby owo „zatrzymanie kulturowe” Romów na tle rozwijającej się kultur grupy większościowej.

Narodowa emancypacja Romów zachodzi obecnie w wyniku działań części romskiej elity, ale także w wyniku nacisku większości mieszkańców, którzy etniczną identyfikację pojmują jako konieczny składnik swojej kultury i wymagają tego od reszty społeczeństwa<sup>20</sup>. Jeżeli budowanie i rozwija-

19. J. Horváthová, *op.cit.*, s. 30–49.

20. Z. Uherek, K. A. Novák, *op.cit.*, s. 108.

nie romskiej tożsamości etnicznej pomoże przezwyciężyć negatywną ocenę samych Romów przez siebie i przyspieszy wyrównanie dystansu do większości, wtedy będzie odgrywało pozytywną rolę. Lecz dążenie do etnicznej identyfikacji zawiera w sobie niebezpieczeństwo wzajemnej nieufności, „etniczając” społeczeństwa. W miejsce oczekiwanej integracji może dojść do międzyetnicznej segregacji. Tu dostrzegam poważny problem, który towarzyszy budowaniu „etnicznych muzeów”, w naszym przypadku muzeum kultury romskiej. Pomóc w tym mogłaby uważna i delikatna państwowa polityka kulturalna.

*Thum. Wojciech Dudziak*

#### LITERATURA:

- BAČOVÁ V., *Etnická identita osobnosti – sociálnopsychologický prístup*, „Slovenský Národopis” nr 4, 34, 1990.
- BAČOVÁ V., *Spoločenská a kultúrna podmienenosť osobnej identity*, „Československá Psychologie” nr 4, 40, 1996.
- HORVÁTHOVÁ J., *Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury? (Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace)*, „Etnologické rozpravy” nr 2, 8, 2001.
- JUROVÁ A., *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993.
- Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku* [w:] M. KOVÁČ, A. B. MANN, *Boh všetko vidí/O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*, Bratislava 2003.
- MANN A. B., *Problém identity Rómov* [w:] G. KILIÁNOVÁ i in., *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*, Bratislava 1998.
- MANN A. B., *Rómski mestskí hudobníci* [w:] P. SALNER, Z. BEŇUSKOVÁ i in., *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*, Bratislava 1999.
- MANN A. B., *Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní romských žiakov* [w:] V. FABIANOVÁ, S. MATULAY, *Empirické poznatky z edukácie romských detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní romských detí*, Spišská Nová Ves 2003.
- Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku* [w:] *Obyčajové tradície pri úmrťi a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a kofesionálnu mnohotvárnosť*, zebrať J. BOTÍK, Bratislava 2001.
- OLÁHOVÁ L., *Nejen romská kuchařka/Na ba romani kucharka*, Praha 2000.

STOLIČNÁ R., haslo: *placka* [w:] *Encyklopédia Ľudovej Kultúry Slovenska*, T. 2, Bratislava 1995.

SUS J., *Cikánská otázka w ČSSR*, Praha 1961.

Ústavný zákon nr 144 z 27.10.1968.

UHEREK Z., NOVÁK K. A., *Etnická identita Romů* [w:] *Čačipen pal...*

VASECKA I., *Rómska problematika v lokálnych sociálnych politikách* [w:] *Čačipen pal...*

Arne B. Mann

## E RROMENQËRI KULTÛRA AND-O MUZEUM

Anda jekhe muzealone ekspoziciaqëro kontëksto o avtòro puçhlàrel pes pal-i definìcia, save elemènte e kulturaqëre šaj te iklòn sar specifik rromane. Aresel k-o agoripen, so pašti sa i vastukani (materiàlo) kultùra e Rromenqëri, thaj vi jekh baro kotor lenqëre bivastukane thaj socialone kulturaqëro, si line e trujalipnasqëre kulturenθar, thaj buteder preciz andar lenqëre čorredet sfëre. Kadă naj sosθar te khinas amen kerindor ekspozicie nesave čhumunënqëre ja kulturalone isimatenqëre, save xatam si specifiko e Rromenqe. Kampil te akharas „rromano” so o Rroma kòrkorre dikhen sar rromano.

General, phenel o man, o Rroma naj len interèsò and-o publikàcie pal-i rromani temàtika, naj dikhen sosqe lenqëre čhave te siklòn rromanes mištes, thaj o rromane dada thaj daja na kamen te zanen lenqëre čhave khanć pal-o rromanipen. Na zanav sosθar e man-ušesqe avel čud, kana savorre anda lesqëri phuv šeliberšençar kušle sa so si rromano, te na phenav kana marde aj mudarde Rromen. Iklòl athòska o pučhipen pal-i relàcia e Rromenqëri karing pesqëri xodutni etnikani identifikàcia. A si lenqe vasni kadaja identifikàcia? And-o nakhlipen, dikhënas negativ penqëri identitëta, sar jekh čorripen, jekh bangipen, thaj ži adadives buteder lenθar kadă dikhen la. Šaj te xoxaves keti manges, naj te xolanòl o parno lil ja o por e papinàqëro. Jekh kotor e Rromenqëro garuven penqëri origina aj kultùra, bistren penqëri diaqëri čhib, na kamen te zanen pala penqëre tradicionàlo àcara aj zakònă thaj alosaren e asimilaciaqëro drom. Kadala si Rroma, save aresle te siklòn thaj te xutren lačheder pozicia and-o dostipen.

O žanipen aj halòvipen tìre kulturaqëro si jekh manifestàcia tìre etnikane identitetaqëri, a adaj maškar Rromenθe, naj definuime o savorripen e „kulturaqëre etnikane manifestaciaqëro”. I emancipàcia e Rromenqëri vazdinòl akana katar-i aktivitëta jekhe kotoresqëri andar-i rromani elita thaj vi katar-o jizdipen e gaženqëro, save dikhen anda penqëri etnikani identifikàcia jekh vasio elemènto penqëre kulturaqëro thaj mangel i vipal koncèpcia e Rromenθar. Adaj o avtòro dikhel phare problème, so šaj anel o vazdipen „etnikane muzeumenqëre” – and-amaro suro „rromane muzeumenqëre”. Sa kampil te kerdòl anda jekh but xarani thaj xakàrdiver politika e kulturaqëri p-e Themesqëro nivèlo.

Arne B. Mann

### ROMA CULTURE IN THE MUSEUM

In the context of museum exposition space the author attempts to define which elements of culture are to be considered specifically Romani. He comes to conclusion that nearly the entire material culture of Roma people as well as major parts of its spiritual and social components have been absorbed from the lower stratum of the surrounding cultures. It is then quite futile to try to isolate some particularly unique complex of objects or cultural features as symptomatic of the Roma. One should regard as Romani, whatever the Roma think of as such.

The Roma are in general not interested in Roma related publications, they do not tend to will to educate their children in the Roma language and even the Roma parents do not wish their children to know anything about the Roma. The question hence arises about the attitude the Roma have towards their own ethnic identity. Is it of any importance to them at all? In the past they experienced their identity negatively – as a handicap and the majority of them still feel that way today. Some of the Roma deliberately deny its background and culture, forget their language, ignore traditional customs and choose to assimilate. They are those who gained education and a better social position.

Becoming aware of the traits of one's culture is one of the manifestations of ethnic identity but the set of „culture's ethnic traits" is not predefined. The national emancipation of Roma is currently being brought about by the efforts of members of the Roma elite but also by encouragement coming from the general population which consider ethnic identity to be a crucial component of their culture and who demand it from the rest of the society. Here is where the author recognizes serious problems that result from establishing „ethnic museums" – the Roma ones in this case. This should be accompanied with cautious and sensible cultural policy on national level.



III



RECENZJE – OPINIE – DYSKUSJE

RECENZJE – OPINIE

REVIEWS – OPINIONS





Adam Bartosz

## GDZIEŻ TE WOZY KOLOROWE



Anna Lubecka

*Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*

Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, ss. 318,

ISBN 83-7188-795-7

**N**a seminariach magisterskich prowadzonych w Katedrze Etnografii Słowian UJ, prof. Mieczysław Gładysz zwykł pytać mnie po każdym kolejnym pobycie u Cyganów na Spiszu: – *Jak tam, panie kolego, pańscy Cyganie nadal robią te świetne patelnie?* Za każdym razem odpowiadałem, iż „moi” Cyganie nigdy nie robili patelni i nadal tę tradycję podtrzymują. – *Ach tak?* – dziwił się znakomity skądinąd profesor. Po czym przy kolejnej mojej relacji z zaawansowania badań, padało owo sakramentalne pytanie – o patelnie.

Historia ta odżyła w mojej pamięci po latach, podczas czytania książki Anny Lubeckiej. Podstawową bowiem cechą tego opracowania jest pewne zagubienie się Autorki w materii odmienności cygańskich/romskich grup. Odnosi się wrażenie, że Autorka, posiadłszy obszerną wiedzę książkową o Cyganach, pozostaje głównie pod wrażeniem opisów kultury Cyganów koczowniczych, ekstrapolując ową wiedzę na grupę zgoła odmienną kulturowo, której poświęca swe dzieło. Tę odmienność Autorka momentami niby zauważa, ale jakby nie do końca potrafi uwolnić się od wizji cygańskich wędrowców, czyniąc wszakże obiektem swych spostrzeżeń Romów osiadłych. Ta właściwość postrzegania Cyganów wyraźnie ciąży nad całym

opracowaniem, sprawiając, że nie znający dobrze owych różnic Czytelnik, czuć się może zagubiony, czy wręcz wprowadzony w błąd<sup>1</sup>.

Co prawda Autorka wspomina o podziale Romów w Polsce na różniące się kulturowo grupy (s. 16–17), ale w późniejszych fragmentach tekstu opozycja osiadli/wędrowni, dokładniej – osiadli/byli wędrowcy zostaje zatarta obszernymi wywodami natury teoretycznej, gdzie ów wywód skupia się na normach właściwych nomadom właśnie<sup>2</sup>. Te obszernie wywody teoretyczne w wielu miejscach stanowią doskonałą i potrzebną bazę dla zrozumienia ostatecznych konstatacji Autorki. W innych zaś miejscach robią wrażenie zwykłego przerostu formy nad treścią. Tak jest np. w rozdziale traktującym o fladze i hymnie, do czego jeszcze wróczę, i w wielu innych miejscach.

W niniejszym tekście postaram się odnieść do kilku tylko kwestii, związanych z procesem budowy współczesnej tożsamości kulturowej Romów Górskich/Karpackich.

Zacznijmy od nazwy, tego podstawowego wyznacznika tożsamości kulturowej. Autorka poświęciła mu osobny paragraf, skupiając się jednak wyłącznie na pytaniu o identyfikację z etnonimem/etnonimami: Rom/Cygan. Nie padło natomiast nigdzie fundamentalne pytanie, o etnonim Bergitka Roma. Nazwa ta – wpisana w tytuł książki – wyraźnie sugeruje, iż jest to nazwa własna grupy opisywanej (endoetnonim). Ale co ta grupa na to? Co ta nazwa dla niej znaczy? Użycie tego terminu w tytule książki wyjaśnione powinno być w pierwszym rzędzie. Użycie go bez tego wyjaśnienia, bez poddania refleksji badawczej, jest dowodem niezrozumienia jednego z podstawowych komponentów tematyki, której książka jest poświęcona.

Na s. 13 Autorka pisze, że to Jerzy Ficowski jest twórcą obecnie najszerszej stosowanych nazw na określenie dwóch z czterech grup romskich zamieszkujących Polskę. Są to wedle niego Cyganie Górscy, którzy nazwani zostali przez Ficowskiego Bergitka Roma oraz Cyganie Nizinni nazywający się sami Polska Roma. „Cyganie (Górscy) w pewnym sensie zaakceptowali (tę) nazwę, posiada ona nawet swój odpowiednik w *rromani*” – pisze Autorka. Otóż jest to przykład piętrowego niezrozumienia zjawiska, tak przecież fundamentalnego dla procesu budowy tożsamości tej grupy cygańskiej.

---

1. Nie tylko czytelnik, ale i recenzent, zob. recenzja J. Parucha, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma* [w:] *Romowie w Polsce i w Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, s. 292–295.

2. Zasadniczy podział, jaki występuje między Romami zamieszkującymi obszar Polski, to podział na Romów osiadłych, zamieszkałych tradycyjnie w górskich terenach na południu kraju, ich nazwy to: Górscy, Wyżynni, Karpaccy, Bergitka Roma – oraz kilka grup o tradycjach koczowniczych, osiedlonych administracyjnie w ciągu lat 60. ub. wieku, są to m.in. Kelderasze, Lowarzy, Polska Roma. Zob. np. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1964 i inne wydania; A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.

Ale po kolei. Otóż pierwszym, który w literaturze naukowej użył nazw Cyganie Karpaccy i Cyganie Nizinni jest Edmund Klich<sup>3</sup>. Dokonał on podziału Cyganów „zamieszkujących na ziemiach etnicznie polskich” na „dwa odłamy, mówiące dwoma dialektami”, na „odłam nizinny Cyganów polskich” i „Cyganów górskich albo Karpackich”. Do tego to podziału odniósł się w swych pracach J. Ficowski i dziś powszechnie jego uważa się za autora tej nazwy<sup>4</sup>. Nazwa Cyganie Karpaccy, Romowie Karpaccy wydaje się ze względów językowych, kulturowych, historycznych najbardziej odpowiednią i stosowana jest dość konsekwentnie w językoznawstwie<sup>5</sup>. Grupa ta nie posiada nazwy własnej. Romowie Górscy nie mają też świadomości wspólnoty językowej, kulturowej czy terytorialnej z pobratymcami z odleglejszych rejonów Karpat. Identyfikują się głównie z miejscem zamieszkania (*Jurgowska Roma*, *Zakopanayr*, *Nowohucko Roma* itp.) ewentualnie mają świadomość powiązań ponadlokalnych o charakterze rodzinnym/rodowym. Siebie określają, jeśli ich zapytać – *amare Roma*, co znaczy *nasi Cyganie, my*. W tym rozumieniu *amare Roma* – to ci najbliżsi, z sąsiednich wiosek lub powiązani rodzinnie. Autorka przyznaje, za Mirgą i Mrozem, iż nazwa Bergitka Roma „nie jest najszcześliwszą” (s. 73), nie zauważając jednak, że autorzy ci są skłonni właśnie tę nazwę zaakceptować, natomiast nie godzą się z nazwą Cyganie Nizinni i ją nazywają jako nie „najszcześliwszą”<sup>6</sup>. Mówiąc o podwójnej stygmatyzacji Romów Karpackich (s. 16) warto by właśnie zwrócić uwagę również i na fakt braku nazwy własnej u tej grupy, która to okoliczność niewątpliwie wpływa na jej niską samoocenę i poddanie się stygmatyzacji ze strony wędrownych pobratymców. Ale skąd nazwa Bergitka Roma? Otóż jest to typowy egzoetnonim (podobnie zresztą jak egzoetnonimami są nazwy: Karpaccy, Górscy, Wyżynni), nazwa nadawana grupie z zewnątrz. W tym przypadku – przez jedną z grup wędrownych – Polska Roma. Pobieżna znajomość języka *romani* pozwala zresztą z łatwością zidentyfikować autorów owej nazwy. Otóż słowo *bergitka* ma niemiecki źródłosłów (*berg*, tj. góra), a to właśnie Polska Roma posiadają w swym języku niemieckie wpływy. Pozostałe grupy (Kelderasze i Lowarzy) nazywają Karpackich Romów pogardliwą nazwą *Łabanca/Labanca*, która jest znana Karpackim i jako obelga bywa stosowana w kierunku odwrotnym. Dla Polska Roma termin *Bergitka*, *Bergare*, *Bergary* ma

3. E. Klich, *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne”, T. XV, cz. II, 1931, s. 9.

4. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 107.

5. Zob. np. M. Courthiade, *Romani versus [w:] In the margin of Roma. Studies in Language Contact I*, Publ. of the Institut for General Linguistics, Amsterdam 1991, s. 1–15. Również i ja w swoich opracowaniach termin ten starałem się lansować.

6. A. Mirga, L. Mróz, *l.c.*

również konotację pejoratywną, choć nie tak obelżywą jak *Łabanca*, której to nazwy w stosunku do Romów Karpackich również używają.

Termin Bergitka Roma, zasygnalizowany przez Ficowskiego, jako użyty w stosunku do nich przez przedstawicieli Polska Roma, przejęli z czasem rozmaici cyganolodzy. Zaś samym Cyganom Górskim nie był on znany i nie jest absolutnie przez nich zrozumiały. Mówienie więc, że termin Górscy Cyganie ma odpowiednik w *rromani* (s. 73) jest nie do końca prawdą. Górscy Cyganie w ogóle nie rozumieją słowa *bergitka*, choć samo słowo *berg* jest dla niektórych zrozumiałe. Większość jednak na określenie góry używa wyrazu węgierskiego pochodzenia – *hedžos*.

Bergitkami, Bergitka Roma – stali się Górscy Cyganie za przyczyną niecygańskich entuzjastów ich cygańskości. Tak więc nazwa ta ma charakter niejako piętrowego egzoetnonimu: od Polska Roma poprzez *gadziów*<sup>7</sup>, po akceptację przez adresatów nazwy – Cyganów Górskich/Karpackich<sup>8</sup>. Przejęcie tej nazwy przez Romów Górskich zainicjowane zostało mniej więcej przed 20 laty lub raczej później. Tymi, którzy nazwę tę ponieśli w lud Górskich Cyganów byli studenci licznie ich odwiedzający jako badacze, dziennikarze, działacze kulturalni, urzędnicy itp. rzesza osób zainteresowanych czy też zafascynowanych Cyganami. Nazwa ta poczęła docierać do świadomości tych Romów bardziej intensywnie dopiero w połowie lat 90., kiedy to z wielką mocą nastąpiło instytucjonalne zainteresowanie poprawą ich losów, a nasilił się ten proces po 2000 r. Wtedy to ruszył *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w Polsce*<sup>9</sup>. W efekcie licznych kursów, wykładów, warsztatów, dbając w trakcie ich realizacji o poprawność polityczną, zwracać się poczęto do Cyganów Górskich w formie Bergitka Roma. Przy tym z jednej strony, tak zwracający się gadzie nie mieli świadomości, iż nazwa ta jest dziwną dla ich „podopiecznych”, z drugiej zaś strony ci

---

7. *Gadzio*, tj. nie-Cygan. W polskiej literaturze cyganologicznej utarło się stosowanie tego terminu w formie romskiej, a więc *gadzio* (r. męski), *gadzi* (r. żeński) i *gadzia* (l. mnoga) lub odpowiednio w wersji spolonizowanej: *gadzie* (l. mnoga), lub *gadziowie*; dalej – *gadziom*, o *gadziach* etc. Używana przez Autorkę forma *gadź* (dla liczby poj.) razi sztucznością.

8. Tak więc nazwa Cyganie Karpaccy, zaproponowana przez Klicha, użyteczna dla podziałów językowych, nie ostała się. I może szkoda, gdyż jest to nazwa bardzo dla tych Romów adekwatna, stanowią oni bowiem wspólnotę językową i kulturą z Cyganami zamieszkującymi Karpaty, a więc niemal całą Słowację i Karpaty ukraińskie. W efekcie ta jednolita kulturowo grupa ma różne nazwy: na Słowacji są to *Słowaccy Cyganie* (*Slovenský Romovia*, *Slovenska Roma*) a w Polsce – *Bergitka Roma*.

9. *Program...* realizowany był w województwie małopolskim w latach 2001–2003. Zatwierdzony został do realizacji przez Radę Ministrów RP uchwałą z 13 lutego 2001 r., *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim*, Warszawa, luty 2001, zob. też *Program na rzecz społeczności romskiej*, MSWiA, Warszawa 2003 r.

z kolei ze zdumieniem odbierali tę nazwę, jako sobie przynależną. Zdziwienie to towarzyszy do dziś starszym Romom, nastolatki zaś traktują ją na ogół jako zjawisko bardziej przyswojone. Oczywiście absolutnie nie rozumiejąc znaczenia nazwy. Chyba, że są po wykładzie cyganologa lub tp. fachowca, od uświadamiania im, kim są.

Nadanie owej grupie nazwy, której wcześniej nie posiadała, pozytywny do niej stosunek, to istotny fakt dowartościowujący Romów Górskich, niewątpliwie ważny w procesie budowy ich tożsamości kulturowej. Wszak grupa bez nazwy jest jakże uboższą, czego wcześniej Górsy Romowie dotkliwie doznawali. I choć jest to nazwa nadana z zewnątrz, pochodząca z innego dialektu, na dodatek niezrozumiała, to jednak w pewnym sensie raczej „szczęśliwą”, niż „nieszczęśliwą”. Bowiem jedyną ich nazwą – poza wspomnianą (*amare Roma*, którą – bywało – Romowie ci sami się nazywali) – było właśnie określenie *Górsy Cyganie*. Powiadali Górsy o sobie: *my górsy Cyganie, my z gór*. Jak dalece nie identyfikowali się oni z jakąkolwiek inną nazwą, poza Roma (Cyganie) i określeniem terytorialnym, mówi znany mi przykład chłopaka z Nowej Huty, który w latach 80. będąc w wojsku w Warszawie, zapytany przez tamtejszych Romów, z jakiej jest grupy, odpowiedział *me som Polska Roma – jestem Polska Roma*. Identyfikacja z krajem była dla niego bowiem w tym przypadku dość oczywista, nie miał on pojęcia, że Polska Roma – to określona grupa Romów, właśnie jego rozmówców, którzy w tym przypadku szczęśliwie dla niego na takie „podszywanie się” zareagowali jedynie śmiechem.

Ten przydługi wywód wstępny wydał mi się niezbędny, aby zwrócić uwagę na nie do końca świadome – jak to odczytuję – użycie przez Autorkę terminu *Bergitka Roma* w tytule książki.

Podobnym, od strony językowej zabiegiem jest stosowanie w opracowaniu terminu *porrajmos* na określenie romskiego holocaustu. Terminu tego bowiem nie zna żaden polski Rom, że o Karpackich nie wspomnę. Jest to termin dość niedawno utworzony na użytek publicystyki romskiej przez I. Hancocka<sup>10</sup>. Co prawda powoli dociera do romskiej inteligencji, ale zna-

---

10. I. Hancock, *We are the Romani people/Ame sam e Rromane dżene*, Centre de recherches tsiganes, Univeristy of Hertfordshire Press, Hertfordshire 2002. We wcześniejszych pracach Hancock nie posługiwał się tym terminem, I. Hancock, *The Parias Syndrome*, Karoma Publishers, Inc., Michigan 1987. Jak pisze Marcel Courthiade (e-mail z 31.12.2007, zachowuję pisownię oryginalną): Termin został wymyślony przez Hancocka. (...) a zaczęło się z jego oporu na słowo „Gypsy Holocaust”, lansowane przez Kenricka. Hancock miał rację. Znasz kulturę żydowską, i wiesz że słowo «Holokaust» w ustach pobożnych Żydów jest strasznie religijne. I jakoś usprawiedliwia Holokaust (ich) jako etap w planie Boga. Nawet jest polemyka nt. pierwszej części słowa, niektórzy mówią, że to poprostu greckie „holo” *całkowity* a inni mówią, że to hebrajski „hole” *wnieść się prost do nieba* jak dym ofiary przyjętej przez Boga. Nie chcę się wtrącać, ale fakt, że to nie laickie słowo. Dlatego niewierzący wy-



myśleli Shoah. Do tego jest jeszcze fakt, że „katastrofa” to zasadnicze pojęcie w teologicznej kulturze żydowskiej ale nie w innych. Ostatnio miałem korespondencję z panią Szulmajster-Celnikiernatentemat, bo ona zbiera słowa znaczące „katastrofa, desaster, smak svjeta” itd w różnych językach. Nie znalazłem natomiast nic po rromsku a ona myśli, że nie ma takiego podejścia u Rromów do ogólnego zniszczenia świata, ponieważ w kulturach Indii, jak ona mówi, wszystko co się niszczy od nowa się odradza w innej postaci. (...)

Zresztą katolicyzm jeszcze ma ten spadek kiedy mówi że «krzyż jest ołtarzem, na który Bóg prowadzi tych których kocha»...;

Warto ci wiedzieć, że Kenrick na pół zrezygnował z „Holokaust” i poszukał coś innego. Wpadł na pomysł słowa „sati” (czyli „dobrowolne” spalenie żywej wdowy na stosie zmarłego męża w znak rozpaczny – ale raczej pod ciśnieniem rodu, aby nie „hańbić jej ojca”, oraz dobrej dawki narkotyków).

Wtedy Hancock zaczął lansować *PORRAJAMOS*, które jest zupełnie bezreligijne. On znał tylko z literatury i ze słowników czasownik *PORRAVEL* jako „szeroko otworzyć (oczy, usta itd...)”. Na oścież, że tak powiem. Na tej podstawie powiedział, że zagłada szeroko otworzyła usta, *porravda pesqo muj*, aby połyknąć swoje ofiary. Niestety, wiedział tylko to co piszą słowniki, mianowicie nie wiedział, że w życiu, o wiele więcej się mówi *PORRAVEL* o *pudendum muliebre* w różnych wulgarnych zwrotach: „*ma tezar te danda, ma porrav ti m...*” (nie naostrzyj sobie zębi, nie otwórz sobie tak szeroko *pudendum muliebre*” (jak ktoś bardzo się szykuje na coś, co jeszcze nie jest pewne). O kobiecie o szerokiej *pudendum muliebre* (czyli po prostu o kurwie) się mówiło i się mówi dalej *PORRAVDI*, lub *PORRADI*. Owszem, jest dwuznacznie, bo też się daje tłumaczyć jako „głupia, jak taka która ma bardzo wytreszczene oczy i otwarte usta”. Często jest taka sytuacja, że jeden i ten sam zwrot się może interpretować bardziej albo mniej wulgarnie w każdym języku. Też tak mówiło się na konia, który ma rozkraczane łapy. Jest co raz mniej koni a co raz wiedcej okazji aby baby się wzajemnie wymyślały od *PORRADI*, a nawet faceta od *PORRAVDO*. To słowo doszło prawie do statutu polskich słów «gość» (*był taki gość*), «palant» lub «cipa» (*przyszła taka cipa, proszę ciebie*), bez ujemnego znaczenia, albo ze znikłym ujemnym znaczeniem. W tym kontekście się często też używa, ale ludzie na ogół nie pamiętają jakie było znaczenie pierwotne. A tego oczywiście nie ma w słownikach i Hancock nie mógł o tym wiedzieć, tak że sporo nie-Rromów (przede wszystkim Żydów) zaczęli na okrągło pisać o tym i słowo się niestety rozjechało, mimo że to okropna rzecz połączonych zagładę milionów z szeroko otwartą cipą (czyją??). Niedawno zresztą ERTF (Forum Rromów w Strassburgu) wydał opinię żeby z tego słowa zrezygnować.

Hancock (...) sam używa co raz mniej tego słowa, ale jeszcze nie może się zgodzić pisać *Samudaripen*, bo to nie on wymyślił. Na ogół jednak przewaga idzie na korzyść *Samudaripena*, bardziej niż *porrajmos*, bo to słowo zupełnie neutralne i niereligijne: *sq* «wszystkio, wszystkich» + *mudaripen* «mordowanie».

Podobnie wyrażają się o słowie *porrajmos* w tym sensie użytym Lev Tcherenkov i Stéphane Laederich (*The Rroma. T. 1: History, Language and Groups*. Basel: Schwabe Verlag, 2004, s. 184.) Do całej sprawy i terminu wprowadzonego przez Hancocka (choć nigdzie nie wymienionego z nazwiska) mają autorzy stosunek dość emocjonalny: „Byłoby to niemal śmieszne – pisać – gdyby nie smutek i niesmak jaki można odczuwać w przypadku tak wątpliwego wyboru”. Bowiem *porravav* w dialektach Vlax = „szeroko otworzyć”, słowo często używane w kontekście seksualnym a *porravipe* = gwałt (seksualny) w dialektach jugosłowiańskich Romów z grupy Vlax. Autorzy uważają, że abstrakcyjny rzeczownik utworzony od tego czasownika nie powinien być używany w kontekście Holokaustu; przemoc seksualna nie jest dobrym skojarzeniem z Holokaustem. „W rzeczywistości Romowie z wschodniej i zachodniej Europy nie mają specyficznej terminologii na określenie Holokaustu, [co nie dzi-

ny jest w Polsce może kilkunastu tylko osobom. Użycie go przez Autorkę w poetycko brzmiącym zdaniu „wielu z nich udało się w ostatnią wędrówkę – *Porrajmos*” (s. 15) sugeruje, jakoby był to termin znany i używany przez grupę badaną, co jest absolutnie nieprawdziwe. Także użycie terminu *vica* (s. 138) jest w kontekście Karpackich Romów nieuprawnione, i może Czytelnika wprowadzać w błąd. Sugeruje bowiem, że podobnie jak *porrajmos*, jest to termin znany opisywanej grupie.

Wracając do początkowych patelni. Autorka zdaje się, mimo przytoczonej literatury, nie zauważać, że ma do czynienia z grupą zgoła od (byłych) wędrowców odmienną. O Cyganach z Koszar pisze raz: „od ponad dwóch wieków mieszkają na południu Polski (...) prowadząc osiadłe życie” (s. 16), „Bergitka Roma, osiadli w tych terenach już od końca XIV w. lub początku XV wieku (...). Od tego czasu na trwale wpisali się w pejzaż Podkarpacia” (s. 155); „należą do od wieków osiadłych” (s. 137), aby dwie strony dalej oznajmić: „Cyganie Bergitka Roma mieszkają w Limanowej i Łososinie Górnej (...) gdzie zostali osiedleni w latach 70. XX wieku, kiedy to ostatecznie administracyjnie uregulowano kwestię cygańską” (s. 18). Powtarza to mocniej na str. 174: „Realizując założenia polityki wobec Romów, od lat 70. XX wieku, osiedlano ich siłą, jak to miało miejsce w Limanowej”. To ostateczne stwierdzenie sugerowałoby jakąś urzędową akcję osiedleńczą, zmuszającą do zaprzestania wędrówek. I w takim to właśnie kontekście również w innych miejscach Autorka pisze o losie „osiedlanych” na stałe Romów Górskich. Tymczasem owo osiedlanie polegało na tym, że po prostu lokalne władze w latach 70. zbudowały w Koszarach blok, do którego wprowadzono mieszkających dotąd nędznie Cyganów, którzy jednakże od „zawsze” (tzn.

---

wi] zwłaszcza biorąc pod uwagę ich niechęć do mówienia o tych okropnych wydarzeniach. Pytamy się zatem dlaczego taki termin, nieznanym większości Romów w takim kontekście, został zaproponowany jako określenie romskiego Holokaustu w czasie II wojny światowej. Mamy nadzieję, że ‘twórca’ tej terminologii *te porrael peske jakha* – szeroko otworzy oczy – i zobaczy, jakiego potwora stworzył”.

Również węgierscy znawcy języka romani nie mają wątpliwości, co do niewłaściwości terminu *porrajmos* na oznaczenie romskiego holokaustu, zob. Ágnes Daróczi, János Bársony, *Preface to the English Edition* [w:] J. Bársony, Á. Daróczi (red.) *Pharrajimos: The Fate of the Roma During the Holocaust*. New York – Amsterdam – Brussels 2008: International Debate Education Association, s. x [Oryginał węgierski: *Pharrajimos, romák sorsa a Holokauszt idején*, Budapest 2004]: „Czujemy się w obowiązku wspomnieć o dyskusji między romskimi badaczami odnośnie źródeł i zastosowania terminu *pharrajimos*. Ian Hancock, profesor na Uniwersytecie Teksaskim, używa tego terminu w języku angielskim jako *porrajmos*. Jednakże w kulturze romskiej to pojęcie jest *marhime*. *Porrajmos* jest dla Romów [słowem] niewymawialnym [unpronounceable] i przez to niezdolnym do przekazania romskich cierpień” (opinie L. Czernkova i A. Daróczi podają dzięki uprzejmości S. Kapralskiego i w jego tłumaczeniu, za co mu dziękuję).

od wielu pokoleń) żyli jako osiadli na terenie gminy. Nie było więc żadnego „osiedlania” tylko poprawa warunków egzystencji, tak jak to się teraz robi w ramach *Rządowego programu na rzecz społeczności romskiej*, budując np. w Ochotnicy piętrowy blok, dokąd przesiedla się mieszkających obok w biednych chatach ochotnickich Romów.

Autorka przesiąknięta wiedzą na temat grup wędrownych, bo o takich głównie piszą autorzy cytowanych licznie publikacji, nie dostrzega, że ma do czynienia z zupełnie odmiennym obiektem badań, próbując odnaleźć w nim wątki, cechy, zjawiska, których odnaleźć się spodziewa. Nie zauważając czasem, że osiąga zupełnie sprzeczne relacje.

Wyraz niezrozumienia różnic w romskiej kulturze, w podziale na osiadłych i wędrowców (byłych), na te dwie podstawowe kategorie Romów, które różni właśnie styl życia, podejście do mitu wędrowki, etosu wędrowania – to wszystko zawarte jest w wielkim zgęszczeniu w rozdziale, zatytułowanym na wyrost „Zakorzenie w wędrowce”. Autorka próbuje w nim m.in. dociec, jaka jest wiedza tych Cyganów o ich pochodzeniu z Indii, łudząc się, że przechowali w swych legendach, folklorze jakieś indyjskie ślady. Prawdopodobnie uświadamia sobie w pewnym momencie, że to co od Romów wydobywa pytaniami, są to stereotypy wtórnie zasłyszane z mediów (Cyganie ci wszak od lat kilkunastu oglądają m.in. programy etniczne krakowskiej TV), mimo to usiłuje jednak sprawdzić, czy znają powszechnie przytaczaną przez cyganologów opowieść z Księgi Szachnane z XI w. o muzykantach Luri. „Niestety nikt jej nie znał” – konkluduje rozczarowana (s. 143). W ten sposób można by pytać o wiele innych wątków znanych historykom, językoznawcom etc. i narazić się na zawód stokroć boleśniejszy. W tym paragrafie o indyjskim pochodzeniu Romów jedynie istotna wydaje się ostatnia konstatacja Autorki, o oddziaływaniu mediów na wiedzę Romów o własnej historii. Konstatacja zilustrowana jakże banalną wypowiedzią 6-latki indagowanej o znajomość bajek: „Znam bajeczki o lwie, o krasnolach, także z telewizji” (s. 144). Dodajmy więc od siebie – Romowie ci, pozostali w Polsce zresztą też, to przykład grupy etnicznej, która podlegając rozmaitej dyskryminacji jest też dyskryminowana pod względem edukacyjnym. To jedyna grupa, która nie ma (ostatnio się to trochę zmienia) własnego systemu edukacji. Stąd tak rozpaczliwe, ale prawdziwe stwierdzenia respondentów na temat własnej historii: „Skąd mam wiedzieć, nikt mi nie mówił” (s. 142). A dawne opowieści cygańskich bazarzy, których miałem kiedyś okazję wysłuchiwać jeszcze przy kaganku, poszły istotnie dawno w zapomnienie.

„Zastanawiając się nad tożsamością Romów natychmiast nasuwa się jedno określenie<sup>11</sup>: tożsamość drogi. Podkreślmy jeszcze raz, że Indie wyznaczyły początek cygańskiej drogi, która ciągle wije się rozmaitymi meandrami po całym świecie” – pisze Autorka (s. 145) i do tej tezy dopasowuje cały zebrany materiał<sup>12</sup>. I dalej – „analiza materiału empirycznego z narracji biograficznych Romów z Koszar i Limanowej także wskazuje na trwałość motywów wędrowki (...) występuje ona w każdej narracji, z której jasno wynika, że wędrowny styl życia stanowi wyraźną *cesurę* pomiędzy ich kulturą a kulturą osiadłych sąsiadów – gadziów” (s. 146). I już pierwsza cytowana przez Autorkę wypowiedź, która ma tę tezę zilustrować, gdyby ją odpowiednio zanalizować, odrzuciwszy przekonanie o odwiecznej determinacji Cyganów do wędrowki, uświadomiła by Autorce, co respondenci pod pojęciem wędrowki rozumieją: „Cyganie to zawsze wędrują. Bez tego to dla starszych nie ma życia. A teraz też, jedzie się pohandlować, odwiedzić rodzinę, na pielgrzymkę”. A więc to samo, co robi znaczna część *gadziów*!

Opierając się na moich wieloletnich doświadczeniach z dziennikarzami, którym ułatwiałem kontakt z Romami, także Górkami, poznałem ten mechanizm wydobywania z nich wypowiedzi, w których tęsknota za wędrowaniem staje się *leitmotivem* relacji. Podobnie, jak Autorka, dziennikarz wchodzi do cygańskiej osady na ogół z przekonaniem, że ma do czynienia z osiedlonymi niedawno koczownikami. Jakże to romantyczne! Więc pierwsze pytanie na ogół brzmi: czy wam nie żal wędrowania? Cóż ma odpowiedzieć osiadły, biedny, pogardzany przez otoczenie i przez innych współbraci Cygan z Podkarpacia? Przecież on wie choćby z mediów, że bycie wędrowcem nobilituje. Romowie są ponadto mistrzami w trafianiu w oczekiwania badaczy, lubią zrobić im przyjemność, jak to czynił stary Pulika kilkakrotnie żeniąc swych synów przed ołtarzem, dla uszczęśliwienia lubianego kardynała<sup>13</sup>. Toteż nie dziwi mnie kiedy Antek Goga z Limanowej, dla zrobienia wrażenia na pytającej go osobie opowiada o luksusowym wyposażeniu swego wozu, a Au-

---

11. Takich stylistycznych błędów jest w książce bardzo wiele, co świadczy o niechlujstwie redakcyjnym. Inne przykłady: *Patrząc na ich domy, zwraca uwagę ich wygląd* (s. 171); *studiując relacje (...) na uwagę zasługuje fakt* (s. 296) itp.

12. A na poparcie tej tezy cytuje wypowiedzi Cyganów wędrownych zanotowane w XVIII wiecznych dokumentach cytowane przez B. Baranowskiego (*Ludzie gościńca*, Łódź 1986).

13. Jan Yoors, *Cyganie*, Kraków 1993, s. 76. Dodajmy, że Autorka myli się, pisząc, że Cyganie z Koszar „dopiero w ostatnich latach stali się katolikami (s. 66). Otóż osiadli Romowie Karpaccy „od zawsze” byli parafianami figurującymi w kościelnych rejestrach. W *Liber Baptisatorum* w Jurgowie znalazłem wzmianki dotyczące się mieszkających tam Cyganów od lat 90. XVIII w. Nie inaczej było wszędzie, gdzie mieszkali ci Romowie, np. w Bielczy i Borzęcinie pod Tarnowem Cyganie Karpaccy, jako katolicy, figurują w pierwszych dekadach XIX w.

torka z wiarą w to powtarza: „W nowych wozach cygańskich, jak w każdym domu był także telewizor, lodówka, oraz oświetlenie elektryczne” (s. 174). Nie wiemy, jakiego okresu dotyczy relacja Antoniego, przypomnijmy więc, że po 1964 r. wozy cygańskie coraz rzadziej się pojawiały na polskich drogach, gdzieś w pięć lat później były rzadkością. Także dla przypomnienia: pamiętam, że w najnowocześniejszej osadzie na Podkarpaciu, w Czarnej Górze, w 1968 r. był jeden telewizor (na około 20 domów) a znaczna część osady nie miała jeszcze prądu, o pralkach wtedy nikt nie słyszał. Całe osady w Szaflarach, Maszkowicach, Czarnym Dunajcu – obywały się jeszcze wtedy bez prądu. W tym czasie cygańskie wozy typu wagonowego, a więc takie, w których można było sobie wyobrazić zainstalowanie telewizora czy pralki – dawno gniły na przymusowych postojach. Tu i ówdzie przemykały się pojedyncze wozy, ale takie o charakterze chłopskich fur raczej, by się nie rzucać w oczy. A pralka w cygańskim wozie? W kontekście szeroko analizowanych przez Autorkę zasad czystości rytualnej (podkreślmy – nie tych Romów się tyjących), umieszczenie pralki w wozie to przykład wynikający bądź z niezrozumienia wypowiedzi Gogi, albo raczej jego swobodnej projekcji na temat bogatego, radosnego życia w przeszłości.

„Niezależnie od tego, jakie jest ich własne doświadczanie życia w taborze, wszyscy Romowie bardzo silnie identyfikują się z tym etosem, który jest dla nich symbolem przede wszystkim utraconej wolności, szacunku dla siebie, niezależności, możliwości decydowania o sobie i radości życia (...). Obecne warunki życia, powodują (...) bolesny brak swobody, co sprawia, że życie staje się więzieniem” (s. 148) – to spostrzeżenie, to rezultat literackiej fascynacji wędrownymi, kolorowymi taborami. Jakże inna jest rzeczywistość Górskich Romów. Jest otóż zaprzeczeniem tego wszystkiego, co powyżej powiedziano. Co wynika z ilustrujących tezę wypowiedzi, jeśli je odpowiednio czytać. Np. „Urodziłem się w Nowym Sączu. Żona jest z Ochotnicy. A jak miałem 12 lat, to wyjechaliśmy na Zachód, do PGR-u. Jak miałem 22 lata, to się wróciłem. Najpierw do Limanowej, a potem my tam dostaliśmy mieszkanie (...) I tu my zostaliśmy, bo była praca” (s. 151). Toż widać, że to zwykle szukanie żony i pracy goniło tego Roma w kilka miejsc, jak niejednego *gadzia*. Autorka zdaje się tego nie rozumieć. Pisze bowiem dalej: „Zdarzają się (...) podróże dłuższe (...) nawet na koniec Polski. Są one wynikiem prowadzonej przez państwo polityki osiedlenia Cyganów. Oferowano im dom, ziemię lub pracę w PGR na Ziemiach Odzyskanych. (...) Wielu Romów korzystało z tej możliwości, głównie, aby przeżyć w godziwych warunkach zimę. Natomiast, gdy zaczęła się wiosna, porzucali domy, nie zasiane pola, i wierni tradycji praojców ruszali w drogę” (s. 150). Wyjaśnijmy. Na początku lat 50. w ramach akcji osiedlania oferowano Romom na Ziemiach Odzyskanych gospodarstwa, czasem tylko jakieś izby. Romowie wędrowni

w istocie korzystali z tych propozycji, na ogół tylko zimując. Tak na dłużej osiedliła się w Żaganiu Papusza z rodziną. Z tej okazji, w sposób szczególny, korzystali też i Górscy Romowie, gdyż urzędnicy, nie rozróżniając Cyganów, jak i dziś się zdarza, ochoczo ich meldowali w PGR-ach, oferując „stałe miejsce zamieszkania”, dla „wędrujących Cyganów”. Jechali więc oni do PGR-ów, dostawali tam bydło, ziarno na siew i „zgodnie z tradycją praojców”, zjadali wszystko w ciągu kilku miesięcy, po czym, nadal „zgodnie z tradycją”, wracali pod swoje ukochane Tatry czy Gorce. Taka to była wędrowka. Jak chłopów z rzeszowskiego w zielonogórskie w tym samym czasie. „Analiza narracji Cyganów z Koszar zwraca uwagę na ich olbrzymią mobilność, mimo że są od ponad 30 lat osiadli w jednym miejscu. Trudno znaleźć chociaż jedną osobę, która urodziłaby się w jej obecnym miejscu zamieszkania” – stwierdza Autorka (s. 149). Cytuje następnie wypowiedzi osób, które urodziły się grubo przed trzydziestu laty. Jakże więc ktokolwiek z nich mógłby się tutaj urodzić, skoro mieszkają na tym miejscu dopiero od lat trzydziestu? Pamiętajmy też, że Romowie z Koszar tworzą małą społeczność, trudno więc tu na miejscu (podobnie jest w innych osadach) znaleźć partnera do małżeństwa spoza najbliższej rodziny. Stąd m.in. konieczność mobilności. Wszystkie podane przykłady dowodzą takich właśnie motywów „wędrowek”, a ponadto – i to jest temat do podjęcia! – mobilność ta jest m.in. rezultatem biedy, braku materialnej bariery zatrzymującej człowieka na miejscu. Powtarzane w relacjach słowa o wędrowaniu zupełnie by zniknęły z narracji, gdyby nie zostały wywołane przez badacza. Gdyby np. pytał o żywot jako taki. Pojawiłyby się w narracji różne miejsca, ale na mapie swego życia respondent nie kojarzyłby ich z wędrowką, swobodą, dążeniem do niezależności, tęsknotą za przestrzenią, bezkresem podróży. Te wypowiedzi z daleka trącą sugestią. „Chcieliśmy uszczęśliwić kardynała” – chciałoby się jeszcze raz powtórzyć za Puliką.

Powiada jeden z Romów: „Ten ustrój mnie ‘zniewolił’, bo nie mogę rozbić namiotu, pograć, podróżować. Boję się skinów, rasistów. Nam nie wolno podróżować” (s. 148). To niemal cytat z dziennikarskiego reportażu. Przykład przesiąknięcia gotowymi formułkami, wypowiedzianymi do TV przez romskich liderów, nauczonych doświadczeniem w obcowaniu z romantycznie postrzegającymi Cyganów dziennikarzami (przypominam – etniczne programy w krakowskiej TV, oglądane tu od kilkunastu lat). O ile rozumiem obawę przed skinami (sam coraz częściej się boję rozbić namiot w przypadkowym miejscu), to przecież boleść za podróżą, jakże łatwo załagodzić, ruszając po prostu w wędrowkę. Wszak nikt nie zabrania.

Autorka zdaje się czasem rozumieć tę romską mistyfikację „jako dążenie do potwierdzenia obrazu Cyganów odpowiadającego ich stereotypowi stworzonemu przez gadziów” (s. 152), podpierając się nawet wypowiedzią



M. Courthiade, znanego cyganologa, który nb. szczególnie uporczywie zwalcza mit wędrowki jako genetyczny, historyczny, rasowy itp. imperatyw. By zaraz potem przywołać, nie wiadomo po co, jako przykład wyjątku od wędrownej reguły, smolarzy cygańskich z XVII czy XVIII w., którzy przez lata trwali w jednym miejscu (s. 153). Dalsze przykłady atrybutów cygańskiego wędrowania: konie, wozy, pielgrzymowanie (aranżowane przez *gadziów*: ks. St. Opockiego i także mnie) jako naturalne elementy romskiej tożsamości, to przykłady wielce naciągane. Dość wspomnieć, że ci Cyganie, w odróżnieniu od wędrowców ze smakiem zjadali koninę (koń więc nigdy nie był żadnym symbolem różnym od skojarzeń z sytością), że żaden kowal cygański na Podkarpaciu nie kuł koni, bo by mu *gadziowie* konia nie powierzyli (znam może 2–3 wyjątki), Cyganie ci co najwyżej kuli podkowy. A więc koń był o tyle „przyjacielem i dumą” (s. 155) – jeśli smakował. Nawet słowo *tabor*, tak licznie w wypowiedziach cytowane w kontekście Cyganów z Koszar razi sztucznością. Nigdy bowiem wcześniej tego słowa tu nie używano. Notabene w języku *romani* w ogóle nie ma on żadnego odpowiednika, *tabor* – jest pojęciem literackim, Cyganie przejęli go od *gadziów*, a raczej *gadziowie* im ten termin wmówili. Młodzi przyjmują go dziś jako oczywisty, rodzimy, nie kojarząc, że to słowo dotarło m.in. z mediów (*Jadą wozy kolorowe taborami*). Na ile to słowo jest obce w tym środowisku, świadczy fakt, że wielu Cyganów *tabor* traktuje jako synonim wozu cygańskiego, tego kolorowego, wypożyczanego z tarnowskiego muzeum przez ks. Opockiego na wrześnieńską pielgrzymkę z Łososiny do Limanowej. Oto sam ksiądz pisze w zaproszeniu: „z pielgrzymką pojedzie kolorowy *tabor* z tarnowskiego muzeum”. I tak to zostało przez większość romskich pielgrzymów zapamiętane. I powtarzane do kamer. I do badaczy.

Trudno domyślić się, czemu ma służyć długi wywód Autorki na temat symboli: flagi i hymnu? „Flagę romską tworzą dwa pasy – zielony i niebieski – ziemia i niebo, pomiędzy którymi od wieków kapryśnymi zygzakami wiała się cygańska droga. Bezmiar błękitnego nieba to także nieograniczona wolność, jedna z podstawowych wartości w etosie romskim” (s. 120) itd., itp. Notabene takie wzruszające, literackie wstawki w bardzo poza tym scjentystyczny wywód tworzą nieoczekiwany dysonans. Równie poetycko interpretuje Autorka treść, znaczenie, głębię filozoficzną cygańskiego hymnu, który przytacza w całości w wersji polskiej. Tyle, że ten obszerny wywód skwitować by można już na wstępie nieco później przytaczanymi cytatami respondentów/autorów biografii:

„Hymn, nie ma. Flaga, no taka, jak wasza. Nie ma innej” (s. 122). „Jaka flaga, nie ma, tylko na pielgrzymce do Limanowej jest” (s. 123). Etc.

Krótko mówiąc: te symbole są nieznanymi i osobami, które próbują je wprowadzać do romskiej świadomości są ludzie spoza środowiska (ksiądz,



nauczyciele, ja też). Jak na razie z mizernym – jak widać – skutkiem. I to by warto zauważyć. Autorka ma okazję zgłębić na żywo proces formowania się świadomości grupy, własnej tożsamości, jej etapy, które inne społeczności mają dawno poza sobą. Romowie zaś stanowią dla antropologa, socjologa, politologa, myślę, że i dla językoznawcy – doskonałe laboratorium, gdzie te zjawiska studiować można na żywym, społecznym materiale. Tyle, że wymaga to głębszej wiedzy i dogłębnej uwagi. Piszę otóż Autorka (s. 123) „hymn jest znany w środowisku uczestników badania jako pieśń ludowa, często śpiewana lub słuchana”. Oddam swoje najdroższe pióro osobie, która zna kogoś, kto by słyszał Roma Górskiego śpiewającego poprawnie (a nawet w zbliżonej do poprawności formie) bodaj jedną zwrotkę cygańskiego hymnu w wersji ogłoszonej przez International Romani Union. Lub w tłumaczeniu polskim<sup>14</sup>!

Jak można od zmitologizowania wędrowki przejść gładko do wątku Zagłady? Oto można i to w sposób wzruszająco literacki: „W wyobrażeniach *gadziów* cygańska droga kapryśnie wiję się bez porządkującej ją idei. Czy jest to jednak prawda? Patrząc na szlaki romskich wędrowek w ciągu ostatniego półwiecza, okazuje się, że w dużej mierze wytyczyli je *gadzie* (...). Jest jeszcze wędrowka, lub raczej tułaczka i ucieczka przed śmiercią, głodem i niebezpieczeństwem, przed obozami koncentracyjnymi i komorami gazowymi oraz przed doświadczeniami medycznymi doktora Mengele podczas tragicznych lat wojny (...). Tę wędrowkę Cyganie nazwali Porrajmos. Dla wielu była ich wędrowką ostatnią i wędrowką tragiczną, gdyż nigdy z niej nie wrócili” (s. 155). I dalej: „Ta dla wielu Cyganów ostatnia wędrowka w życiu, wędrowka do kresu, **ku niczym nieograniczonej wolności** (*sic!*) (...) to pierwsze historyczne wydarzenie, które oznacza nowy etap w badaniu współczesnej tożsamości romskiej” (s. 156). Wystarczy.

Omawiając cygański dom Cyganów Karpackich z Koszar, Autorka nie może się nadal wyzbyć wizji ich przerwanego na siłę nomadyzmu, opatrując rozdział obszernym wywodem na temat użycia wozu, życia w wozie (nawet nie na wozie – choć wóz typu wagon, to przypadek ostatnich lat przed postojem i dotyczący szczególnie bogatych Cyganów). Wygląda to trochę tak, jakby chcąc opisać życie wieśniaka, zacząć analizę użytkowania chaty wiejskiej od opisu życia w szlacheckim dworze. Z kolei sugerowanie się zasadami *mageripen* prowadzi do takich np. stwierdzeń: „W domach Cyganów wiernych zasadom *rromani* – brak toalet, gdyż jako miejsca rytualnie brudne, zagrażają one czystości całego budynku mieszkalnego” (s. 168). Już następne zdanie „typowy dom cygański, to dom jednoizbowy” – sytuuje rzecz całą we właściwych proporcjach. Jakże w jednej izbie, w której przecież na dodatek nie ma wody, stawiać wychodek! Nic tu nie ma do rzeczy za-

---

14. Byłbym dumny, jako autor przekładu.

sada *romanipen*, *mageripen* etc. tylko najbardziej podstawowa zasada, którą wyznają ludy na najniższym stopniu rozwoju. Co zilustrować by można obrazkiem z nieodległej przeszłości, kiedy to za każdym domem (jednoizbową chatą) zobaczyć można było stertę odchodów i innych odpadów, która w lecie nadawała cygańskim osadom charakterystyczny, z daleka rozpoznawalny zapach. Że o zasady czystości rytualnej w ogóle tu nie chodzi (myślę o Karpackich Romach) – dowodem są chętnie akceptowane kontenerowe domki z toaletami, jakie stawia się im od kilku lat. Wcześniej zaś każdy, kogo tylko było stać na większe domostwo, od budowania ustępu wewnątrz zaczynał polepszanie swej pozycji. I wszystkie inne, dalsze rozważania Autorki na temat skalań w kontekście mieszkania (mieszkanie nad czy pod kimś etc.) mają taką samą wagę merytoryczną.

Autorka patrzy na cygańską osadę przez pryzmat romantycznej wizji bawiących się co wieczór przy ogniskach Cyganów. Gdyby była dłużej w takiej osadzie, pewnie by się rozczarowała. Te ogniska są naprawdę nieczęstym zdarzeniem, na ogół właśnie z okazji wizyty kogoś takiego, jak Badacz. I nie dlatego „mieszkanie w blokach stanowi naturalną przeszkodę [dla tradycji palenia ognisk – AB], gdyż trudno w środku miasta (...) zapalić ognisko i bawić się przy nim” (s. 183). To właśnie mieszkanie w małych chatach, wymusza bytowanie na zewnątrz, stąd gromadne wysiadki przed domami, „aby czuć swoją wspólną obecność” (s. 182). To byt kształtuje tę świadomość! – a nie przetrwały z koczownictwa zwyczaj. Kiedy tylko Cyganie pobudują sobie lepsze domy, grodzą je, robią ogródki, płoty – ich życie zamyka się w domu. Bo jest tam już wtedy na tyle miejsca. Mnie też niekiedy tęsknota ogarnia za czasem, kiedy wchodząc do osady w Szaflarach, Ostrowsku, Czarnej Górze – trafiłem na gromady ludzi siedzących przed domami, gadających, witających mnie. Dziś trzeba pukać do drzwi domów, za którymi trwa cygańskie, domowe życie. Takie otwarte życie trwa jeszcze tylko tu i ówdzie (Maszkowice, Ochotnica, Koszary) ale nic to ze spadkiem nomadycznym nie ma wspólnego.

Wiele mitów zawiera rozdział „Dom jako muzykująca rodzina”. „Można śmiało powiedzieć, że każdy Cygan jest urodzonym skrzypkiem lub gitarzystą” – pisze Autorka (s. 184) – powielając tym samym stereotyp tzw. odbity, którym tak chętnie posługują się sami Cyganie. Wystarczy jednak po prostu porachować osoby, które potrafią grać i okaże się, że – bardzo „nie każdy”. Wzruszająca jest opowieść A. Gogi o skrzypku Okoro, którą Autorka przytacza w dobrej wierze. Prawdopodobnie chodzi o Kororo – ślepego skrzypka z Kowar<sup>15</sup>, znanego wielu ludziom z rynku w Krakowie, gdzie

---

15. Stefan Demiter, zwany z racji kalectwa *Kororo* czyli Ślepy (dokładniej Ślepiutki, zgodnie z romskim zwyczajem zdrabniania imion), zmarł jesienią 2002 r.

grywał z kompanami. Tworzyli oni cudowne legendy na jego temat. I jak to mówią Cyganie: „Może to nie prawda, ale jakże to piękne!”. Opowiadali, jak to Penderecki chciał wujka Kororo zaangażować do paryskiej opery, ale „inni muzycy się nie zgodzili, boby im było głupio grać z takim prostym Cyganem”. Kiedy byłem z nimi w Lanciano sam tę opowiastkę przytoczyłem ze dwa razy zdumionym Włochom. Edward Dębicki z Gorzowa, wspaniały muzyk i kompozytor, lubi opowiadać z wielką powagą o dokumentach („zaginięły w czasie wojny”), świadczących, że jego przodkowie grali na dworze króla Sobieskiego. Któżby śmiał podważać tę piękną opowieść? Każdy porządny cygański skrzypek, ma na podorędziu taką piękną legendę o swych muzykujących przodkach, znajomych czy krewnych. I chętnie badaczowi opowie.

A ponieważ znam też od dziecka wspomnianą w książce Tereskę Mirgę, to nie od rzeczy będzie wyjaśnić, że jej zespół nie „gra czasem na tradycyjnych instrumentach cygańskich” (s. 185), bo Teresa gra na bardzo współczesnej gitarze, a zmieniający się członkowie zespołu, różnie: na skrzypcach, akordeonie, jakichś rosyjskich instrumentach strunowych, jakiś czas też na cymbałach i jakimś grzechoczącym instrumencie hiszpańskim, a nawet nowocześniejszym pudle rezonansowym, którego nazwy sami muzycy nie znają itp., a więc trudno się tu jakichś szczególnych tradycji doszukać. Teresa po prostu eksperymentuje na wszelkie sposoby, dzięki czemu wypracowała sobie jednak rozpoznawalny styl. A na glinianych dzbankach i łyżkach drewnianych (na których od jakiegoś czasu gra Jacek, brat Teresy) uczył nas grać w 1992 r. w Borkach (Puszcza Knyszyńska) Gusti Varga, Rom z Budapesztu<sup>16</sup>. Po dziesiątkach udzielonych dziennikarzom wywiadów dziś już nawet sama Teresa uwierzyła pewnie, że te łyżki i dzbanek, to spadek po jej pradiadach ze Spisza.

Sumując powyższe, raz jeszcze należy stwierdzić, że Autorka posiadałszy sporą wiedzę na temat Romów wędrownych, nie potrafiła się ze schematu tej wiedzy wyzwolić, mając do czynienia z zupełnie kulturowo odmienną grupą Cyganów. Nieodparcie nasuwa mi się skojarzenie z uczonym, który mając bogatą wiedzę na temat życia polskiej szlachty usiłuje odnaleźć w XIX-wiecznej chłopskiej rodzinie odniesienia do etosu rycerskiego, dumy z pochodzenia, patriotyzmu, doszukać się poszanowania dla herbu, tradycji oręża, wierności królowi etc.

Posłużwszy się bogatą, rzetelną literaturą, Autorka zupełnie też niepotrzebnie odwołuje się do takich klasyków (lepiej powiedzieć – ramot) jak Daniłowicz czy Narbutt, cytując tych autorów dla poparcia swych tez. Zwłaszcza ten pierwszy znany jest przecież od dawna, jako autor raczej

---

16. Założyciel jednego z najbardziej znanych romskich zespołów na Węgrzech *Kali Jag*.

bzdurnych treści<sup>17</sup>. Dając się ponieść romantycznym uniesieniom cytuje też dość obficie poetyckie wizje Cyganów zawarte w króciutkich esejach-refleksjach Pankowskiego<sup>18</sup>, dla zilustrowania analizowanych segmentów kultury Romów, które zwłaszcza w kontekście teoretycznych wywodów Autorki, tworzą zupełnie dziwaczny dysonans.

Trzeba jednak przyznać, że po przebrnięciu przez te kilka rozdziałów, analizujących kolejne sfery życia Romów z Koszar, czytelnik trafia na kilkunastonicowe zakończenie, które jest rzetelnym podsumowaniem zebranej wiedzy, w niewielkim tylko stopniu okraszonym wtrętami o ich koczowniczych paralelach. Może to właśnie przerost formy nad treścią stworzył w czasie lektury kolejnych rozdziałów wrażenie zagubienia się Autorki w cygańskim świecie?

A skoro rzecz cała dotyczy Cyganów Karpackich, Bergitka Roma, dodajmy, że grupa ta obecnie liczy znacznie więcej niż 3 000 przedstawicieli (por. s. 16) i zamieszkuje, poza swymi macierzystymi terenami – Małopolską południową – także w znacznych skupiskach w Nowej Hucie, Tarnowie, a także na Górnym i Dolnym Śląsku, gdzie wyemigrowali po wojnie, głównie w latach 50. Jest ich w sumie co najmniej dwakroć więcej. Cyganie ci, podwójnie stygmatyzowani – jak słusznie zauważa Autorka – obecnie stają się elitą intelektualną Romów w Polsce. Podwójna stygmatyzacja zaowocowała z jednej strony ucieczką od własnej kultury (brak mi w analizach A. Lubeckiej wątku niskiego wartościowania własnej kultury, który nie trudno u tych Romów odnotować) poprzez zmianę miejsca zamieszkania, a więc niechętnego im gadziowskiego sąsiedztwa, dążnością do poszukiwania nie cygańskiego partnera jako małżonka, zaniechaniem użycia języka *romani* w małżeństwach mieszanych, z drugiej zaś strony – dążnością do kształcenia dzieci. W rezultacie w środowiskach miejskich nastąpiła daleko posunięta emancypacja tych Romów, i odrzucenie wielu elementów tradycji. Ale, i to jest dziś szczególnie interesujące, trzecie pokolenie, które na przełomie lat 90. i początku tego wieku weszło w wiek maturalny, rozpoczęło studia, z wielkim zainteresowaniem wracać chce do tradycji. Nie bez znaczenia są programy pomocy finansowej oferowane uczącym się Romom, ale nie przeceniałbym tego czynnika. W rezultacie powstała w Polsce warstwa młodej inteligencji romskiej, licząca teraz już ponad 50 osób, wykształconej, świadomej, dumnej ze swego pochodzenia, ale też częściowo sfrustrowanej swoim „odcyganieniem”, do czego świadomie nieraz dążyli ich rodzice<sup>19</sup>. Liczne programy na rzecz społeczności romskiej rozbudziły aspiracje tych

17. Zob. np. Ficowski, *op. cit.*, s. 299 i n.

18. Marian Pankowski, *Smagła swoboda*, PIW, Warszawa 1980, s. 41–45.

19. Zob. A. Bartosz, *Jak dobrze być Cyganem*, Tarnów 2004.

ludzi, to do nich w pierwszym rzędzie trafia etnonim Bergitka Roma, który odkrywają za pośrednictwem lektorów, wykładowców itp. specjalistów od spraw romskich. To są ludzie o zupełnie innej, niż ci z Koszar tożsamości, aczkolwiek także, a może jeszcze bardziej, bo świadomie, należą do grupy, która chce się nazywać Bergitka Roma.

*Petko Hristov*

## CYGANIE-EWANGELICY W BUŁGARII



Magdalena Slavkova  
*Cyganie-ewangelicy w Bułgarii*  
Paradigma, Sofia 2007, ss. 374  
ISBN 978-954-326-068-3

W 2007 roku wydawnictwo Paradigma w Sofii opublikowało książkę młodej badaczki, Magdaleny Slavkovej, *Cyganie-ewangelicy w Bułgarii*. Publikacja stanowi część prestiżowej serii monograficznej Bałkańskiego Departamentu Etnologicznego w Instytucie i Muzeum Etnograficznym „Academica Balcanica”. Książka jest poświęcona historii, procesom oraz skutkom ewangelizacji wśród społeczeństw cygańskich w Bułgarii. Głównym celem, jaki autorka zamierzała osiągnąć stosując naukowe narzędzia badawcze etnologii, było śledzenie sposobu życia różnych grup romskich konwertytów na protestantyzm, poprzez ukazanie wpływu nawrócenia na ich tożsamość.

Temat, poruszany przez autorkę imponującej pracy, jest istotny, bowiem po przemianach demokratycznych w Bułgarii w 1989 roku stało się jasne, że aby opisać i zanalizować trwające tam procesy oraz tendencje „nowej” i „powracającej” religijności, potrzeba gruntownych badań naukowych. Szczególnym wyzwaniem dla uczonych były badania społeczne dotyczące dynamicznego zjawiska publicznego, jakim był chrzest w imię Jezusa Chrystusa, który został udzielony wielu cygańskim społecznościom, tj. masowe

nawrócenie Cyganów na protestantyzm (ewangelicyzm). Nawrócenie to obejmowało zarówno Cyganów ortodoksyjnych jak i muzułmańskich.

W swoich badaniach Magdalena Slavkova prześledziła historię ewangelicyzmu cygańskiego w Bułgarii, ukazała rolę różnych misjonarskich grup protestanckich w szerzeniu Słowa Bożego wśród Cyganów, przeanalizowała proces zakładania niezależnych religijnie społeczności cygańskich, roli i potęgi romskich pastorów, a także mechanizmów rządzących cygańskimi kościołami, zastanowiła się nad wpływem ewangelizacji na materialną i duchową kulturę nowo ochrzczonych, ich życie codzienne, a w szczególności na kalendarz oraz cykl świąt rodzinnych. Ponadto przeanalizowała rolę oraz znaczenia „nowej” religii dla zmiany tożsamości grupowej wśród różnych społeczności cygańskich.

Wykorzystując szeroką różnorodność metod etnologicznych, historycznych oraz antropologicznych, autorka dokonała poważnej naukowej analizy społecznej działalności nowych instytucji religijnych (kościół ewangelickich) wśród Romów w Bułgarii, na przestrzeni okresu od początku ostatniego stulecia do dnia dzisiejszego. Magdalena Slavkova zauważyła potrzebę badań nad obecnymi warunkami życia codziennego oraz kulturą sposobu świętowania Cyganów-ewangelików.

Publikacja składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy opisuje historię cygańskiego ruchu ewangelickiego w Bułgarii w kontekście przenikania ewangelicyzmu do omawianego kraju. Drugim kontekstem jest postrzeganie zmian religijnych jako fragmentu szerszej zakrojonej akcji, mającej na celu udzielenie chrztu Romom na całym świecie. Autorka odnajduje istotę tego procesu w specyficznym sposobie postrzegania religii ewangelickiej przez Cyganów, jako tożsamą z ich *cygańskością*. Zajmując się historią przenikania protestantyzmu Bułgarii autorka podejmuje temat założenia pierwszego cygańskiego kościoła baptystów w miejscowości Golinsti, regionie Lom (dzisiejsza dzielnica Mladenovo w Lom), rozwoju ruchu protestanckiego wśród Romów, aż do II wojny światowej, trudności w okresie socjalistycznym, narzucanego ateizmu, a także szerzonego wśród Cyganów w okresie przemian demokratycznych w kraju, po 1989 roku, ewangelicyzmu. Dzięki analizie dokumentów (Centralnego Archiwum Narodowego, Archiwum Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jak również archiwów wielu miast całego kraju), a także doskonałej znajomości literatury naukowej, Magdalena Slavkova przedstawia zarys głównych etapów ewangelizacji protestanckiej wśród Romów w Bułgarii. Co więcej, potrafi ona doskonale zastosować metody historyczne do interpretacji ogromnej ilości zebranych przez siebie danych, pochodzących z badań terenowych. Pozwala jej to połączyć ze sobą główne nurty badawcze: związek pomiędzy tradycyjnym sposobem życia a zmianami spowodowanymi chrztem ewangelickim, oraz



stosunki pomiędzy skutkami zmian a tradycją. Dla wnikliwego czytelnika-etnologa szczególnie interesująca może być mitologizacja pierwotnego rozpowszechniania świętych pism ewangelickich wśród Cyganów, tj. sposób, w jaki społeczeństwo cygańskie tworzy *Początek* z mitycznej kradzieży Ewangelii bułgarskim misjonarzem oraz pierwszego kazania Petara Punczewa w języku *romani* w Golinsti.

W rozdziale drugim autorka prezentuje istotę kościoła romskiego jako nowej formy życia społecznego, ukazując tym samym znaczenie oraz funkcje przywódców duchowych, pastorów romskich kościołów ewangelickich, w społecznym oraz duchowym życiu ochrzczonych. Autorka prezentuje szczegółową analizę struktury i organizacji cygańskich kościołów ewangelickich, ich specyfikę oraz znaczenie roli odbywających się tam rytuałów religijnych (głoszenie kazań, modlitwa, chrzest, Eucharystia, post, a przede wszystkim ewangelizacja).

W rozdziale trzecim przedstawiona została materialna i duchowa kultura Romów ewangelickich, dynamika zmian w ich sposobie życia oraz transformacja ich tożsamości. Magdalena Slavkova prześledziła zarówno motywy przyjęcia chrztu oraz wiary ewangelickiej wśród Cyganów, jak i zmiany w ich codziennym sposobie wyrażania oraz zachowywania się, a także normach związanych z rodziną, świętami, pożywieniem oraz ubiorem i innymi, które dopiero zaczynają być przez nich przestrzegane. Autorka szczegółowo analizuje nowo wprowadzone aspekty relacji rodzinnych, kontaktów z krewnymi spoza kraju, z innymi wyznawcami, jak również z ludźmi nieposiadającymi cygańskich korzeni. Szczególna uwaga zwrócona została na stosunki panujące wewnątrz społeczności, zarówno wśród przedstawicieli tej samej grupy, jak i pomiędzy członkami innych grup cygańskich.

Zdaniem autorki religijni Romowie określają się mianem przynależących do ludu Bożego. Powstanie nowej społeczności wierzących nie pozostaje w sprzeczności z zachowaniem tożsamości grupowej różnych społeczności cygańskich. Konstatują oni wedle autorki opracowania, że nowo ochrzczeni są nadal Cyganami, co więcej, są oni teraz „dobrymi” Cyganami.

Aby uzupełnić swoje badania nad zmianami w kulturze, przekonaniach religijnych oraz postrzeganiem Cyganów-ewangelików przez siebie oraz innych ludzi, Magdalena Slavkova przywołuje relację byłego muzułmanina Sulyo Metkova z Sofii, który po przyjęciu chrztu przetłumaczył Nowy Testament na język romski. Zarówno on sam, jak i inni Romowie-ewangelicy, odnajdują w Piśmie Świętym potwierdzenie swojej „nowej”, zmitologizowanej przeszłości opartej o argumenty biblijne o wspólnym pochodzeniu rodziny ludzkiej, a co za tym idzie wzmocnienie tożsamości romskiej, której starożytne (biblijne) pochodzenie ma wpływ na teraźniejszość i przyszłość grupy.

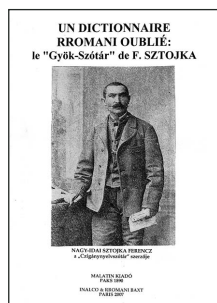


Za swoje badania, poświęcone ewangelizacji Romów w Bułgarii, Magdalena Slavkova otrzymała prestiżowe uznanie naukowe. Jako młody naukowiec, została nagrodzona honorowym wyróżnieniem w dziedzinie studiów romologicznych, a jej książka została przyjęta za jedno z pięciu najważniejszych osiągnięć Instytutu i Muzeum Etnograficznego. Publikacja, która została zaoferowana szerokiemu gronu odbiorców jest dowodem na to, iż młoda badaczka Magdalena Slavkova jest etnologiem z dogłębną wiedzą, która nadal będzie wywoływać na nas wrażenie swoimi wspaniałymi pracami naukowymi.

*Thum. Aneta Kwaśniak*

*Adam Bartosz*

## ZAPOMNIANY/PRZYPOMNIANY ROMSKI SŁOWNIK



*Un dictionnaire rromani oublie:  
le „Gyök-Szótar” de F. Sztojka*  
INALCO&Romani Baxt, Paryż 2007, ss. 201  
ISBN 2-9507850-5-0

Wydział filologii romskiej w Paryżu oraz fundacja Rromani Baxt<sup>1</sup> działająca przy International Romani Union (IRU), wydały wznowienie węgiersko-romskiego słownika Ferencza Sztojki, który po raz pierwszy ukazał się w 1890 r.<sup>2</sup> Publikację tę opracował i wydał dziekan wydziału filologii romskiej, Marcel Courthiade, we współpracy z Andrássem Kányádi, profesorem wydziału filologii węgierskiej Uniwersytetu w Paryżu. Edycja została przygotowana na podstawie jednego z niewielu zachowanych egzemplarzy

1. Założona w Warszawie w 1992 r. m.in. przez Marcela Courthiade.

2. *Nagy-idaí Sztojka Ferencz a „Czigánynyelvészótar” szerzője*, Palatino Kiadó, Paks 1890.

książki, należącej do Frederica Maxa, francuskiego dyplomaty i bibliofila, znanego ze swojej wieloletniej pracy na rzecz romskiej kultury, to on jako pierwszy opisał ludobójstwo Romów w czasach nazistowskich.

Głównym celem publikacji jest przypomnienie niezwyklej postaci samego autora słownika, poety, przyjaciela arcyksięcia Józefa Ludwiga Karola Habsburga, z którym korespondował<sup>3</sup>, a także promocja słownika, jako pionierskiej pracy tego typu, która wyszła spod pióra Roma. Z trzynastoma tysiącami haseł, słownik Sztojki jest jednym z najbardziej znaczących „kamieni milowych” wczesnej romskiej leksykografii.

Obszerne wprowadzenie do publikacji rozpoczyna się rozdziałem poświęconym przyjaźni autora z arcyksięciem Habsburgiem oraz podkreśleniem roli ich obojgu dla wczesnej węgierskiej i europejskiej romologii.

Rozdział drugi, poświęcony leksyce, zwraca uwagę na translatorskie węgierskie zapożyczenia w języku *romani* – w opracowaniu Sztojki, przynosi też próby typologizacji słownictwa złożonego, nazwy zwierząt i roślin, a także terminy abstrakcyjne.

Kolejne strony poświęcone są etymologii, ze zwróceniem szczególnej uwagi na przypadki i rzeczowniki odczasownikowe. Zostały tu również uwzględnione: morfologia, semantyka i onomastyka.

Dwa rozdziały omawiają romską wymowę oraz pisownię, wraz z wyjaśnieniem pisowni używanej w obecnym wznowieniu, gdzie fonemy, w wydaniu XIX-wiecznym potraktowane wspólną literą, zostały tutaj rozróżnione. Dotyczy to zwłaszcza samogłosek **a** i **e**, które stosowane są wymiennie, stosownie do ich występowania w dialektach węgierskich. Okazuje się też, że Sztojka w interesujący sposób rozróżniał silne i słabe **r**, w zgodności ze współcześnie nadal występującym zróżnicowaniem tej zgłoski w dialektach romskich na Węgrzech i poza ich granicami.

W podsumowaniu wstępu autorzy opracowania zamieścili kilka listów, jakie wymienili między sobą Sztojka i arcyksiążę, a które zawierają m.in. kwestie zapisu romskich słów. Listy te zostały wcześniej opublikowane w oddzielnej pracy<sup>4</sup>.

Interesujące spostrzeżenia profesora Kanyadi znajdują się w węgierskiej części słownika, który dostosowany został do współczesnej pisowni, uwzględniającej różnice w języku węgierskim pomiędzy **ü** i **ű** lub **ö** i **ő** (nieuwzględnione w oryginale). Odnośnie zapisu słów romskich, zastosowana została pisownia standaryzowana, tzw. warszawska.

---

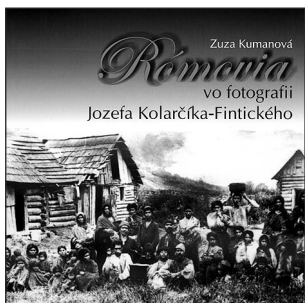
3. *Romane Lila/Cigány Levelek/Romani Letters*, Fővárosi Önkormányzat Cigány Ház – Romano Kher, Budapest 2003; zob. także recenzję: A. Bartosz, *Korespondencja po romsku między arcyksięciem Habsburgiem a Cyganami*, „Studia Romologica”, nr 1, 2008, s. 261–266.

4. *Romane Lila*, op. cit., s. 23 i 41.

W zakończeniu publikacji zamieszczono 25 stron tekstów romskich, głównie o charakterze religijnym, a także kilka poematów autorstwa F. Sztojki, o szczególnej, charakterystycznej dla popularnej twórczości amatorskiej, stylistyce dziewiętnastowiecznej. Książka ma wartość zarówno historyczną, jak i językoznawczą, a także jest ważnym przyczynkiem dokumentującym początki romskiej leksykografii, tworzonej przez romskich autorów.

*Adam Bartosz*

## FOTOGRAFIE ROMÓW JOZEFA KOLARČIKA



Zuza Kumanová

*Rómovia vo fotografii Jozefa Kolarčika-Fintického*

wyd. IN MINORITS, Bratysława 2009, ss. 96, fot. cz.b.

ISBN 978-80-970100-6-5

Autor fotografii zamieszczonych w albumie, pracował jako nauczyciel w szariskiej wsi, Fintice, od której wziął swój pseudonim, używany jako drugi człon nazwiska: Kolarčik-Fintický (1899–1961). W latach 30. współpracował z rozgłośniami radia w Preszowie i Koszycach, występując z programami o ludowej kulturze i muzyce. Jako kolekcjoner ludowych pieśni i innych folklorystycznych materiałów, zebrał tysiące stron zapisów, z których do dziś czerpią badacze kultury ludowej Słowacji.

Był też fotografem, dokumentującym tradycyjne elementy życia wsi słowackiej. Wśród jego zbioru fotografii około 200 przedstawia Cyganów, których Kolarčik fotografował w latach 1930–60. Obecnie zbiór ten jest własnością Biblioteki Narodowej w Martinie (Slovenska národná knižnica).

Autorka albumu i wystawy fotografii pracuje w zespole ze znanym romologiem słowackim, Arne Mannem, przy realizacji projektu *Ma bisteren!* (*Nie zapomnijcie!*). Zorganizowała ona wystawę fotografii Kolarčika, któ-

ra została zainaugurowana w Pradze w 2006 r., eksponowana była później w Budapeszcie i Bratysławie. Katalog wystawy w wersji trzyjęzycznej, słowacko-angielsko-romskiej, poprzedzony jest krótkim szkicem o historii Romów. Zdjęcia podzielono na kilka tematów opatrzonych krótkimi komentarzami. Przedstawiają one codzienny żywot Romów w kontekście społeczności słowackiej, ich profesje, mieszkania, ubiór, portrety osób, uroczystości rodzinne.

Bardzo interesujący jest zbiór przedstawiający życie koczujących Romów (Olascy Romowie, Vlachika Roma) dokumentujący ich stroje, wozy, codzienne życie w czasie wędrówki i na postojach. Sporo z prezentowanych w albumie zdjęć było znanych z wcześniejszych publikacji, których autorzy czerpali z archiwum Kolarčika. Zwłaszcza jedno ze zdjęć, przedstawiające romskiego kowala z Drienova, pracującego bardzo archaicznym sposobem, kucając przy kowadle, znana jest powszechnie z publikacji i wystaw. Jest zarazem swoistą wizytówką zbiorów fotograficznych Kolarčika.

Z jakości zdjęć widać, że Kolarčik nie był wybitnym fotografem, jednak ze względu na ich ilość oraz czas, w którym powstały, są dziś cennym źródłem wiedzy na temat Romów słowackich.

Ewa Adamczyk

## LITERATURA CYGAŃSKA

Marcel Courthiade

*La Literature des Rroms, Sintés et Kalés.*

*Compendium à l'usage des étudiantes de l'INALCO*

*section langue et civilisation rromani et filière français langue étrangère*

INALCO, Paris 2007, ss. 145

**R**ecenzowany skrypt, zawiera ok. 150 utworów literackich pisarzy romskich. Pośród nich znajdują się głównie teksty poetyckie, ale także przykłady twórczości prozatorskiej.

Antologia została opublikowana na potrzeby studentów paryskiej uczelni INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales), wydziału ds. języka i cywilizacji *romani*. Kilka początkowych tekstów należy do literatury oralnej, są to utwory przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie, w końcu zebrane i spisane przez badaczy, dla ochrony przed

zapomnieniem. Pozostałe wyszły spod pióra kilkudziesięciu pisarzy romskich, żyjących i tworzących w różnych krajach europejskich, w tym także w Polsce.

Książka jest zaopatrzona we wstęp, zawierający podstawowe informacje na temat historii Romów, a zwłaszcza ich literatury. Literatura pisana przez Romów tak naprawdę pojawiła się po roku 1920 w Związku Radzieckim, i związana jest z takimi autorami jak cytowani w *Antologii*: Rom-Lebedev (1903–1996), Aleksander Germano (1893–1970), Nina Dudarova, Bezludsko, a później Nikola Satkiewiç i Vano Chrustalo. Obok tekstów typowo propagandowych, zainspirowanych dominującą ideologią oraz negatywnym stereotypem „cygana” włóczęgi, a raczej pisanej „pod zamówienie” ówczesnej władzy, pisarze ci stworzyli mimo wszystko bardzo świeże teksty i poezję niepozbawioną wdzięku.

Utwory autorów romskich z innych krajów pojawiły się bezpośrednio po wojnie. Wśród nich odnaleźć można: w Polsce teksty Bronisławy Wajs, bardziej znanej jako Papusza, a w latach późniejszych kolejnych pisarzy jak np. w Jugosławii Kujtima Pácaku – przedstawiciela nurtu tzw. naiwnej literatury ludowej, czy też twórców awangardowych: Rajko Djurića i jego ucznia Jovana Nikolića oraz najbardziej znanego Alego Krasnića. Na Węgrzech, w języku *romani* pisali tacy poeci, jak József Daróczy zwany Choli (tłumacz Nowego Testamentu), György Rostas-Farkas, Mihály Szabolcs zwany Marakata, Gusztáv Nagy. Wszyscy oni zajmowali się tłumaczeniem poezji węgierskiej na język *romani*. W Czechosłowacji poezję tworzyli: Terka Fabianová i obecnie mieszkająca w Belgii, Margita Reiznerová.

Polski Rom mieszkający w Szwecji, Władysław Jankowicz, zwany Mikoł, napisał piękny poemat epicki w 12 pieśniach, „Tari i Zërfi”, o miłości trudnej i pełnej przeszkód, lecz na koniec – spełnionej. W Związku Radzieckim, łotewski Rom, Leksa Manuś, z powodzeniem dokonywał tłumaczeń Ramajany Valmikiiego.

Literatura *romani* pozostaje w dużej części zakorzeniona w tematyce życia codziennego, dotyka problemów rodzinnych i społecznych jak np. sytuacji kobiety romskiej, niesprawiedliwego zwyczaju wydawania zbyt młodych dziewcząt za mąż, często za starców itp. Ta problematyka pojawia się m. in. w dwóch opublikowanych w antologii tekstach Jëty Duki, pisarki i działaczki społecznej, urodzonej w Albanii, a obecnie mieszkającej i pracującej w Paryżu, która od lat walczy z podobnymi praktykami i przesądami dotyczącymi traktowania kobiet i młodych dziewcząt romskich.

Inni pisarze przeciwstawiają się fałszywym stereotypom na temat Romów, przesądom i uprzedzeniom rozpowszechnianym przez gadziów, jak np. Sterna Weltz-Zigler w wierszu *Ćor kaxnëngo* (*Złodziej kur*).

Czytając teksty literackie zawarte w antologii warto zastanowić się nad tym, jak ich autorzy podchodzą do własnej tożsamości, jakie jej aspekty są dla Romów najważniejsze i jak odzwierciedlają to w swojej twórczości.

Pierwszym oczywiście i szeroko rozpowszechnionym tematem są Indie, wyidealizowany kraj przodków, któremu Leksa Manus poświęca poemat *Dadenqëre našade phuvăqëro ratitko rodipen* (*Nocne poszukiwania zaginionej ziemi przodków*), a według Rajko Durića *Indie są dla Roma jak lustro, w którym się przegląda, w którym się rozpoznaje i sam siebie czuje...*

Kolejnym, ważnym dla Romów tematem literackim jest wędrówka. U niektórych pisarzy, jak np. Santino Spinellego z Włoch, podróż jest utożsamiana z biedą; natomiast u Stanisława Stankiewicza, polskiego Roma zwanego Stahiro, ukazana jest jako pełna romantyzmu filozofia życia, np. w wierszu *Kheldôm balvalaça* (*Tańczyłem z wiatrem*).

Nie tylko sama podróż inspirowała pisarzy, również porzucenie wędrówki jako stylu życia, o czym z żalem wspomina właśnie Stankiewicz w swoim wierszu *Jasfa de jakha* (*Łzy w oczach*), w którym pisze o nostalgii za dawnymi czasami, o koniach, które uciekły i pustych drogach, na których nie widać już wędrujących Romów. Według niego wraz z zaniechaniem wędrówki umarły ostatnie wartości cywilizacji romskiej.

W wielu utworach ważnym tematem jest miłość do rodzinnego kraju. To uczucie jest inspiracją np. dla Valdemara Kalinina. Nostalgiczny wiersz, *Pe Belarus parne iva perëna* (*Pada biały śnieg w Białorusi*), został przezeń napisany z tęsknoty za ojczyzną w Londynie, gdzie mieszka od 1995 roku.

Inspiracją dla prawie wszystkich autorów romskich jest rodzimy język *romani*. Tylko niektóre z tych utworów zostały zamieszczone w antologii, np. wiersz Valdemara Kalinina, *Romani çhib* (*Język romani*), w którym pisze o obowiązku jego pielęgnowania i zachowania jako spadku po przodkach, jak również konieczności nauczania dzieci romskich tego języka, aby mogły poznawać całe bogactwo świata. Natomiast Rajko Djurić uważa, że język *romani* jest językiem Boga, który otwiera drzwi świętyń, językiem, który sprawia, że gwiazdy płaczą... językiem ognia i wiatru, wschodzącym słońcem i wyciem wilków.

Ostatnim ważnym tematem literatury *romani*, którego nie mogło zabraknąć również w antologii, są różne formy prześladowań Romów na przestrzeni wieków, przede wszystkim przejmujące akty ludobójstwa dokonanego na Romach, Sintach i Kalé przez nazistów. Wiele tekstów o tej tematyce powstawało anonimowo, tworzone były podczas tragicznych przeżyć. Bywało, że były one adaptacją wcześniejszych utworów, jak zacytowana w pracy pieśń *And-o-Auśvic-khersi baro* (*W Auschwitz jest wielki dom*). Po wojnie, przez blisko trzydzieści lat, temat holokaustu Romów nie istniał. Powstające po tym czasie teksty próbowały wykrzyczeć swoje oburzenie

i strach przed powtórką tragedii lub wypełnić „obowiązek pamięci” i jej ciągłość przez pokolenia.

Czytelnik znajdzie w antologii wiele wzruszających tekstów np. *Kórkorre o kurunga* (Kruki) Jeanne Gamonet, *Biande an-o Auschwitz, mule an-o Auschwitz* (Urodzeni w Auschwitz, zmarli w Auschwitz) czy *Bibaxtale bersa* (Lata nieszczęśliwe) Rajko Durića. Santino Spinelli, urodzony w 1964 roku, najbardziej znany i popularny artysta romski we Włoszech, podejmuje tematykę holokaustu w wierszach *Sungengr tru merribbe* (Kwiaty śmierci), *Auschwitz* i in.

Marcel Courthiade

## PIERWSZY W POLSCE ROMSKI ELEMENTARZ



Karol Parno Gierliński

*Miri Szkoła. Romano elementaro. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Polska Roma*, wyd. Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, wyd. II, Kostrzyn nad Odrą 2008, ss. 99, il. kolor. ISBN 978-83-918449-1-5



Karol Parno Gierliński

*Miri Szkoła. Romano elementaris. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Bergitka Roma*, wyd. Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn nad Odrą 2008, ss. 99, il. kolor. ISBN 978-83-918449-2-2

Mając w pamięci zawarte w moim tekście zasady pisowni romskiej<sup>1</sup>, warto przekartkować elementarze rromskiego autora z Polski, Karola Gierlińskiego<sup>2</sup>. Na wstępie wyrażam radość, że taki elementarz nareszcie się pojawił w Polsce i że pod wieloma względami jest poprawny od początku do końca, tak w wariantcie Bergitko, jak i w Polska Rroma. Wiadomo, że

1. Zob. artykuł M. Courthiade w tym samym Nr „Studia Romologica”.

2. Rozpatrujemy drugie wydanie elementarza w dialekcie Polska Rroma, bo nie różni się zasadniczo od pierwszego (z 2007 r.), jest tylko rozszerzony i dodano w nim na końcu hymn rromski (s. 97), który jest podany w pisowni międzynarodowej; zob. też website i forum dyskusyjne poświęcone tymi elementarzom <http://elementaro.org>.



przygotowywanie takiej pionierskiej pracy to ogromne wyzwanie, wymagające szczególnej delikatności; można zrozumieć lęk Autora, przekonanego do zalet pisowni tzw. „warszawskiej”, ale żyjącego w kraju, w którym częściej słyszy się autorytatywne opinie akademików i urzędników niż samych Rromów. Mając do wyboru między pisowniami europejską i krajową, po konsultacjach z różnymi fachowcami, Autor zdecydował się wydać elementarz prawie całkowicie w polskiej pisowni. Nie miejsce na to, by wymienić tu wszystkie literówki<sup>3</sup> (zwłaszcza pod koniec książki), bo jest ich sporo (ale o ile mi wiadomo wydawcę strasznie poganiał termin oddania pracy do druku): *janen* (s. 20; *jamen* „nas”), *barwlipen* (s. 21; *barwalipen* „bogactwo”), *drgoeria* (s. 70; *drogeria* „id.”), *rtibena* (s. 70; *ryibena* „ubrania”), *njałe* (s. 76; *nijale* „latem” – poprawnie na s. 39), *beša* (s. 88; *berša* „lata”), *bibach-ćisa* (s. 88; *bibachćasa* „z nieszczęściem”), *dźłys* (s. 90; *dżałys* „chodziła”), *kj* (s. 91; *kaj* „że”), *zreperł* (s. 91; *zreperet* „wspomina”), *nasłało* (s. 80, 81, może pod wpływem polskiego w/I; *naswało* „chory” – poprawnie na s. 15), *naśenyn* (s. 90; *naśenys* „odleciały”), *musinwys* (s. 91; *musinawys* „musałem”), *kerawanys* (s. 92; *kerawenys* „gotowały”), *dźndle* (s. 93; *dźindle* „wiedzieli”) itd. Czasem nie wiadomo, czy to literówka, czy błąd, zwłaszcza w przypadku przydechu, szczególnie kiedy poprawna forma również istnieje w książce: *cibja* (s. 18 „języki”) ale *ćhibija* (s. 22) i *ćhibien* (s. 93), *piren* i *piras* (*passim*; nawet *pirem* s. 24, literówka za *phiren* „chodzą”), *ruka* (s. 41) ale *rukha* (s. 40, 43, 88 „drzewa”), *ćuria* (s. 73) ale *ćhuria* (s. 82 „noży”), *nak* (s. 93) ale *nakh* (s. 17 „nos”), *wawirćianes* (s. 18, 39) ale *wawir ćhanes* (s. 33 „w inny sposób”) itd. W innych przypadkach, jak na przykład *rakhło* (*passim*, zamiast *rakło* „chłopak”), *phurano* (s. 91; zamiast *purano*<sup>4</sup> „stary [o przedmiocie]”) lub odwrotnie *pike* (s. 17, zamiast *phike* „ramiona”), *ćinen* lub *[s]cinen* (*passim*, 75, zamiast *[s]ćhinen* „kroją”), *[od]kinioł* (s. 37, zamiast *odkhiniol* „odpoczywa”) występuje konfuzja głosek przydechowych, zjawisko dość często spowodowane wpływem języka niemieckiego, który podobnie jak język rromski posiada system głosek przydechowych, ale zachowuje zupełnie inną logikę. Świadczą o tym zapożyczenia z niemieckiego typu *khaca* (s. 44; <*Katze* „kot”) lub *khorba* (s. 55; <*Korb* „koszyk”).

Na ile pisownia jest niekonsekwentna, poza przykładami podanymi powyżej, widać to w następujących przypadkach: na tej samej stronie *berša* i *beršia* (s. 91 „lata”), też na tej samej – *adža* i *adžia* (s. 18 „w ten sposób”), *dżaw* i *dżiaw* (s. 53 „ide”), czy inne – formy *hyria* (s. 24, 89 „zły; niedobry”) ale *chyria* (s. 20), *sthowen* (s. 64, 65, 66 „wkładają”) ale *stchowen* (s. 64),

3. Poniższe przykłady błędów literowych odnoszą się do *Miri szkoła. Romano elementaro*, tj. wersji dla dialektu Polska Roma – *przyp. red.*

4. Por. przypis 12.

*han[ys]* (s. 90) ale *chan* „jedzą” i *chaben* (*passim* „jedzenie”), *karyk* (s. 88 „ku”) ale *karik* (s. 25, 87, 88!), *reg* (s. 25 „strona”) ale *ryg* (s. 72, 74<sup>5</sup>), *pandź* (s. 60, 63 „pieć”) ale *pańdź* (s. 61, 63), *pszał* (s. 27 „brat”) ale *pśał* (*passim*), *buźni* (s. 45 „koza”) ale i *buźni[a]* (s. 76) itd... nie licząc *szkoła* „id.” przez cały tekst, oraz *meczeto* (s. 18 „id.”).

W czasie konsultacji językowej w Sulejówku, w styczniu 2007 r., ustalono, że w *Elementarzu* zastosuje się pisownię zbliżoną do europejskiej i między innymi będzie się pisało **ś, ć i ź** zamiast **sz, cz i ż**. I oto odnosi się wrażenie, że Autor, nieprzyzwyczajony do tego typu zapisu: **ś, ć i ź** (oraz **dź**), często (zapewne pod wpływem języka polskiego, którego pisownia jest mu bliska) niepotrzebnie wtrąca po tych znakach **i**: *naśiaw* (s. 53 „uciekam”), *ćiar* (s. 43 „trawa”), *łaćhio*<sup>6</sup> (s. 25 „dobry”), *dziene* (s. 59 „osoby”), *dźiuwła* (s. 37 „kobiety”). Odnosi się wrażenie, że pisownia **ś i ć** dość konsekwentnie była stosowana na początku elementarza, ale potem coraz częściej spotyka się formy **śi i ći**, podczas gdy pisownia **ź** zachowana jest od samego początku. Taki sposób zapisu nie jest ani polski ani rromski. Niekiedy spotyka się zaskakujące rozwiązania, jak *ćiacio* (s. 53 „prawdziwy”, ale *ciacio*, s. 87), gdzie obie sylaby zaczynają od tego samego dźwięku i wobec tego nic nie usprawiedliwia różnicy w zapisie<sup>7</sup>.

Reguła pisania bez zmian spółgłoski dźwięcznej na końcu słowa, gdzie wymawiana jest bezdźwięcznie (jak po polsku), nie jest stosowana konsekwentnie: owszem mamy *dad* (s. 14 „ojciec”), *ryg* (s. 72, 73 „strona”) i *dud* (s. 53 „światło”) ale *thut* (s. 77 „mleko”), *ryk* (s. 91 „strona”) a nawet *dut* (s. 93 „światło”).

Natomiast cieszy fakt, że Autor wyeksponował w pisowni lokalne elementy wymowy, jak na przykład **j i w** przed takimi słowami jak *jamen* „my”, *jamaro* „nasz”, *wangar* „węgiel”, *wawir* „inny” itd., na tyle charakterystyczne dla tego dialektu, że brak tego przedrostka wprawiałby dzieci w zakłopotanie. Warte podkreślenia jest zachowanie reguł morfologicznych, nawet w przypadkach, kiedy się różnią od większości dialektów – co jest oczywiście słusznym wyborem: *paćtle* (s. 88 „wierzyli”), *zamangdło* (s. 41 „ukochany”), *naścia* (s. 81 „odszedł”) lub *dikhćle* (s. 93 „widzieli”). Ważne jest także, że Autor wprowadził do *Elementarza* rzadkie, stare słowa, typu *bar* (s. 63 „tysiąc”) lub *tramen* (s. 58 „grosz, pieniądz”) – i to w sytuacji, kiedy część akademickich uczonych twierdzi, że w rromszczyźnie należy

5. Poza tym *ryg* jest traktowane jako żeńskiego rodzaju na s. 25, 72 a męskiego na s. 53, 74; podobny błąd można zauważyć na s. 88, gdzie *bokh* jest rodzaju męskiego, pod wpływem polskiego „głód”.

6. W innych słowach, jak na przykład *ćhawo*, *dźukel*, *ćhon* (*passim*), nie występuje wariant na **i**.

7. Zob. też *ćiacipena* (s. 22; „prawdy”) obok *ćiacipena* (s. 91).

zrezygnować ze słów lokalnych i mało znanych. Używa też w sposób bardzo naturalny zapożyczeń z polskiego lub niemieckiego, przy czym włączył dyskretnie ze dwa, trzy neologizmy, jak *butmolkeras* (s. 60 „rozmnażać”) lub *baro foro* (s. 26, 27 „stolica”) – przy czym drugie słowo nie jest zbyt trafne, ponieważ stolica to nie zawsze „wielkie miasto”. Szkoda, że nie uwzględnił w *Elementarzu* powszechnie już dziś stosowanych rromskich nazw miesięcy, a pisze tylko „na miesiące my dajemy polskie słowa”. Mimo, że słowo *čhindo* (Autor pisze – *Cindo*) na określenie Żydów jest w Polsce dość rozpoznawane, należy żałować, że występuje w tym elementarzu, po pierwsze ze względu na jego bardzo pogardliwe znaczenie<sup>8</sup>, ale też dlatego, że obok żydów wspomina o muzułmanach (*muslima*), którzy też są też dosłownie *čhinde*. Zupełnie nietrafny jest też żeński rodzaj – *čhindi*<sup>9</sup>.

Biorąc pod uwagę gramatykę, książka jest ogólnie poprawna, oprócz zaskakującego wykorzystania przypadku B z kopułą „jest/są” na s. 52, 59 i 92: *si but wurdena, busa, tramwajen* „jest dużo samochodów, busów, tramwajów” – wpływ polskiego (ale nie do końca, skoro *wurdena* i *busa* są w przypadku A, a tylko *tramwajen* w przypadku B).

Pierwszą, ogromną zaletą tej książki jest fakt, że w ogóle istnieje i tym samym wydobywa rromski z marginesu żargonów i innych slangów, ukazując go jako „normalny” język. To pierwszy krok do przyznania mu „normalnego” miejsca w polskiej kulturze. Druga zaleta, podkreśla ją zresztą sam Autor, to fakt, że publikacja nie jest dwujęzyczna (s. 98). Trzecia – to, że wprowadza te litery rromskie, które z kształtu są podobne do polskich, ale spełniają inne funkcje fonologiczne: *š*, *č* i *ž*. Należy też pozytywnie ocenić wprowadzenie miękkiego *ň* na końcu *čerheň* (s. 36; „gwiazda”, ale *čierheň* s. 67, 90) i *patriň* (s. 50 „list”), choć tego znaku nie przewiduje alfabet warszawski; jest on jednak bardzo użyteczny przy oddawaniu w piśmie właściwości fonologicznych, zwłaszcza narzeczy z Rosji, Białorusi, Polski i krajów bałtyckich. Natomiast szkoda, że Autor nie wprowadził *v* zamiast tak typowo polskiego *w*, lub *ï* i *ä* zamiast *y* (*isï, sär* – ogólnorromskie *isi, sar*; w *Elementarzu* występuje w formie *isy, syr*). Przecież taki zabieg nie utrudnia dziecku nauki swojego języka! Podobna uwaga dotyczy zastosowania znaku *x* tam, gdzie w *Elementarzu* pisze się raz *h*, raz *ch* – to właśnie może dziecku bardziej namieszać w głowie, niż wprowadzenie nowej litery *x*. Byłoby też wskazane usunięcie *l*, aby uczyć dzieci reguły podanej w artykule wstępnym

8. Zasluga Autora jest, że nie korzysta ze słowa *biboldo*, mówiąc o żydach; jest to określenie wyjątkowo pogardliwe, stworzone przez katolickich antysemitów, kojarzących fakt braku chrztu (*biboldo* – „nieochrzczony”) z negatywnymi cechami, jak nieszczerłość, kłamstwo, oszustwo, zachłanność...

9. *Čhindo*, od *čhinel* „ciąć”, nawiązuje do obrzezania, a więc w stosunku do kobiet (*čhindi* „obcięta”, „obrzezana”) jest mało sensowne.

na temat **l** i **ń**. Kolejnym słusznym krokiem byłoby wprowadzenie do *Elementarza* zupełnie nowej litery **ʒ** zamiast **dź** lub **dži** tam, gdzie wedle reguł pisowni europejskiej jest to stosowne. To samo dotyczy prejotowanych liter **ǣ**, **Ǖ** itd. które, mając zupełnie inny kształt niż polskie, a posiadające, każda, ten sam znak akcentu (*ćiriklo*), nie sprawiają dziecku żadnego kłopotu. Pisanie *dajorri* (s. 14 „matula”) i *bašnorro* (s. 44 „kogucik”) przez podwójne **rr**, tak samo jak akcentowanie samogłosek, kiedy jest to potrzebne, byłoby bez trudu przez dziecko zaaprobowane. Nieco delikatniejszą sprawą jest kwestia końcówek postpozycji typu **-qro** (lub **-qëro** – dialektałne warianty postp. **-qo** u Polska Rroma), **-θār** lub **-ça**. Ale i tym przypadku nie sędzę, aby uczeń miał większe kłopoty z przyswojeniem sobie tej pisowni. Przecież dziecko należące niemieckiej mniejszości w Polsce, ucząc się niemieckiego napotyka na znacznie większe różnice, w stosunku do pisowni polskiej, aniżeli dziecko rromskie ucząc się europejskich zasad pisowni rromskiego. Dodajmy przy tym, że nie ma dotąd żadnego dowodu na wyższą inteligencję dzieci z jakiegokolwiek grupy etnicznej, w stosunku do innych dzieci. Wielką zaletą *Elementarza* jest stopniowanie materiału dydaktycznego, przeplatanie lekcji czytania i liczenia, dla „wywołania większego zaciekawienia dziecka” – jak pisze sam Autor. Dla poznania wspólnej historii Rromów ważne też jest wstawienie na końcu książki rromskiego hymnu *Gelem gelem* w wersji oficjalnej.

W pierwszym wydaniu (2007<sup>10</sup>, s. 68), zamieszczona została bardzo ciekawa uwaga: „Rromowie żyją we wielu krajach, mówią wieloma dialektami. Kiedy się spotykają i rozmawiają jeden z drugim, rozumieją się dobrze. Jest jednak wielki problem, kiedy chcą pisać. W każdym kraju jest inny sposób zapisywania słów. W r. 1990 na IV Światowym Kongresie Rromów, w Warszawie, Rromowie zgodzili się, że będzie jeden alfabet rromski. Od tej pory czasopisma rromskie stosują alfabet rromski”. Po tym bardzo zachęcającym wstępie widzimy zupełnie inny alfabet, bez większego związku z warszawskim, co czytelnika zupełnie dezinformuje<sup>11</sup>. Tej uwagi nie ma już w drugim wydaniu (2008), nie ma też tego błędnego alfabetu. I nie wiadomo, czy należy się cieszyć, że znikł fałszywy alfabet, czy też żałować, że już nie wspomina się ani słowem o zjawisku łatwego porozumiewania się ustnego między Rromami i kłopotach przy zapisywaniu rromskiego, bo „w każdym kraju jest inny sposób” pisania, ani też o istnieniu wspólnego alfabetu...

Wersja Bergitka<sup>12</sup> nie różni się zasadniczo od wyżej omawianej, z tym, że okładka jest zielona a nie pomarańczowa i podtytuł brzmi *elementaris*

10. W dalszym ciągu mowa jest o *Elementarzu* dla dialektu Polska Roma – *przyp. red.*

11. Jeszcze inny alfabet, niby warszawski, składający się z 46 liter [!!!] jest podany w polskiej wersji Wikipedii pod hasłem „język rromski” – a nic wspólnego nie ma z warszawskim...

12. „Powstał na bazie elementarza napisanego w dialekcie Polska Roma, dzięki adaptacji i tłumaczeniu na dialekt Bergitka Roma przez Bogumiłę Cieślak” (s. 98).

(zamiast *elementaro* u Polska Rroma)<sup>13</sup>. Różni się też o wiele mniejszą liczbą literówek<sup>14</sup>: ledwie paroma, jak na przykład *arahkela* (s. 80 *arakhe-la* „znajduje”) lub *choroneja* (s. *chonoreja* 92 „księżyce”/ *choronreça*). Nie ma jednak też konsekwencji w pisowni **h** lub **ch**: *hedża* (s. 42 „góra” <węg. *hegy*), ale *chedża* (s. 82), *hubki* (s. 49 „grzyb” <dial. i ukr.), ale *chubki* (s. 75), *dacha* (s. 61 „dajemy”), ale *daha* (s. 87). Niestety, nieusprawiedliwioną przewagę ma forma na **ch**, jak w *tucha* (s. 20, 21 „z tobą”), *chazde* (s. 53 „podnieś”) lub *chacha* (s. 56 „jemy”) mimo, że istnieje zasadnicza różnica między pierwszym **ch** (oddającym [x]) a drugim ([h] <-s-). Prawda, że dzisiejsza polszczyzna już nie odróżnia **ch** i **h** (oprócz mieszkańców Kresów), ale rromski – owszem. Tę samą sytuację znajdujemy w *prachocha he čika-ha* (s. 92 „prochem i błotem”), gdzie pierwsze **ch** w *prachocha* oddaje [x] a drugie [h] (<-č-), tak samo, jak **h** na końcu *čikaha* (też <-č-), ale tutaj paradoksalnie jest pisane przez **h**. Natomiast nie ma właściwie wahania, co do pisowni przydechowych: *phiren* (s. 18 „chodzą”), *čhinde* (s. 18 „obcięci”) itd. Ubezdźwiecznienie spółgłosek nie zawsze jest oddane w piśmie jak w *thud* (s. 77 „mleko” – co jest słyszane), czasem bowiem występuje pisownia jak w *pañć* (s. 55 „pięć”) lub *judut* (s. 51 „światło”). Inne niekonsekwencje dotyczą morfoleksyki: czasownik „przynieść” raz jest tłumaczony jako *ańdžas* (s. 55 „przyniósł” – bez początkowego j), raz jako *jande* (s. 59 „przynieśli”). Słusznie jest utrzymana stara forma *dikło* (s. 69 „chustka”)<sup>15</sup>, podobnie jak archaizm I (s. 69 „tysiąc”). Także **ś**, **ć** i **ź** są pisane bardzo konsekwentnie, bez dodanego **i**: *ciacio/ćiacio* w Polska Rroma, a tutaj *ćaćo*, *ćaćipen* itd. W tym kontekście dziwi bardzo zachowanie w *Elementarzu* grafu **sz** tylko w (m.in. tytułowym) słowie *szkoła*. Domyślać się należy, że to nie jest pomyłka, ale wynik decyzji o zachowaniu tego samego tytułu w obu wydaniach. Poza tym wszystkie uwagi do *Elementaro* na temat polskich liter, które można zastąpić rromskimi, aktualne są dla *Elementaris*: czemu **w** a nie **v**, czemu **ch** a nie **x** itd. To samo dotyczy systemu **l/ł** lub prejetowanych samogłosek i pisania postpozycji. Sporo dzieci słowackich uczy się w Małopolsce (Spisz, Orawa) pisać po słowacku, a więc w ortografii dla polskojęzycznych dzieci o wiele bardziej „mylącej”, niż to jest w przypad-

13. Ciekawe i trafne też jest przedstawienie na s. 36 dwóch różnych zespołów: *Romani Čerheň* w *Elementaro* a *Terne Čhawe* w *Elementaris* – każdy z odpowiednim zdjęciem. Poza tym w *Elementaris* brak informacji o obecności Niemców w mieście pobytu ucznia, podczas gdy są w *Elementaro* – to co jest słuszne pod względem geograficznym. Natomiast czytamy bardziej zaskakujące uwagi: *Elementaro* pisze o nie-Rromach, że „tak samo jak my po rromsku, oni mówią innymi językami”, podczas gdy *Elementaris* pisze o nich, że „oni żyją inaczej niż my”...

14. Zasluga Adama Bartosza, który robił ostateczną korektę.

15. Młodzi ludzie, stosując tzw. etymologię ludową, wywodzą błędnie *\*dikhlo*, niby od *dikhel*, tak samo jak *\*phurano*, niby od *phuro* – ale to też mylna etymologia.



ku dziecka rromskiego, a jednak nie spolszczono dla ich potrzeb pisowni słowackiej. Czemu inaczej postępować w stosunku do cygańskiego? Czy to łaska, czy dyskryminacja? A może uznanie, że pewne dzieci są bystrzejsze od innych, a jeśli tak, to na jakim tle? Warto się zastanowić.

Wracając do językowego aspektu książki, należy wskazać garstkę gramatycznych wątpliwości czy niekonsekwencji: *tu, so kodoj therdžos po jagor miro Kralipen* (s. 90 „ty, który tam stoisz na kresach mego królestwa”) powinno być *po jagor mire Kralipnasqo*; dalej: *siklile pen saworo jačhle Rajenqre Phuwakri* (s. 91 – błędne, brakuje znaku interpunkcji między *saworo* i *jačhle*: „uczyli się wszystkiego; zostali Panami Ziemi”) powinno raczej być *jačhle Raja a Phuvagri*; dalej: *prachocha he čikaha swetoskro* (s. 92, zob. wyżej) powinno być *e swetosqre praxoča he čikača; jekh jekhatar seratar swetos, dujto dujto seratar swetos* (s. 92 „jeden z pierwszej strony świata, drugi z drugiej”) powinno być *jekh e swetosqre jekhtone seraθar, dujto e [swetosqre] dujtone seraθar* itd.

Na końcu należy zwrócić uwagę, że Jan Mirga, autor bajki *Skąd pochodzą Rromowie*, zdecydował się na rozróżnienie, według rodzaju, wymowy postpozycji towarzyszenia **-ča**. W mowie potocznej może bowiem istnieć wymowa końcówki jako **[-ja]** lub jako **[-ha]** (na przykład rodz. ż. *phuvača* „z ziemią” [*phuvaja*] albo [*phuvaha*], a rodz. m. *khameča* „ze słońcem” [*khameja*] albo [*khameha*]), przy czym Autor wiąże wymowę z rodzajem: *phuvača* wymawiane [*phuvaha*] a *khameča* wymawiane [*khameja*].

Interesującym byłoby dokonanie badań porównawczych na temat pisowni tych dwóch elementarzy, w stosunku do pisowni stosowanych w polskich czasopismach rromskich, poczynwszy od najstarszego „Rrom p-o Drom”, wydawanego od 20 lat w Białymstoku pod redakcją Stanisława Stankiewicza<sup>16</sup>.

W tym miejscu pozwolę sobie zaprezentować krótki tekst przykładowej pisowni warszawskiej w obu dialektach. Tekst został wzięty ze strony 31 z obu Elementarzy i podany najpierw jak w oryginale, potem w pisowni warszawskiej, a w końcu z poprawkami (dodanie fragmentów, które nie występują w jednej wersji, także końcówka miejscownika w *linaje* – brak w narzeczu Bergitka Rroma). Przykład ten pokazuje, jak ta pisownia z małymi poprawkami może zmniejszyć różnice międzysydialektalne. Mało istotny na poziomie jednego kraju, jak Polska (oba dialekty są dość zbliżone), krok ten zbliża zdecydowanie dialektalne odmiany w skali krajów bardziej od siebie odległych dialektalnie, co pokazują dalsze przykłady w dialektach kełderaskim i baczorskim z Grecji:

16. Od kilku lat redaktorem miesięcznika jest formalnie Karolina Stankiewicz – *przyp. red.*

| 1. POLSKA RROMA                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 2. BERGÌTKA RROMA                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Doryg berś berśestyr wytraden Roma nijale wurdenenca kaj odden patyw Romenge so Sasy len zamardle dre Dujto Baro Mariben. Traden jone kie Szczurowa, durydyr Limanowa, kaj sy Romengre graby. Dawa sy jamaro taboro reperybnaskro – Tabór Pamięci.</p>                                                     | <p>Kadarik berś berśestar wytraden linaj Roma kaj te odden paćiw Romenge so mudarde achile pale Sasy andre Dujto Baro Mariben. Traden jon dale Szczurowa the andre awer thana, kaj hin romane hroby. Kada hin amaro taboris so leperelas – Tabór Pamięci.</p>                                                         |
| <p>Doriğ berś berśesθār wytraden Rromaniale vurdenença kaj odden pativ Rromenqe so Sasī len zamardle ,dre Dujto Baro Mariben. Traden jone kie Szczurowa, durədër [kie] Limanowa [i dre vavër štėti], kaj sī Rromenqre graby. Dava sī jamaro tabòro reperibnasqro – Tabór Pamięci.</p>                         | <p>Kadarig berś berśesθar wytraden linaj Rroma [vurdonença] kaj te odden pativ Rromenqe, so mudarde achile pale Sasī andre Dujto Baro Mariben. Traden jon ,dale Szczurowa, [dureder dale Limanowa<sup>17</sup>] the andal aver thana, kaj hin rromane hròbī. Kada hin amaro tabòris so leperelas – Tabór Pamięci.</p> |
| <p>Doriğ berś berśesθār traden Rromaniale vurdenença kaj te den pativ Rromenqe so Sasī len mudarde ,dre Dujto Baro Mariben. Traden jone kie Szczurowa, durədër kie Limanowa i ,dre vavëra thana, kaj sī Rromenqre graby. Dava sī jamaro tabòro reperibnasqro – Tabór Pamięci.</p>                             | <p>Kadarig berś berśesθar traden linaje Rroma vurdonença kaj te den pativ Rromenqe, so mudarde achile pale Sasī andr-o Dujto Baro Mariben. Traden jon ,dale Szczurowa, dureder ,dale Limanowa the andal-avera thana, kaj hin rromane hròbī. Kada hin amaro tabòris so leperelas – Tabór Pamięci.</p>                  |
| 3. KĚLDERASZYCKO/<br>LOWARICKO                                                                                                                                                                                                                                                                                | 4. BAĆORI (Z GRECJI)                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <p>Pa kodă/koda rig berś berśesθar traden le Rrom milaje vurdonença kaj te den pativ le Rromen[ge] so le Nazistura mundarde len an-o Dujto Baro Marimos. Traden von p-i Szczurowa, dureder p-i Limanowa thaj kavera thana, kaj si le Rromenqe mirmuncī/grăpi. Kado si amaro tabòro serimasqo/liparimasqo.</p> | <p>Adarig berś berśesθar (albo pal-o berś) traden nilaje o Rroma vordonença, kaj te den pativ e Rromenqe, so len mudarde o Nazistă and-o Dujto Baro Maripe. Traden and-i Szczurowa, dureder (albo pjo/dăha dur) and-i Limanowa thaj javera thana, kaj si rromane gròbă/mimòră. Kava si amaro liparimasqo tabòri.</p>  |

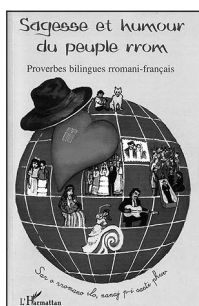
17. Co nie jest prawdą, ale pozostawia się bez korekty jako przykład językowy – *przypp. red.*



Widać wyraźnie, że przy zastosowaniu ujednoliconej pisowni komunikacja jest znacznie ułatwiona, niezależnie od rodzimego sposobu wymowy i od zwrotów wybranych przez Autora (tutaj strona czynna lub bierna w wersjach z Polski) albo opuszczenia fragmentów z tekstu (co odtworzyliśmy w nawiasach kwadratowych). Owszem, pisanie wymaga trochę więcej uwagi, ale bardzo ułatwia zadanie czytelnikowi: Każdemu, który pisze, nie-duży wysiłek – wszystkim, którzy czytają, ogromne ułatwienie.

Ewa Adamczyk

## MĄDROŚĆ I HUMOR ROMSKIEGO NARODU



Marcel Courthiade (oprac.)  
*Sagesse et humor de peuple rrom.*  
*Proverbes bilingues rromani-français*  
L'Harmattan, Paris, 2006, ss. 207, il. cz.b.  
ISBN 2-296-02271-5

Publikacja zawiera około 1 600 przysłów, zebranych i przetłumaczonych na język francuski przez Marcela Courthiade. Autor spisywał je od 1985 roku, w trakcie swoich rozlicznych kontaktów z Romami, Sintami i Kalé z całej Europy, zwłaszcza z okolicy basenu Morza Śródziemnego (od Portugalii do Turcji, poprzez Hiszpanię, Francję, Włochy i Bałkany). Prowadził on również badania w Europie Środkowej, Anglii oraz w krajach nadbałtyckich, Skandynawii i Rosji. Klasyfikacji przysłów dokonała Stella Méritxell Pradier. Opracowanie to jest jedynym tego rodzaju zbiorem, dotychczas bowiem romskie przysłowia publikowano tylko w niewielkich zestawach, na ogół przy okazji monografii lokalnych<sup>1</sup>.

1. Zob. np. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1964 (i inne wydania), także M. Hübschmannová, *Romane phenibena/Przysłowia cygańskie*, Tarnów 1981.

We wstępie Jèta Duka zastanawia się, co wyróżnia przysłowie od innych form? Otóż charakteryzuje je podstawowa cecha – przysłowie jest wypowiedzią skonstruowaną przy użyciu prostych zwrotów i podstawowych słów dotyczących codziennego życia. W taki sposób wnika głęboko w pamięć i wskazuje głębszy sens wypowiedzi, okraszzonej często odrobiną humoru. Słowa pojawiające się w przysłowiach nabierają nowego, symbolicznego znaczenia. I tak np. często przytaczane *loli phabaj* (czerwone jabłko), będące zazwyczaj symbolem świeżości, zdrowia, młodości, z drugiej strony może skrywać w sobie – robaka (jak w opowieściach biblijnych czy u Greków w przypadku jabłka niezgody). Słowo to przeniknęło do języka angielskiego w formie *lollipop* lub *lollypop* i oznacza jabłko miłości, sprzedawane na jarmarkach, najczęściej przez Romów. Natomiast żółt, który zjada jabłko w przysłowiu *Kon ka xal i phabaj i lachi?* – *I żółka!* (*Kto zje piękne jabłko? – Żółt!*) znaczy, że piękna, młoda i pełna wdzięku dziewczyna jest często wydawana za mąż za starca lub mężczyznę w inny sposób „ułomnego” w stosunku do dziewczyny.

Przysłowia, także zaprezentowane w zbiorze, są dziedzictwem całej ludzkości, nie charakteryzują konkretnej narodowości, nie są przynależne do żadnej konkretnej kultury, nie są zatem przysłowiami wyłącznie romskimi. Przenikają z innych języków i kultur do języka i kultury romskiej i podobnie pozwalają wędrownym, zrozumiałym powszechnie motywom, przenikać ze strony romskiej do innych społeczności kulturowych.

Według autorki, przysłowia są przede wszystkim podstawą do refleksji, próbują jasno i prosto przedstawiać problemy życiowe, aby stały się one przez to bardziej zrozumiałe a mniej dotkliwe. Wiele z nich ma znaczenie alegoryczne, jak np. *Kana o dad si mulo, ačhili i dunadł pharravdi, kana i daj si muli, i dunadł thabili* (*Kiedy umiera twój ojciec, twoja pierzyna zostaje rozdarta, kiedy umiera twoja matka, pierzynę się pali*). W rzeczywistości jest to alegoria na temat miejsca ojca i matki w rodzinie: zniknięcie tego pierwszego to ból i żałoba, ale w pewnym sensie do naprawienia (tak, jak można zszyć pierzynę), ale śmierć matki to niepowetowana strata i ból bez nadziei.

Najczęściej jednak bywa, że przysłowia, choć rzekomo nie pretendują do bycia prawdami absolutnymi, jednak stają się zdaniem – receptami. Minimalizują konieczność myślenia i podejmowania decyzji, utwierdzają stereotypy, przez co ułatwiają życie. Mogą stać się również argumentem na poparcie własnych, nawet mechanicznych decyzji, jakie by one nie były, podobnie jak to się ma w klasycznym przykładzie przysłów polskich: *Głupi ma szczęście* i równie spolaryzowana alternatywa: *Na głupiej głowie i włos się nie utrzyma*, co w zależności od komentowanego wydarzenia wyjaśnia, dlaczego dany człowiek osiągnął sukces, czy też porażkę.

W recenzowanej książce, zamiast posłowania można przeczytać wywiad przeprowadzony przez Stellę Meritxell Pradier z Marcelem Courthiade. Dotyczy on genezy powstania zbioru przysłów, ważnej roli przekazu ustnego w budowaniu kultury *romani* i potrzebie ochrony romskiego dziedzictwa przed całkowitym zapomnieniem. *Keci godäver lava phende o manuša / p-o pharo drom e zivimasqo! / Sarkon dives šaj šunes godäver lava / te zandān te kändes len... / A buter godäver lava xasājle / sar somnakune angrustika kaj peren and-i-len* (Ileż mądrych słów wypowiedzieli ludzie / na temat trudnych dróg życiowych! / Codziennie można usłyszeć przysłowia, / jeżeli umie się ich słuchać... / Ale większość z nich zaginęła, / jak złote pierścionki wrzucone do rzeki) – powiada Juliusz Danyo, Rom ze Słowacji, cytowany na wstępie wywiadu. Courthiade zaś uważa, że przysłowia, zebrane i opublikowane w recenzowanym tomie, mogą stanowić świetną pomoc dydaktyczną, służąc zarówno romskim, jak i nieromskim uczniom do przybliżenia „ludowej mądrości” Romów oraz takich wartości, jak ukryte za przysłowiami tradycja czy nawet tożsamość narodowa. Przysłowia, będące prostą formą transkrypcji kulturowej mogą również przyczynić się do budowania tolerancji i pokazywania nie-Romom istniejących w tradycyjnych receptach ludu – motywów uniwersalnych.

Wśród przysłów romskich znaleźć można nie tylko te, które powstały „wewnątrz” kultury, ale również zapożyczone w ciągu długiej historii z innych tradycji, np. judeo-chrześcijańskiej. Przykładem może być zdanie funkcjonujące jako przysłowie, którego autorstwo przypisuje się samemu Salomonowi: *I čhib bi kokalanqo si a palem kòkala phagel* (Język nie ma kości, ale może łamać kości), funkcjonujące obok przysłowia własnego *I čhib bi kokalanqo si, odolesθar puzgal but sig* (Język nie ma kości, dlatego wślizguje się tak szybko). Również: *Phare si duje xulajenqe te keres but* (Trudno jest pracować dla dwóch panów), czy: *Anda ’vresqe jakha sa dikhel, anda pesqe khanč* (W oczach drugiej osoby widać wszystko, w swoich nie widać nic), w oczywisty sposób są zapożyczeniami biblijnymi. Wśród przysłów cygańskich znajdujemy przysłowia znane ze starożytności, jak *Ubi bene ibi patria* – maksyma przypisywana Cynceronowi, która w języku *romani* brzmi: *Miro than odoj, kaj manqe mištes* – (Moje miejsce [ojczyzna] jest tam, gdzie czuję się dobrze).

Wiele z przysłów, zapisanych w publikacji, znanych jest także polskiemu czytelnikowi, gdyż od wieków funkcjonują w naszej tradycji i kulturze. Do takich należy m. in.: *Majfeder le godävereça te xasares, desar le dileça te arakhes* (Lepiej z mądrym stracić, niż z głupim zyskać); *I čhaj sar i daj* (Jaka matka, taka córka); *Lokhes phenel pes, phares kerel pes* (Łatwo powiedzieć, trudniej zrobić); *Cikne čhave – cikne xolă, bare čhave – bare xolă* (Małe dzieci – mały kłopot, duże dzieci – duży kłopot); *Kon ućes urnăla, but tele perêla* (Kto wysoko lata, ten nisko upada).

Dużym atutem książki są humorystyczne ilustracje Ferdynanda Koçi, zaprezentowane w formule komiksowej. Koçi jest Romem pochodzącym z Albanii, który przez kilka lat mieszkał w Polsce. Bogaty zbiór jego prac posiada tarnowskie Muzeum Etnograficzne<sup>2</sup>, a także redakcja białostockiego czasopisma romskiego „Rrom po Drom”. Karykatury Koçi’ego świetnie oddają ironiczny charakter niektórych przysłów, jak również niesforę, a czasem porywczą naturę narodu, o tradycji słowa. Warto zwrócić uwagę na pojawiającą się często na rysunkach Koçi’ego postać małego żartownisia, zabawnego języka, któremu Koçi nadał prawdziwą osobowość graficzną. Jeż kojarzony bywa z przebiegłością, odwagą, ale i cechami samozachowawczymi, w czym symbolicznie bliski może być Romom.

---

2. A. Bartosz, *Katalog zbiorów cyganologicznych*, T.1, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007.



IV



## INFORMACJE – WYDARZENIA

INFORMÀCIE/ONDIMÀTA

INFORMATION/EVENTS





## WYDAWNICTWA ROMSKIE – 2008

Kolejny rok działalności wydawniczej instytucji, stowarzyszeń i osób prywatnych działających na rzecz Romów w Polsce dowodzi, że zainteresowanie rzeczoną społecznością nie maleje, a rozwija się i coraz bardziej specjalizuje. W literaturze o tematyce romskiej, opublikowanej w 2008 r., można zauważyć wyraźne nurty wydawnicze. Ubiegłoroczne wydawnictwa można podzielić: ze względu na docelowe grupy wiekowe czytelników (dla dzieci – baśnie, komiksy, elementarze; dla dorosłych – informatory) oraz formułę i głębokość penetracji tematu, które rzutują na przeznaczenie publikacji do użytku powszechnego lub wąsko wyspecjalizowanego (opracowania popularne i naukowe). W podsumowaniu 2008 r. wydawniczego prześledzę jednak literaturę romską zgodnie z podejmowanymi przez nią tematami.

Głównym wątkiem, już to poruszonym w publikacjach, już to inspirującym do wydawania tychże, jest temat edukacji romskiej, tj. edukacji samych Romów (tak dzieci, jak i osób dorosłych) poprzez przybliżanie im własnej historii oraz, nierzadko nieznanych lub zapomnianych, elementów kultury, jak również edukacji nie-Romów, która ma na celu już nie tylko kształcenie postaw tolerancji wobec bardziej poznanych Romów, tj. niejako – „swoich-innych”, ale raczej pogłębienie znajomości, przyswojenie naukowej interpretacji i poznania aktualności w tematyce Romów, zwłaszcza Romów współczesnych.

Kształceniu poświęcona jest publikacja Łukasza Kwadransa, *Edukacja Romów*<sup>1</sup>. Jest to pierwsze opracowanie naukowe, będące studium historycznym i porównawczym dotyczącym edukacji romskiej w krajach Europy Środkowej. Autor dokonuje przeglądu sytuacji dzieci szkolnych w Czechach, Polsce i na Słowacji, począwszy od 1945 r., aż po rok 2004. Prowadząc wykład opiera się zarówno na źródłach pisanych, dokumentach rządowych

---

1. Ł. Kwadrans, *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Angelusa Silesiusa, Wrocław – Wałbrzych 2008, ss. 312, tab., wyk., schem., ISBN 978-83-88425-48-6.

i opracowaniach dotyczących edukacji w poszczególnych krajach (dotąd brak było publikacji porównawczych dotyczących sytuacji w różnych krajach), jak i na badaniach własnych. Kwadrans zauważa, że dopiero zmiana ustroju i zjawiska polityczno-społeczne po 1989 r., zaowocowały podjęciem przez opisywane państwa jakichkolwiek działań proedukacyjnych na rzecz Romów, przy czym, po 20 latach, w dalszym ciągu trudno mówić o spójnym systemie edukacji mniejszości romskiej w którymkolwiek z rzeczonych państw. Publikacja nie jest projektem nowoczesnego systemu kształcenia dzieci romskich, ale poprzez głęboką analizę sytuacji może inspirować do stworzenia takiego systemu, opartego zresztą na wspólnej lub dialogowej polityce edukacyjnej krajów Europy Środkowej. Borykają się one z podobnymi problemami: dużą absencją dzieci szkolnych, niewystarczającymi narzędziami do nauki dzieci romskich, zbyt małą ilością nauczycieli rozumiejących potrzeby romskich uczniów czy wreszcie – brakiem odpowiednich rozwiązań systemowych na poziomie władzy centralnej.

Swoje opracowanie, będące skróconą i poprawioną wersją pracy doktorskiej, Łukasz Kwadrans dzieli na pięć części, z których pierwsza dotyczy szeroko pojętej problematyki romskiej w Europie Środkowej (w tym również idei edukacji wielokulturowej/międzykulturowej), druga przedstawia założenia badawcze autora pracy, a następne opisują sytuację historyczną w kolejnych państwach: Czechosłowacji (1945–1992) i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (1945–1989). Piąty rozdział dotyczy sytuacji współczesnej, która nastąpiła po upadku komunizmu w Czechach, Polsce oraz na Słowacji. W tej części autor zajmuje się programami rządowymi, pozarządowymi i instytucji europejskich oraz problemami edukacji Romów, ze szczególnym uwzględnieniem programów szkolnych, podręczników, kadry nauczycielskiej i podnoszenia świadomości potrzeby kształcenia społeczności romskiej.

Warta uwagi jest publikacja *Romowie 2007. Od edukacji młodego pokolenia do obrazu w polskich mediach*, pod redakcją naukową Barbary Weigl oraz Magdy Formanowicz<sup>2</sup>. W zamierzeniu redaktorek, opracowanie miało mieć charakter raportu dotyczącego percepcji społecznej Romów, zarówno w sensie postrzegania owej mniejszości przez nie-Romów, jak i odwrotnie – postaw romskich, w stosunku do grupy większościowej w Polsce. W efekcie powstała publikacja ciekawa w związku z podejmowanymi zagadnieniami, ale i poprzez różnorodność wypowiedzi. Autorami poszczególnych artykułów są bowiem nie-Cyganie i Romowie, przedstawiciele elity nauko-

---

2. B. Weigl, M. Formanowicz, *Romowie 2007. Od edukacji młodego pokolenia do obrazu w polskich mediach*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2008, ss. 134, tab., wykr., ISBN 978-83-89281-46-3.

wej, jak również młodzi pracownicy naukowci, studenci, działacze rządowi i samorządowi oraz romscy organizatorzy domen pozarządowych. Słabymi stronami publikacji, o których wspominają we wstępie redaktorki, mają być, zależne od poszczególnych autorów – głęboka lub powierzchowna naukowa interpretacja zjawisk czy niejednorodność języka. Wydaje się jednak, że dynamiczne, by nie rzec – emocjonalne podejście do tematu przez niektórych autorów, stanowi o dodatkowej wartości pracy, jako żywej odpowiedzi na „gorące”, tj. aktualne romskie tematy.

Publikacja pań Weigl i Formanowicz składa się z trzech części, z których pierwsza obejmuje wyniki badań i osobistych refleksji na temat współczesnych stosunków romsko-polskich i polsko-romskich (*Młodzi Romowie o Polakach, młodzi Polacy o Romach*), druga opisuje doświadczenia związane z nowym, lecz już mającym własne miejsce, zawodem asystenta edukacji romskiej. Trzecia część dotyczy rzeczywistości mało dotąd komentowanej, mianowicie obrazu Romów/Cyganów w mediach. Jakkolwiek sam temat cygański stale pojawia się w prasie, telewizji, radio i Internecie, to jednak interpretacja zjawiska, jest jak dotąd mało popularnym wśród romologów zagadnieniem. Dodatkową ciekawostkę, a przecież i świetny materiał informacyjny i naukowy, stanowią dwa wywiady: *O Romach i Cyganach w mediach* – z prof. Wiesławem Godzicem, medioznawcą oraz *O Romach i Cyganach w języku* – z prof. Jerzym Bralczykiem.

Skoro o edukacji, trzeba również zwrócić uwagę na publikacje edukacyjne, przeznaczone dla Romów, głównie, choć nie wyłącznie, dla dzieci, oraz, tradycyjnie już, dla osób tematyką romską zainteresowanych. Myślę o opracowaniu obrazkowym historii Cyganów, w czterech wersjach językowych, tj. po polsku, w dialekcie Bergitka i Polska Roma oraz w języku angielskim: *Romowie – Roma – Romanies. Historia w obrazkach – Biltengri romani historia – E historia romani obrazoris andre – Picture story*<sup>3</sup>.

Chociaż teksty są krótkie, obejmują jednak historię Romów, powszechną i polską, jak pisze się we wstępie: „od Gangesu aż po Wisłę”. Przygotowali je Małgorzata Różycka i Janusz Balkowski, a tłumaczeń dokonali Monika Dróżdż-Balkowska oraz na dialekty romskie – Karol Parno Gierliński. Merytoryczną wartość pięknie wydane opracowania wspierają zupełnie wyjątkowe rysunki Marka Rudowskiego. Pomimo, że są to rysunki komiksowe, mają w sobie wzruszający ładunek emocji, dynamiki i – treści.

---

3. *Romowie – Roma – Romanies. Historia w obrazkach – Biltengri romani historia – E historia romani obrazoris andre – Picture story*, Fundacja Integracji Społecznej „Prom”, Wrocław 2008, ss. 44, il. kolor., ISBN 978-83-928354-0-0.

Z książek wydanych w 2008 r. w *romani*, trzeba również zauważyć *Paramisi romane – Baśnie romskie* Stanisława Stankiewicza, Stahira<sup>4</sup>. Autor, znany ze swego dowcipu i daru gawędziarskiego, we wstępie przyznaje się do autorstwa wydanych w tomiku baśni, opracowanych przez niego na wzór tych, które słyszał w dzieciństwie, przy ognisku. Jakkolwiek ilustracje nie mają tak mocnych walorów, jak w przypadku poprzedniego wydawnictwa, brakuje im również jednolitego charakteru, gdyż pochodzą od różnych autorów (Tamary Demeter, Mariusza Ciężkowskiego, Stahira a nawet Ferdynanda Kości, zwanego tu: Kocy), to jednak teksty – opublikowane w dwóch kolumnach, po polsku oraz w dialekcie Polska Roma, mogą znaleźć swoje miejsce na półce rodziców, którzy czytają swoim dzieciom na dobranoc. Szkoda tylko, że autor umieścił w publikacji jedynie trzy swoje baśnie.

Z wydawnictw edukacyjnych w *romani* nie sposób nie przypomnieć wydanych w ubiegłym roku elementarzy Karola Parno Gierlińskiego. Po pierwszej, eksperymentalnej publikacji *Miri szkoła – Romano elementaro* dla dzieci Polska Roma<sup>5</sup>, pojawiły się dwa kolejne: poprawiona wersja *Romano elementaro*<sup>6</sup> z dość konsekwentnym zachowaniem w niej pisowni sulejowskiej oraz *Miri szkoła – Romano elementaris*, wersja w dialekcie Romów Górskich<sup>7</sup>.

Pisownia elementarzy była konsultowana z Adamem Bartoszem, Marcelem Courthiade, Robertem Bładyczem, Pawłem Lechowskim, Jackiem Milewskim, Stanisławą i Janem Mirgami, Edwardem Sabo i Zbigniewem Szubertem, tj. z osobami zaangażowanymi w powołaną z inicjatywy MEN i MSWiA komisję językową, która pracuje od dwóch lat na ustaleniem zalecanej pisowni języka romskiego w Polsce<sup>8</sup>.

Zawartość elementarzy jest identyczna pod względem treści i stanowi świetne narzędzie do nauki przez dzieci języka romskiego (w tym jego pisowni) na poziomie podstawowym. Póki co, oba elementarze są uznanymi

---

4. S. Stankiewicz, *Paramisi romane – Baśnie romskie*, Centralna Rada Romów w Polsce, Białystok 2008, ss. 87, il. kolor., ISBN 978-83-928563-0-6.

5. K. Gierliński, *Miri Szkoła – Romano elementaro*, Urząd Miasta Gorzów Wielkopolski, Gorzów Wielkopolski 2007, wyd. I, ss. 80, il. kolor., ISBN 978-83-918449-1-5. Por. N. Gancarz, *Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2007*, „Studia Romologica”, nr 1, 2008, s. 291.

6. K. Gierliński, *Miri Szkoła – Romano elementaro*, wyd. II poprawione, Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn n/O. 2008, ss. 99, il. kolor., ISBN 978-83-918449-1-5.

7. K. Gierliński, *Miri Szkoła – Romano elementaris*, wyd. I Urząd Miasta w Kostrzynie nad Odrą, Kostrzyn n/O. 2008, ss. 99, il. kolor., ISBN 978-83-918449-2-2. Zob. też M. Courthiade, *Pierwszy w Polsce rromski elementarz*, bieżący numer „Studiów Romologica”.

8. Por. A. Bartosz, *Propozycja zapisu języka romani (pisownia sulejowska)* w tymże tomie „Studiów Romologica”.

za podręczniki pomocnicze. Zawierają podstawową gramatykę i słownictwo, których zapamiętanie ułatwiają liczne ilustracje. W zamyśle autora elementarze miały zaciekać dzieci i wykorzystując ich naturalną świadomość językową – w naturalny sposób nauczyć pisemnego posługiwania się językiem, który znają (lub którego się uczą) w formie oralnej. Z elementarzy Parno Gierlińskiego przyjemnie jest korzystać także z powodu estetyki wydania. Można mieć nadzieję, że te dwie książki staną się za lat kilkanaście taką klasyką podręczników romskich, jak słynny elementarz Mariana Falskiego dla pierwszoklasistów polskich.

Nauka podstawowych zwrotów, słów i gramatyki w języku romskim, jest również od ubiegłego roku możliwa dzięki dwóm niewielkim książeczkom – rozmówkom polsko-romskim. Niestety żadne z wydawnictw nie stanowi kompendium wiedzy o języku, ale dla zainteresowanych *romani čhib*, może być już jakimś początkiem. Niestety również ci, którzy chcieliby poznać dialekt Polskiej Romy, w dalszym ciągu pozostają z pustymi rękoma, bo obie książeczki są wariantami dialektu Bergitka Roma. Wariantami, bowiem mają różnych wydawców.

*Rozmówki romskie – romane wakeribena*<sup>9</sup>, opracowane przez Izabelę Jaśkowiak i Pawła Lechowskiego, konsultowane przez Adama Bartosza i Jana Mirgę i wydane przez Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, jak czytamy we wstępie, są edycją pilotażowo-sondażową, która ma przynieść odpowiedź na pytanie jak duże jest zainteresowanie podobną publikacją i do jakich środowisk dociera, krótko mówiąc – czy warto podejmować tego typu działania wydawnicze. Środowisko Romów z polskiego Spisza i z Podhala, znane jest z podejmowania ostatnio rozmaitych inicjatyw, już to kulturalnych, już upowszechniających kulturę, obyczaje czy język Romów. Zapewne można doszukiwać się wielu mankamentów tego drobnego wydawnictwa, jednak jego „pilotażowy” charakter, w pewnym stopniu tłumaczy i rozgrzesza z braków. Zwłaszcza, jeśli w ślad za niewielkimi *Rozmówkami romskimi*, idzie przygotowywany właśnie do druku obszerny słownik dwustronny, romski i polski, którego opracowaniem zajmuje się Jan Mirga.

W *Rozmówkach*, wydanych przez Stowarzyszenie „Harangos” znajdziemy: podstawowe słowa i zwroty, dialogi dotyczące czynności codziennych oraz odnoszące się do dawnych zawodów cygańskich, informacje językowe na temat czasu i liczb oraz pobieżne wprowadzenie do gramatyki romskiej. Niedociągnięciem jest brak słowniczka romsko – polskiego, choćby w mocno okrojonej postaci. Poszczególne części konsekwentnie stosu-

---

9. I. Jaśkowiak, P. Lechowski, *Rozmówki romskie – romane wakeribena*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2008, ss. 71, il. kolor., errata, ISBN – brak.

ją język polski używany w lewej kolumnie, co daje wrażenie tłumaczenia dialogów i słownictwa z języka polskiego na romski (co mogłoby wyjaśniać brak słowniczka romsko – polskiego), przy czym jednak tematy, podejmowane w dialogach są „bardziej” romskie niż polskie, słabo zresztą osadzone w jakichkolwiek realiach współczesności.

Kolejne rozmówki zostały wydane przez Fundację „Bahtale Roma” Miklosza Deki Czurei<sup>10</sup>. W formule bardziej przypominają klasyczne „rozmówki” niż samouczek *Romani wakeribena*. Nie posiadają one dialogów, natomiast autorzy postarali się umieścić przydatne zwroty, przydające się do porozumienia z Romami w wielu sferach życia, poprzez informacje dotyczące imienia, nazwiska, pokrewieństwa, czasu, aż po bardziej skomplikowane, dotyczące opisów ludzi, okoliczności, uczestniczenia w sytuacjach społecznych – w sklepie, u lekarza itd. Dzięki *Rozmówkom polsko – romskim* Fundacji „Bahtale Roma” można by istotnie porozumieć się w stopniu podstawowym w obcym kraju romskim, gdyby takowy istniał.

Porównując oba wydawnictwa, „Harangos” i Fundacji „Bahtale Roma”, zauważamy, że w drugim zawartym jest znacznie więcej informacji przydatnych, podanych bezpośrednio (nie w dialogach) i co istotniejsze, pozbawionych pewnego, intuicyjnie wychwytywanego, romskiego obrazu świata, który może stanowić wartość anegdotyczną rozmówek Stowarzyszenia „Harangos”, jednak niekoniecznie jest wartością samą w sobie, jeśli próbuje się stworzyć „encyklopedyczny”, esencjonalny minipodręcznik do języka.

Pod kątem językowym, w obu przypadkach mamy do czynienia z drobnymi nieścisłościami i brakiem konsekwencji zapisu, przy czym w rozmówkach Deki Czurei więcej jest dziwacznych zapisów<sup>11</sup> oraz trochę niekonsekwencji, które mogłoby wyłapać wprawny korektor, znający *romani* w dialekcie górskim<sup>12</sup>.

*Rozmówki polsko-romskie* nie posiadają przy końcu słowniczka, jednak po kolejnych częściach (rozdziałach), otrzymujemy w podsumowaniu zestaw używanych wyrazów i zwrotów. Jeśli do całości dołożyć gramatykę, wetkaną pomiędzy zwroty oraz zamykający *Rozmówki* Deki Czurei tekst dotyczący etymologii języka romskiego, niewielka książeczka okazuje się bardzo interesującym wydarzeniem wydawniczym ubiegłego roku. Jest to pierwsza w historii polskich Romów publikacja rozmówek językowych.

10. M. Deki Czureja, *Rozmówki polsko – romskie w dialekcie Cyganów Górskich – Bergitka Roma*, Fundacja „Bahtale Roma – Szczęśliwi Cyganie”, Poznań 2008, ss. 72, il. cz.-b. (rys.), ISBN 978-83-927214-0-6.

11. Np. s. 31 – *zbądziarel* (skręcić).

12. Np. zapis *ć/ći/c/ci*: s. 30 – *ciacikani* (prawdziwie), s. 31 – *ande ciacio* (w prawo), ale s. 31 – także: *ći dur* (czy daleko), s. 40 – *ćiapka* (czapka).



I choć rzeczywistość pokazuje, że rozmówkom Stowarzyszenia „Harangos” umknął nieco walor „naukowy”, zaś drugiemu zabrakło solidnej korekty, to jednak oba wydawnictwa mogą się świetnie uzupełniać, „samo-ucząc” adeptów języka romskiego<sup>13</sup>.

Ubiegły rok przyniósł również drobne, broszurowe informatory na temat Romów. Dwa z nich mam przed sobą. Jeden wydany przez tarnowskie Muzeum Okręgowe<sup>14</sup>, drugi – przez Związek Romów Polskich w Szczecinku<sup>15</sup>, oba autorstwa Adama Bartosza.

O pierwszej z broszur pisałam już szerzej<sup>16</sup>, wspomnę tylko, że stanowi ona II wydanie poprawione i tym razem osobne artykułu, który ukazał się wcześniej w publikacji Stowarzyszenia „Integracja”, *Romowie. Co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*<sup>17</sup>. 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. Publikacja broszury jest ściśle związana z projektem *Romskie dzieci w muzeum*, który w ramach

---

13. Obie książeczki są ilustrowane. Rozmówki „Harangosa” – kolorowo, fachowo i komputerowo, zaś rozmówki „Bahtale Roma” – nieco czasem niewprawną ręką, ale dowcipnie i wzruszająco. Ilustracje do *Rozmówek polsko-romskich w dialekcie Cyganów Górskich – Bergitka Roma* przygotowali Delfin Zefiryn Łakatosz (14 lat) i Amadea Noemi Łakatosz (11 lat), osobiście je polecam, bo widać w nich zarówno humor, jak i talent.

14. A. Bartosz, *Amen Roma/Jame Roma – My Romowie*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2008, ss. 46, il. cz.-b., ISBN 978-83-85988-84-7.

15. A. Bartosz, *Poznajemy historię Romów*, „Romowie wczoraj i dziś”, Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku, Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu, Szczecinek 2008, ss. 20, 1 il. cz. b, ISBN – brak.

16. N. Gancarz, *Jame Roma/My Romowie*, „Rrom po Drom”, nr 1–2, 2009, s. 11; *Idem*, *Romskie dzieci w Muzeum*, „Studia Romologica”, nr 1, 2008, s. 275–278.

17. J. Milewski i in., *Romowie. Co każdy nauczyciel wiedzieć powinien*, Stowarzyszenie „Integracja”, Suwałki 2004.



rządowego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, od 2001 r. realizuje Muzeum Etnograficzne w Tarnowie.

Druga z rzeczonych broszur jest jeszcze bardziej enigmatycznym opisem historii i kultury Romów. Autor na sześciu stronach zawiera w pigułce całą historię Romów od ich *exodusu* z Indii, aż po polską współczesność. W drugiej połowie, równie esencjonalnie autor potraktował *Tradycję i prawo*, *Profesje romskie*, *Religię*, *Język*, obecność Romów w kulturze polskiej i wreszcie *Historię współczesną*, w której podsumował statystyki romskie – polskie i europejskie oraz dokonał przeglądu Światowych Kongresów Romów, oraz ich głównych rezolucji. Obie broszury można uznać za wielce przydatne dla tych, którzy potrzebują szybko zaopatrzyć się w absolutne minimum wiedzy na temat Romów.

Wszystkie z wymienionych publikacji 2008 r. były dotowane z puli rządowego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*. Jak widać działalność wydawnicza w Polsce, zaangażowana w tematykę dotyczącą Romów, istnieje dziś właściwie wyłącznie dzięki dotacjom ministerialnym. Niewątpliwie jest powodem do dumy ilość publikacji, nierzadko również ich jakość. Chwała również Ministerstwu Spraw Wewnętrznych i Administracji za *Program na rzecz Romów*. Zostaje tylko nieco drażniące, niewielkie pytanie. Czy damy sobie radę, jeśli kiedyś ministerstwo powie – „nie”...?

Poza publikacjami instytucji zaangażowanych w sprawy Romów i projekty ministerialne, w 2008 r. znalazłam również jedno opracowanie niepochozące ze środków MSWiA. Chodzi mianowicie o rozdział, poświęcony Romom w albumowym wydaniu Województwa Małopolskiego, *Wielokulturowość Małopolski*. W opracowaniu materiałów wzięły udział osoby zaangażowane w sprawy mniejszości narodowych i etnicznych, wielokulturowości oraz kultur, czego skutkiem jest ów piękny album, niepozbawiony zresztą wartości informacyjnej. Obok Słowaków, Łemków, Ukraińców, Żydów i Ormian, pisze się również o Romach, jako charakterystycznym motywie krajobrazu kulturowego Polski Południowej. Adam Bartosz pisze zatem o historii, z nastawieniem na historię Romów Górskich, liczniej niż inne grupy zamieszkujących Galicję, a najliczniejszej z grup mniejszościowych w tym regionie, odnosi się do ich kultury, inicjowanych przez nich, z nimi i dla nich – rozmaitych form działalności społecznej i kulturalnej, dokonuje zestawienia instytucji romskich, a całości dodają kolorów fotografie z romskich uroczystości.

Gwoli uzupełnienia – jeszcze 2007 r., pozwolę sobie wspomnieć opracowanie pod redakcją Marcina Zawickiego, które dotarło do Archiwum Działu Romskiego Muzeum Etnograficznego w Tarnowie zbyt późno, by je opisać w poprzednim numerze „Studiów Romologica”. *Romowie na rynku*

*pracy*<sup>18</sup> to kolejna publikacja zbiorowa Małopolskiej Szkoły Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, będąca pewnego rodzaju raportem z projektu *Inicjatywa na rzecz rozwoju przedsiębiorczości Romów Kxetanes – Razem*, realizowanego w 2005–2008 r. w ramach Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL. Jako, że ów projekt realizowano na obszarze województwa małopolskiego, raport obejmuje przede wszystkim miasta Tarnów i Nowy Sącz oraz okolice. Jak zwykle w tego typu opracowaniach, autorzy po pierwsze przybliżyli tło historyczno – kulturowe rozwoju społeczności romskiej w Polsce oraz nakreślili stan polityczno – prawny działań wobec Romów w Polsce i Europie. Kolejną część stanowi analiza przypadków i instrumentów ekonomiczno – społecznych stosowanych wobec mniejszości romskiej oraz to, co z nich wynika i może być pomocne w tworzeniu przyszłych rozwiązań.

---

18. M. Zawicki, A. Paszko, R. Sułkowski, *Romowie na rynku pracy*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2007, ss. 134, tab., wykr., ISBN 978-83-89410-85-0.



*Sławomir Kaprański*

## STOCKHOLM INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE DISCRIMINATION AND PERSECUTION OF ROMA, SINTI AND TRAVELLERS – 2009. SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI

W dniach 5–7 marca 2009 r. odbyła się w Sztokholmie duża międzynarodowa konferencja poświęcona dyskryminacji i prześladowaniom Romów, Sinti i Wędrowców (*Stockholm International Conference on the Discrimination and Persecution of Roma, Sinti and Travellers*). Głównym organizatorem konferencji było Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations (CEIFO) Uniwersytetu Sztokholmskiego, ale w Komitecie organizacyjnym znaleźli się też przedstawiciele innych ośrodków akademickich zajmujących się w Szwecji tą problematyką, takich jak Centre for Educational Research Uniwersytetu Södertörn i Centre for Multiethnic Research Uniwersytetu w Uppsali. Aktywną rolę w organizacji konferencji i w niej samej odegrali również Romowie działający w Romano Kulturako Centro, skupiającym głównie sztokholmskich Kelderaszy. Centrum to zorganizowało dla uczestników konferencji wieczorne spotkanie połączone ze zwiedzaniem wystawy fotograficznej *Nieznany Holokaust* i pokazem filmu dokumentalnego *Romskie Łzy*.

W konferencji wzięło udział niemal 50 uczestników z referatami. Na uwagę, zwłaszcza w czasach kryzysu, zasługuje wysiłek organizatorów, którzy zgromadzili fundusze, dzięki którym w konferencji mogła wziąć udział duża grupa studentów, a także naukowców z Europy Wschodniej.

Program konferencji składał się aż z 10 seminariów, często odbywających się równocześnie i będących autonomicznymi całościami. Oznacza to, że prowadzący poszczególne seminaria byli odpowiedzialni za ich wizję, program i dobór uczestników. Konferencja miała więc charakter by tak rzec „federalny”, z jedną tylko „sesją plenarną” rozpoczynającą obrady (którą

okazało się być seminarium oznaczone w programie jako piąte). Autor niniejszego sprawozdania nie mógł być niestety obecny w wielu miejscach na raz, stąd też wykorzystane tu zostały również informacje od organizatorów poszczególnych seminariów i teksty dostępnych referatów. Zgodnie ze swoją „polityką decentralizacji” organizatorzy nie planują jednej wspólnej publikacji pokonferencyjnej, zostawiając organizatorom poszczególnych seminariów decyzję (i starania organizacyjne) w tej sprawie<sup>1</sup>.

Otwierające konferencję seminarium 5. poświęcone było problematyce edukacyjnej. Zorganizowali je Charles Westin i Christina Rodell Olgać. Według organizatorów edukacja Romów odgrywa bardzo ważną rolę w procesie uzyskiwania przez nich podmiotowości oraz możliwości pełnego i równego uczestnictwa na wszystkich poziomach życia społecznego. Jednocześnie współczesne procesy i instytucje edukacyjne muszą zmierzyć się z dziedzictwem przeszłości, gdy systemy edukacyjne albo służyły przymusowej asymilacji, albo też prowadziły do wykluczeni i marginalizacji romskich dzieci. Zadaniem uczestników było porównanie doświadczeń różnych krajów, dotyczących tworzenia sprawiedliwego systemu równych szans edukacyjnych dla Romów. W ramach seminarium wygłoszono 5 referatów. Christina Rodell Olgać z Uniwersytetu Södertörn zajęła się problemem zwalczania stereotypów i nastawień dyskryminacyjnych wobec Romów wśród nauczycieli, opierając się na prowadzonych przez siebie badaniach. Emilia Molnár i Csaba Dupcsik przedstawili pełen danych statystycznych referat dotyczący Romów w węgierskim systemie edukacyjnym. Konkluzja ich wystąpienia była raczej pesymistyczna: podkreślali oni mianowicie, że pomimo stale rosnącego wskaźnika uczęszczania do szkół przez romskie dzieci, przepaść edukacyjna między nimi a innymi dziećmi nie zmniejsza się, a wręcz przeciwnie – w ostatnich latach rośnie. Autorzy zidentyfikowali trzy grupy przyczyn takiego stanu rzeczy: (1) złe warunki materialne i niskie kompetencje nauczycieli w szkołach, do których trafiają Romowie; (2) nadmiernie selekcyjna i segregacyjna natura systemu edukacyjnego, który reprodukuje nierówności poprzez to, że Romowie trafiają do gorszych szkół; (3) antyromskie stereotypy i uprzedzenia nauczycieli. W konkluzji autorzy odnieśli się krytycznie do przeprowadzanych ostatnio na Węgrzech reform edukacyjnych, twierdząc, że pomimo pewnych interesujących elementów dotyczących zwalczania rasizmu w szkołach, trudno jest być optymistą jeśli chodzi o ich wpływ na zmianę sytuacji. Hrvoje Šlezak z Chorwacji, nauczyciel ze szkoły podstawowej w miejscowości Kuršanec, podzielił się

---

1. Większość referatów dostępna jest w wersji elektronicznej na stronie internetowej konferencji: <http://www.ceifo.su.se/pub/jsp/polopoly.jsp?d=5990> » Research » Roma conference [stan na 13.11.2009].

doświadczeniem swojej instytucji, formułując – w przeciwieństwie do innych uczestników seminarium – niezwykle optymistyczną ocenę uczestnictwa Romów w procesie edukacyjnym. Równie kontrowersyjna była również jego teza o jednoznacznie pozytywnych skutkach tworzenia oddzielnych, wyłącznie romskich klas. Ciekawy materiał do dyskusji nad tym ostatnim zagadnieniem dostarczyło wystąpienie Mikaela Demetri i Angeliny Dimiter-Taikon, romskich nauczycieli w klasie kultury romskiej, zorganizowanej w szkole w Johanneshov – południowym przedmieściu Sztokholmu. Klasa ta od początku lat 90. realizuje program nauczania kultury i języka romskiego dla romskich uczniów posługujących się różnymi wariantami języka *romani* i, co ciekawe, będących w różnym wieku. W zamierzeniu organizatorów klasy różny wiek uczniów pozwala powiązać nowoczesną edukację z tradycyjnym przekazem wiedzy w społecznościach romskich i odtworzyć w warunkach szkolnych mechanizm opieki i kontroli społecznej, który w takich społecznościach występuje. Szkoła ściśle współpracuje z rodzicami, którzy zresztą przejawiają duże zainteresowanie edukacją swoich dzieci. Podczas lekcji wykorzystywane są materiały pochodzące z różnych kręgów kultury romskiej (baśnie, opowieści), a także historie rodzinne uczniów, albumy fotograficzne itd. Celem jest tutaj budowanie pomostów pomiędzy edukacją opartą na ustnym przekazie wiedzy a edukacją opartą na piśmie, a także między rodzinnym kręgiem uczniów a wielopostaciową wspólnotą romską<sup>2</sup>. Seminarium zakończyło się „polskim akcentem” – referatem Rafała Tomaszewskiego, doktoranta na uniwersytetach w Uppsali i Södertörn, opartym na jego własnych, bardzo ciekawych badaniach dotyczących problemów edukacyjnych Romów z warszawskiej dzielnicy Praga-Południe. Referat ten – zwłaszcza w powiązaniu z poprzednim – dostarczył interesującego materiału do dyskusji na temat zależności problematyki edukacyjnej od szerszych procesów ekonomicznych i społecznych, a także do kwestii relacji międzypokoleniowych w ramach społeczności romskiej.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od seminarium 2., zorganizowanego przez Miikę Tervonena i zatytułowanego *Nordyccy Romowie i Wędrowcy w perspektywie długookresowej: wzory interakcji, konfliktu i wykluczenia, 1500–1920*. Intencją seminarium była próba ukazania alternatywy dla tradycyjnych sposobów prezentowania historii Romów jako historii odrębnych grup, odizolowanych od siebie i od otaczających je społeczeństw. Bardziej owocne podejście polega na odróżnieniu od siebie kontaktów na poziomie makrospołecznym, gdzie Romowie byli z reguły przedstawiani przez władze i elity jako leniwi włóczędzy i przestępcy oraz traktowani od-

---

2. Więcej na temat działalności tej klasy można znaleźć na jej stronie: [www.romakulturklass.com](http://www.romakulturklass.com) [stan na 13.11.2009].

powiednio do tego wizerunku, i kontaktów na poziomie mikrospołecznym, gdzie Romów i Wędrowców łączyły ze społecznościami bardzo skomplikowane więzi, których nie można zredukować wyłącznie do antagonizmu. Takie alternatywne podejście do historii Romów rozwijali Anne Minken z Uniwersytetu w Trompo, mówiąca o relacjach między Wędrowcami a władzami norweskimi w XVIII w., Arnvid Lillehammer z Uniwersytetu Stavanger, który skoncentrował się na historii relacji pomiędzy Wędrowcami a osiadłymi społecznościami Norwegii w latach 1700–1900, Hans-Jørgen Wallin Weihe z Norsk handverksutvikling (norweska instytucja działająca na rzecz rozwoju rzemiosła), który przedstawił porównawczą analizę handlu i wymiany usług między Wędrowcami a fińskimi wspólnotami wiejskimi z jednej strony, z drugiej zaś – między Wędrowcami morskimi a osiadłymi mieszkańcami zachodniego wybrzeża Norwegii, oraz Kristina Lindholm i Bodil Andersson z Bohusläns Museum, którzy na podstawie badań archeologicznych starali się zrekonstruować relacje Wędrowców okresowo zamieszkujących wioskę Snarsmon w Szwecji z ich sąsiadami. Nieco innego obszaru dotyczył zgłoszony do tego seminarium referat Ilse About z Uniwersytetu Lille 3, w którym opisane zostały praktyki policyjne stosowane wobec Romów wędrujących w regionie południowych Alp w początkach XX w., ze szczególnym uwzględnieniem kwestii przekraczania przez nich granic państwowych.

Równolegle odbywało się seminarium 1., *Podobieństwo i różnica – krytyczne podejście do badań naukowych nad Romami, Sinti i Wędrowcami*, zorganizowane przez Normę Montesino z Uniwersytetu Växjö. Seminarium poświęcone było istniejącym w refleksji naukowej koncepcjom podobieństwa i różnic występujących między Romami/Wędrowcami a zbiorowościami stanowiącymi większość. W szczególności uczestników seminarium interesowała kwestia narracji, za pomocą których przedstawiano w historii Romów i które miały służyć wyjaśnieniu i obronie polityki, jaką wobec Romów stosowały władze państwowe, przede wszystkim jednak miały za cel ustanawianie granicy między Romami a resztą społeczeństwa. Po drugie, intencją seminarium było porównanie „oficjalnych” narracji na temat Romów, produkowanych przez instytucje państwowe i intelektualistów należących do większości, z tym, jak postrzegają się sami Romowie/Wędrowcy. Po trzecie, seminarium miało udzielić odpowiedzi na pytanie o to, na ile funkcjonujące w społeczeństwie narracje dotyczące Romów są jedyne w swoim rodzaju, na ile zaś należą one do szerszej kategorii narracji, za pomocą których opisuje się grupy mniejszościowe.

Ada Engebriksen z Norwegii przedstawiła referat o strategiach unikania władzy stosowanych przez rumuńskich Romów – imigrantów w Norwe-



gii, którzy dzięki nim starają się zapewnić sobie w nowym otoczeniu przestrzeń społeczną wolną od zewnętrznej kontroli. Unikanie nie jest tożsame z jawnym oporem: polega raczej na formalnej akceptacji zewnętrznych regulacji i takim manipulowaniem nimi, które sprawia, że pozostają martwą literą. Wędrujący między seminariami Hans-Jørgen Wallin Weihe porównał ze sobą ustną tradycję morskich wędrowców z zachodnich wybrzeży Norwegii z opisem tych społeczności dokonany przez Eilerta Sundta, XIX-wiecznego pioniera norweskiej socjologii. Gregor Dufunia Kwiek, romski etnolog związany z Centrum Kulturalnym Romów w Sztokholmie, mówił o „brakującym elemencie” w studiach nad Romami, którym jest specyficzne usytuowanie badacza, dające dostęp do wewnętrznych, konkretnych aspektów romskiego życia. Marianne van Bochove i Jack Burgers przedstawili historię holenderskich praktyk „dyscyplinowania” Wędrowców na tle przemian zmierzających do zaostrzenia represyjności prawa wobec przestępców i „dewiantów” i zwiększenia „autorytarności” współczesnych społeczeństw. Tomasso Vitale z Uniwersytetu w Mediolanie zwracał uwagę na to, że prześladowania Romów nie są czymś stałym, lecz że ich forma, treść i intensywność zależą od lokalnych kontekstów. Wychodząc z takiej przesłanki autor dokonał interesującej, choć czasami kontrowersyjnej krytyki pewnych dyskursów charakterystycznych dla niektórych organizacji obrony praw człowieka czy romskich NGO, zakładających prześladowania jako jedyny i trwały wzór stosunku do Romów, co może jego zdaniem prowadzić do swoistego „fatalizmu” tak wśród Romów jak i ich obrońców. Sissie Theodosiou z Uniwersytetu w Manchesterze przedstawiła referat o romskich muzykach, traktując ich jako „grupę liminalną” w znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Victor Turner. Wreszcie do seminarium tego zgłoszono również dwa raporty badawcze: oparty na klasycznej antropologicznej procedurze badań terenowych tekst Micoli Brazzabeni o portugalskich *ciganos* z regionu Algarve, i bazujący na wspólnych z Romami przedsięwzięciach artystycznych tekst Sissel Horghagen i Berit Rusten z Norwegii, dotyczący relacji pomiędzy Romami a nie-Romami.

Odbывая się tego samego dnia seminarium 6. było poświęcone rasizmowi i dyskryminacji Romów przez instytucje rządowe. Organizatorem seminarium była Heléne Lööw, z Wydziału Historii Uniwersytetu w Uppsali. Jan Helling z tegoż samego wydziału zajął się porównawczą analizą obrazów Romów w prasie i raportach policyjnych w Niemczech i Szwecji. Maria Ericson z Instytutu Raoula Wallenberga w Lund wypowiedziała się na dyskutowany ostatnio w Szwecji temat zorganizowania tzw. „Komisji Prawdy”, która miałaby służyć zbadaniu przypadków prześladowania i dyskryminacji Romów przez instytucje rządowe od początku XX w. aż po jego lata 70. Barbara Giovanna Bello z Instytutu Prawa Międzynarodowego

w Bochum zajęła się zaś skutecznością międzynarodowych regulacji prawnych dotyczących Romów w Europie.

Seminarium 4., również odbywające się drugiego dnia konferencji, dotyczyło spraw socjalnych i sytuacji Romów na rynku pracy. Jego organizatorami byli Hans-Erik Hermansson i Thomas Winman z Wydziału Pedagogiki Społecznej w Högskolan Väst, Trollhättan. Referaty zgłoszone do tego seminarium koncentrowały się na podwójnej marginalizacji Romów w społeczeństwie: wąsko rozumianego wykluczenia z rynku pracy i szeroko rozumianej marginalizacji społecznej. Organizatorzy seminarium wyszli z założenia, że instytucje tradycyjnie odpowiedzialne za edukację, integrację społeczną i rozwijanie kompetencji okazały się niesprawne w przypadku Romów w Szwecji, co spowodowało szereg problemów tak dla Romów, jak i dla społeczeństwa. Teksty referatów z tego seminarium nie są niestety dostępne elektronicznie, za wyjątkiem ciekawego wystąpienia Camilli Nordberg z Uniwersytetu w Helsinkach, która przedstawia problemy Romów na fińskim rynku pracy w szerokim kontekście wartości kulturowych i koncepcji obywatelstwa. Referat porusza również kwestię form aktywności ekonomicznej wewnątrz grup marginalizowanych, które zazwyczaj nie są ujmowane w standardowych przeglądach tej problematyki.

Problematyką najogólniejszą i najbardziej teoretyczną zajęli się uczestnicy seminarium 8., poświęconego reprezentacjom Romów, etniczności i tożsamości. Jego organizatorem był Adrian Marsh z Uniwersytetu Greenwich, który zwrócił uwagę przede wszystkim na lawinowy w ostatnich latach rozwój rozmaitego rodzaju organizacji romskich. Organizacje te mają różny charakter: niektóre z nich starają się być reprezentacją polityczną Romów, inne działają głównie na rzecz poprawy warunków życia lub ulepszenia stosunków z nieromskim otoczeniem. Jeszcze inne związane są z ruchami religijnymi. Tak bogata instytucjonalna reprezentacja romskiego życia wyrasta z wielości obszarów, w których Romowie zmuszeni są walczyć o swoje prawa, ale też z rosnącej potrzeby samookreślenia, która może przybierać wielorakie kształty, jako że społeczności romskie tworzą bardzo zróżnicowany świat. Na „bycie Romem” składa się określona tożsamość etniczna, przybierająca rozmaite formy wśród rozproszonych grup romskich, poczucie częściowo wspólnej historii, doświadczenie wykluczenia, dyskryminacji i prześladowań, wspólne elementy kultury i języka, podobne formy ekspresji – na przykład poprzez muzykę. Wszystkie te elementy są coraz lepiej dookreślane nie tylko poprzez badania i publikacje naukowe, ale też właśnie w skomplikowanym kontekście instytucjonalnym romskich organizacji. Na przykład powstanie politycznych organizacji zrzeszających określone grupy Romów pociągnęło za sobą konieczność dokładniejszego przyjrzenia się elementom tożsamości

w celu ustalenia kryteriów członkostwa. Dużą rolę odegrało też włączenie w orbitę badań grup romskich oraz Lom i Dom żyjących w krajach muzułmańskich, co pozwoliło badaniom nad Romami wyzwolić się z ich tradycyjnego eurocentryzmu.

Uczestnikom seminarium przyświecała idea, że tradycyjne etnograficzne podejście do tożsamości, poszukujące ostatecznej i zewnętrznej kategoryzacji cech, dającej odpowiedź na pytanie „Kim ONI są?”, powinno zostać zastąpione przez podejście pluralistyczne, dopuszczające wielość romskich autoidentyfikacji, historii i „etniczności” oraz respektujące prawo Romów do określania się w sposób, jaki im odpowiada.

Przedstawiona powyżej problematyka znalazła ciekawy wyraz w referacie Marie Bidet, doktorantki Ecole Normale Supérieure de Cachan, poświęconym sposobom organizowania się Cyganów francuskich. Na przykładzie badań nad dwiema organizacjami cygańskimi o różnym charakterze: Ruchu Ewangelicznego (zielonoświątkowego) i *Collectif national des gens du voyage*, autorka starała się ukazać proces odchodzenia od reprezentacji za pomocą instytucji zasadniczo nieromskich, pośredniczących i mediujących między władzami a Cyganami, na rzecz własnej reprezentacji, będącej nie tylko formą podmiotowości polityczno-administracyjnej, lecz także ekspresją tożsamości. Autorka przedstawiła zwięzły zarys problemów, jakie napotyka ekspresja tożsamości w kraju, który – jak Francja – nie uznaje istnienia mniejszości narodowych i etnicznych. Powoduje to, że francuscy Cyganie nie identyfikują się jako członkowie określonych grup etnicznych w stosunkach z władzami (zachowując tę identyfikację do kontaktów wewnętrzncygańskich). Władzom przedstawiają się jako Francuzi i Cyganie, czy ściślej mówiąc *gens du voyage* (dosłownie: „ludzie, którzy wędrują”) – co jest specyficznie francuską kategorią administracyjną, wyrastającą z republikańskiej filozofii zunifikowanego państwa i obywatelstwa, w którym może być co najwyżej miejsce na zróżnicowania wynikające ze stylu życia. Ten podwójny system identyfikacji koresponduje z podwójną strategią cygańskich organizacji we Francji, zmierzającą do zapewnienia traktowania Cyganów jako zwykłych obywateli francuskich, a jednocześnie członków grupy (grup) mniejszościowych, mających specyficzną sytuację i odmienne problemy. Pierwszy wymiar tej strategii politycznej sprawia, że Cyganie francuscy niechętnie identyfikują się z celami tych organizacji międzynarodowych, które na plan pierwszy wysuwają tożsamość etniczno-narodową wszystkich Romów i jej symbole. Wymiar drugi zmusza francuskich Cyganów do skomplikowanych manewrów politycznych w relacjach z władzami, a jednocześnie przyczynia się do zróżnicowania cygańskich organizacji (ruch zielonoświątkowy np. bardziej niż inne podkreśla rolę etnicznego komponentu tożsamości).

Z kolei Mirella Pejčić Dumo w referacie o samoorganizacji, tożsamości i reprezentacji szwedzkich Romów przedstawiła zupełnie odmienny kontekst polityczno-prawny, określający sytuację Romów w Szwecji, gdzie od 1999 r. są oni uznawani jako mniejszość narodowa. Mniejszość ta jest jednakże bardzo podzielona wewnętrznie (autorka przedstawiła bardzo klarowny obraz tych podziałów wychodząc od „oficjalnej” klasyfikacji obejmującej fińskich Kaale, Wędrowców (dawniej określanych jako Tattare), Romów szwedzkich, Romów spoza Skandynawii (wschodnioeuropejscy przybysze z lat 60. i 70.), oraz tzw. „nowoprzybyłych” (Romowie z byłej Jugosławii, którzy przybyli do Szwecji w latach 90.). Proces samoorganizacji tej niezwykle zróżnicowanej zbiorowości oparty jest na dyskursie praw mniejszościowych. Jednakże fragmentacja tożsamości, związana z podejściem mniejszościowym może, zdaniem autorki, stanowić przeszkodę na drodze do budowania skutecznej reprezentacji politycznej. Przed organizacjami romskimi w Szwecji stoi zatem zadanie takiego wykorzystania istniejących zróżnicowań tożsamościowych, aby sprzyjały one wspólnej sprawie wszystkich Romów.

W ramach seminarium 8 zgłoszony został również referat z Polski, autorstwa Tomasza Kopera z Uniwersytetu Warszawskiego i poświęcony różnym aspektom *Romanipen* jako czynnika określającego tożsamość polskich Romów. Nie udało mi się jednak ustalić, czy referat ten był prezentowany w trakcie konferencji.

W ostatnim dniu konferencji odbyły się dwa seminaria. Pierwszym z nich było cieszące się bardzo dużą popularnością seminarium 7, poświęcone romskim kobietom i sprawom płci kulturowej (*gender*). Jego koordynatorem była Pia Laskar z Centre for Gender Research Uniwersytetu w Sztokholmie. Uczestnicy seminarium zajęli się przede wszystkim faktem podwójnej dyskryminacji kobiet romskich, które są dyskryminowane z jednej strony jako członkinie mniejszościowej grupy etnicznej, a z drugiej – jako kobiety. Intencją seminarium było również zbudowanie komunikacji pomiędzy prężnie rozwijającymi się badaniami nad płcią kulturową a studiami romologicznymi, w których tematyka ta jest rzadko obecna, choć stwarzają one znakomite pole, na przykład, do badań nad „seksualizacją” uprzedzeń rasistowskich lub też przedstawianiem płci kulturowej w kategoriach rasowych (a zatem badań, trzeba tu dodać, w których pionierską rolę odegrała Judith Okely). W ramach tego seminarium przedstawiono aż 8 referatów. Claire Cossée z Uniwersytetu Poitiers zajęła się przyczynami tabuizacji perspektywy genderowej w badaniach nad Romami i opierając się na badaniach prowadzonych przez wykształcone romskie aktywistki doszła do wniosku, że dzieje się tak po pierwsze dlatego, że kontrola kobiet przez zbiorowość współistnieje z kolektywnym budowaniem tożsamości i przeciwstawianiem się prześlado-

waniom, co spycha to zagadnienie na dalszy plan. Po drugie: utożsamienie feminizmu i jego problematyki z zachodnią, „gadziowską” kulturą, powoduje niechęć do niego tak ze strony mężczyzn-Romów, jak i romskich kobiet. Barbara Giovanni Bello z Uniwersytetu w Mediolanie przedstawiła bardzo szeroki kontekst wielorakich form prześladowań, w ramach których mieszczą się zjawiska dyskryminacji kobiet romskich. Michaela Mudure z Uniwersytetu Babes-Bolyai w Cluj zajęła się interesującym problemem oddziaływania ideologii afirmatywnej Afroamerykanów na ruch romski w Rumunii, ze szczególnym uwzględnieniem romskich kobiet. Autorka podkreśliła podobieństwa pomiędzy obiema grupami, wyrastające ze wspólnego doświadczenia niewolnictwa, a następnie przedstawiła szereg konkretnych przypadków aplikowania strategii i haseł ruchów afroamerykańskich w rumuńskim kontekście politycznym. Stefan Benedik z Uniwersytetu w Grazu umieścił problem romskich kobiet w kontekście sytuacji migracyjnej – badanych przez niego krótkookresowych migracji pomiędzy Słowacją i Austrią. Badania te prowadzą zdaniem autora do konkluzji, że należy zrewidować dominujący w literaturze migracyjnej „statyczny” i „bierny” obraz kobiety romskiej jako zasadniczo nie odgrywającej większej roli w procesach migracyjnych. Edit Szénássy z Uniwersytetu Karola w Pradze zbadała historię i konsekwencje programu sterylizacji kobiet romskich na Słowacji, a także jego krytykę ze strony demokratycznej opozycji w komunistycznej Czechosłowacji. Rozważania te umieściła w teoretycznym kontekście feministycznej krytyki, która demaskuje to, że kobiece ciało staje się przedmiotem kontroli jako „miejsce” reprodukcji i „podstawa zbiorowości”, co pozwala na powiązanie dyskryminacji kobiet z praktyką komunizmu i nacjonalizmu. Veronica Eriksson z Uniwersytetu w Sztokholmie zastosowała perspektywę teorii postkolonialnej do analizy czterech przypadków romskich kobiet poszukujących swego miejsca na rynku pracy by odkryć, jak bardzo społeczna konstrukcja romskości jest uwarunkowana przez funkcjonujące w społeczeństwie koncepcje płci kulturowej. Barbara Tiefenbacher z Uniwersytetu Wiedeńskiego zajęła się relacjami pomiędzy kobietami i mężczyznami w niewielkiej osadzie romskiej na Spiszu, badając w jaki sposób wpływają na nie częste migracje w poszukiwaniu pracy, podejmowane przez mężczyzn. Wolfgang Göderle z Uniwersytetu w Grazu przedstawił z kolei historyczną analizę statystyk ludnościowych Monarchii Habsburskiej z końca XIX w. opartą na ciekawym podejściu do statystyki jako procedury wykraczającej poza zwykłe zbieranie danych. W badanym przez niego okresie statystyka, poprzez odpowiednie kategoryzowanie rzeczywistości była rodzajem zawłaszczania przedmiotów i ludzi, konstruowania społeczeństwa i narzędziem budowy państwa. Jako taka, statystyka reprodukowała istniejący układ stosunków władzy włączając w to władzę decydowania o losie społeczności romskich.

Ostatnie seminarium konferencji poświęcone zostało problemowi romskiego Holokaustu. Jego koordynatorem był Anton Weiss-Wendt z Centrum badania Holokaustu w Oslo. Podstawowa problematyka seminarium dotyczyła pola badawczego wyznaczonego przez Michaela Zimmermanna, wybitnego badacza losu Romów w czasie II wojny światowej, w pracach opublikowanych przed jego śmiercią. Chodzi tu o zagadnienie natury nazistowskich prześladowań Romów, a konkretnie o to, czy istniał plan całkowitego wymordowania ludności romskiej, o wyjaśnienie przyczyn eksterminacji Romów na terenach Związku Radzieckiego, o rolę „inicjatyw lokalnych” w radykalizacji nazistowskich prześladowań, o rolę stosowanych przez nazistów podziałów społeczności romskiej, wreszcie o związek prześladowań Romów z zagładą Żydów i z reperkusjami zagłady Romów w czasach powojennych, aż do chwili obecnej. Peter Widmann z berlińskiego Centrum Badań nad Antysemityzmem rozwijał w swoim referacie wprowadzone przez M. Zimmermanna pojęcie „kompleksu naukowo-policyjnego”, wskazując na wielorakie związki pomiędzy praktykami policyjnymi a dyskursem naukowym nazistowskich Niemiec, których rezultatem była określona koncepcja przestępcy jako odrębnego „bytu biologicznego” i jej konsekwencje dla sposobu, w jaki Romowie byli traktowani przez nazistów. Gerhard Baumgarten z wiedeńskiego Centrum Dokumentacji Austriackich Romów i Sinti przedstawił referat na temat austriackich Romów i Sinti jako ofiar Holokaustu, a Viorel Achim z Instytutu Historii im Nicolae Iorgi w Bukareszcie dokonał przeglądu strategii stosowanych wobec Romów przez państwo rumuńskie od połowy XIX w. do 1944 r. Martin Holler z Freie Universität Berlin opisał nazistowskie prześladowania radzieckich Cyganów w przestrzeni działania Heeresgruppe Nord w okresie 1941–1944. Mikhail Tyaglyy z Ukraińskiego Centrum Badań nad Holokaustem w Kijowie przedstawił niezwykle skomplikowaną problematykę stosunku lokalnej ludności do zagłady Romów na Ukrainie, ze szczególnym uwzględnieniem terytorium Krymu. Wreszcie na zakończenie seminarium Sławomir Kaprański (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie i redakcja „Studia Romologica”) zajął się odmiannami romskiej pamięci czasów zagłady, poddając krytycznej analizie funkcjonujące na ten temat teorie<sup>3</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że konferencja, pomimo pewnej chaotyczności i niespójności była bardzo ciekawym wydarzeniem, pozwalającym spojrzeć na zagadnienie prześladowania Romów z wielu perspektyw badawczych i w całkiem pogłębiony sposób. Stworzyła też okazję do bliższego przyjrzenia się problemom Romów żyjących w Skandynawii. Na podkre-

---

3. Zamieszczony w niniejszym numerze „Studia Romologica” artykuł polemiczny *Jak Romowie pamiętają?* stanowi rozwinięcie jednego z takich wątków krytycznych.

ślenie zasługuje udział dużej liczby doktorantów, co odzwierciedla rosnące zainteresowanie problematyką romską w europejskich programach edukacyjnych, a także widoczna obecność Romów jako pełnoprawnych uczestników konferencji.





*Sławomir Kaprański*

## 2009 ANNUAL MEETING AND CONFERENCE OF THE GYPSY LORE SOCIETY. SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI

Po ubiegłorocznej konferencji w Waszyngtonie, doroczne spotkanie Gypsy Lore Society, jednego z najstarszych towarzystw naukowych na świecie (założone w 1888 r.) powróciło do Europy. Tym razem konferencję GLS zorganizował pod patronatem Pani Prezydent Finlandii, Tarji Halonen, w dniach 27–29 sierpnia 2009 r., Uniwersytet w Helsinkach. Pani Prezydent otworzyła obrady i wzięła udział w ich pierwszej części, aktywnie zabierając głos w dyskusjach.

W otwierającej konferencję sesji plenarnej, poświęconej metodologicznym problemom pisania historii Romów, wystąpiło trzech referentów. Judith Okely (Uniwersytet w Oxfordzie) w bardzo osobistym wystąpieniu (*Fieldwork as partly knowing without notes*) poddała refleksji historię swoich własnych badań wśród brytyjskich Cyganów, koncentrując się na relacji pomiędzy kulturą badaną i kulturą wnoszoną do badań terenowych przez badacza oraz na ograniczeniach i szansach poznawczych wynikających z płci badacza, języka, jakim się posługuje i – ważnej szczególnie w kontekście brytyjskim – kultury klasy, z której badacz pochodzi. Referat został bardzo żywo przyjęty, a historia „reedukacji językowej”, której Judith została poddana przez swoje cygańskie przyjaciółki w celu wyeliminowania jej charakterystycznego akcentu klasy wyższej, wywołała salwy śmiechu na widowni.

Drugi referat w sesji plenarnej wygłosił Sławomir Kaprański (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie). Wystąpienie to (*How and what do Roma remember?*) było poświęcone problemowi pamięci i historii Romów w kontekście budowania różnych wariantów współczesnych tożsamości romskich. Część teoretyczna referatu dotyczyła krytyki koncepcji pamięci wbudowanej w stosunki społeczne, autorstwa M. Stewarta, a jej rozbudowaną wersję czytelnik może znaleźć w tym tomie „*Studia Romologica*” (*Jak Romowie pamiętają?*). W części empirycznej Kaprański przedsta-

wił niektóre rezultaty wywiadów z romskimi dziennikarzami i działaczami średniego szczebla, konkludując, że – w przeciwieństwie do stanowiska Stewarta – pamięć jest dla wielu romskich środowisk czymś istotnym, jest przez nie aktywnie kultywowana w rozmaitych działaniach upamiętniających i stanowi ważny element przekształcających się współcześnie romskich tożsamości.

Ostatnim referentem w pierwszej sesji był Gernot Haupt (Institut für Sozialarbeit w Klagenfurcie). Jego referat, *Antycyganizm i religia*, nawiązywał do też wydanej przez niego w tym roku książki, *Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung*. W oparciu o badania terenowe prowadzone m.in. w Rumunii, Haupt starał się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób antycyganizm kształtuje relacje między Romami a religią i jakie wnioski można z tego wyciągnąć odnośnie teologicznej refleksji nad pracą duszpasterską wśród Romów. Haupt uważa, że zwłaszcza Kościół Katolicki ma swój udział w reprodukcji antycygańskich uprzedzeń, co jest spowodowane mylną jego zdaniem koncepcją etnicznie zdeterminowanego nomadyzmu, jako podstawowego czynnika określającego Romów w praktyce duszpasterskiej i doktrynie teologicznej. Haupt proponuje w zamian „teologię wyzwolenia Romów”, której podstawą powinien być ewangeliczny stosunek do ludzi zmarginalizowanych. Wydaje się, że normatywny projekt teologiczny referenta (wprawdzie Haupt zajmuje się na co dzień „przyziemnymi” problemami pracy socjalnej wśród Romów, to jest jednak również posiadaczem doktoratów z teologii i filozofii) ma przede wszystkim cele społeczne: likwidację marginalizacji i izolacji społecznej Romów. W tym kontekście Haupt wypowiadał się również krytycznie o ruchu zielonoświątkowym, który jego zdaniem reprodukuje izolację Romów poprzez tworzenie jednolitych etnicznie wspólnot religijnych.

Referaty wygłoszone w dalszej części konferencji można podzielić na szereg grup tematycznych, przy czym podział zaprezentowany w tym sprawozdaniu i przypisanie poszczególnych referatów do odpowiednich grup różni się nieco od tego, w jaki sposób podzielili referaty organizatorzy. Jest jednak w mniemaniu autora niniejszych słów bardziej adekwatny.

Tak jak i na poprzednich konferencjach GLS, również w Helsinkach bardzo silnie była reprezentowana tematyka kulturowa. Cztery referaty dotyczyły muzyki romskiej. Katalin Kovalcsik z Instytutu Muzykologii Węgierskiej Akademii Nauk przeanalizowała muzykę graną podczas wesela węgierskich Bojaszy, w którym sama w ubiegłym roku uczestniczyła, umieszczając ją w szerszym kontekście przemian tej społeczności. Wielkie, wystawne wesela są czymś nowym w tradycji Bojaszy, a ich pojawienie się związane jest z dokonującą się od końca lat 60. migracją z leśnych osad do wiosek i poprawą sytuacji materialnej. Obecnie wesela Bojaszy stanowią

często demonstrację bogactwa, a także „sukcesu integracyjnego”, tak wobec członków własnej grupy, jak i wobec węgierskiej większości. Współczesna muzyka weselna Bojaszy odzwierciedla te procesy i została przez Kovalcsik przedstawiona jako wewnętrznie zróżnicowany zbiór elementów należących do dawnej i nowszej tradycji muzycznej Bojaszy, a także charakterystycznych dla Romów z grupy *Vlax*, muzyki węgierskiej, ludowej i folkowej, oraz popu.

Reprezentant gospodarzy, Risto Pekka Pennanen z Uniwersytetu w Helsinkach, przedstawił referat o zawodowych romskich muzykach działających na przełomie XIX i XX w. w habsburskiej Bośni i Hercegowinie. Wystąpienie to nie dotyczyło muzyki, lecz prawnego statusu i społecznej sytuacji romskich muzyków, którzy z powodu oskarżeń o deprawację młodzieży i zwiększoną konsumpcję alkoholu, które to negatywne zjawiska miała powodować ich muzyka, musieli ubiegać się o specjalne licencje, przedstawiając w tym celu zaświadczenia o moralnym prowadzeniu się. Wydawanie takich zaświadczeń było jednym z elementów systemu politycznej kontroli, który referent przedstawił na szerokim tle skomplikowanych stosunków etniczno-politycznych w tym zapalnym regionie Europy.

Mary Barthelemy i Gjermund Kolltveit z Uniwersytetu w Oslo poddali analizie powszechnie w Norwegii znaną pieśń cygańską *Se min ild* (*Zobacz mój ogień*). Utwór ten jest obecnie przez Norwegów uważany za starą, autentyczną pieśń norweskich Cyganów, podczas gdy w rzeczywistości pochodzi on z operetki *Taterblod* (*Cygańska krew*), wystawionej w Oslo w 1909 r. i stanowi przeróbkę pseudocygańskiej pieśni rosyjskiej *Moj kostior*. Autorzy zadali sobie pytanie o źródła popularności tej pieśni oraz przekonania, że reprezentuje ona autentyczny element romskiej kultury. Doszli do wniosku, że mamy tu do czynienia ze specyficzną „wspólnotą interesów” Romów i nie-Romów: norweskie społeczeństwo chce bowiem widzieć Romów jako egzotycznych „innych”, zaś norwescy Romowie są zadowoleni z takiego ich postrzegania w społeczeństwie, gdyż uważają je za w miarę bezpieczne dla siebie.

Kai Åberg z fińskiego Uniwersytetu w Joensuu podzielił się swoimi refleksjami na temat muzyki tanecznej, granej przez fińskich Romów dla nieromskiej publiczności, wykorzystując przy tym swoją szczególną sytuację badacza będącego jednocześnie członkiem romskiej orkiestry. Jego zdaniem muzyka romska, nawet ta grana dla nie-Romów, jest wyrazem tożsamości fińskich Romów, rozumianej przez niego w „relacyjny” sposób, jako rodzaj symbolicznego usytuowania się w nieromskim środowisku i jako sposób odniesienia do innych grup romskich. W tym sensie muzyka grana przez Romów, nawet jeśli nie jest związana z tradycją romską, stanowi podkreślenie miejsca Romów w społeczeństwie, symbol statusu i jest jednym z ele-

mentów, wokół których mogą się wytwarzać transnarodowe więzi między różnymi grupami Romów.

Skoro o muzyce mowa, to warto nadmienić, że drugiego dnia konferencji uczestnicy wzięli udział w bankiecie zorganizowanym przez Fiński Instytut Literacki i lokalną organizację romską, podczas którego występował bardzo ciekawy zespół fińskich Kale ze wspaniałymi wokalistkami.

Jeśli chodzi o inne aspekty romskiej kultury omawiane w trakcie konferencji, to Airi Markkanen z Helsinek przedstawiła swój film dokumentalny *Roma purity* i posługując się nim omówiła zasady czystości rytualnej obowiązujące wśród fińskich Romów, zwłaszcza te dotyczące życia rodzinnego, a także sposoby, za pomocą których zasady te są przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Po tej wyprawie w świat romskiej tradycji, podczas której niemalże odczuwało się obecność (wyraźnie zadowolonego) ducha Jerzego Ficowskiego, Thomas Acton z Uniwersytetu w Greenwich przedstawił referat o nowej, międzynarodowej romskiej estetyce, reprezentowanej przez grupę młodych artystów, wywodzących się z różnych grup brytyjskich Cyganów, Romów i Wędrowców. Artyści ci rozwijali swoje kariery początkowo w oderwaniu od własnej tożsamości, jednakże szereg programów edukacyjnych i związana z nimi polityka kulturalna wobec „GRT”, jak to się w Anglii politycznie poprawnie mówi (*Gypsies/Roma/Travellers*), niejako „wytworzyła” ich zbiorową tożsamość jako „artystów romskich” i doprowadziła do prezentacji ich dzieł na weneckim Biennale w 2007 r. w ramach tzw. „Pawilonu Romskiego”. Grupa ta stanowi interesujący przypadek skomplikowanych relacji pomiędzy tożsamością etniczną a sztukami plastycznymi, o wiele rzadziej badanej niż relacja między tożsamością a muzyką, a także wpływu polityki kulturalnej i prowadzących ją instytucji na proces budowania tożsamości. Ta ostatnia nie jest bowiem w przypadku omawianej grupy prostym „przebudzeniem” od zawsze istniejącej „etniczności” jej członków, lecz jest czymś o wiele bardziej skomplikowanym: hybrydycznym tworem, w którym elementy etniczne przenikają się z rezultatami politycznej mobilizacji, wpływami rozmaitych tradycji estetycznych, a nawet ekonomicznych procesów związanych z komercjalizacją sztuki. Warto zaznaczyć, że omawiani przez Actona artyści uciekają od etykiety „sztuki naiwnej”: ich inspiracją jest bądź to retoryka współczesnej sztuki (w wielu pracach członków tej grupy nie ma nic specyficznie romskiego, jeśli chodzi o przykład o ich tematykę), bądź to „realizmu socjalistycznego” (choć stosowanie tego terminu przez Actona wydaje się być nieco dyskusyjne), uzupełnionego jednak elementami autoironicznymi. W obu tych przypadkach, niezależnie od dzielącej je estetycznej przepaści, ekspresja artystyczna stanowi odpowiedź na jakąś wspólną sytuację, w której wszyscy omawiani artyści się znaleźli, oraz na związane

z nią doświadczenia i narracje. W ostatecznym jednak rachunku, twierdzi Acton, liczy się tu sama sztuka i przekaz, który ona niesie, nie zaś „pozaartystyczna” tożsamość jej twórców.

Zupełnie innego rodzaju sztuką zajął się Ismail Altinöz z tureckiego Uniwersytetu w Gaziantep, w referacie przygotowanym wspólnie z Owenem Millerem z Columbia University i poświęconym obecności Cyganów w kulturze popularnej i „sektorze rozrywkowym” otomańskiej Turcji. Głównymi bohaterami tego wystąpienia byli Karagöz i Hacivat, niezmiernie popularne postaci tureckiego teatru cieni, z których pierwszy jest tradycyjnie uważany za Cygana. Kłótnie i złośliwe komentarze owych postaci stanowiły bardzo ważny element kultury popularnej w czasach otomańskich. W nieco mniejszym zakresie referat dotyczył również cygańskich muzyków, ich formalnego statusu w dawnej Turcji i ich zinstytucjonalizowanego udziału w rozmaitych tureckich świętach.

Również problematyki historycznej, choć z odniesieniami do współczesności, dotyczył referat Sheili Salo (władze GLS) poświęcony zjawisku przyjmowania przez amerykańskich Cyganów tożsamości indiańskich, głównie w celach zawodowych, gdy profesja uprawiana przez daną grupę Cyganów (np. znachorstwo) była tradycyjnie łączona z amerykańskimi Indianami, a także dla zamaskowania tożsamości własnej i uniknięcia konieczności jej wyjaśniania. W niektórych sytuacjach taka przybrana tożsamość stawiała się czymś trwałym, jak w przypadku pewnej rodziny z grupy Maczwaja, której rozbudowaną indiańską identyfikację szczegółowo przedstawiła referentka.

Elena Marushiakova i Vesselin Popov zajęli się w swoim wystąpieniu cygańskimi grobami i obrzędami pogrzebowymi w Europie Środkowo-Wschodniej. Podstawową tezę tego, bogato ilustrowanego materiałem zdjęciowym referatu, było stwierdzenie, że wraz z postępującym procesem osiedlania wędrownych Cyganów, dawne skromne groby nomadów ustępują miejsca bardzo rozbudowanym grobowcom, ukazującym status majątkowy rodziny zmarłego. Według referentów to te same grupy romskie, których członkowie stawiają wystawne pałace, budują też swoim zmarłym bogate grobowce. Zdaniem autorów zjawisko odzwierciedla proces przekształcania się horyzontalnej mobilności, charakterystycznej dla wędrownego trybu życia i zwiększającej szanse osiągnięcia sukcesu, w mobilność wertykalną, właściwą życiu osiadłemu, której sukces podkreśla się zewnętrznymi oznakami prestiżu, w skład których wchodzi również grobowce.

Na pograniczu sfery kulturowej i tej należącej do polityki społecznej można usytuować referat Lenki Budilovej i Marka Jakoubka z Zachodnioczeskiego Uniwersytetu w Pilźnie. Ich wystąpienie poświęcone było problemowi adopcji romskich dzieci, który przeanalizowali na przykładzie wydanej w ubiegłym roku książki Terezy Boučkovéj *Rok Kohouta* w któ-

rej autorka opisuje swoje nieudane doświadczenie adopcyjne. Referentów najbardziej zainteresowało rosnące znaczenie dyskursu rasowego, czy raczej „biogenetycznego” w czeskich dyskusjach na temat etniczności.

Do kolejnej grupy referatów, poświęconych właśnie polityce społecznej, można zaliczyć wystąpienie Juana F. Gamelli z Uniwersytetu w Granadzie, którego współautorką była Elisa Martín Carrasco-Muñoz. Referat ten poświęcony był przekształceniom struktury demograficznej Cyganów hiszpańskich w latach 1935–2007. Autorzy zwrócili uwagę na dwa główne procesy: spadek śmiertelności niemowląt, bardzo wysokiej do końca lat 40., a następnie stale się zmniejszającej i nie różniącej się obecnie w radykalny sposób od tej, która charakteryzuje całe społeczeństwo hiszpańskie, a także o wiele wolniejszy spadek dzietności w rodzinach romskich, który pozostaje znacząco wyższy niż w całym społeczeństwie. Oba trendy odpowiedzialne są razem za ciągle utrzymujący się wzrost demograficzny społeczności hiszpańskich Cyganów w porównaniu z resztą społeczeństwa.

Większość referatów w tej grupie dotyczyła różnych aspektów społecznej marginalizacji Romów. Na przykład Buket Sahin, pisarka i fotografka mieszkająca w Nowym Jorku i Stambule, zajęła się problemem wyburzania dzielnic zamieszkiwanych przez tureckich Cyganów, w związku z procesami rozwoju ekonomicznego tureckich miast i zmian koncepcji urbanistycznych. W rezultacie Cyganie stali się nie tylko ofiarami przymusowych wysiedleń, lecz także doświadczyli utraty poczucia ciągłości i tradycji, co z kolei przyczyniło się do pogłębienia ich marginalizacji i ubóstwa.

Margaret Greenfields z Buckinghamshire New University zajęła się z kolei wykluczeniem społecznym osób starszych, należących do społeczności brytyjskich Cyganów. Zwróciła ona uwagę, że często to środowiska cygańskie są obarczane winą za niepowodzenia instytucji państwowych w rozwiązywaniu problemów społecznych wiekowych Romów.

Jednym z czynników mających przeciwdziałać wykluczeniu i marginalizacji jest edukacja, która staje się obecnie głównym obszarem działania instytucji zajmujących się społecznym wykluczeniem Romów. Christina Rodell Olgac z Södertörn University w Sztokholmie, w referacie przygotowanym wspólnie z Adrianem Marshem z University of Greenwich, opierając się na wynikach badań prowadzonych w Szwecji i Turcji, poddała krytyce wygórowane oczekiwania związane z systemami edukacyjnymi, określając je jako nierealistyczne, a także w niektórych przypadkach źle zaadresowane.

Miika Tervonen z European University Institute we Florencji przedstawił interesujące podejście do historii relacji Romów z nieromskim otoczeniem w Finlandii i Szwecji. Jego zdaniem należy wyróżnić dwa poziomy analizy – makrospołeczny, gdzie mamy do czynienia z marginalizacją Cyganów i negatywnym do nich stosunkiem, oraz mikrospołeczny, gdzie można



dostrzec, że ogólna niechęć była równoważona trwałymi więziami o osobistym charakterze, opartymi na zaufaniu. Poszczególne grupy czy rodziny romskie miały z reguły bliskie i trwałe kontakty z mieszkańcami określonych wsi: Cyganie mieszkali okresowo w ich domach i wchodzili z nimi w sieć relacji ekonomicznych, opartych na wymianie rozmaitych usług. Sieć ta uległa osłabieniu na przełomie XIX i XX w. wraz z procesami narodotwórczymi w Skandynawii, w wyniku których pojawiła się potrzeba budowania granic o charakterze etnicznym i „poszukiwanie wroga”, od którego można by się odciąć. Podejście Tervonena uznać można za głos historycznego rozsądku w czasach, gdy rozmaici rycerze walki o prawa człowieka konstruują ideologiczne i upraszczające wizje romskiej historii, redukując ją do ciągłych i jednolitych prześladowań ze strony większości społeczeństwa.

Zagadnieniem integracji Romów z nieromskim otoczeniem w czasach współczesnych zajął się w swoim referacie David Smith z Canterbury Christ Church University. W oparciu o trwające badania etnograficzne Smith przedstawił sytuację osiedlonych Cyganów i Wędrujących w Anglii w kontekście rządowej polityki budowania więzi wspólnotowych (*community cohesion*) między różnymi grupami etnicznymi zamieszkującymi dane terytorium. Smith przedstawił różne strategie stosowane przez niedawno osiedlonych Cyganów w celu przezwyciężenia trudności adaptacyjnych, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości kulturowej. Wykorzystując teorię sieci społecznych Marka Granovettera, Smith sugerował, że zagadnienia te są bardzo trudne do pogodzenia i przewidywał, że będziemy mieli do czynienia raczej z pogłębianiem podziałów etnicznych w miejscu zamieszkania i intensyfikacją społecznej izolacji Cyganów.

O tym, do czego taka izolacja może prowadzić, opowiadał w swoim referacie Colin Clark z University of Strathclyde w Glasgow. Referat dotyczył sytuacji rumuńskich Romów w Belfaście, w kontekście wydarzeń z czerwca tego roku, gdy zaatakowane zostały domy romskich imigrantów, w wyniku czego spora ich część zdecydował się Belfast opuścić (choć wielu potem do miasta powróciło). Colin przedstawił szeroką panoramę czynników, które stoją za aktami antyromskiej wrogości, koncentrując się głównie na właściwej jego zdaniem dla mieszkańców Belfastu specyficznej mieszanki rasizmu (określanego przez niego jako „kultura codziennego rasizmu”) i polityczno-społecznego sekciarstwa, reprezentowanego przez prawicowych lojalistów, powiązanych z Londynem. Nawiązując do Zygmunta Baumana i jego koncepcji „płynnego lęku”, referent starał się następnie pokazać, w jaki sposób antyromski rasizm staje się odpowiedzią na zagrożenia egzystencjalne niesione przez współczesną kulturę i zaczyna dominować jako jeden z czynników podtrzymujących kulturowo-polityczną konstrukcję „brytyjskości” budowaną przez prawicowych ekstremistów.

Następna grupa referatów dotyczyła głównie polityki romskiej i można ją potraktować jako odpowiedź na pytanie, w jaki sposób Romowie mogą osiągnąć podmiotowość polityczną, dzięki której mogliby przeciwdziałać aktom antyromskie przemocy. Chciałbym tu przede wszystkim wymienić znakomity referat Mártona Rövida, doktoranta z Central European University w Budapeszcie, w którym przedstawił on w bardzo inspirujący sposób dylematy, przed którymi stoi romska działalność polityczna. Pierwszy z tych dylematów to pytanie, czy dyskryminację Romów można skutecznie zwalczać odwołując się wyłącznie do koncepcji (indywidualnych) praw człowieka, czy też potrzebne są w tym celu specyficzne prawa przyznane Romom jako grupie. Według referenta, o ile istnieją uzasadnione obiekcje odnośnie skuteczności tych pierwszych, o tyle nie wiadomo za bardzo, na czym miałyby polegać te drugie. „Romowie” to bowiem według referenta nazwa określająca bardzo wiele bardzo różnych grup, które częściowo doświadczają podobnych form dyskryminacji, w dużej mierze jednak różnią się od siebie i to nie tylko kulturowo, lecz również pod względem sytuacji ekonomiczno-społecznej. Następnie autor omówił szereg ideologii dotyczących tożsamości politycznej Romów, wypracowanych przez rozmaite romskie organizacje, by na tym tle przedstawić problem samookreślenia Romów: czy lepiej określać się jako grupa względnie autonomiczna w ramach danej struktury państwowej, o statusie zbliżonym do mniejszości narodowej, czy też rozwijać koncepcję Romów jako nieterytorialnego narodu. Márton przedstawił szereg zastrzeżeń dotyczących koncepcji „narodu romskiego”, wynikających jego zdaniem po pierwsze z faktu, że szereg społeczności romskich albo nic o takiej koncepcji nie wie, albo się z nią nie identyfikuje, po drugie zaś z tego, że działania na rzecz takiej koncepcji mogą być – jego zdaniem – politycznie niebezpieczne i w konsekwencji przynosić Romom więcej szkód niż pożytków.

Podobnej tematyki dotyczył referat Aidana McGarry’ego z Uniwersytetu w Brighton, w którym autor przedstawił problem politycznej reprezentacji Romów jako ponadnarodowej mniejszości w instytucjach Unii Europejskiej. Również i w tym referacie zwrócono uwagę, że zbiorowa tożsamość polityczna Romów, na którą powołują się romskie organizacje, napotyka na przeszkody w postaci ogromnego zróżnicowania społeczności romskich. Jednakże w odróżnieniu od Rövida, Aidan wydaje się bardziej sprzyjać koncepcji takiej właśnie ponadnarodowej tożsamości, podkreślając, że samo istnienie ponadnarodowych instytucji romskich zmienia sposób, w jaki definiują się grupy funkcjonujące w ramach poszczególnych państw narodowych, a poza tym to właśnie te instytucje wpływają na kształt, krytykowanej zresztą przez niego, unijnej polityki wobec Romów. I choć niewątpliwie rację ma Matt Salo pytając, czy możemy tu mówić o reprezentacji europejskich Romów,

czy raczej o po prostu o działaniach na ich rzecz, to jednak istniejące romskie instytucje tworzą niewątpliwie sieć aktywności, która spełnia spotykane w literaturze definicyjne kryteria ruchu transnarodowego.

W bardziej tradycyjny sposób podeszli do zagadnienia obrony praw Romów i przeciwdziałania ich społecznemu wykluczeniu referenci z Grecji, Chrisostomos Kalogirou i Katerina Serafeim. W ich koncepcji wymiar polityczny i transnarodowy był nieobecny, skoncentrowali się zaś na narodowych strategiach polityki społecznej wobec Romów. Przedstawiona przez nich nowa grecka strategia integracji Romów oparta była na bardzo słusznym założeniu i prawidłowej identyfikacji obszarów wymagających interwencji państwa, nieco jednak raziła ogólnikowością proponowanych rozwiązań.

Wprawdzie problemy romskich kobiet przewijały się w wielu przedstawianych tu referatach, to dwa z nich były mu poświęcone w całości. Sirkka Mikkola z Uniwersytetu w Helsinkach zajęła się sytuacją fińskich Romek na rynku pracy, pokazując na przykładzie zebranych przez siebie wywiadów w jaki sposób starają się one zachować poczucie godności i odrębności kulturowej walcząc jednocześnie ze stereotypami i dyskryminacją, które utrudniają im pełne uczestnictwo w życiu zawodowym.

Z kolei Svetlana Cirkovic z Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk w Belgradzie przedstawiła sytuację kobiet z grupy Ashkali, żyjącej w jednym z belgradzkich slumsów. Jest to mówiąca po albańsku i wyznająca Islam grupa składająca się częściowo z osób, które urodziły się w Belgradzie, częściowo zaś z kosowskich uchodźców. Autorkę interesował przede wszystkim dwojaki status badanych przez nią kobiet, w dużej mierze uzależniony od wieku, oraz przejście od bycia osobą podporządkowaną i uzależnioną od rodzinnych decyzji podejmowanych w jej imieniu, do bycia osobą, która takie decyzje podejmuje.

Na koniec wreszcie pozostawiłem grupę referatów dotyczących języka, zazwyczaj dość hermetycznych i prezentowanych na konferencjach GLS głównie w gronie zaprzyjaźnionych lingwistów. Tym razem jednak było inaczej, za sprawą Yarona Matrasy z Uniwersytetu w Manchesterze i jego prowokacyjnego wystąpienia, poświęconego roli języka w „tak zwanej rewizjonistycznej historiografii romskiej”. Referat oparty był na kontrowersyjnym zestawieniu praktyk budowania tożsamości romskiej stosowanych przez jednostki, które dowiedziały się o swoich korzeniach lub dla których stały się one w pewnym momencie życia istotne, z praktykami pisania romskiej historii stosowanymi przez uznanych autorów: Kochanowskiego, Hancocka, Corthiadego czy ostatnio Marsha. Według Matrasy owe często naiwne i pretensjonalne wysiłki jednostek na rzecz zbudowania indywidualnej tożsamości, w oparciu o niezbyt dobrze im znane, niespójne elementy

kultury i języka, bądź to autentyczne, bądź to należące do stereotypu lub „cygańskiej mitologii”, oparte są na tej samej zasadzie, co prace romskich intelektualistów, będących też aktywistami „romskiej sprawy”. W obu przypadkach mamy zdaniem Matrasa do czynienia z selektywnym podejściem do ewidencji lingwistycznej i historycznej, z tworzeniem rozbudowanych konstrukcji historycznych w oparciu o bardzo wątpliwe dane, a następnie z interpretowaniem tych danych jako „potwierdzenia” zbudowanych na ich podstawie konstrukcji, wreszcie z traktowaniem owych „konstrukcji” – autorskich wizji romskiej historii – jako „rekonstrukcji”: jako odczytania przez ich autorów historii „takiej, jaką ona była”. Zdaniem Matrasa jest to przejaw sytuacji, w której badacze są również działaczami politycznymi: albo przechodząc z nauki do polityki i nadużywając nauki dla celów politycznych, albo odwrotnie – przechodząc z polityki do nauki i instrumentalizując wiedzę, co do której nie zawsze są zresztą kompetentni. Ten bardzo złośliwy wywód, dotyczący jednak istotnych kwestii pisania romskiej historii, spotkał się z bardzo krytyczną reakcją ze strony Thomasa Actona (co nie powinno dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że był on promotorem niedawno obronionej pracy doktorskiej Adriana Marsha, jednego z atakowanych przez Matrasa autorów). Acton zarzucił Matrasowi staroświeckie, pozytywistyczne pojmowanie nauki oraz świadomie przez niego popełniany błąd logiczny polegający na odrzucaniu całych koncepcji historycznych, jeśli ich autorom zdarzyło się (a że się zdarzało, to nie ulega wątpliwości) napisać coś istotnie śmiesznego. Stosując kryteria naukowości zaproponowane przez Matrasa, zmuszeni bylibyśmy według Actona do traktowania wielu okresów romskiej historii jako „czarnych skrzynek”, o których nic sensownego nie można powiedzieć. Tymczasem Acton uważa, że naszym zadaniem jako badaczy jest właśnie eksploracja „czarnych skrzynek”, nawet za cenę popełniania przy tym fundamentalnych błędów.

Pozostałe referaty w grupie „językowej” dotyczyły już zagadnień *stricte* lingwistycznych. Rosine Schautz z Paryża podzieliła się barwnymi refleksjami na temat języka i życia Nawarów, cygańskiej grupy osiadłej w Egipcie. Dieter Halbwachs z Uniwersytetu w Grazu polemizował z umieszczeniem języka *romani* na stworzonej przez UNESCO liście języków zagrożonych wyginięciem. Według Halbwachsa o ile jest to prawdą w stosunku do niektórych dialektów, na przykład fińskiego *romani* lub *romani* z Burgenlandu w Austrii, o tyle język *romani* jako całość ma się jego zdaniem całkiem nieźle. Päivi Majaniemi ze Stowarzyszenia Fińskich Romów przedstawiła trudności w nauczaniu *romani* w Finlandii i upomniała się o wprowadzenie nowoczesnych metod dydaktycznych. Wreszcie na sam koniec konferencji Kimmo Granqvist z Instytutu Badania Języków Finlandii przedstawił *stricte* lingwistyczny referat *Morphosyntactic typology of Romani demonstrati-*

ves, w którym zaproponował m.in. koncepcję podziału dialektów *romani* ze względu na sposób, w jaki posługują się one zaimkami wskazującymi.

Tradycyjnie już konferencja Gypsy Lore Society stanowiła syntezę tradycji z nowoczesnością, ukazując bardzo szerokie spektrum zainteresowań i podejść badawczych. Referaty były na ogół na bardzo dobrym poziomie, jeśli nie liczyć wyjątków takich jak wystąpienie Waldemara Kalinina, który snuł fantastyczną opowieść o „rosyjskiej Troi” – prawdziwej ojczyźnie Romów, którą mieli oni opuścić w XVII w. p.n.e. (*sic!*), by osiedlić się w Pendźbie. Na uwagę zasługuje widoczny proces „odmładzania” referatów: jedno z najlepszych referatów na konferencji wygłosili doktoranci lub osoby, które niedawno doktorat zdobyły (McGarry, Rövid, Tervonen), ale też trzeba przyznać, że i „stara gwardia” romologii trzyma się mocno, czego dowodzi referat Okely czy polemika między Actonem i Matrasem, będąca punktem kulminacyjnym konferencji. Ogólnie jednak dał się zauważyć spadek liczby uczestników w porównaniu z poprzednimi europejskimi konferencjami GLS (w Manchesterze i Granadzie). Tradycyjnie też bardzo mały był „polski” wkład w konferencję. Z dwóch zgłoszonych referatów z Polski na konferencję dojechał tylko niżej podpisany, zaś jedna osoba uczestniczyła bez referatu. Na kończącym konferencję posiedzeniu GLS tradycyjnie już dyskutowano zmianę nazwy Towarzystwa. Tym razem oprócz od dawna już kontestowanego słowa „Gypsy”, pojawiła się również krytyka słowa „Lore”, jako nieco już we współczesnej angielszczyźnie staroświeckiego. W zarządzonej *ad hoc* „głosowaniu konsultacyjnym” miażdżącą większością głosów zwyciężyli jednak zwolennicy tradycji i – przynajmniej do następnego roku – nasza organizacja będzie się nadal nazywała Gypsy Lore Society. Skoro zaś mowa o przyszłym roku, to kolejna konferencja i spotkanie GLS odbędzie się znów w Europie, najprawdopodobniej w Lizbonie, choć organizatorzy postanowili potrzymać nas nieco w napięciu i nie dostarczyli jeszcze ostatecznego potwierdzenia.



Lukasz Sołtysik

## WROCŁAW WIELOKULTUROWY – – NASZE MAŁE OJCZYZNY. KOMUNIKAT POKONFERENCYJNY

26 września 2008 r. we Wrocławiu, w Auli Instytutu Historycznego Uniwersytetu Wrocławskiego (dalej: UWrocław) odbyła się konferencja naukowa pt. *Wrocław wielokulturowy – nasze małe ojczyzny*, zorganizowana przez Urząd Miejski Wrocławia, Instytut Historyczny UWrocław oraz Oddziałowe Biuro Edukacji Publicznej Instytutu Pamięi Narodowej we Wrocławiu (dalej: OBEP IPN Wrocław). Konferencja była podzielona na dwie części – naukową i dyskusyjną. Panel naukowy rozpoczął prof. dr hab. Grzegorz Hryciuk, który przedstawił autorską prezentację wydawnictwa *Wysiedlenia, wypędzenia i ucieczki 1939–1959. Atlas ziem Polski*<sup>1</sup>. Prof. G. Hryciuk w swoim wystąpieniu zarysował problem masowych przemieszczeń ludności różnych narodowości na obszarze ziem polskich w latach 1939–1959, przybliżając także słuchaczom wieloaspektowo złożoną sytuację polityczną, gospodarczą i społeczną na Dolnym Śląsku po 1945 r. Kolejnych sześciu historyków wygłosiło referaty o mniejszościach narodowych zamieszkujących Dolny Śląsk: prof. dr hab. Rościśław Żerelik (UWrocław) *Ukraińcy na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*; dr hab. Bohdan Halczak (Uniwersytet Zielonogórski) *Kwestia łemkowska na Dolnym Śląsku*; dr hab. Bożena Szaynok (UWrocław) *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*; Joanna Hytrek-Hryciuk (OBEP IPN Wrocław) *Ludność niemiecka na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*; Lukasz Sołtysik (UWrocław) *Romowie na Dolnym Śląsku po 1945 r. Wybrane problemy*; dr Jarosław Syrnok (OBEP IPN Wrocław) *Ludność grecka i macedońska na Dolnym Śląsku*.

W drugiej, dyskusyjnej części konferencji, zatytułowanej *Jakie są i powinny być kierunki rozwoju wielokulturowego Wrocławia?* wzięli udział zaproszeni goście, przedstawiciele poszczególnych mniejszości narodowych oraz wyznań religijnych: Igor Salamon, przewodniczący Związku Ukraiń-

---

1. *Wysiedlenia, wypędzenia i ucieczki 1939–1959. Atlas ziem Polski*, Wydawnictwo Demart, Warszawa 2008.



ców w Polsce Oddział we Wrocławiu, imam Ali Ibi Issa, rabin Icchak Rapaport, Mariola Abkowicz, przewodnicząca Związku Karaimów Polskich, społeczność romską reprezentował Marek Sadowski, przewodniczący Rady Osiedla Brochów we Wrocławiu, o. Andrzej Smółka, duchowny prawosławny, Aleksander Konachowicz i Janusz Witt, przedstawiciel kościoła ewangelicko-luterańskiego. Uczestnicy dyskusji opowiedzieli w jaki sposób przeszłość wpływa na obecną sytuację mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce i w warunkach lokalnych we Wrocławiu. Zastanawiali się także, jaką rolę mogą odgrywać mniejszości narodowe w kontekście rozwoju wielokulturowego Wrocławia oraz czy ten zarysowany trend może stanowić zagrożenie dla ich tożsamości.

Natalia Gancarz

## WSPÓŁCZEŚNI Z TRADYCJĄ. WYSTAWA W BUDZISZYNIE

Muzeum Serbskie w Budziszynie (Serbski muzej/Sorbische Museum) Motwarło w połowie maja wystawę poświęconą Romom. Bardzo staranne przygotowanie wystawy zajęło ekipie pracowników serbskiego Muzeum ponad rok. Odwiedzili osobiście kilka krajów, aby spotkać się z Romami, nawiązali kontakty z muzeami i innymi instytucjami zajmującymi się tematyką romską. W rezultacie powstała ekspozycja złożona z materiałów użyczonych przez kilkanaście instytucji (w tym tarnowskie Muzeum Etnograficzne), której kształt nadali Teresa i Fabian Jacobs. Inicjatorem wystawy jest dyrektor muzeum – Tomasz Nawka.

Wystawa zlokalizowana została w czterech salach serbskiego Muzeum. Pierwsza sala, poświęcona kulturze materialnej Romów, miała ukazać ich zróżnicowanie poprzez prezentacje tradycyjnych profesji, m.in. wróżbiarstwa. Kolejną salę wypełniły obrazy Karla Stojki, austriackiego Roma z Burgenlandu (1931–2003), więźnia obozów niemieckich, autora sporej kolekcji prac o obozowej tematyce. Salę tę dopełniła kolekcja pocztówek z Romami w tle.

Dla zaprezentowania estetyki Romów w kolejnej sali urządzono „pokój cygański”, na wzór udokumentowanego na fotografii mieszkania Romów bałkańskich, z bogactwem gadżetów, bibelotów, firanek, falbanek, barw i innych oznak swoiście rozumianego bogactwa. Ostatnią salę poświęcono różnorodności romskiej kultury, ilustrowanej barwnymi zdjęciami z różnych stron świata, z przewagą klimatów bałkańskich.

W dwujęzycznym katalogu (serbsko-niemieckim), który towarzyszy wystawie<sup>1</sup>, autorzy podkreślają, że ich intencją jest ukazanie różnorodności kultury Romów. Wychodząc od powszechnie występujących stereotypów, chcą wskazać jak różni są Romowie, jak tradycja stymuluje ich współczesne

---

1. T. Jacobs, F. Jacobs i in., *Moderni z traicije. Widy na kultury Romow/Cyganow (Modern aus Tradition. Ansichten zu den Kulturen der Roma /Zigeuner)*, Serbski muzej, Budyšin (Sorbisches Museum, Bautzen) 2009.

życie, jak bogata jest ich kultura, romska, a przecież nasycona elementami kultur narodów, wśród których przyszło im żyć. Autorzy katalogu w swym opisie odwołują się do różnych romskich grup: Roma, Sinti, Kale etc., a także do grup, które powołują się na „cygański rodowód”, nie zawsze mając ku temu podstawy. Tak więc znalazły się tu odwołania do Jeniszy, angielskich Travellersów, afgańskich Djugi/Luri czy afrykańskich Halabi i Bahlawan.

Podczas wernisażu wystawy wystąpiła cygańska kapela *Kale Bala* z Czarnej Góry na Spiszu, utworzona i prowadzona przez Teresę Mirgę, dziś niewątpliwie jedną z najciekawszych indywidualności romskiej muzyki w Polsce.

Adam Bartosz

## ROMSKA DROGA. WYSTAWA W MUZEUM NARODOWYM W MARTINIE

Wedle spisów w 1991 r. Słowację zamieszkiwało 80 677 Romów, natomiast w roku 2001 – 89 920. Praktycznie jednak liczba Romów, według szacunków, oscyluje w tym kraju między 350 a 450 000<sup>1</sup>.

W ramach procesów demokratycznych, po upadku komunizmu i po rozpadzie Czechosłowacji, stworzono na Słowacji sieć muzeów, które mają gromadzić i prezentować przejawy kultury mniejszości narodowych zamieszkujących kraj. Wcześniej dokumentacją i promocją kultur mniejszości narodowych i etnicznych zajmowały się muzea etnograficzne. Na terenie Słowacji (w ramach Czechosłowacji) istniało wówczas tylko jedno muzeum o etnicznym charakterze, założone w 1956 r. w Preszowie, Państwowe Muzeum Ukraińsko-Rusińskiej Kultury (Štátne múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry), przeniesione później do Świdnika (Svidník). Po powstaniu na Słowacji samodzielnego państwa (1993) podjęto inicjatywę utworzenia sieci muzeów, które miały przejąć na siebie odpowiedzialność za dziedzictwo kulturowe grup mniejszościowych. Powstała w efekcie dość skomplikowana i wielopoziomowa struktura, której wierzchołkiem jest Słowackie Muzeum Narodowe w Martinie (Slovenské národné múzeum – SNM). W ramach struktury SNM stworzono muzea etniczne, jako oddziały już istniejących muzeów. Część z tych muzeów wyłoniona została z Muzeum Historycznego (Slovenské národné múzeum – Historické muzeum). Są to: Muzeum żydowskiej kultury (powstałe w 1994 r.) i Muzeum kultury karpatańskich Niemców (1997), oba w Bratysławie. Później dołączono doń jeszcze Muzeum kultury Chorwatów na Słowacji<sup>2</sup>.

---

1. Z 5 268 935 obywateli Słowacji narodowość inną niż słowacka deklaruje 757 256 osób, co stanowi 14,4% populacji kraju (spis z 1991 r.).

2. H. Zelinová, *Akvizičná činnosť múzeí dokumentujúcich kultúru minorít* [w:] *Akvizičná činnosť múzeí v súčasnosti – problémy, možnosti, perspektívy*, Slovenské národné múzeum, Bratislava 2007, s. 49–53.

Ze struktury Muzeum Etnograficznego (oddziału Muzeum Narodowego) wydzielono w 2004 r. oddział nazwany Muzeum Kultury Romów na Słowacji (Múzeum kultúry Rómov na Slovensku). Praktycznie muzeum to zlokalizowane jest na terenie martińskiego skansenu (Múzeum slovenskej dediny) i zajmuje jeden z jego obiektów, zrekonstruowany budynek dawnego murowanego dworu. Jest to więc dość niewielka placówka, nieco sztucznie wyodrębniona ze struktury SNM, zatrudniająca dwoje pracowników. Usytuowanie w strukturze wielkiego muzeum daje tej instytucji znacznie większe możliwości niżeli mogłoby to wynikać z formalnie przydzielonych środków, przestrzeni i personelu.

Poza centralnie zorganizowanymi muzeami o charakterze etnicznym, istnieją na Słowacji muzea regionalne zajmujące się tą tematyką. Kultu-rze Węgrów poświęcone jest Múzeum maďarskej kultúry a Podunajska w Komarnie, natomiast kolekcje romskie znajdują się w zasobach muze-ów w Rimawskiej Sobocie (Gemersko malohontské múzeum) i Humennem (Vyhorlatské múzeum). W sumie muzea słowackie dokumentują dziedzic-two 8 grup narodowościowych i etnicznych: Czechów, Chorwatów, Niem-ców, Romów, Rusinów, Ukraińców, Węgrów i Żydów.

Muzeum Narodowe w Martinie sprawom mniejszości narodowych po-swięca sporo uwagi. Wszak Słowacja, jak z powyższego wynika, jest krajem o szczególnie zróżnicowanej strukturze narodowej. Warto więc w tym miej-scu wspomnieć o dużej wystawie, prezentującej narodowości zamieszkujące ten kraj poprzez wyeksponowanie ich tradycyjnych kuchni, zatytułowanej *Chute a vone na Slovensku – tradície kulinárnej kultúry na Slovensku (Sma-ki i zapachy na Słowacji – tradycje kultury kulinarnej na Słowacji)* zorga-nizowanej w 2007 r.<sup>3</sup> W sposób niezwykle interesujący ukazano różnice, podobieństwa, swoistość kultur ośmiu mniejszości zamieszkujących kraj a także większości słowackiej, przy czym wyeksponowano te elementy, któ-re świadczą o wzajemnych kontaktach, przenikaniu, czerpaniu nawzajem z sąsiedzkich tradycji.

Kolekcja romska w martińskim muzeum została wydzielona z już wcześniej posiadanych zbiorów, które są uzupełniane na bieżąco przy okazji badań terenowych i drogą systematycznych zakupów. O aktywności SNM w tej dziedzinie świadczą m. in.: cykl imprez promujących romską kulturę *Te prindžarel pes-spoznajme sa*, a zwłaszcza zorganizowana w roku 2004 (29 IX–1 X) konferencja, której rezultatem był tematyczny numer czasopi-sma wydanego przez SNM<sup>4</sup>.

3. Ekspozycja w okresie od listopada 2007 do sierpnia 2008.

4. „Zborník Slovenského národného múzea v Martine”, R. XCIX, 2005.

Stałą wystawę poświęconą Romom otwarto ostatecznie w lutym 2009 r. Mieści się ona w trzech salach (i sieni) budynku. Twórcy wystawy zdecydowali się na prowadzenie widza przy pomocy dość obszernych tekstów wzbogaconych ilustracjami umieszczanymi na panelach. Wystawa ma więc charakter narracji książkowej wzbogaconej dość licznie o realia. Na bardzo małej przestrzeni (80 m<sup>2</sup>) autorzy wystawy zdolali zmieścić sporo treści, uczynili ją też stosunkowo przejrzystą i jednocześnie barwną. Wystawie nadano dość uniwersalny tytuł *Romano drom. Cesta Rómov (Cygańska/Romska droga)*, nawiązując być może do tytułu fotograficznej wystawy Evy Dávidovej, która obiegała przed kilku laty wiele miast słowackich (była też prezentowana w Polsce)<sup>5</sup>.

Wstępem do wystawy jest sień, w której na planszach informuje się o genezie Romów, identyfikacji ich z Indianami po odkryciu podobieństw języka Romów i studentów z Indii, dokonanych przez Istvana Valyi w latach 70. XVIII w. Jest tu też ukazane nawiązanie do podobieństwa praprzodków Romów z obecnymi grupami koczowniczymi żyjącymi na terenach Indii: Doma, Bandžara, Godulia Lohar. Potwierdzeniem indyjskiego pochodzenia Romów są przykłady z języka, a także zwrócenie uwagi na warstwowość społeczeństwa Indii, której ślady odnaleźć można w kulturze współczesnych Romów w Europie.

W kolejnej sali prezentuje się historię Romów w Europie i na Słowacji, poprzez ukazanie pierwszych kontaktów Romów z ludami Europy, późniejsze ich prześladowanie, wątek niewolnictwa w ziemiach rumuńskich w odróżnieniu do swobody kulturowej, jaką gwarantowali w swym państwie Turcy, reformy oświeceniowe Marii Teresy i Józefa II, dalej prześladowania w czasie nazizmu (prawdopodobna liczba ofiar 250 000–500 000). Jest tu też sygnalizowany początek ruchu politycznego poprzez zaprezentowanie flagi i hymnu, symboli przyjętych na I Kongresie Romów pod Londynem w 1971 r.

W tejże sali skrótkowo pokazano historię Romów na Słowacji w czasie istnienia Państwa Słowackiego (1939–1944), kiedy to podlegali oni nazistowskim ustawom i ponieśli wielkie straty ludnościowe, zwłaszcza po upadku Powstania Słowackiego (jesienią 1944). Lata powojenne przynosiły stopniowo coraz bardziej restrykcyjne ustawodawstwo (1952, program wychowania społeczności cygańskiej; 1958, ustawa o osiedleniu; 1962, likwidacji cygańskich osad; 1965, rozproszenie Cyganów, w praktyce zachęcanie ich do emigracji do Czech). Historia tego okresu kończy się akcentem upadku komunizmu i uzyskaniem pełnoprawnej pozycji wśród społeczeństwa kraju (po 1989). Wystawa nic nie mówi, i to na żadnym etapie ekspozycji,

---

5. E. Davidová, *Cesty Romů. Romano Drom 1945–1990*, Olomouc 1995.

o relacjach z miejscowym społeczeństwem, co szczególnie mocno uderza zwłaszcza w części końcowej, prezentującej historię. Widz nic się nie dowie o ogromnej niechęci do Romów, o konfliktach, ofiarach morderców, zbirów i zwykłych chuliganów, o ogromnym problemie bezrobocia, biedy, niskiej edukacji. A jest to wszak jeden z czołowych problemów politycznych, społecznych i ekonomicznych tego kraju.

W kolejnej sali prezentuje się materialną i duchową kulturę Romów, wskazując na paralelę z kulturą lokalną, na wpływ miejscowej kultury na obraz kultury Romów, sala ta jest bogato ilustrowana realiami: prezentacja cygańskiej kuźni, fragmenty mieszkania, stroju, rzemiosła, sztuki.

Ostatnia sala w całości poświęcona jest Romom Olaskim (Vlachika Roma, Olah Cigan). W małą przestrzeń wciśnięto typy wozów olaskich Romów, którzy tradycyjnie byli koczownikami i do dziś są grupą najbardziej tradycyjną, zachowującą wiele z dawnych elementów kultury, m.in. stanowisko starszego, kris, instytucję wykluczenia itp. Charakterystyczne dla tej grupy są insygnia władzy starszych (wajda): bogato zdobione srebrem laski, dzbany wykładane srebrnymi i złotymi monetami i także łańcuchy zawieszane na szyi. Taki łańcuch, znany z różnych ilustracji przedstawiających Kelderaszy, eksponowany jest w jednej z gablot. Romowie Olascy stanowią około 5% populacji Romów na Słowacji.

Wystawa zaopatrzona jest w składaną broszurę – przewodnik w wersji słowackiej i romskiej<sup>6</sup>.



Muzeum Kultury Romów na Słowacji, fragment ekspozycji  
(fot. A. Bartosz, 2009)

6. Autorzy tekstów, podobnie jak scenariusza wystawy i jej realizacji są: Adriana Danečková i Hana Zelinová, materiał konsultował Arne Mann.



## NOWE ROMSKIE ŚWIĘTO

W dniach 3–5 października 2009 r. w Zagrzebiu odbyła się romska konferencja językowa. Jej głównym organizatorem było „Kali Sara”<sup>1</sup>, Stowarzyszenie na rzecz Promocji Kształcenia Romów w Republice Chorwackiej. Jest to instytucja podejmująca wiele działań na rzecz lokalnej społeczności romskiej, organizująca działania edukacyjne, akcje kulturalne oraz sympozja naukowe związane z historią i kulturą, a zwłaszcza – językiem romskim. Jednym z jej ostatnich osiągnięć jest wydanie dużego słownika chorwacko-romsko-chorwackiego<sup>2</sup>.

Na *Międzynarodowym Sympozjum z okazji Światowego Dnia języka romskiego* w Zagrzebiu obecni byli naukowcy, lingwiści, romolodzy, studenci oraz liderzy romscy z 15 krajów. Jednym z owoców konferencji było ogłoszenie przez International Romani Union pod prezydencją Stanisława Stankiewicza Stahira i Organizację „Kali Sara” z prezesem Veljko Kajtazim interesującego dokumentu – proklamacji<sup>3</sup>.

Dokument powiada, że w Europie żyje więcej niż 12 milionów Romów, często w trudnych warunkach. Wielu z nich jest świadkami pogłębiającego się rasizmu i nacjonalizmu skierowanego przeciw ich kulturze i językowi. Zgromadzeni na konferencji obawiają się, że ich język, który jest najważniejszą częścią romskiej tożsamości i kultury, mógłby zostać – zapomniany. Z uwagi na te okoliczności, zebrani zamknęli swoje oczekiwania w 5 punktów:

Pragniemy, aby:

1. Język romski stał się rozpoznawalnym językiem europejskim.
2. Język romski był respektowany i popierany we wszystkich krajach zgodnie z Europejską Kartą Języków Regionalnych i Mniejszościowych.

---

1. Zob. <http://www.kalisara.hr> [stan na 13.11.2009].

2. Zob. Veljko Kajtazi, *Romano-kroacijako thaj kroacijako-romano alavari. Romsko-hrvatski i hrvatsko-romski rječnik*, Udruga za promicanje obrazovanja Roma u Republici Hrvatskoj „Kali Sara”, Odjel za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva, „Bibliotheca orientalia”, T. I, Zagreb 2008.

3. Deklaracja IRU z dnia 5 XI 2009 r., nr LCRVII/IRU/2009.

3. Państwa wspierały finansowo projekty związane z promocją romskiego języka i kultury.

4. Instytucje europejskie i organizacje romskie wspólnie monitorowały programy dotyczące romskiego języka i kultury.

5. Dzień 5 listopada stał się Międzynarodowym Dniem Języka *Romani*.

Tym sposobem od 2009 r. w kalendarz świąt romskich, prócz 8 kwietnia (Międzynarodowy Dzień Romów<sup>4</sup>) i 2 sierpnia (Światowy Dzień Pamięci o Zagładzie Romów<sup>5</sup>) wpisuje się nowe święto – Międzynarodowy Dzień Języka *Romani* – 5 listopada.



Romskie świętowanie (fot. N. Gancarz, 2009)

---

4. Od lat 90. XX w.

5. Pierwsze uroczystości poświęcone martyrologii romskiej zostały zorganizowane przez Romana Kwiatkowskiego, prezesa Stowarzyszenia Romów w Polsce, w 1993 r. w obozie Auschwitz-Birkenau. Rok później ceremonia obchodzona była już w gronie międzynarodowym. Były to okoliczności poprzedzające oficjalne zatwierdzenie Dnia Pamięci o Zagładzie Romów (por. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004, s. 63).

## O AUTORACH

**Dr Jaroslav Balvín**, kierownik i wykładowca w Instytucie Romskiej Kultury na Uniwersytecie Karola w Ústí nad Labem, a następnie w Instytucie Studiów Romologicznych na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze, gdzie zajmuje się romskim językiem i kulturą. Opublikował liczne artykuły oraz pięć monografii dotyczących edukacji romskich uczniów.

**Adam Bartosz**, antropolog, muzeolog, dyrektor Muzeum Okręgowego w Tar-nowie, twórca pierwszej na świecie stałej wystawy poświęconej historii i kulturze Romów w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie. Autor publikacji cyganologicznych, projektów związanych z kulturą romską i żydowską, wykładowca m.in. na podyplomowym studium romologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (*Sytuacja Romów w Polsce*).

**Lev Tcherenkov (Leon Muzovski)**, Rom Polski pochodzący z Litwy. Zajmuje się studiami nad tradycyjną kulturą i językiem Romów, przede wszystkim Rosji i państw posowieckich. Wykładowca języka romani, członek rzeczywisty Rosyjskiego Stowarzyszenia Geograficznego, pracuje w Rosyjskim Badawczym Instytucie Dziedzictwa Kulturalnego i Przyrodniczego im. D. S. Lichaczowa.

**Dr Sławomir Kaprański**, socjolog, zajmuje się problematyką teorii kultury, stosunkami etnicznymi i nacjonalizmami, a także 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 Łukasz Kwadrans**, politolog, pedagog, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu. Kurator zawodowy w Sądzie Rejonowym w Świdnicy. Dwukrotny stypendysta Internatio-

nal Visegrad Fund. Współpracuje w ramach projektu VEGA z Instytutem Studiów Romskich w Uniwersytecie Konstantina Filozofa w Nitrze na Słowacji. Autor publikacji dotyczących Romów i ich edukacji.

**Maria Łój**, pedagog, nauczyciel wspomagający edukację dzieci romskich we Wrocławiu.

**Dr Arne B. Mann**, etnolog, romolog. Pracuje w Instytucie Etnografii Słowackiej Akademii Nauk. Uczestniczył w projektach VEGA, zajmując się m.in. procesami globalizacji wpływającymi na kulturę codzienną Słowaków. W obszarze jego zainteresowań pozostają Romowie w kontekście rodziny i społeczeństwa, obrzędy i zwyczaje rodzinne i in. Wykłada na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Komenskigo w Bratysławie (od 1995), na Wydziale Studiów Humanistycznych, na Uniwersytecie Komenskigo w Pradze (od 1998) oraz na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Konstantina Filozofa w Nitrze (od 2001).

**Jacek Milewski**, współzałożyciel i od 1994 dyrektor jedynej w Polsce szkoły romskiej w Suwałkach, dziennikarz białostockiego oddziału TVP, autor opracowań o edukacji dzieci romskich oraz nagradzanej książki *Dym się rozwiewa*.

**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*). 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.

**Dr Artur Paszko**, obecnie związany m.in. z Uniwersytetem Pedagogicznym w Krakowie oraz Uniwersytetem Ekonomicznym w Krakowie. W latach 2001–2003 Pełnomocnik Wojewody Małopolskiego ds. Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Autor i współautor kilku monografii oraz kilkunastu artykułów naukowych.

# O „STUDIA ROMOLOGICA”

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 (*Kiszyńiowcy*, *Kelderasz*). 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).

# INDEKS NAZWISK

## A

Åberg Kai 331  
Abkowicz Mariola 342  
About Ilsen 320  
Achim Viorel 326  
Acton Thomas 332, 338  
Alphen Ernest van 225  
Altinöz Ismail 333  
Anderson Benedict 177  
Andersson Bodil 320  
Atanasakief A. 184

## B

Bach Jan Sebastian 157  
Bakalář Petr 80  
Balasz Józef 168, 169. *Zob.* Bałasz  
Balić Sait 105  
Balkowski Janusz 309  
Balvín Jaroslav 76  
Barany Zoltan 61  
Barthelemy Mary 331  
Barth Fredik 60  
Bartosz Adam 310, 311  
Bauman Zygmunt 335  
Baumgarten Gerhard 326  
Beesley Jenny 30  
Bello Barbara Giovanni 321, 325  
Benedik Stefan 325  
Bezludsko 290  
Bidet Marie 323  
Bieleckas Vilhelmas 205  
Bieniecki Mirosław 234

Bladycz Robert 165, 310  
Bochove Marianne van 321  
Borek Piotr 165  
Botošová Anina 26, 79  
Boučkova Tereza 333  
Bralczyk Jerzy, prof. 309  
Brazzabeni Micoli 321  
Budilova Lenka 333  
Burgers Jack 321

## C

Cała Alina 249  
Carrasco-Muñoz Elisa Martín 334  
Chojnacki Roman 94  
Choli 290. *Zob.* Daróczy József  
Chrustalo Vano 290  
Ciężkowski Mariusz 310  
Cirkovic Svetlana 337  
Clark Colin 335  
Clifford James 228  
Cossée Claire 324  
Courthiade Marcel 96, 165, 286, 310, 337  
Czarnecki Stefan 36  
Czurei Miklosz Deka 312

## D

Daneková Adriana 348  
Daniel Jan 75  
Danihel Vincent 25  
Daniłowicz Ignacy 154  
Danyo Juliusz 302



Daróczy József 290  
Dědič Miroslav 75  
Demeter Tamara 310  
Demetri Mikael 319  
Demiter Stefan 280  
Dębicki Edward 95, 281  
Dimiter-Taikon Angelina 319  
Djurić Rajko 108, 290, 291  
Dobrowolski W. 206  
Dowojno-Sylwestrowicz Mieczysław 208  
Draaisma Douwe 218  
Drózd-Balkowska Monika 309  
Dudarova Nina 290  
Duka Jëta 290, 301  
Dumo Mirella Pejčić 324  
Dupcsik Csaba 318  
Durić Rajko 292  
Durkheim Emilé 216  
Dzurindy Mikuláša 23  
Dźwigoł Renata 165

**E**

Engebrigtsen Ada 320  
Ericson Maria 321  
Eriksson Veronica 325

**F**

Fabiánová Tera 74  
Fabianová Terka 290  
Falski Marian 311  
Ficowski Jerzy 139, 154, 249, 332  
Filhol Emmanuel 226  
Fonseka Isabel 220  
Formanowicz Magda 308  
Friedländer Saul 226  
Friese Heidrum 223

**G**

Gamella Juan F. 334  
Gamonet Jeanne 292

Gejza Adam 79  
Germano Aleksander 290  
Giza-Poleszczuk Anna 247  
Gładysz Mieczysław, prof. 267  
Göderle Wolfgang 325  
Godzic Wiesław, prof. 309  
Goga Antek 275, 280  
Granovetter Mark 335  
Granqvist Kimmo 338  
Greenfields Margaret 334  
Grellmann Martin 154  
Grzymała-Kazłowski Andrzej 53

**H**

Habsburg Józef Ludwig Karol 287  
Halbwachs Dieter 338  
Halbwachs Maurice 219  
Halczak Bohdan, dr hab. 341  
Halonen Tarji 329  
Hancock Ian 61, 84, 271, 337  
Haupt Gernot 330  
Hermansson Hans-Erik 322  
Hero Ján 79  
Hirt Tomáš 80  
Holler Martin 326  
Holomek Karel 82  
Horákowa Monika 79  
Horghagen Sissel 321  
Hortis Samuel Augustini ab 154  
Horváthová Jana 259  
Hryciuk Grzegorz, prof. dr hab. 341  
Hübschmannová Milena 159  
Hyttek-Hryciuk Joanna 341

**I**

Issa Ali Ibi 342  
Isztok Marek 249

**J**

Jacobs Teresa i Fabian 343  
Jakoubek Marek 80, 82, 333

Jankowicz Władysław 290  
Jašarević Ismet 108  
Jaškowiak Iza 156  
Jaškowiak Izabela 311  
Jensen Arthur 80  
Jopson Norman Brooke 210  
Józef II 115, 167

**K**

Kajtazi Veljko 349  
Kalina Antoni 146, 154  
Kalinin Valdemar 291  
Kalinin Waldemar 339  
Kalogirou Chrisostomos 337  
Kányádi András 286  
Kapralski Sławomir 326, 329  
Kenrick Donald 271  
Kielbus Sławomir 156  
Klich Edmund 269  
Koçi Ferdynand 303, 310  
Kocy. *Zob.* Koçi Ferdynand  
Kolarčik-Fintický Józef 288  
Kolltveit Gjermund 331  
Konachowicz Aleksander 342  
Kopernicki Izydor 154  
Koper Tomasz 324  
Koptová Anna 79  
Koptylów Wiktor 106  
Kororo. *Zob.* Demiter Stefan  
Kotula Jerzy 168  
Kovalcsik Katalin 330  
Krasnić Aleg 290  
Krčik Jakub 82  
Krzysztofek Kazimierz, prof. 217  
Kwadrans Łukasz 307  
Kwiatkowski Roman 234, 236, 239, 244  
Kwiek Gregor Dufunia 321  
Kyuchukov Hristo 76

**L**

Lackova Elena 84

Ladanyi Janos 62  
Laederich Stéphane 272  
Lakatošova Margita 79  
Laskar Pia 324  
Lechowski Paweł 156, 165, 310, 311  
Leśniak Małgorzatę 36  
Lewis Oskar 80  
Lillehammer Arnvid 320  
Lindholm Kristina 320  
Löow Heléne 321

**Ł**

Łakatosz Amadea Noemi 313  
Łakatosz Delfin Zefiryn 313

**M**

Maciejewski Roman 157  
Majaniemi Päivi 338  
Mann Arne 348  
Manuš Leksa 108, 290, 291  
Marakata 290. *Zob.* Szabolcs Mihaly  
Maria Teresa 115, 167  
Markkanen Airi 332  
Marsh Adrian 61, 322, 334, 337, 338  
Marushiakova Elena 333  
Masaryk Tomáš Garrigue 75  
Matras Yaron 199, 337  
Max Frederic 287  
McGarry Aidan 336, 339  
Mečiara Vladimíra 23  
Merton Robert K. 248  
Mikkola Sirkka 337  
Mikloś. *Zob.* Jankowicz Władysław  
Milewski Jacek 165, 310  
Minken Anne 320  
Mirga Andrzej 236  
Mirga Jan 95, 160, 165, 298, 310, 311  
Mirga Stanisława 165, 310  
Mirga Teresa 95, 155, 281  
Molnár Emilia 318  
Montesino Norma 320

Mróz Lech 154, 223  
Mudure Michaela 325  
Myrdal Gunnar 63

**N**

Nagy Gusztáv 290  
Narbutt Teodor 154, 209  
Nawka Tomasz 343  
Nikolić Jovan 290  
Nordberg Camilla 322  
Nowak Małgorzata 157

**O**

Okely Judith 213, 329  
Olgac Christina Rodell 334  
Olgaç Christina Rodell 318  
Opocki Stanisław, ks. 31, 90  
Orgovánová Klára 79

**P**

Pácahu Kujtima 290  
Papusza. *Zob.* Wajs Bronisława  
Parno Gierliński Karol 96, 156, 165,  
292, 309, 310  
Paszko Artur 19  
Pawłowska Ewa 54  
Pennanen Risto Pekka 331  
Płoszajska Grażyna 165  
Poleszczuk Jan 247  
Poliakov Leon 242  
Popov Vesselin 333  
Potocki Jan 154  
Power Colin N. 105, 146  
Pradier Stella Méritxell 300

**R**

Radostny Lukáš 78  
Rapaport Icchak 342  
Reiznerová Margita 290  
Rex John 63  
Rom-Lebedev 290

Rostas-Farkas György 290  
Rövid Márton 336, 339  
Rozwadowski Jan 154  
Różycka Małgorzata 165, 309  
Rudowski Marek 309  
Rusten Berit 321  
Růžička Michal 78

**S**

Sabo Edward 165, 310  
Sadowski Marek 342  
Sahin Buket 334  
Salamon Igor 341  
Salo Matt 336  
Salo Sheila 333  
Satkievič Nikola 290  
Schautz Rosine 338  
Schmidt Ilse 221  
Serafeim Katerina 337  
Simonides z Keos 217  
Sláma František 168  
Slavkova Magdalena 283  
Šlezak Hrvoje 318  
Smith David 335  
Smolka o. Andrzej 342  
Sollárova Eva 82  
Sołtysik Łukasz 341  
Spinelli Santino 291, 292  
Stahiro. *Zob.* Stankiewicz Stanisław  
Stankiewicz Karolina 156  
Stankiewicz Stanisław 96, 156, 291,  
310, 349  
Sternberg Robert 82  
Stewart Michael 213, 217, 219, 220,  
221, 223, 329  
Stojka Karel 343  
Strand Elin 61  
Sundt Eilert 321  
Syrnyk Jarosław, dr 341  
Szabolcs Mihály 290  
Szaynok Bożena, dr hab. 341

Szelenyi Ivan 62  
Szénássy Edit 325  
Sztójka Ferencz 286  
Sztójka Ferencz Nágyidái 132  
Szubert Zbigniew 165, 310

**T**

Tancošova Albína 79  
Tcherenkov Lev 272  
Tenser Anton, dr 210  
Tervonen Miika 319, 334, 339  
Theodosiou Sissie 321  
Tiefenbacher Barbara 325  
Tomaszewski Rafał 319  
Trojank Bogdan 94  
Turner Victor 321  
Tyaglyy Mikhail 326

**V**

Valmiki Ramajano 290  
Varga Gusti 281  
Vitale Tomasso 321

**W**

Wajs Bronisława 139, 154  
Wasztyl Bogdan 156

Weigl Barbara 165, 308  
Weihe Hans-Jørgen Wallin 320, 321  
Weiss-Wendt Anton 326  
Weltz-Zigler Sterna 290  
Westin Charles 318  
Widmann Peter 326  
Wilson Wiliam Julius 62  
Winman Thomas 322  
Witt Janusz 342  
Wojas Józef 37

**Y**

Yoors Jan 185, 220

**Z**

Zawadzki Jerzy, ks. 91  
Zawicki Marcin 314  
Zelinová Hana 348  
Zimmermann Michael 326

**Ż**

Żerelik Rościsław, prof. dr hab. 341



# INDEKS GRUP ROMSKICH

## A

Ajudži 189  
Arabadži 179, 191  
Aržentari 179  
Aurari 188  
Avstrijski 182

## B

Baeši 179  
Bâeši 188  
Bâlgarski Cigani 183  
Baltruksi 204  
Baltrúki 204  
Bałkańscy Egipcjanie 192  
Banjaši 179, 188  
Báuži 204  
Beaši 179, 188  
Bergare 269  
Bergary 269  
Bergitka 269  
Bergitka 139  
Bergitka Roma 268, 269, 270  
Bidinari 179  
Bidòni 202  
Bojadžilar 180  
Boxčadži 180  
Boxčadžilar 180  
Boyaši 179  
Brázy 204  
Bugurdži 191. *Zob.* Burgudži  
Buldav'ònki 204  
Buldávy 204

Burgenland 172  
Burgudži 179, 191  
Burgudžii. *Zob.* Burgudžija

## C

Čalgadži 192  
Čarale 179, 191, 192  
Čelenderi 191  
Čilingir 192  
Čilingiri 179, 191, 192  
Čokenarja 179, 187, 191  
Čukonarja 191  
Čurara 186  
Čurari 179, 189  
Čúxny 204  
Cyganie Górszy 268. *Zob.* Bergitka  
Roma  
Cyganie Karpaccy 269  
Cyganie Litewscy 203  
Cyganie Nizinni 268, 269. *Zob.* Polska  
Roma  
Cyganie Polscy 203. *Zob.* Pòlska Romá

## D

Dasikane Roma 183  
Dauldži 193  
Davuldži 179  
Demirdži 179, 180, 182, 191  
Demirdžides 180  
Dom 323  
Drindari 192  
Dudulani 181

Džambaši 179. *Zob.* Džambazi  
Džambazi 179

**F**

Fandári 204  
Fandáros 204  
Ferari 179  
Fičiri 181  
Fíúki 204  
Fusari 179

**G**

Grastari 181, 182  
Grekurja 187

**H**

Haddad 192  
Hópy 204

**J**

Jurgowska Roma 269

**K**

Kaale 324  
Kaalo 179  
Kabudži 183  
Kaburdži 182  
Kalajdži 179, 180, 183, 184, 190  
Kalajdžides 180  
Kalajdžii 180  
Kalburdži 182, 183  
Kaldaraši 179, 181, 183  
Kâlderari 187  
Kalderaša 186  
Kalé 291, 300  
Karamidari 179  
Kârâmitika 189  
Kârâmlâtika Roma 189  
Kardaraši 179, 181, 183  
Kâtkadži 192  
Katurnarja 187

Kazandži 179  
Keldarara 180  
Kelderara 186  
Kelderari 179, 180, 187  
Kelderásze 269  
Kêlderária 202  
Kisbajom 172  
Kitajake Rrom 188  
Kjuldži 179, 191, 192  
Kopanari 179  
Koritari 179  
Kortorari 187  
Košničari 179, 180, 189, 190  
Kotljari 187  
Kovači 179, 190  
Krimurja 189  
Kúrzemnieki 202

**L**

Laeši 187  
Lâješi 187  
Lâjneš 182  
Lángi 204  
Lautari 193  
Lešetari 179, 182, 183  
Lingurari 179, 188  
Litôšska Romá 202, 204  
Lom 323  
Lotfítka Romá 202, 204  
Lovara. *Zob.* Lowarzy  
Lovari. *Zob.* Lowarzy  
Lowara. *Zob.* Lowarzy  
Lowari. *Zob.* Lowarzy  
Lowarzy 269, 180, 186, 179, 180, 186,  
189  
Ludari 179, 188  
Luludžilar 180

**M**

Manuš 179  
Mečkara 179



Mečkari 179, 189

Mexteri 179, 193

Mitrúki 204

Moldovája 202

## N

Nemski 182

Niculești 181, 182

Njamci 182

Njamcurja 182

Nowohucko Roma 269

## O

Olah Cigan. *Zob.* Romowie Olascy

## P

Pazievci 183

Pletoši 187

Polska Roma 139, 172, 202, 203, 204,  
268, 269, 270

Pòl'ska Romá. *Zob.* Polska Roma

Polska Rroma. *Zob.* Polska Roma

Popeštej 187

Prekmurje 172

## R

Rešetari 179, 182, 183

Romanlar 182

Romowie Karpaccy. *Zob.* Bergitka Roma

Romowie Olascy 348

Rom[Ungro] 179

Rudari 179, 188

Rusurija 187

## S

Salaci 181

Šanxajci 188

Šanxajcurja 188

Sepetdži 179, 189, 190

Septči 179

Serbski Cigani 181

Sinta 300

Sintach 291

Sintowie 172

Sitari 182

Slovenska Roma. *Zob.* Słowaccy Cy-  
ganie

Slovenský Romovia. *Zob.* Słowaccy  
Cyganie

Słowaccy Cyganie 270

Spoitoari 179, 190

Srbski Cigani 182

## T

Tasmanari 182

Timurdži 192

Trakijski Kalajdžii 180, 182

Turski Cigani 182, 183

## U

Ungarski Cigani 182

Ungarski Kalajdži 182

Ursari 179, 189

Usta-Millet 191, 192

Usta-Millet. *Zob.* Usta-Millet

## V

Vaľúki 204

Vlachika Roma. *Zob.* Romowie Olascy

## X

Xaladýtka Romá 202, 204

Xoraxane Roma 182, 183, 184

## Z

Zakopanaty 269

Žápleš 182

Z'az'úki 204

Žémšy 204

Zlatari 181, 182



# INFORMACJE DLA AUTORÓW

**A**utorów, 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 rromskiej. 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.

Odnosińki 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. i in., *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, *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.



