

STUDIA ROMOLOGICA



MUZEUM OKRĘGOWE W TARNOWIE

STUDIA ROMOLOGICA



NR 4/2011

TARNÓW 2011

STUDIA ROMOLOGICA NR 4/2011

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online
w międzynarodowej bazie danych *The Central European Journal
of Social Sciences and Humanities* – <http://cejsh.icm.edu.pl>

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: Anna Stankiewicz

Tłumaczenia tekstów na język romski: Marcel Courthiade

Projekt okładki: Michał Bartosz

Zdjęcia na okładce: Adam Bartosz

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

Druk: Brzeska Oficyna Wydawnicza

*Zrealizowano dzięki dotacji
Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji*

WYDAWCA:

© 2011 Muzeum Okręgowe w Tarnowie
www.muzeum.tarnow.pl

Adres redakcji:

STUDIA ROMOLOGICA

Muzeum Etnograficzne – Oddział Muzeum Okręgowego w Tarnowie
ul. Krakowska 10, PL 33-100 Tarnów
studiaromologica@muzeum.tarnow.pl, www.studiaromologica.pl



TOM DEDYKOWANY PAMIĘCI NASZEGO
MISTRZA, JERZEGO FICOWSKIEGO –
W PIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI
2006-2011

SPIS TREŚCI

ANDER/CONTENTS

CZĘŚĆ I – *Romowie i religia*

I-TO KOTOR – O Rroma thaj i religia PART I – The Roma and Religion

Johannes Ries

U-cieleśnienia świętości.

Uwagi o estetyce ciała w kulturach cygańskich 15

In-karnàcia e svuntiaqëri. Pal-e truposqëri estëtika ande ververa
fòrme e rromane kulturaqëre

Em-bodiments of Sanctity. Considerations on Body Aesthetics in Gypsy Cultures

Elena Marushiakova, Veselin Popov

Kult romskiej świętej Bibiji 37

O kùlto e Bibiaqëro maškar Rromenθe

The Cult of The Romani Saint Bibija

Jarosław Charchuła

Przemiany religijności romskiej w Polsce –
analiza socjologiczna wybranych zagadnień 67

Paruvimàta dr-e Rromenqëri religiozità dr-e Pòlska – sociologiko
analiza alome materialenqëri

The Transformation of Roma Religiousness in Poland – a Sociological
Analysis of Selected Questions

Marek Jakoubek, Lenka Budilová

Analiza religijności Romów na przykładzie rytuału
przysięgi przed krzyżem 83

Analiza e Rromenqëre religiozitàqëri p-o materiàli
e colaxesqëro angil trušulesθe

The Analysis of Roma Religiousness Based on the Ritual
of the Oath Before the Cross

Peter Bešenyei

Działalność duszpasterska wśród Romów słowackich
od roku 1990 po współczesność 95

I buti kerdini e rašajenθar maškar Rromenθe dr-i Slovakia
katar-o b. 1990 ži akana

The Pastoral Activity among the Roma in Slovakia from 1990 to the Present

Natalia Gancarz

Małe Siostry Jezusa wśród Romów (podsumowanie badań) 109

E „Jezuněšqëre Tikne Phenōrră” aj o Rroma (rodlărimatenqëro kidipen)

Little Sisters of Jesus among the Roma (Research Summary)

Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič

Dynamika religijności Romów na Słowacji –
droga ku integracji czy wykluczeniu społecznemu? 125

Kaj ližal e Rromen i dinamika lenqëre religiozitetaqëri dr-e Slovakia –
karing-i integrăcia val karing jekh nevo sociălo avričhudipen?

The Dynamics of Religiousness among the Roma in Slovakia –
a Road to Integration or Social Exclusion?

Monika Janowiak-Janik

Mre Dewleske gilawaw me. Muzyka i tożsamość Cyganów
w ruchu zielonoświątkowym 153

Mre Devlesqe gilavav me. E Rromenqëro bagaipen, bašalipen
aj identitëta dr-o miškaipen e pokaime khangerëñqëre

Mre Dewleske gilawaw me. Roma Music and Identity in Pentecostal Activity

Jorge M. F. Bernal

Romski Kościół w Ameryce Południowej.
Czy Kościół pentekostalny wypełnił kulturowe
braki w romskiej społeczności Ameryki Południowej? 169

I rromani khangeri dr-i mesmerigitko Amërika –
žval areslăš odoj i pokaime khangeri te pherel jekh kulturitko
xarr dr-o rromano khetanipen e mesmeritkone Amerikaqëro?

Romani Church in South America. Did Pentecostalism
Come to Fill a Gap within the Romani Community in South America?

CZEŚĆ II – Artykuły i opracowania**II-TO KOTOR** – Lekhaimàta thaj avera stùdie **PART II** – Articles and Studies*Eva Davidová*

O początkach międzynarodowego ruchu romskiego
(na 40-lecie Światowego Kongresu Romów – 1971)183

Pal-o šird e maškarthemutne rromane miškaipnasqëro
(karing-o 40 berš e Rromenqëre Sundal itkone Kongresosqëre – 1971)

Of the Beginnings of International Romani Movement
(for the 40th Anniversary of the World Romani Congress – 1971)

Michael Morys-Twarowski

Cyganie na Śląsku Cieszyńskim w latach 1851-1918
w świetle „Gwiazdki Cieszyńskiej”197

O Rroma dr-o Śląski Cieszyniec dre bb. 1851-1918 tel-e
„Cieszyncosqëre Krećunosqëro” dud

Gypsies in Cieszyn Silesia 1851-1918, based on „Gwiazdka Cieszyńska”

CZEŚĆ III – Materiały**III-TO KOTOR** – Materiälä **PART III** – Materials*Adam Bartosz*

Andrzeja Wojtasa Cyganów opisanie211

E Andrzej Wojtasesqëri deskripcia e Rromenqëri

Gypsies – A Description by Andrzej Wojtas

Andrzej Wojtas

Ludzie z rodu Acingali215

Manuša katar-o endaj Acingali

People of the Acingali Lineage

CZEŚĆ IV – Recenzje – Opinie**IV-TO KOTOR** – Recenzje – Opinie **PART IV** – Reviews – Opinions*Wojciech Dudziak*

Odgadywanie romskiej duszy227

Rodlärindor o rromano ogi

Reading the Roma Soul

Wojciech Dudziak

Wiara czy magia, społeczeństwo czy grupa etniczna?230

¿Pakâpen val mágia, dostipen val etnikani grùpa ?

Faith or Magic, Society or Ethnic Group

Wojciech Dudziak

Duszpasterstwo wśród nieprzystosowanych234

Evangelizàcia màškâr odoleno so na uzaren la

Priesthood among the Maladjusted

Marcel Courthiade

Zigeuner-Buch Dillmanna.

Gdy obozy koncentracyjne były jeszcze na papierze245

E Dillmanesqëro Zigeuner-Buch. Kana e meripnasqëre logòra sas pànda p-o lil

Dillmann's Zigeuner-Buch . When Concentration Camps Were Still on Paper

Sławomir Kapralski

Zagłada Romów jako część historii Holokaustu257

E Rromenqëro Samudaripen sar kotorin e Holokavstomasqëre Historiaqëri

The Extermination of Roma as a Part of the Holocaust

Adam Bartosz

Nowe wcielenie „Dialogu/Pheniben”263

ROMSKI TYTUŁ

New Incarnation of the „Dialog-Pheniben”

CZĘŚĆ V – Informacje – Wydarzenia

V-TO KOTOR – Informàcie – Ondimàta

PART V – Information – Events

Natalia Gancarz

Pierwszy figuralny Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów267

Angluno liparno barr vaš-e Rromenqëro Samudaripen

The First Figural Memorial of the Romani Holocaust

Sławomir Kaprański

- Międzynarodowe seminarium:
 „The Roma and Sinti Genocide: Memory, Identity
 and Present-day Racism”. Kraków 1 sierpnia 2011 r. 271
- O maškärthemutno seminàri: „The Roma and Sinti Genocide: Memory,
 Identity and Present-day Racism”. Krakowaŕe 1 Avgùsto 2011 b.
- International seminar: „The Roma and Sinti Genocide: Memory,
 Identity and Present-day Racism”. Kraków 1st August, 2011

Sławomir Kaprański

- Annual Meeting of the Gypsy Lore Society,
 Graz, 1-3 września 2011 r. 275
- Beršutno kidipen e Žipsiloristenqëre, Graz, 1-3 Septëmbra 2011.
- Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Graz, 1st-3rd September, 2011

Natalia Gancarz

- Romscy muzealnicy na Słowacji
 czyli Kalo Čangalo w piątej odsłonie 287
- Muzealizàcia e rromane tematikaqëri: Kalo Čangalo k-o 5-to putaripen
- Roma Museum Curators in Slovakia. Kalo Čangalo – 5th edition

Adam Bartosz

- Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2010 291
- Publikàcie andar-i rromani temàtika – 2010
- Publications on Roma Issues – 2010

Noty o autorach 299

- Xarni biografia e avtorenqëri
- Notes of authors

Indeks nazwisk 303

- Indëkso e anavenqëro
- Index of names

Indeks grup romskich 309

- Indëkso e rromane endajenqëro
- Index of the Roma Groups

Informacje dla autorów 311

- Direktive e avinde avtorenqe
- Author guidelines

I



ROMOWIE I RELIGIA

O RROMA THAJ I RELÌGIA
THE ROMA AND RELIGION

Johannes Ries (Stuttgart, Niemcy)

U-CIELEŚNIENIA¹ ŚWIĘTOŚCI. UWAGI O ESTETYCE CIAŁA W KULTURACH CYGAŃSKICH²

Ciało jest przekładem duszy na to, co widzialne
(Christian Morgenstern)

Religia istnieje po to, by określać nieogarnione, wyrażać to, czego nie da się wypowiedzieć i przedstawiać to, co niewidzialne. Jedną z jej głównych intencji jest umożliwienie człowiekowi sensownego wglądu w to, co w absurdalny sposób wykracza poza możliwości jego zmysłów. Tym samym religia jest ściśle związana z estetyką, jeśli tę ostatnią rozumieć nie jako czystą wiedzę o pięknie, lecz, zgodnie z etymologicznym źródłem tego słowa, *estetyka* wywodzi się od greckiego czasownika *aisthánesthai* – 'postrzegać'.

Każdy człowiek, religijny czy nie, potrzebuje zmysłów, których dostarcza mu jego ciało i które pozwalają mu uchwycić jego otoczenie w postrzeganiu. Etnologia wie zaś od dawna, że zmysłowy obraz otoczenia ciała jest różny w rozmaitych kontekstach kulturowych.

Człowiek postrzega nie tylko swoje otoczenie, lecz jednocześnie siebie samego, w tym swoje ciało, które czyni go zdolnym do postrzegania zmysłowego. Za pomocą estetyki cielesnej człowiek projektuje obraz własnego ciała i organizuje swoje działania odpowiednio do tego wzoru. Marcel Mauss w precyzyjny sposób ukazał, że wszystkie techniki cielesne przyjmują wyuczone formy, niezależnie od tego, czy chodzi o spanie, bieganie,

¹ W ten sposób oddają stosowany przez Autora termin *Ver-Körperungen*. Autor używa takiego zapisu, aby podkreślić, że zajmuje się aktami ucieleśnienia, które – choć symboliczne – dokonują się w materialnym cielesnym i poprzez nie – *przyp. tłum.*

² Artykuł ten jest poprawioną wersją tekstu, który ukazał się jako *Ver-Körperungen des Heiligen. Notizen zur Körperästhetik der Zigeunkulturen* [w:] M. Münzel, B. Streck (red.), *Ethnologische Religionsästhetik. Beiträge eines Workshop auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale)*, 2005 – *przyp. red.*

mycie, rozmnażanie się, czy jedzenie³. Samo ciało indywidualne powstaje zatem jako „całościowe zjawisko społeczne” dopiero poprzez związki międzyludzkie. Inni autorzy, np. Michel Foucault, w swoich znanych pracach o europejskim skrzywieniu antropologii, umieścili ludzkie ciało w samym centrum dyskursu nauk społecznych⁴.

Chciałbym się tu zająć konkretnym problemem estetyki cielesnej w kulturach cygańskich⁵. W tym celu chciałbym zaprosić czytelników do siedmiogrodzkiej wsi Trăbeș, w której żyją cztery różne grupy cygańskie – *Țigani* ('Cyganie'), *Țigani de matăse* ('Jedwabni Cyganie'), *Corturari* ('Namiotowi Cyganie') i Cyganie nawróceni przez zielonoświątkowców⁶ – które mają całkiem odmienne sposoby postrzegania ciała, odróżniające je przy tym od rumuńskiej większości. Wiązanie obrazu ciała w kulturach cygańskich z religią może się wydawać paradoksem, jako że w potocznym mniemaniu (a także w dużym stopniu w podejściach naukowych) Cyganie funkcjonują jako „poganie”, nieposiadający „prawdziwej” lub „własnej” religii. Poglądy takie wypływają jednakże nie tyle ze znajomości przedmiotu, ile z bezrefleksyjnego i sztywnego podejścia do religii. Z pomocą „socjologii sakralnej” (*sociologie sacrée*) – alternatywnej teorii religii, która poszukuje świętości nie w niebie czy Kościele, lecz w sferze wytworów społecznych – chciałbym pokazać, jak kultury cygańskie na wiele sposobów, literalnie u-cieleśniają świętość.

1. WYKLUCZENIE I TRANSGRESJA

Faktycznie, to była Roza. Dwa lata temu, podczas mojego pierwszego pobytu badawczego w Trăbeș poznałem ją w zamieszkałej przez Cyganów biednej części wsi – dziś ledwo ją poznaję, tak bardzo się zmieniła. Podczas naszego pierwszego spotkania wpadłem na ok. 40-letnią kobietę,

³ M. Mauss, *Die Techniken des Körpers* [w:] M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Fischer, Frankfurt am Main 1997.

⁴ Np. M. Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Używam terminu „Cyganie” w sposób wolny od wartościowania, aby w zbiorczy sposób określić badane przeze mnie grupy. Nawet jeśli w Niemczech termin ten jest przez wielu uważany za „politycznie niepoprawny”, to w niniejszej pracy w adekwatny sposób opisuje całość badanego przeze mnie etnicznego spektrum, w którym tylko jedna grupa posługuje się językiem *romani* i odczuwa przynależność do Romów. Wszystkie opisane tu grupy cygańskie, niezależnie od swoich specyficznych etnonimów, określają się przy tym z dumą jako *Țigani*, a więc za pomocą rumuńskiego odpowiednika słowa „Cyganie”.

⁶ W niniejszym tekście będę się na ogół posługiwał rumuńskimi etnonimami, za pomocą których grupy te określają się same.

ubraną w typowy dla tego miejsca sposób: poprzez jej wytartą spódnicę ze szmateksu można było zobaczyć kolana, zaś tego, co mówił wyblakły napis na jej T-shircie, można się było jedynie domyślać. Dziś spotkałem mocno umalowaną kobietę z farbowanymi na jasny blond, modnie uczesanymi włosami. Roza, która wyraźnie przybrała na wadze, nosiła teraz modny markowy dres, czerwony jak pomidor, a jej szyja, uszy, nadgarstki i palce były udekorowane delikatną złotą biżuterią. Koniecznie chciała mnie zaprosić do wiejskiej knajpy, gdzie nie tylko postawiła mi piwo, lecz także poczęstowała barmankę drogimi Marlboro, kilka razy używając przy okazji protekcyjnego „moja kochana”. Całej wsi, która zawsze uważała ją jedynie za kurwę, pokazywała teraz swój sukces. Z ciała i zachowania Rozy można było odczytać, że gwałtownie odmieniła ona swoje życie. Przy piwie Cyganka opowiedziała mi, jak w ciągu minionych dwóch lat urzeczywistniła swój plan, który przedstawiła mi już przy naszym pierwszym spotkaniu. Przekonała mianowicie niejakiego Hermanna, którego poznała, gdy przez jakiś czas zajmowała się w Niemczech prostytutką, aby się z nią ożenił i zabrał do Niemiec. W Trăbeș Hermann kupił córcę Rozy dom i Roza przyjeżdża teraz kilka razy w roku w odwiedziny. Wraca nie jako uboga *Țigancă* do swojej koślawej chałupy w cygańskiej części wsi, lecz jako bogata *Țigancă de matăse* odwiedza nowy dom, wyróżniający się z szeregu budynków w części wsi zamieszkaną przez Rumunów swoim neonowo żółtym kolorem.

W Trăbeș mieszka niewielu *Țigani de matăse*; większość stanowią „zwykli” Cyganie. Od stuleci w południowej części wsi osiedlali się Cyganie, pozostając w bliskim kontakcie z rolniczą ludnością, zamieszkującą resztę wsi, dla której wykonywali różne proste prace. Cyganie usiłowali kulturowo dopasować się do Rumunów, aby móc uczestniczyć w nowoczesnym świecie większości społecznej. *Wszystko, co robią Rumuni, robią też Cyganie*, jak pewna *Țigancă* podsumowała życzenie swojej części wsi, aby być częścią życia społecznego większości. Rumuni nie są z kolei zainteresowani integracją Cyganów i postrzegają ich kulturową asymilację jako podporządkowanie społeczne. Siedmiogrodzcy chłopcy usiłują poprzez dyskryminację rasową (nierzadko przypominającą południowoafrykański *apartheid*), utrzymać *status quo* podzielonego na grupy etniczne społeczeństwa. Tak więc Cyganie żyją w „kulturze nędzy”⁷, która radykalnie odróżnia ich od kultury Rumunów. Ponieważ, w następstwie politycznych przemian w Rumunii, Cyganie jako pierwsi stracili swoje miejsca pracy w fabrykach i zakładach produk-

⁷ O. Lewis, *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, New York 1966.

cji rolnej, muszą obecnie dorabiać do skromnych zasiłków jako pracownicy dniówkowi na polach Rumunów, aby w ogóle przeżyć.

Tak marzenie Cyganów, aby stać się częścią większości, jak i ich rzeczywista dyskryminacja i nędza, znajdują swoje odzwierciedlenie w ich cielesnych reprezentacjach. Cyganie ubierają się nowocześnie, jednakże ich ubrania noszą wyraźne cechy ubóstwa. Orientują się na modę pochodzącą z Zachodu, dla której charakterystyczny kult ciała dotarł także do małych miasteczek i wiosek Siedmiogrodu. Mężczyźni noszą obuwie sportowe i dzinsy, T-shirty i dresy z kolorowymi nadrukami, odwołującymi się do ikon popu, gwiazd filmowych czy reklam. W lecie chodzą w szortach, a w zimie ubierają kurtki dzinsowe lub bluzy z kapturem, aby uchronić się od zimna w ich przewiewnych chałupach. Najpopularniejszymi dodatkami są okulary przeciwsłoneczne i czapki bejsbolowe. Jeśli zdarza się okazja do świętowania, mężczyźni wkładają skórzane półbuty, szerokie, czarne spodnie i równie szerokie, białe lub czarne koszule, wkładane do spodni.

Kobiety cygańskie mają albo długie, odkryte włosy, albo też krótkie fryzury. Często farbują się na blond lub robią sobie pasemka. Tak jak mężczyźni, kobiety noszą kolorowe T-shirty i bluzy. Uwierają się zarówno w spodnie, jak i w spódnice, przy czym, jeśli chodzi o te ostatnie – preferują raczej krótsze niż dłuższe. Modne są również legginsy, które, podobnie jak głęboko wydekoltowane bluzki, podkreślają figurę. Przy świątecznych okazjach kobiety wybierają kombinację krótkiej góry z minispódniczką, albo podkreślające ciało bluzki z dłuższą spódnicą. Najlepsze buty to szpilki albo sandaiki wiązane wokół kostki. Mocny makijaż i krzykliwa biżuteria dopełniają świąteczny *image* Cyganki, stanowiący często ideał, nieosiągalny z powodu biedy. Cygańska młodzież usiłuje podążać za modą swoich rumuńskich rówieśników. W czasie moich badań terenowych chłopcy nosili przede wszystkim szerokie sportowe spodnie i ciasne T-shirty, podkreślające muskulaturę. Dziewczęta natomiast ubierały się w sportowe dresy, spodnie za kolano i bluzki odsłaniające pępek, wpisując się w ten sposób w modne trendy kultury muzyki popularnej, która poprzez telewizję i czasopisma dyktuje sposób postrzegania własnego ciała wśród rumuńskiej młodzieży.

Pomimo tej skierowanej na zewnątrz estetyki cielesnej, wyrażającej znajomość nowoczesnych trendów, ujęty jako całość wygląd Cyganów sprawia wrażenie zacofania. Z powodu sytuacji ekonomicznej, w jakiej się znajdują, Cyganie nie mogą sobie pozwolić na nowe, najmodniejsze ubrania. Zaopatrują się w swoją garderobę na targach używanej odzieży albo otrzymują ją od organizacji, zajmujących się pomocą społeczną. Używane ubrania noszą znaki upływającego czasu: ich stopień zużycia świadczy o wieku i trwaniu, przeciwstawiając się wszelkiej aktualności. Cygańska młodzież jest nie tylko opóźniona o miesiące czy nawet lata wobec najnowszych trendów, ale też

ich inscenizację ciała nieświadomie komunikują anachronizm, a tym samym nie tylko ich nie integrują, ale wręcz oddzielają ich od innych. Z powodu biedy Cyganie nie mogą adekwatnie przedstawiać swojego obrazu ciała. Cieleśne autoprezentacje Cyganów dokumentują na zewnątrz marzenie, aby stać się częścią nowoczesności; brak środków sprawia jednak, że żaden rzeczywisty skok w nowoczesność nie jest możliwy, a biedne ubrania wyrażają raczej „prymitywność”.

Może się wydawać dziwne, w jaki sposób przedstawiony tu projekt kulturowy i jego u-cieleśnienia mogą być powiązane z zagadnieniem *sacrum*. Socjologia świętości, którą rozwijali Georges Bataille, Roger Callois i Michel Leiris wraz z innymi surrealistycznymi dysydentami i nonkonformistami w Paryżu lat 30. ubiegłego wieku uczy jednak, że zasadniczo wszystko może się stać świętością⁸. Według tej szkoły *sacrum* odnaleźć można nie tyle w danej przez Boga esencji, ile w strukturze wytworów społecznych. Każdy organizm społeczny otacza siebie i wybrane obszary granicami (uświadamianymi lub nie), które oddzielają *profanum* od *sacrum*. Wewnątrz odgraniczonych przestrzeni znajdują się wszystkie obiekty, które społeczeństwo homogenizuje, tzn. definiuje jako „normalne” i przynależne mu, a tym samym przyporządkowane świeckiej sferze życia codziennego. Poza granicą skupiają się wszystkie (nie-)rzeczy⁹, które społeczeństwo heterogenizuje, czyli przedstawia jako nienależące do niego, a przez to jako „oddzielone” w sposób charakterystyczny dla *sacrum*¹⁰.

Na wszystkich kontynentach, w najróżniejszych krajach i w rozmaitych kontekstach społecznych Cyganie stanowią transnarodową mniejszość, znajdującą się w asymetrycznym stosunku do większości społecznej. Z powodu dyskryminacji są oni zawsze wykluczeni, tzn. wygnani ze sfery homogenicznej, a przez to – zgodnie z definicją *sacrum*, podaną przez socjologię

⁸ Instytucjonalne ramy dla socjologii świętości stanowił Collège de Sociologie, który w latach 1937-1939 był miejscem regularnych wykładów i dyskusji. Jednakże oddziaływanie socjologii świętości jako projektu intelektualnego było o wiele dłuższe. W pracy Carlosa Marroquin (*Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, Parerga, Berlin 2005) została przedstawiona teoria religii, uprawiana w ramach Collège, podczas gdy Stephan Moebius (*Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006) szczegółowo przedstawił jego miejsce w historii socjologii.

⁹ Tzn. rzeczy, które „realnie” nie istnieją – *przyp. tłum.*

¹⁰ Zob. R. Callois, *Der Mensch und das Heilige*, Carl Hanser, München-Wien 1988, s. 17-35; G. Bataille, *Der Gebrauchswert D.A.F. de Sades (Offener Brief an meine gegenwärtige Genossen)* [w:] G. Bataille, *D.A.F. de Sade, Justine und Juliette*, Matthes und Seitz, München 1993, s. 24-26; G. Bataille, *Theorie der Religion*, Matthes und Seitz, München 1997, s. 46-64. Teoria świętości przenika zresztą całe dzieło Georgesa Bataille’a. Tu wskazuję na fragmenty, w których można znaleźć jego poglądy w skoncentrowanej formie.

świętości – zostają uświęceni. Nawet gdy Cyganie muszą pasywnie znosić swoje wykluczenie, reprezentują – jako wygnańcy społeczeństwa – tragiczny obraz *sacrum*.

Jednakże, jak pokazuje to historia Rozy, istnieją także Cyganie, którzy mogą wydobyć się z nędzy. Sukces finansowy ukazuje Cyganom możliwość awansu społecznego i stwarza nadzieję na wyrwanie się z cygańskiej osady. Wielu Cyganom udaje się faktycznie opuścić dzielnicę nędzy i kupić dom w rumuńskiej części wsi lub mieszkanie w mieście. Wielu z nich dystansuje się następnie w zdecydowany sposób od cygańskiej grupy etnicznej i podkreśla swą rumuńską przynależność narodową. Znacznie mniejszej liczbie udaje się faktycznie wykonać skok w nowoczesną cywilizację i dopasować się do niej. Pozbywają się oni wówczas swojego statusu jednostek świętych/wyklętych i stają się częścią świata *profanum* – świata większości. Z drugiej jednak strony, wśród Cyganów można znaleźć również jednostki, które odniosły sukces, lecz które, pomimo swego uczestnictwa w nowoczesnym świecie, w dalszym ciągu z dumą określają się jako Cyganie, konkretnie jako *Țigani de matăse*¹¹. Można powiedzieć nawet, że przesadzają oni w dostosowywaniu się i realizują z nadwyżką wymogi większości. Ich stosunek do większości manifestuje się przy tym również w sposobie ubierania: nie na darmo etnonim „Jedwabnych Cyganów” pochodzi od materiału, z którego nierzadko uszyte są ich ubrania.

Țigani de matăse są przy każdej okazji ubrani bardzo gustownie i nawet w domu nie wyzbywają się oznak elegancji. Mężczyźni przechadzają się po ulicach gładko ogoleni, w dokładnie wyczyszczonych i świeżo odprasowanych garniturach, a starannie zawiązany krawat i wyglansowane skórzane buty dopełniają ich wizerunku. Odpowiednie akcesoria, takie jak masywny sygnet czy spinki do mankietów, stanowią ważny szczegół ubioru. Do tej inscenizacji ciała dopasowują się codzienne zwyczaje: kobiety wita się zasadniczo ukłonem i pocałowaniem ręki i należy uważać na odpowiedni dobór grzecznościowych frazesów. Traktowane z taką galanterią kobiety również dbają o swój wizerunek: zawsze jak najlepiej uczesane i w staranym makijażu, pachnące perfumami i ze zrobionym manicure. Także na wsi i w małych miasteczkach epatują arystokratyczną elegancją, wkładając

¹¹ *Țigani* i *Țigani de matăse* uchodzą za swojego rodzaju „plemię” (rum. *neam*), aczkolwiek nie są powiązani wspólną genealogią ani więzami pokrewieństwa. Odróżniają się od siebie przede wszystkim pod względem statusu finansowego i społecznego. Podczas gdy inne cygańskie „plemiona”, jak na przykład *Corturari*, definiują się poprzez wspólne pochodzenie i za pomocą endogamii odgraniczają się ściśle od innych grup cygańskich, *Țigani* mogą się stać *Țigani de matăse* w drodze awansu finansowego i społecznego. Różnica pomiędzy tymi hybrydycznymi grupami musi być traktowana jako płynne continuum, a oba „plemiona” nie stanowią endogamicznych całości.

na spacer szpilki, bogatą biżuterię i wytworny żakiet, a do tego jedwabną koszulę i spódnicę. Zdarza się zatem spotkać „Jedwabną Cygankę”, odstawioną jak na wyścigi w Ascot, wybierającą się na zakupy.

Ṭigani de matāse u-cieleśniają inny aspekt świętości, o którym mówi socjologia *sacrum*. To, co święte, może istnieć jedynie wtedy, gdy jest chronione przed wszelkiego rodzaju kontaktami z *profanum*. Funkcje te pełnią normy, a dokładniej – zakazy, które sprawiają, że heterogeniczny obszar społeczeństwa nie miesza się z obszarem homogenicznym, będąc od niego oddzielonym. Według podejścia właściwego socjologii *sacrum*, religię można określić jako układ reguł i tabu, które równoważą stosunek między świętym a świeckim i regulują kontakty między nimi. Sam zakaz nie może jednak istnieć jako instytucja bez przekraczania go, co czyni go kompletnym i ustanawia jego istnienie. Kto, jako świecki człowiek, należący do codziennego świata pracy, chce uczestniczyć w świętości, musi przekroczyć granice, a więc zakaz, aby móc wkroczyć w obszar tego, co heterogeniczne. Nawet jeśli tego typu przejście jest świętokradczą profanacją świętości, ma ono samo w sobie zasadniczo charakter sakralny. Społeczeństwa archaiczne pozwalały cyklicznie na to, aby w ściśle określonym czasie i w ograniczonej przestrzeni to, co heterogeniczne, „inne”, wkraczało w ich homogeniczną sferę „normalnego” życia. W tych momentach trwonienie zyskuje przewagę nad wytwarzaniem, odurzenie nad rozumem, krótko mówiąc: chaos nad porządkiem. Święto o charakterze sakralnym cyklicznie „stawia na głowie” rzeczy dnia codziennego i tym samym uświęca całe społeczeństwo¹².

W swoich występach na arenie społecznej *Ṭigani de matāse* mogą na pierwszy rzut oka sprawiać wrażenie doskonałych przedstawicieli świeckiej nowoczesności, a jednak w swoich u-cieleśnieniach stają się niewolnikami sakralnej transgresji. Ponieważ nie pasują oni do społeczeństwa, którego etykietę i normy dotyczące ubioru starają się wypełniać, sami się od niego aktywnie różnicują poprzez przesadne dopasowanie. Wprawdzie potwierdzają swoim zachowaniem obowiązywanie norm większości, lecz starając się realizować je w przesadny sposób, zamieniają je w karykaturę. Poprzez swoje szczególnie stylowe ubranie, celebrację uprzejmości i wyszukane „ucywili-zowanie” ustanawiają swój stosunek do większości jako grę o charakterze sakralnym. *Ṭigani de matāse* przejmują od większości (sakralne) niedzielne ubrania i profanują je, używając ich na co dzień. Jednocześnie uświęcają się w tym naruszeniu tabu i jako święci głupcy społeczeństwa większościowego otwierają dla siebie przestrzeń, w której sens życia – jak zapewnia filozofia śmiechu – opiera się na przesadzie, przekroczeniu i wynoszeniu się ponad

¹² Zob. G. Bataille, *Die Erotik*, Matthes und Seitz, München 1994, s. 38-68; R. Caillois, *op. cit.*, s. 75-166.

innych. W swoich codziennych występach *Țigani de matăse* proklamują – z całkowitą powagą – świętą rozrzutność i sakralny luksus jako należyty cel życia, który podporządkowuje sobie codzienną pracę i świecką oszczędność. Tym samym czynią zasadą codzienności to, co święte, a więc to, czego większość społeczna doświadcza jedynie podczas dni świątecznych.

2. CZYSTE I NIECZYSTE

„Jak pięknie było we Włoszech, gdy nie musiałem ciągle nosić tego kapelusza”, narzekał *Corturar Țimi*, ścierając z czoła krople potu, wypływające spod grubego filcu. „Ale tu, w osadzie, muszę go nosić stale...” Tułą zaśmiała się chichotliwie ze swojego męża i sięgnęła po chustę, która w ten upalny letni dzień zsunęła jej się z głowy, przesuwając ją z powrotem w kierunku czoła. Jej synowa, Iova, właśnie wyciągnęła swojemu synowi Țimișorowi z ust grzechotkę, klnąc przy tym strasznie po romsku, gdy Țimi bez słowa opuścił nasze towarzystwo, by w najbardziej dyskretny z możliwych sposobów oddać mocz za domem. W chwilę potem głowa domu tak samo bez słowa pojawiła się z powrotem na świeżo wysprzątanym dziedzińcu domu rodziny Căldărar. Podczas gdy w dalszym ciągu rozmawiałem z Tułą, Țimi poszedł do studni, wyciągnął wiadro wody i umył ręce. Następnie podszedł do swojej żony i wytarł ręce w jej fartuch. Tułą zauważyła moje pytające spojrzenie i spontanicznie wyjaśniła: „Tak to jest w zwyczaju u *Corturari*”.

Nie tylko ten zwyczaj, lecz wszystkie opisane wyżej działania są wyrazem estetyki ciała, charakterystycznej dla *Corturari* i stają się zrozumiałe dopiero gdy wiemy, że kapelusz i chusta na głowę funkcjonują jako symbole cygańskiej czystości, że mały Țimișor znalazł się w niebezpieczeństwie skalania swego wewnętrznego ciała poprzez ssanie zabawki, a czyste ręce Țimiego, poprzez kontakt z jego narządami płciowymi, stały się *melali* – co oznacza taką kategorię nieczystości, jakiej sama woda nie może usunąć.

Corturari (‘Cyganie namiotowi’), których ok. 380 mieszka dziś w Trăbeș, uchodzą w Siedmiogrodzie za „prawdziwych”, „tradycyjnych” Cyganów. Faktycznie, porzucili oni wędrowne życie dopiero w latach 60. ubiegłego wieku i osiedlili się we wsiach takich jak Trăbeș. Mężczyźni, oprócz handlu wszystkimi możliwymi towarami, zajmują się i dziś jeszcze prestiżowym rzemiosłem – kotlarstwem. Część wsi, w której mieszkają i w której mówi się wyłącznie w *romani*, przecięta jest szeregiem patrylinearnych linii pokrewieństwa, a właściwe im instytucje wywierają wielki wpływ na całe życie *Corturari*. Ze względu na swoje rozwinięte kontakty

handlowe z zagranicą, wielu *Corturari* prowadzi obecnie całkiem dostatnie życie. Jedną z ich ważniejszych instytucji, istniejącą także w wielu innych grupach cygańskich, stanowi zespół wierzeń i praktyk dotyczących czystości, kształtujący także estetykę cielesną *Corturari*. Czystość i nieczystość przejawiają się zasadniczo w ciele człowieka. Linia bioder stanowi główną oś, oddzielającą nieczysty dół od czystej góry ciała. O ile czystość koncentruje się w twarzy, narządy płciowe (zwłaszcza kobiety w czasie menstruacji) uważane są przez *Corturari* za najbardziej nieczystą część ciała. Czynią one całą dolną część ciała *melali* ('nieczystą') i niosą ze sobą ciągle niebezpieczeństwo skalania¹³.

Ten biegunowy sposób postrzegania ciała normuje zachowania *Corturari* tak w sferze publicznej, jak i prywatnej: określa on ubiór, sposób jego prania, codzienną pielęgnację ciała i stosunki pomiędzy ciałem a otoczeniem. Każda część ubrania odpowiada którejś części dwóch opozycji: góra – dół, wewnątrz – zewnątrz, i zgodnie z tym jest przez *Corturari* przyporządkowana czystości lub nieczystości. Najbardziej zewnętrzne okrycie, jak również ubranie, okrywające górną część ciała, należą do sfery czystej. Rzeczy, znajdujące się bliżej ciała oraz dolnych jego części, są przez *Corturari* traktowane jako *melali*. Mężczyźni noszą przy każdej okazji kapelusz z czarnego filcu, który stanowi najbardziej jednoznaczną oznakę etniczną *Corturari*. Tak samo czyste jak kapelusz są koszule: jasne lub w kolorowe wzory, jak również ciemne pulowery i marynarki, które mężczyźni noszą w zimniejszych porach roku. Aczkolwiek męskie spodnie okrywają dolną połowę ciała, nie są mimo to uznawane za *melali*, ponieważ są one chronione przez nieczystą bieliznę przed bezpośrednim kontaktem z narządami płciowymi. W czasie świąt, takich jak wesele czy Wielkanoc, mężczyźni noszą obszerne białe koszule, a szeroki czarny pas symbolizuje *axis corporis*, ukazując granicę między czystą a nieczystą połową ciała.

Ubiór kobiety podlega równie ścisłym regułom obowiązkowej estetyki. *Corturari*te od dziecka pozwalają swoim włosom rosnąć swobodnie, jednak publicznie występują wyłącznie z zaplecionymi warkoczami, tzn. z „poskromionymi” włosami. Oprócz tego każda kobieta, najpóźniej od zamążpójścia, przykrywa włosy chustą, bez której nie opuszcza domu. *Dikhlo* ('chusta') stanowi kolorową oznakę kobiecej czystości. Bluzy, koszule, dziane swetry i pulowery, podobnie jak w przypadku mężczyzn, są traktowane jako czyste ubranie wierzchnie. Natomiast w przeciwieństwie do męskich spodni, spódnica, która musi zakrywać nogi aż do kostek, należy – jako wierzchnie okrycie dolnej części ciała – do kategorii *melali*. Kobięce narządy płciowe

¹³ W przeciwieństwie do innych grup cygańskich, *Corturari* nie mają specjalnego terminu w *romani* na oznaczenie sfer czystych. Określają je oni jako „nie *melali*”.

„promieniują” tak silnie, że zanieczyszczają nie tylko bieliznę, lecz także spódnicę. Z tego powodu każda *Corturăriță* nosi na spodnicy fartuch, który – jak ukazała to przedstawiona tu historia – reprezentuje czystość na zewnątrz.

Pranie tak skategoryzowanych ubrań podlega równie ścisłym regułom czystości. Kobieta piorąca musi pilnie uważać, aby czyste i nieczyste części ubrania nie znalazły się razem w jednej misce. Poza tym nie wolno jej nigdy prać swoich własnych rzeczy z rzeczami męża. Nawet gdy rodzina posiada jedną pralkę, musi się trzymać reguł: rzeczy należy podzielić w zależności od płci i osoby posiadacza, a następnie prać je osobno, przy czym dotyczy to jedynie rzeczy „czystych” – nieczyste ubrania są prane ręcznie w oddzielnej misce. Każdy mężczyzna i każda kobieta trzymają swoje ubrania ściśle oddzielone od ubrań innych.

Dwie miski to jednak niewystarczające wyposażenie domu *Corturari*. Każdy męski członek rodziny musi od urodzenia posiadać przynajmniej dwie własne miski. W jednej myje nogi i nieczyste dolne części ciała aż do bioder, w drugiej myje czystą górną połowę ciała. Ci *Corturari*, którzy przykładają szczególną wagę do reguł czystości, używają jeszcze trzeciej miski, w której myją wyłącznie twarz. Dziewczęta myją się także we własnych naczyniach, jednakże po zamążpójściu dzielą naczynia swych mężów. Małżonkowie tworzą taką jedność, że w sferze prywatnej nie mogą się nawzajem zanieczyścić, jak długo każde z nich zachowuje separację połówek ciała. Oddzielne pranie ich ubrań, które prezentują na zewnątrz, pozostaje w zgodzie z tym, że w podzielonej ze względu na płeć sferze publicznej osiedla *Corturari* małżonkowie funkcjonują oddzielnie.

Zespół reguł, związanych z czystością, organizuje również relacje pomiędzy ciałem a obiektami jego otoczenia, zwłaszcza związanymi z przygotowywaniem i spożywaniem jedzenia. Cała rodzina je wspólnie z jednego naczynia, przy myciu którego należy szczególnie uważać, aby nie zostało zanieczyszczone w sposób oddziałujący na zawartość. Mycie naczyń wymaga jeszcze jednej, specjalnej miski, albo też może odbywać się w zlewie, który jednak nie może być już używany do innych aktów oczyszczania. W żadnym przypadku pożywienie nie może wejść w kontakt z mydłem, gdyż to ostatnie nie jest – jak w przypadku większości społecznej – oznaką higieny, lecz przeciwnie: brudnym przedmiotem, do którego w trakcie mycia przywierają nieczystości.

Artykułów spożywczych, które spadły ze stołu, żadna woda na świecie nie pozbawi statusu *melali*, ponieważ podłoga jest ogólnie postrzegana jako nieczysta. Z tego powodu *Corturărițe* codziennie sprzątają dom i podwórze, przy czym chodzi tu nie o to, aby pokazać sąsiadom troskę o czystość, lecz przede wszystkim o poświadczenie wobec własnej rodziny troski o zacho-

wanie reguł czystości. Judith Okely, która badała równie złożony system reguł dotyczących czystości wśród angielskich Cyganów z grupy Travellers, w dobrze uzasadniony sposób pisze o istnieniu wśród Cyganów drugiej dychotomii, związanej z ciałem: obok podziału ciała na czystą górę i nieczysty dół można też mówić o podziale na czyste ciało wewnętrzne i nieczyste ciało zewnętrzne. To, co przyjmuje się do wewnętrznego ciała, musi być bezwarunkowo czyste¹⁴.

To, co zostało skategoryzowane jako *melali*, zasadniczo grozi skalaniem. Najważniejszym celem każdej reguły, wchodzącej w skład zespołu zasad, dotyczących czystości, jest zapobieganie tej groźbie, czyli zapobieganie kontaktom między czystym a nieczystym. Ten, kto łączy ze sobą kategorie, znajdujące się w opozycji, zostaje *merimo* ('skalany przez wymieszanie'). Termin ten funkcjonuje jako oskarżenie: *kris* (romski sąd) może w najgorszym przypadku zdecydować o wykluczeniu ze społeczności osoby uznanej za zanieczyszczoną przez wymieszanie. Pojęcie to oznacza jednak również nieuniknione sytuacje, w których oddzielenie czystego od nieczystego jest niemożliwe: np. gdy kobieta w czasie menstruacji czy porodu nie jest w stanie utrzymać separacji ciała wewnętrznego od zewnętrznego. Odpowiednie rytuały, np. czasowego wykluczenia, przywracają wówczas rozdzielność czystego i nieczystego.

Corturari, co ważne, nie traktują zjawisk określanych jako *melali* w kategoriach moralnych: jako czegoś niegodnego. Boją się i traktują z ostrożnością to, co zatrzymało się w fazie *merimo*: na przykład kobiety, które straciły dziewictwo przed ślubem, duchy zmarłych (*mule*), które błakają się między życiem a śmiercią, lub „zepsutych” Cyganów (*rom gaže*), którzy (jak *Țigani*) porzucili tradycje i starają się zintegrować z większością. Nie powinno się także traktować zespołu wierzeń i praktyk związanych z czystością, uznawanych przez *Corturari*, jako instytucji moralnej w naszym rozumieniu:

Temat stosunku dobra i zła, tak częsty w zachodnim świecie, stanowi kiepską analogię do filozofii Cyganów. Romowie rozróżniają między właściwym a niewłaściwym¹⁵.

Corturari, na podstawie zachowywania przepisów dotyczących czystości, oceniają przede wszystkim doczesną obyczajowość, nie wyposażając czystości lub nieczystości w wymiar eschatologiczny. Dzięki nim wiedzą, kto

¹⁴ J. Okely, *The Traveller Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 80-83.

¹⁵ R. C. Gropper, *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*, The Darwin Press, Princeton 1975, s. 119.

zachowuje się w sposób zasługujący na szacunek, a kto powinien się wstydić. Doczesny charakter takich przekonań nie oznacza jednak, że poglądy *Corturari* na temat czystości nie mają żadnego wymiaru religijnego. Socjologia świętości, poszukująca „religii spraw tego świata”¹⁶, definiuje ostatecznie *sacrum* jako coś, co jest w tym świecie odgraniczone i oddzielone od *profanum*. Pomimo tego jednoznacznego stanowiska, świętość przejawia pewną zasadniczą dwuznaczność, ponieważ to, co wykluczone i heterogeniczne, krystalizuje się w przestrzeni rozpiętej między biegunem światła (czystość) i biegunem ciemności (nieczystość). Dwuznaczne *sacrum* oscyluje między nimi, przy czym, jak w polu magnetycznym, czysta część przyciąga, podczas gdy część nieczysta wytwarza uczucie bycia czymś odrażającym. Z tą samą troską, z jaką społeczeństwo podtrzymuje rozdział między *profanum* i *sacrum*, czyste oddziela się od nieczystego wewnątrz świętości i unika jakiegokolwiek pomieszania obu sfer. Mimo to wspomniane rozdzielanie nie jest związane z moralnym wartościowaniem obu sfer, gdyż *sacrum* artykułuje się poza dobrem i złem, istniejąc wyłącznie w swojej dwubiegunowości¹⁷.

Takie ujęcie *sacrum* pasuje do powyższej interpretacji Cyganów jako wykluczonej, a przez to sakralnej części społeczeństwa większościowego. Szeroka paleta najróżniejszych stereotypów odzwierciedla wieloznaczność, jaką stanowi cygańskie *sacrum* dla *profanum* większości: „chaos cygańskiej hordy” odrzuca mieszczańskiego dorobkiewicza, a równocześnie „wolność cygańskiego życia” magicznie pociąga nie tylko członków bohemy.

Zespół poglądów i praktyk dotyczących czystości, charakteryzujący *Corturari*, dokładnie odzwierciedla biegunową strukturę *sacrum*. *Corturari* u-cieleśniają nie tylko *sacrum*: są nosicielami heterogeniczności, gdy zgodnie z regułami dokonują rozdzielania połówek ciała. Respektując tabu, *Corturari* wyłączają swoje ciała z obszaru *profanum* i umiejscawiają je w sferze świętości. Jednocześnie ich czysto-nieczyste ciało jest obrazem społecznego i kosmicznego porządku. Tym samym ambiwalentne ciało *Corturari* może być interpretowane jako wolna od wartościowania i jednocześnie sakralna manifestacja odwiecznej sprzeczności między rozumem (głowa) i namiętnością (narządy płciowe). Ciało stanowi odpowiednik organizmu społecznego z jego oddzieleniem sfery publicznej ze względu na płeć. Podzielone ciało *Corturari* odzwierciedla różnicę między dwoma światami, między którymi się przemieszczają, lecz które są od siebie ściśle oddzielone: świat Cyganów i świat nie-Cyganów. Poprzez trzymanie się zasad związanych z czystością, *Corturari* ustanawiają (sakralny) kontrast między sobą a (świecką) większo-

¹⁶ G. Bergfleth, *Die Religion der Weltimmanenz* [w:] G. Bataille, *Theorie der Religion*, op. cit.

¹⁷ Por. G. Bataille, *Theorie der Religion*, op. cit., s. 60-64; R. Caillois op. cit., s. 37-73.

ścią. Sakralizują oni przy tym nie tylko swe samo-odróżnienie, dokonywane za pomocą instytucji kulturowej, lecz także inkorporację wieloznaczności: u-cieleśnionej oscylacji między akceptowaną czystością i odrzucaną nieczystością.

3. GRZECH I ZBAWIENIE

Rozmowa była dość jednostronna, ponieważ gdy usiedliśmy z Cătălinem, jego żoną Claudią i ich córką Rahelą wokół misy i zaczęliśmy obierać kolby kuku rydzy, mówiła w zasadzie tylko Claudia. Znałem ją ze spotkania nawróconych. Była jedną z pierwszych Cyganek w Trăbeș, które już w latach 80. ubiegłego wieku nawróciły się i przystały do zielonoświątkowców, do dziś palając miłością do Jezusa. Podczas mojej dzisiejszej wizyty wystarczyło jedno pytanie o wiarę, aby uruchomić potok słów o Bogu i nawróceniu. Reszta rodziny musiała dość często doświadczać na sobie gadatliwości Claudii, bo Rahela co chwila rzucała mi zirytowane spojrzenia. „Bóg pomógł nam wyrwać się z brudnego świata grzechu! Dziękuję Panu z całego serca, że wyciągnął nas z brudnego świata grzechu! Dzieci nie mogły spać przy całym tym hałasie pijaków i awanturników. Jak mogłyby się tam cokolwiek nauczyć?”, kontynuowała Claudia. Wprawdzie jej mąż, Cătălin, i ich czwórka dzieci byli jeszcze nienawróconymi „ludźmi świata” i – jak pozwalały sądzić ich zdenerwowane spojrzenia – nie bardzo chcieli się stać dziećmi bożymi, to jednak cała rodzina była szczęśliwa, że gmina zielonoświątkowców za pomocą kredytu i innych form pomocy umożliwiła im zamianę ich glinianej lepianki na mały dom w rumuńskiej części wsi. Claudia poprawiła opaskę na włosy i wygładziła swoją prostą spódnicę. „Ci Cyganie, to są niedobrzy ludzie: brudni, niewykształceni, źli. Tylko Jezus Chrystus, nasz Pan, może uratować Cyganów”. Ponieważ po raz pierwszy słyszałem Claudię tak wymyślającą na Cyganów, byłem poruszony – w końcu ona też urodziła się jako Cyganka. Wkrótce jednak zrozumiałem, że Claudia poprzez swoje nawrócenie wykroczyła poza przynależność etniczną i należy obecnie do ponadetnicznego ludu Boga.

Gmina zielonoświątkowców w Trăbeș powstała w latach 80., dzięki połączeniu się różnych niewielkich grup siedmiogrodzkich Sasów, którzy wcześniej modlili się w kościołach zielonoświątkowych i gminach, znajdujących się w innych wsiach. Wkrótce również Rumuni i Cyganie zaczęli brać udział w ich zgromadzeniach, a po zmianie ustroju liczba członków wspólnoty gwałtownie wzrosła. Nawróceni – tak określają się zielonoświątkowcy w Rumunii – szybko nawiązali najpierw sekretne, a obecnie oficjalne kontakty z pewną niemiecką organizacją misyjną, dziś koordynującą działalność

finansowanej z Niemiec misji zielonoświątkowej w Rumunii, funkcjonującej jako rumuńska placówka międzynarodowej misji cygańskiej. Na cotygodniowe zgromadzenia, prowadzone przez dwóch świeckich saskich kaznodziejów, przychodzi ok. 120 osób, z czego połowę stanowią Cyganie. Jako część ruchu ewangelicznego, wspólnota zielonoświątkowa z Träbeş opiera się na literalnym odczytaniu Biblii, jeszcze ważniejszy jest jednak osobisty stosunek jej członków do Boga i doświadczenie Ducha Świętego w czasie entuzjastycznych nabożeństw. Ich misja zorientowana jest na wszystkich ludzi, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego i polega na wzywaniu ich do podporządkowania ich życia paradygmatycznej zmianie¹⁸ poprzez nawrócenie.

Zmiana ta daje się odczytać z cielesnej estetyki nawróconych Cyganów. Odpowiednio do Bożej troistości, nawróceni dzielą ludzkie ciało na trzy sfery: ciało, ducha i duszę. Wszystkie elementy tej triady są zintegrowane i wzajemnie ze sobą powiązane. Odpowiednio do tego misjonarze usiłują przekonywać jeszcze nie nawróconych, nawiązując do wszystkich tych sfer. Domy gminne, wznoszone w osiedlach cygańskich na terenie całego kraju, są zaprojektowane do pełnienia rozmaitych funkcji i służą nie tylko nabożeństwom i głoszeniu chwały Pańskiej, lecz także jako warsztaty, centra szkoleniowe, przedszkola i kuchnie dla ubogich. W Träbeş nawróceni wybudowali przy wejściu do dzielnicy cygańskiej własne przedszkole, codziennie odwiedzane przez cygańskie dzieci. Nawrócone opiekunki troszczą się tu o wzmocnienie ciała, duchowe wykształcenie i ratunek dla duszy tych, którzy – gdy osiągną pełnoletniość – powinni się zdecydować na życie w Jezusie Chrystusie. Misjonarze świadomie przykładają wagę do misji wśród dzieci, ponieważ są przekonani, że skuteczniej jest motywować ludzi do życia w Bogu, gdy jeszcze niezbyt długo znajdowali się w szponach szatana. Od dziecka też starają się oni wyrobić w Cyganach nowy stosunek do ich ciała.

Nawróceni wiedzą, że zdrowy duch i czysta dusza mieszkają w pełnym życia ciele i dlatego z centrum misyjnego w Träbeş udzielają wsparcia Cyganom w całej Rumunii, włączając w to transporty z pomocą. Istnieją osiedla cygańskie, które tylko dzięki tej pomocy mogą się zaopatrzyć w podstawowe artykuły żywciove i ubrania. Nawróceni wiercą studnie w dzielnicach nędzy, umożliwiając im tym samym zaopatrzenie w wolną od zarazków wodę. W ramach rozmaitych projektów zdrowotnych zajmują się za darmo chorymi bez środków do życia i dostarczają im lekarstw. Jak wszędzie,

¹⁸ Na temat interpretacji konwersji jako zmiany paradygmatycznej zob. M. Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1998, s. 87 n.

tak i w przedszkolu, znajdującym się w Träbeş, Cyganie otrzymują „nowe” ubrania i solidne buty, pochodzące z paczek z używaną odzieżą, jakie zachodni zielonoświątkowcy wysyłają na Wschód. Poza tym dzieci mogą tu każdego wieczora zjeść chleba z masłem, tak że mają zapewniony przynajmniej jeden posiłek dziennie. Opiekunki grup dziecięcych uczą przy tym dzieci zasad higieny i skłaniają je do prowadzenia zdrowego trybu życia. Każde dziecko musi umyć ręce wchodząc do przedszkola, a alkohol i niktyna są codziennie wyklinate jako grzeszne źródła chorób.

Nawróceni Cyganie muszą nie tylko dbać o zdrowie i higienę ciała, ale także demonstrować duchową czystość w swoim zachowaniu. Tak podczas nabożeństw, jak i w życiu codziennym, zielonoświątkowcy pielęgnują miłość bliźniego poprzez demonstracyjnie serdeczny stosunek do siebie nawzajem, wzajemne wspieranie się i zachowywanie szczególnej uprzejmości. Rozmowy są przyjazne i ożywione, ale spokojne – bez przerywania sobie nawzajem. Opiekunki w przedszkolu codziennie pozdrawiają dzieci, podając im rękę i zamieniając z każdym z nich z osobna kilka słów. Dobre zachowanie, spokój i dyscyplina są w przedszkolu obowiązkowe, a przekleństwa i brzydkie słowa spotykają się z natychmiastową reakcją. Duchowa czystość zakłada dla nawróconych jasność umysłu, którą można osiągnąć jedynie przez wykształcenie. Wielu Cyganów, wśród których analfabetyzm daleko przekracza krajową średnią, nauczyło się czytać po nawróceniu, aby – jak to jest wymagane od nawróconych – mogli codziennie studiować Biblię. Członkowie gminy, którzy angażują się w życie wspólnoty i pełnią w niej urzędowe funkcje, uczestniczą w regularnych warsztatach, szkoleniach i konferencjach. Kółko biblijne i spotkania dyskusyjne służą poprawie dyskursywnych umiejętności nawróconych. W przedszkolu uczniowie, którzy często po czwartej klasie nie potrafią dobrze pisać i czytać, mają zapewnioną pomoc w odrabianiu zadań, dodatkowe lekcje, a także otrzymują pomoce szkolne, takie jak ołówki, zeszyty czy tornistry. Dzieciom, które znajdują się w polu szczególnej uwagi zarządzających gminą, misja cygańska finansuje nawet autobus szkolny, podwożący je do najbliższego miasta, co umożliwia im zdobycie lepszego wykształcenia.

Oczywiście jeśli idzie o nauczanie i wychowanie dzieci nawróceni ufają bardziej Biblii niż elementarzowi. Codzienne zajęcia w oparciu o Biblię stanowią główny element pracy misjonarskiej w Träbeş. Wszystkie inne treści wychowawcze i merytoryczne znajdują interpretację i legitymizację w naukach biblijnych. Higiena ciała i czystość duchowa są dla nawróconych przede wszystkim wyrazami czystości duszy. Ten ostatni wymiar cielesnej triady stanowi ostateczny wymiar duchowej formacji, nie jest jednak automatyczną konsekwencją przestrzegania reguł zawartych w poprzednich dwóch wymiarach. Nawróceni są przekonani, że grzech jest odpowiedzial-

ny za wszelkie cierpienie – od momentu, w którym człowiek przez grzech oddalił się od Boga, świat ziemski znajduje się w posiadaniu szatana. Tylko ten, kto się nawrócił, może strząsnąć z siebie grzech pierworodny, a światopogląd nawróconych jest tu zgodny z Sądem Ostatecznym: wszyscy „ludzie świata”, w przeciwieństwie do nich, skazani są na wieczne potępienie. Aby móc należeć do wybranych, człowiek musi się stać świadomy swojej grzesznej natury, żałować za grzechy i wyznać je przed Bogiem i ludźmi. Z duszą oczyszczoną przez boskie odpuszczenie grzechów nawrócony przyjmuje w komunii Ducha Świętego i jest od tej pory zobowiązany prowadzić świątobliwe życie (oraz poddawać swoją duszę ciągłej kontroli i oczyszczaniu poprzez pokutę). Nawróceni transcendują przy tym wszelkie granice etniczne: przedstawiają bożą ofertę wiekuistego zbawienia, poprzez oczyszczenie duszy wszystkim siedmiogrodzkim grupom etnicznym: Sasom, Rumunom, Madziarom i przede wszystkim Cyganom. Jednakże świeckie granice etniczne, z których nawróceni się wyzwolili, zostały zastąpione nowym podziałem: lud potępionych grzeszników został przeciwstawiony nawróconym jako transetnicznemu ludowi bożemu, który oczekuje na ponowne zmartwychwstanie człowieka fizycznie higienicznego, duchowo czystego i o niepokalanej duszy.

Idee umytego ciała i czystego ducha osiągają swą pełną siłę motywacyjną dopiero w transcendentnej i symbolicznej reprezentacji czystości duszy. Odpowiednio do idei higienicznego ciała, nawróceni przykładają wagę do tego, że każdy członek wspólnoty powinien być na co dzień, zwłaszcza zaś podczas nabożeństwa: umyty, porządnie uczesany i czysto ubrany. Misjonarze kładą nacisk, że nie jest ważne, czy chodzi o ubranie nowe, używane lub nawet połatane – ważne, żeby było czyste i okrywało umyte ciało, aby podobało się Bogu. Czystość duszy prezentuje się nawróconym jednakże nie tylko poprzez czystość ciała i ubrania, lecz także poprzez styl ubierania się. Przydają oni wartości nędznym ubraniom, które wizualizują „ubóstwo ducha” ich nosicieli w obliczu Boga i poprzez ich oczywistą prostotę podkreślają postawę ascetyczną. Nawróceni zobowiązują się przestrzegać paradygmatu kulturowego nierzucania się w oczy i odpowiednio do tego przystosowują tradycję swojej grupy etnicznej. Każde zachowanie, odbiegające od paradygmatu, traktują jako egocentryczne, a tym samym jako grzeszną autokreację.

Mężczyźni i kobiety – czy to Rumuni, czy Cyganie – ubierają się w Trabeș tak jak rumuńska większość, zwracają jednak uwagę na to, aby ich sposób ubierania nie rzucał się w oczy i preferują w związku z tym ciemniejsze kolory. Mężczyźni wpuszczają koszule w spodnie i uczestniczą w nabożeństwach odziani w garnitury. Kobiety zaznaczają swą, pochodzącą od Boga, lecz ściśle kontrolowaną kobiecość, za pomocą zapiętych po

szyję bluzek z długimi rękawami. W czasie nabożeństwa długie najczęściej włosy kobiet muszą być „zdyscyplinowane” za pomocą chusty lub opaski, co demonstruje jednocześnie pokorę wobec Boga i podporządkowanie mężczyźnie. Przy okazji chrztu, który dla nawróconych jest oznaką opowiedzenia się po stronie Boga, estetyka cielesna wysuwa się na pierwsze miejsce. Neofita jest ubierany w śnieżnobiałą szatę, aby czystość jego duszy była widoczna dla wszystkich. Dwóch chrzcicieli zanurza następnie całe stare ciało chrzczonego w „grobie wodnym” w imię Ojca (dusza), Syna (ciało) i Ducha Świętego (duch). Po przemianie, symbolicznie antycypującej przyszłe zmartwychwstanie, wszyscy nawróceni witają nowo narodzonego na łonie bożej rodziny.

Ciało nawróconych u-cieleśnia świętość, która przedstawia się inaczej niż *sacrum* w innych kulturach cygańskich. Georges Bataille ukazał w swoich pracach, jak chrześcijaństwo podjęło „archaiczną” koncepcję *sacrum*, poddało je dyskursywnej transformacji i na nowo skonfigurowało jako chrześcijańską świętość. Ta nowa konstrukcja przesuwła nieczystą część *sacrum* w obszar *profanum*, potępia ją i przekształca w zło. Równocześnie transcenduje czystą część, uwalnia ją z materialnego świata i ustanawia jako świętość, przysługującą jedynie Bogu. Zły świat pozostaje pod wpływem szatana. W procesie racjonalizacji i rozwoju moralności chrześcijaństwo wiąże bożą świętość z dobrem i rozumem, podczas gdy szatańskie *profanum* związane jest ze złem i bezrozumnością. Równocześnie chrześcijańskie pojęcie świętości przesuwaa zainteresowanie osoby wierzącej z „tu i teraz” na odległą eschatologiczną przyszłość. Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się ciałem, staje się teraz jedynym pośrednikiem między złym światem a dobrymi niebiosami – jego wyjątkowa pozycja podkreśla jednak równocześnie to rozejście się światów. Tam, gdzie „archaiczne *sacrum*” zasadza się na istnieniu bolesnego rozdziału obu obszarów, a równocześnie wymaga jednak cyklicznego przekraczania granicy między nimi, chrześcijaństwo orientuje się na linearne przejście od złego *profanum* do dobrego świata *sacrum*: zależną od ludzkiej woli, ostatnią i nieodwracalną transgresją¹⁹.

Tym samym można zrozumieć, dlaczego nawróceni Cyganie widzą w swoich dawnych „współplemieńcach” zwolenników szatana. Bieda wykluczonych społecznie Cyganów jest dla nawróconych logiczną konsekwencją grzechów tego świata. Przy całej miłości bliźniego, przyświecającej działaniom misyjnym wśród najuboższych, nawróceni operują jednak sztywnym podziałem ludzi: kto nie ratuje własnej duszy z grzesznej biedy poprzez nawrócenie, pozostaje – tak jak jego ziemskie ciało – na wieki stra-

¹⁹ Zob. G. Bataille, *Die Erotik*, op. cit., s. 114-135; *Idem, Theorie der Religion*, op. cit., s. 60-70.

cony. Inscenizacje ciała, dokonywane przez *Țigani de matăse*, są przez nawróconych traktowane jako kult mamony, ponieważ ich doczesna tęsknota za prestiżem i rozrzutność stanowią bezpośredni kontrast z pokorną ascezą i pracą dla Królestwa Bożego. W ten sam sposób „wierzący” postrzegają rytuały i wierzenia „niewierzących” *Corturari*: są one dyktowane przez diabła. Nawróceni nie mogą zaakceptować koncepcji, która uznaje istnienie nieczystej części świata (przez nich traktowanej jako zło) i człowieka oraz inkorporuje je jako jeden z biegunów wolnego od wartościowania *sacrum*. Wraz z nawróceniem wszelkie formy cygańskiego *sacrum* przestają cokolwiek znaczyć dla ponownie narodzonych chrześcijan, których drogą do zbawienia staje się wyłącznie ich własna koncepcja świętości.

4. UWAGI KOŃCOWE

W artykule tym przedstawiłem cztery różne grupy cygańskie, posługujące się różnymi estetykami ciała, postrzegające swoje ciało z odmiennych perspektyw i zgodnie z nimi dokonujące autoprezentacji na zewnątrz. *Țigani* usiłują przykroić nowoczesność do swojego ciała, jednakże ich „wykrój” ujawnia anachroniczny prymitywizm, w którym uwidacznia się kultura bieddy. Podobnie jak *Țigani*, również *Țigani de matăse* przejmują reguły ubioru większości, jednakże podejmują oni grę z obowiązującymi normami i łamią je w procesie ostentacyjnie przesadnego dopasowania. *Corturari* postawili na kulturowe odgraniczenie i podkreślają swoim typowym strojem granicę między ściśle odseparowanymi od siebie obszarami, którym nie można pozwolić na wymieszanie się. Wreszcie nawróceni Cyganie, poprzez swoją cielesną autoprezentację, odmienną od tej, która jest właściwa wszystkim „ludziom świata”, ukazują na zewnątrz swoją duszę, wizualizując ją poprzez ciało i ubranie.

Z pomocą socjologii *sacrum* interpretowałem wspomniane estetyki i reprezentacje jako u-cieleśnienia świętości. *Țigani*, jako społecznie wykluczeni, odróżnieni i odseparowani, ilustrują swoim biednym ubraniem tragiczny aspekt *sacrum*, podczas gdy *Țigani de matăse* w rozrzutny sposób realizują na co dzień wizję *sacrum* jako transgresji. Z kolei *Corturari*, podporządkowując swoje ciała zespołowi reguł dotyczących czystości, manifestują sakralną oscylację między tym, co przyciąga, światłem, czystością a tym, co odpycha, ciemnością i nieczystością. Wreszcie nawróceni Cyganie ukazują w swoim ciele skonfigurowany na nowo obraz świętości, w którym tylko to może mieć nadzieję na dobrą, racjonalną i transcendentną Bożą świętość, co wyrzeka się wszystkich grzechów złego, irracjonalnego i immanentnego świata szatana.

Estetyka ciała, stosowana przez wspomniane cztery grupy, stanowi jednak nie tylko zmysłowy obraz właściwego każdej z nich *Nomos*, lecz również jest komunikatem, skierowanym na zewnątrz i wpływa na sposób postrzegania grup mniejszościowych przez większość. *Țigani*, których wysiłki przystosowawcze są przez Rumunów blokowane za pomocą praktyk dyskryminacyjnych, potwierdzają za pomocą swego biednego ubioru wszystkie negatywne stygmaty, przypisywane Cyganom jako brudnym, obdartym i bez nadziei. Ich bracia, *Țigani de matăse*, są przez Rumunów traktowani równie mało poważnie jak *Țigani*, jednakże w ich przypadku nienawiść zamienia się przynajmniej w śmiech, a Rumuni doceniają w ich przesadnych zachowaniach „bogactwo” i „ucywilizowanie”. *Corturari* z powodu swego wypracowanego stylu ubioru i konserwatywnych zwyczajów są przez większość traktowani jako „autentyczni” przedstawiciele właściwej sobie kultury, oceniani pozytywnie przede wszystkim dlatego, że aktywnie separują się od innych grup etnicznych, a tym samym nie stwarzają groźby wymieszania się z większością. Z kolei nawróceni są traktowani przez prawosławnych Rumunów jako religijni „fundamentaliści”, wykraczający poza zdrową miarę chrześcijańskich praktyk, jednakże doceniają ich i są całkowicie zaskoczeni ścisłą czystością, porządkiem, ascezą czy walką z alkoholizmem, charakteryzującymi zielonoświątkowców. Właśnie tu widać niezwykle postęp, jeśli chodzi o funkcjonowanie stereotypów stygmatyzowanej grupy cygańskiej: poprzez skrupulatne, a nawet przesadne realizowanie ascetycznych aspektów kultury większości, nawróceni Cyganie są w stanie kompensować swój negatywny obraz bez kapitału ekonomicznego i zdystansować się od ogólnego, negatywnego stereotypu.

Moje wywody pozwalają częściowo wyjaśnić, dlaczego poszczególne grupy cygańskie pozytywnie reagują na działalność misyjną zielonoświątkowców. Jednakże sukces ich misji zależy też od zgodności, właściwej nawróconym, koncepcji ciała z projektami cielesności, charakteryzującymi różne grupy cygańskie. Tak więc pośród nawróconych jest niewielu *Țigani de matăse*, ponieważ ich kulturowa hiperreakcja na normy większości stoi w sprzeczności z zielonoświątkowym paradygmatem niewyróżniania się. Unikają oni misji, gdyż ich „archaiczna” transgresja sakralna, ich rozrzutne i przesadne dopasowanie się do zasady luksusu jest przez nawróconych odrzucane jako grzech próżności. Zielonoświątkowa asceza nie pasuje do estetyki pychy „Jedwabnych Cyganów”. Także *Corturari* nie nawracają się, gdyż pielęgnują oni zamknięty układ wierzeń i praktyk związanych z czystością, który dyktuje im podział świata na odrębne sfery i jako obraz świata jest wśród nich silnie zakorzeniony. Wolą oni separować się od wszystkich innych grup, tak cygańskich, jak i niecygańskich, w tym również od zielonoświątkowców. Kto miesza ze sobą to, co rozdzielone, jest według zasad este-

tyki *Corturari merimo* i tym samym zagraża kulturowej autonomii wszystkich innych. O ile nawet nawróceni mogliby tolerować ubiór *Corturari*, to nigdy nie mogliby pogodzić się z ich „archaiczną” koncepcją *sacrum*, w której demonizowana przez chrześcijaństwo nieczystość jest w wolny od wartościowania sposób akceptowana.

Tak więc w Träbeš są przede wszystkim *Țigani*, którzy są otwarci na działania misyjne i często się nawracają. Jako wykluczeni uczestniczą w pewien sposób w *sacrum*, jednakże bieda nie daje im możliwości odpowiadzi na wykluczenie społeczne za pomocą jakiejś gry. Wielu z nich źle znosi ciemną stronę *sacrum* i poszukuje jaśniejszej formy świętości. *Țigani* żyją na marginesie w skrajnym ubóstwie i pod względem cielesnym są faktycznie zdani na materialną pomoc nawróconych. Misjonarze, zgodnie ze swoim triadycznym pojmowaniem ciała, naciskają jednak na to, żeby *Țigani*, wraz z cielesną, przyjmowali również ich ofertę duchową: kto chce korzystać tylko z pomocy materialnej nawróconych, wkrótce przestaje otrzymywać jakiegokolwiek wsparcie. *Țigani* nie widzą żadnego problemu w przyjęciu podczas nawrócenia nowej estetyki ciała, ponieważ paradygmat kulturowego niewyróżniania się odpowiada ich staraniom dopasowania się do kultury większości. Należące do cielesnej estetyki nawróconych pojęcie „duchowego ubóstwa” wobec Boga, pozwala dodatkowo pozytywnie dowartościować materialne ubóstwo Cyganów. Nawróceni wyjaśniają zły stan rzeczy w dzielnicy nędzy jako chorobę spowodowaną grzechem i proponują prosty sposób wyjścia z kłopotów: „Nawróćcie się!”. Dlatego *Țigani* mają nadzieję nie tylko na zmartwychwstanie w dniu Sądu Ostatecznego – już w dniu chrztu powstają oni z baptysterium jako nowo narodzeni, wraz z nowym ciałem, wyposażeni w reguły nowej estetyki.

Jedna wieś, cztery różne grupy cygańskie, cztery różne koncepcje ciała, do tego możliwość zmiany poprzez konwersję – artykuł ten pokazuje, jak wielowarstwowe jest ciało fizyczne, gdy człowiek wyposaża organizm biologiczny w znaczenie społeczne. Poprzez swoje ciało człowiek może wskazywać na swoją pozycję społeczną, reagować na dyskryminację, odzwierciedlać konfigurację własnej grupy – krótko mówiąc: formować swoje wyobrażenia o ludziach i świecie. Niezależnie od tego, jak konkretnie wygląda jego kulturowe u-cieleśnienie, zawsze wskazuje ono na *sacrum*. Ciało ludzkie, jako całość i jako interakcja swoich części, zawiera w sobie bowiem pewien wymiar, który, pomimo wszelkich ludzkich wysiłków, aby wszystko pomierzyć i skategoryzować – pozostaje czymś nieznierównanie różnorodnym, posiadającym nieopisywalną aurę i nietykalną wzniosłość: życie.

Thum. Sławomir Kaprański

LITERATURA:

- BATAILLE G., *Der Gebrauchswert D.A.F. de Sades (Offener Brief an meine gegenwärtige Genossen)* [w:] G. Bataille, *D.A.F. de Sade, Justine und Juliette*, Matthes und Seitz, München 1993 [1970].
- BATAILLE G., *Die Erotik*, Matthes und Seitz, München 1994 [1957].
- BATAILLE G., *Theorie der Religion*, Matthes und Seitz, München 1997 [1974].
- CAILLOIS R., *Der Mensch und das Heilige*, Carl Hanser, München-Wien 1988 [1938].
- FOUCAULT M., *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994 [1975].
- GROPPER R. C., *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*, The Darwin Press, Princeton 1975.
- LEWIS O., *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, New York 1966.
- MARROQUÍN C., *Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*, „Edition Humboldt“, Parerga, Berlin 2005.
- MAUSS M., *Die Techniken des Körpers* [w:] M. MAUSS, *Soziologie und Anthropologie*, Fischer, Frankfurt am Main 1997 [1935].
- MOEBIUS S., *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006.
- OKELY J., *The Traveller Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 [1984].
- WOHLRAB-SAHR M., *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1998.

Johannes Ries

**IN-KARNÀCIA E SVUNTIAQËRI. PAL-E TRUPOSQËRI ESTËTIKA
ANDE VERVERA FÛRME E RROMANE KULTURAQËRE**

Sarkole manushesqe kaml n pen xoditka xa arim ta, so th vden lesq re trupos  r, kaj te  aj dikhel trujal pes e, te dikhel pes xodes aj te dikhel pesq ro tr po. Lab rel trupitko estetika kaj te del avri i proj kcia pesq re xoditkone trupesq ri thaj te del orient cia pesq re xoditkone kerimatenq ri pal-ada mod lo. Ada artiklo sikavel sar o Roma dikhen penq ro tr po. O avt ro lizal e drabavnes dr-o gav Tr be  Transilvania e, kaj be en ververa rromane gr pe (endaja):  igani de mat se („phan-rune Rroma”), Kortur ra („cerhenq re Rroma”) aj vi pokarime Rroma, saven si len barbut jav r trupitko est tika, des r phurikane Rroma aj vi des r-e Rumuniaq re gaze. Dr-e perspektiva e kategorienq ri katar-i sociologie sacr e (alternativo teoria e religiaq ri, savi r del o sacrum na dr-o bodlipen ja dr-e Khangeri, tok dre mal  socio-kultural konstruime), o avt ro sikavel sar ververa rromane endaja lab ren penq ro tr po kaj te aresen  i k-e sacrum-esq ri in-karn cia, te sikaven penq ri soci lo pozicia, te den re kcia mamuj-i diskrimin cia aj te mothoven i andratuni strukt ra penq re endajenq ri.

Johannes Ries

**EM-BODIMENTS OF SANCTITY. CONSIDERATIONS ON BODY
AESTHETICS IN GYPSY CULTURES**

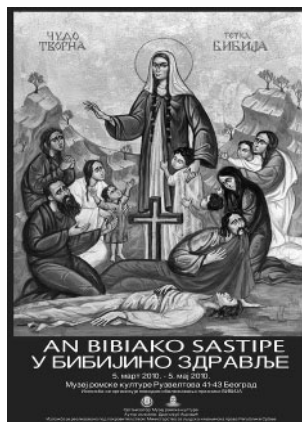
Every human being needs senses, located within their bodies, to see their surroundings, themselves and their very bodies. They use body aesthetics to design the image of their bodies and orient their actions around that formula. The article presents the way Roma people/Gypsies perceive their bodies. The author takes the readers to a Transylvanian village called Tr be , inhabited by various Roma/Gypsy groups * igani* (‘Gypsies’), * igani de mat se* (‘Silk Gypsies’), *Corturari* (‘Tent Gypsies’) and the converted Pentecostal Gypsies, who use different body aesthetics which also helps them diversify from the Romanian majority. Using the categories called *sociologie sacr e* (an alternative theory of religion which seeks *sacrum* not in heaven or the Church but in socially-created areas) the author shows how various Roma/Gypsy groups use their bodies to em-body the *sacrum*, and by doing it, mark their social status, react to discrimination and reflect the inner structure of their group.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov (Sofia, Bulgaria)

KULT ROMSKIEJ ŚWIĘTEJ BIBIJI

Przez całe wieki na Bałkanach żyły różne narody, charakteryzujące się nie tylko swoimi własnymi, szczególnymi systemami etnokulturowymi, ale również – w o wiele większym stopniu – synkretyczną jednością tych systemów w ramach ogólnego regionu kulturowo-historycznego. Wśród całej różnorodności etnosów i wspólnot etnicznych, żyjących na Bałkanach, swoje szczególne miejsce zajmują Cyganie. Są oni jednym z klasycznych przykładów etnicznej wspólnoty, żyjącej w formie diaspory, która zwłaszcza na Bałkanach jest nierozdzielnie zintegrowana z całością społecznej struktury i wspólnego systemu kulturowego. Pomimo tej integralności oraz wzajemnego przenikania zjawisk etnokulturowych, Cyganie tworzą i przechowują swój wyjątkowy system etnokulturowy, który z powodzeniem funkcjonuje do dnia dzisiejszego, mimo ich zmiennych losów w historii.

Cyganie posiadają charakterystyczną etnospołeczną strukturę i organizację własnego życia, realizowaną na różnych poziomach ich specyficznej wspólnoty etnicznej (tzw. międzygrupowej wspólnoty etnicznej)¹. Ich kultura jest z zasady otwarta na obce wpływy, wyjątkowo adaptuje „zewnętrzne” elementy i formy, które ulegają przetworzeniu i włączeniu w obcy etnokulturowy system, gdzie uzyskują nowy sens i funkcjonują już jako swoje, czyli



Ikona świętej Bibiji na plakacie
(Muzeum Romskie
w Belgradzie, 2010)

¹ J. Marušiaková, *K problematike ciganskej skupiny*, „Slovenský národopis”, 1985, R. 33, nr 4, s. 694-708; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) In Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt Am Main 1997, s. 45-60.

przekształcają się w nierozzerwalną część ich systemu². Proces ten jest już tak powszechny i ciągły, że dziś prawie nie ma form i elementów kultury, o których z całą pewnością można by stwierdzić, że są przyniesione przez Cyganów na Bałkany – czy to z ich praojczyzny, czy za sprawą ich wieloletnich migracji po świecie. Z tego powodu etnokułturowy system Cyganów okazuje się wyjątkowo synkretyczny, nawet w porównaniu z „bałkańskimi normami”, np. jeśli chodzi o obowiązywanie, dopasowywanie i wzajemne przenikanie dwóch przeciwległych systemów religijnych (chrześcijaństwa i islamu) – u Cyganów powstają o wiele pełniejsze formy, niż u innych narodów bałkańskich.

Aktywnie przebiegające procesy zapożyczania i adaptacji przez cygański system etnokułturowy niektórych form kulturowych (np. tradycyjnych wierzeń, obyczajów, świąt, obrzędów itd.) trwają już od wieków, dlatego ważniejsze okazują się wyjątki, wykraczające (przynajmniej na pierwszy rzut oka) poza ramy tych procesów. Prowadzą one do pojawiania się specyficznych zjawisk kulturowych wśród Cyganów, którym brakuje bezpośrednich analogii w kulturze wspólnie żyjących z nimi etnosów. Klasycznym przykładem takiego zjawiska wśród Cyganów jest kult *Bibiji* i związane z nim uroczystości, obyczaje i obrzędy. Niniejsze badanie poświęcone jest historycznym korzeniom tego kultu, jego genezie, rozwojowi, cechom oraz specyfice w ogólnym, bałkańskim kontekście kulturowo-historycznym.

Po raz pierwszy o szacunku do „Cudotwórczej *tetki* (tj. ciotki) *Bibiji*” wspomina w jednym ze swoich artykułów Tihomir Djordjević na początku XX w.³, ale klasycznym opracowaniem, gdzie szczegółowo opisany jest kult *Bibiji* u serbskich Cyganów, jest obszerne studium Aleksandra Petrovića z lat 30.⁴ W późniejszym okresie kult ten oraz związane z nim wierzenia i obrzędy opisywane były niejednokrotnie przez różnych autorów⁵, przed-

² V. Popov, *The Gypsies and the Traditional Culture of the Bulgarian People*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1993, Seria 5, Vol. 3, No. 1, s. 21-34.

³ T. Ђорђевић, *Обичаји у Цигана у Краљевине Србије*, „Годишњица Николе Чупића”, 1903, t. 22, s. 80-82.

⁴ A. Petrović, *Contribution to the Study of the Serbia Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1937, Seria 3, Vol. 16, No. 3, s. 111-137; 1939, Vol. 18, No. 4, s. 176-183.

⁵ R. Uhlik, L. Beljakašić, *Neka vjerovanja Cigana čerगाša*, „Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu”, 1958, t. 13, s. 204; R. Đurić, *Seobe Roma. Krugovi pakla i venac sreće*, Biblioteka Publicistika, Beograd 1983, s. 266; T. Вукановић, *Роми (цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Вранје 1983, s. 275, 279; N. B. Tomašević, R. Đurić, *Roma. Eine Reise in die verborgene Welt der Zigeuner*, Verlagsgesellschaft, Köln 1989, s. 23.

stawiających rozmaite wyjaśnienia, dotyczące jego genezy i rozwoju, jak też związanych z nim praktyk obrzędowych.

We wspomnianym już artykule Aleksandra Petrovića, określony jest dokładnie czas tworzenia się kultu *Bibiji* oraz opisane są szczegółowo jego główne aspekty – legendy, dotyczące powstania i cudów *Bibiji*, świąt *Bibiji* i rytuałów z nim związanych; wreszcie ikonografia *Bibiji*. Według legend *Bibija* pojawiła się gdzieś w latach 80. minionego wieku (mowa o XIX w. – przyp. tłum.): jako pierwsza ujrzała ją Cyganka-wróżka Kona z rejonu Kloka (na południe od Belgradu), która zmarła w 1935 r., mając 100 lat. Istnieją również inne warianty tej legendy, ale we wszystkich powtarza się zarówno chronologia pojawienia się *Bibiji*, jak i jej umiejscowienie w rejonach na południe oraz południowy wschód od Belgradu. Zestandaryzowane są także podstawowe wyobrażenia *Bibiji* – to stara kobieta, która chodzi nocą po domach; która nie lubi nieuporządkowanych domów i brudnych naczyń (dlatego je tłucze), szczególnie w czasie swojego święta; przynosi choroby ludziom, którzy jej nie szanują (najczęściej dzieciom); można ją zobaczyć tylko u ludzi najuczciwszych i sprawiedliwych⁶.

Istnieje również szereg legend o cudach *Bibiji*, które sprowadzają się głównie do ukarania tych, którzy jej nie uznają – np. pewna kobieta wyśmiewała się z *Bibiji*, za co została sparaliżowana (legenda belgradzka); pewien cudzoziemiec drwił z *Bibiji*, a nawet ścinał drzewo gruszy w okolicach Belgradu, gdzie obchodzono jej święto – w następstwie zmarła cała jego rodzina, a na końcu on sam (legenda z Krušovca)⁷.

Po raz pierwszy historycznie zaświadczone obchody święta *Bibiji* w Belgradzie pojawiają się w 1888 r., kiedy z okręgu Kloka przybyli trzej bracia Djordjevićowie, którzy opowiadali, że dotknęła ich epidemia cholery. W celu wypędzenia choroby, wieśniacy ubrali kilka młodych dziewcząt, które miały przedstawiać zarazę, w szaty panieńskie i ślubne, a następnie cały orszak wraz z muzyką (surma, skrzypce, bębny) odprowadził je poza wieś, gdzie zastawiono wspólny stół. Cyganie belgradzcy, aby prewencyjnie zabezpieczyć się przed cholerą, zorganizowali taki sam pochód – z szumną procesją i głośną muzyką, który okrążał dzielnicę itd., natomiast wspólny stół rozłożony został poza miastem, niedaleko pewnego potoku⁸.

W kolejnych latach święto *Bibiji* utrwała się wśród Cyganów w Belgradzie, a szczególny rozmach jego obchody osiągają w okresie międzywojennym. W 1935 r. tworzy się specjalne stowarzyszenie, które można uważać za samowzańczą, zinstytucjonalizowaną formę kultu *Bibiji* – Udruženja

⁶ A. Petrović, *op. cit.*, s. 115-118.

⁷ *Idem*, s. 122-123.

⁸ *Idem*, s. 124-125.

Beogradskih Cigana svečara Bibije (Tetkice)⁹. Stowarzyszenie gromadziło środki materialne poprzez regularne, miesięczne składki oraz dobrowolne datki. Ze środków tych zakupiona została ziemia niedaleko Belgradu (na tzw. Pašino Brdo), z nich również wybudowana oraz utrzymywana była specjalna świątynia dla *Bibiji*, gdzie corocznie obchodzono jej święto. Przed świątynią postawiony został maszt z flagą z niebieskiego jedwabiu, na której po jednej stronie znajdował się ikonograficzny wizerunek *Bibiji* z jej dziećmi, a po drugiej stronie św. Nikoła. Sama świątynia wybudowana została jak chrześcijańska kaplica – chociaż oczywiście sama serbska cerkiew prawosławna nie uznawała oficjalnie *Bibiji* za chrześcijańską świętą – na ołtarzu stały ikony tzw. *Cudotwórczyni ciotki Bibiji* oraz św. Nikoły. Łączenie przez Cyganów kultu *Bibiji* z kultem św. Nikoły jest charakterystyczne tylko u Cyganów w Belgradzie i wynika z faktu, że większość belgradzkich Cyganów obchodziło swoją *slava* (dzień patrona, opiekuna wskazanej rodziny) w dniu św. Nikoły¹⁰. Sama ikona *Cudotwórczyni ciotki Bibiji* przedstawiała starą kobietę o ciemnej twarzy i cygańskich rysach, z dwoma długimi warkoczami, trzymającą w lewej ręce drewniany krzyż, a prawą błogosławiącą; kobietę stojącą za stołem okrytym białym obrusem, wokół którego siedzą jej dzieci. Nad stołem, w okolicy jej głowy widnieje napis „*Cudotwórcza ciotka Bibija*”. W czasie uroczystości *Bibiji* przed świątynią przynoszono stół z białym obrusem, przy którym zasiadało dwóch *stopani* (gospodarzy – przyp. tłum.) święta, zwykle starszych mężczyzn (prawo do bycia *gospodarzem* wykupywało się każdego roku na publicznej licytacji), jeden trzymał w ręce ikonę i podnosił ją, aby ją ucałować, drugi łamał *kolacz* (obrzędowy chleb, *kolacz* – przyp. tłum.), leżący przed nim i przykryty białą chustką, uprzednio poświęcony przez duchownego, i następnie rozdawał oddającym cześć *Bibiji*. Święto obchodzone było nie tylko przez Cyganów, ale i przez wiele serbskich kobiet, głównie z wiosek w pobliżu Belgradu, które również przychodziły do świątyni *Bibiji* w dzień jej święta¹¹.

Samozwańcze instytucjonalizowanie się kultu *Bibiji* oraz obchodzenie święta w duchu chrześcijańskiej tradycji stopniowo obumiera w czasie II wojny światowej, ale sam kult i związane z nim wierzenia i obrzędy trwają, by zająć stałe miejsce w życiu dużej części Cyganów jugosłowiańskich. Według panujących wierzeń, *Bibija* jest starą kobietą ubraną w czerń (a w innych wariantach – to młoda kobieta ubrana na biało i ozdobiona zło-

⁹ D. Acković, *Istorija informisanja Roma u Jugoslavii 1935-94*, Romski kulturni klub, Društvo Vojvodine za jezik i knjizevnost Roma, Beograd-Noví Sad 1994, s. 45-54,

¹⁰ Szacunek do św. Nikoły był charakterystyczny w Belgradzie – w 1877 r. 36% rodzin belgradzkich obchodziło *slava* konkretnie w tym dniu (M. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Просвета, Београд 1984, s. 264).

¹¹ A. Petrović, *op. cit.*, s. 125-133.

tem), żyjącą gdzieś w górach lub lasach, która pojawia się w nocy, potrafi latać i wchodzić do domów przez dach lub komin, nie mówi, nie śpiewa, a ujrzyć ją mogą tylko uczciwi i sprawiedliwi ludzie. Nie je, nie pije, nie ma rodziny (męża ani dzieci), nie znosi brudnych i niechłujnych domów, przynosi choroby (głównie dzieciom), chroni przed dżumą (lub to ona sama jest „dżumą”) itd. *Bibiji* nie boją się tylko ci ludzie, którzy zjedli psie lub kocie ucho, i w ten sposób nie może ona im nic zrobić¹².

Początkowo istniały różne dni, podczas których obchodzono święto *Bibiji* (np. niedziela po pierwszym postnym dniu, trzeci piątek przed *Poklade* (Wigilia), siódmy piątek przed *Wskrys* (Wielkanoc), ale stopniowo utrwalił się trzeci piątek Wielkiego Postu (w ciągu tzw. *Krstpokladna nedelja*). Przygotowania do święta trwały cały tydzień – gruntownie sprzątano cały dom, wyrzucano śmieci, a na poddaszu przygotowywano miskę z wodą, kładąc po jednej stronie grzebień, a po drugiej kawałek mydła (żeby *Bibija* mogła się umyć i uczesać). Uprzednio wydzielane było miejsce, gdzie miał stać jej osobisty, świąteczny stół – lokowane było ono poza wioską (ale na jej ziemiach), pod wielkim drzewem, najczęściej gruszą. Legendy mówią jednogłośnie, że *Bibija* lubi szczególnie gruszę, a po raz pierwszy jej ikonę znaleziono właśnie pod drzewem gruszy (legenda z Kruševca). Z góry (jeszcze w poprzedzającym roku) wybierany był *gospodarz* święta, który utrzymy-



Obchody Dnia świętej Bibiji, Widyn (fot. E. Marushiakova, V. Popov, 1972)

¹² R. Uhlik, L. Beljakašič, *op. cit.*, s. 204.

wał w czystości miejsce pod drzewem gruszy w ciągu całego roku, czasem zajmował się również podtrzymywaniem ognia w specjalnej lampie oliwnej, wiszącej na drzewie. W przeddzień święta przygotowywał on specjalny *kolacz*, ważący do 10-12 kg, który następnie błogosławił duchowny, natomiast samą gruszę należało ozdobić czerwonymi wstążkami. W określonym dniu odbywał się pochód z muzyką przez dzielnicę, a potem cała procesja wychodziła poza wieś, aby zasiąść przy wspólnym stole pod przyozdobionym drzewem gruszy. *Gospodarz* łamał *kolacz* i rozdawał wszystkim obecnym „za zdrowie *Bibiji*” (*Bibijaki sastipe*); stół był zastawiony bogato, ale nakryty tylko postnymi potrawami (np. fasola, ryba)¹³.

Istniały również warianty, kiedy to na cześć *Bibiji* zarzynano się pod tym drzewem kurę, ale w późniejszych czasach porzucono ten zwyczaj. Podobnie wyglądały obchody *Bibiji* u tzw. tureckich Cyganów (muzułmanów) we wschodniej Serbii, którzy swój bogaty stół zastawiali mięsnymi daniami (najczęściej pilawem wołowym lub drobiowym), nocą, pod gwiazdami¹⁴.

Współcześnie powstają uzupełniające próby wyjaśnień kultu *Bibiji* u samych wyznawców kultu – np. *Bibija* jest jak łasica, pluje w garnki jadłem i może uśmiercić całą rodzinę; *Bibija* jest „Bożą matką”, orędowniczką dzieci; święto *Bibiji* obchodzi się w piątek, ponieważ jest to dzień św. Petki, a *Bibija* jest jego siostrą; kult *Bibiji* istnieje u Cyganów jeszcze z czasów, kiedy żyli oni w Masr (Egipt), a ona wybawiła ich od dżumy itd.¹⁵

Powyższe różnorodne opisy pokazują jedynie szerokie warianty rzeczywistego funkcjonowania kultu *Bibiji*, nie zapewniają jednak odpowiedzi na główne pytanie – o przyczyny i mechanizmy genezy tego kultu. W tym kierunku idą dwa główne nurty, które szukają odpowiedzi na to pytanie, a można je określić jako „serbski” i „romski”.

Według Aleksandra Petrovića, kult *Bibiji* jest pod dość mocnym wpływem Serbów i ich tradycyjnej kultury narodowej – Cyganie chcieli się emancypować od serbskiego społeczeństwa i pragnęli mieć swoje „czysto cygańskie” święto, które również sami Serbowie uznają, dlatego również u nich tworzy się i obowiązuje kult *Bibiji*, łączący szereg cech świąt, obrzędów i odnośnych wierzeń. W oparciu o swoje wnioski, autor wykazuje paralele z serbskimi obyczajami *zavetina* i *litija*, podkreślając, że Cyganie nie czczą swoich patronów (*slava*), a ponieważ nie mają ziemi, nie są dopuszczeni do uczestnictwa w święcie wspólne ze wsią. Święto *Bibiji* jawi się jako cygań-

¹³ A. Petrović, *op. cit.*, s. 124-133; R. Uhlik, L. Beljkašić, *op. cit.*, s. 204; N. B. Tomašević, R. Đurić, *op. cit.*, s. 23.

¹⁴ A. Petrović, *op. cit.*, s. 133; R. Uhlik, L. Beljkašić, *ibidem*; N. B. Tomašević, R. Đurić, *op. cit.*, s. 23.

¹⁵ A. Petrović, *ibidem*; R. Uhlik, L. Beljkašić, *ibidem*.

ska *zavetina*, powtarzają się w nim główne elementy z serbskiego „oryginału” – obchód ziem, stół pod drzewem, „gospodarz święta”, obrzędowy *kolacz* itd.¹⁶ Na potwierdzenie tego ujęcia można wskazać informację Tiho-mira Djordjevića o Cyganach ze wsi Osanica (niedaleko Trsteniku), którzy do I wojny światowej uczestniczyli we wspólnej, wiejskiej *litiji*, ale ponieważ wiele ich dzieci wciąż umierało, zdecydowali się zrobić swoją *litiję*, którą nazwali „*Bibija*”, w innym dniu niż ta powszechna. Zamiast na drugi dzień po Świętej Trójcy (jak to ma miejsce w przypadku *litiji* powszechnej), Cyganie obchodzą *Bibiję* w pierwszym tygodniu po Świętej Trójcy, bardzo uroczystie, z wielkim pochodem po terytorium wsi, gdzie ustanawiają trzy *zapisa* przeciw chorobom¹⁷.

Druga teza, wyjaśniająca kult *Bibiji*, tworzy się o wiele później, wraz z rozwojem romskiego ruchu, i pochodzi od romskich intelektualistów. Doszukują się oni korzeni tego kultu w indyjskiej praojczyźnie Cyganów, szczególnie w niektórych staroindyjskich kultach drzew (ozdabianych niczym bóstwa, którym przynoszono w ofierze ryby i jedzenie postne), jak również w kulcie bogini Kali („czarna” w *romanes*), walczącej ze złymi duchami¹⁸.

Powyższe dwie tezy (o poszukiwaniu własnych, cygańskich fundamentów oraz uświadomienie sobie wpływu wywieranego na okoliczną ludność) przy wyjaśnieniach genezy kultu *Bibiji* na pierwszy rzut oka są logicznie uzasadnione, przynajmniej jako kierunek dla poszukiwań naukowych. Wszystko to jednak nie jest wystarczające, ponieważ lekceważy się w ten sposób szereg innych, ważnych czynników i zagadnień. Na pierwszym miejscu należy postawić wspólny, bałkański, kulturowo-historyczny fundament oraz konkretne przejawy różnicy wierzeń i praktyk obrzędowych; zarazem nie mniej istotna jest kwestia, w jaki sposób kult *Bibiji* odnosi się do całej mozaiki rozlicznych grup cygańskich i metagrupowych wspólnot na Bałkanach oraz wobec ich historii. Od tego miejsca oraz w następstwie dalszej analizy zjawisk i procesów należy: po pierwsze – dostrzec inne zjawiska i jakich Cyganów mogą obejmować (bezpośrednio lub pośrednio) w kulcie *Bibiji* i związanych z nim wierzeń, obyczajów i obrzędów; po drugie – zrozumieć, które wierzenia, obyczaje i obrzędy okolicznej ludności (przede wszystkim Serbów, Bułgarów i Rumunów z kontaktowego obszaru tworzenia się i rozwoju tego kultu) wywarły na nią swój wpływ, co jest zapożyczone wprost, co jest adaptacją, modyfikacją, transformacją itd.; po trzecie – wskazać konkretny mechanizm tworzenia się kultu *Bibiji* oraz jak odnosi się

¹⁶ A. Petrović, *op. cit.*, s. 124.

¹⁷ T. Ђорђевић, *Обичаји у Цигана у Краљевине Србије*, s. 79.

¹⁸ R. Đurić, *op. cit.*, s. 266; N. B. Tomašević, R. Đurić, *op. cit.*, s. 229.

on do historycznego losu i migracji Cyganów na Bałkanach na przestrzeni wieków. Lub mówiąc najogólniej: konieczne jest postawienie, rozpatrzenie i zanalizowanie zagadnienia, dotyczącego historycznych korzeni i rozwoju kultu *Bibiji* w ogólnym kontekście kulturowo-historycznym Bałkanów.

Wśród Cyganów na Bałkanach niewiele jest bezpośrednich analogii, związanych z kultem *Bibiji*. Na tym planie wyjątkowo ważnym ogniwem, otwierającym ze swojej strony drzwi ku analogiom i związkom z całym innym kręgiem zjawisk, okazuje się zwyczaj „przeganiania dżumy lub *Bibiji*” z miasta Widyn (w północno-zachodniej Bułgarii). Samo słowo *bibi* oznacza w języku cygańskim (i to prawie we wszystkich dialektach) ‘ciotkę’, a *ciotka* na Bałkanach jest określeniem tabu, odpowiadającym – dżumie¹⁹. Święto to obchodzą miejscowi Cyganie w Dzień Atanasa (18/31 stycznia) i opisany jest jeszcze na początku wieku (1911 r.) przez Michaiła Arnaudova. Według tego opisu „dżuma” przedstawiana jest jako młody mężczyzna, ubrany niczym *kadyna* (tj. Turczynka), któremu towarzyszy cała procesja przebranych ludzi („z łańcuchami i strzelbami”). Procesja obchodzi dzielnicę, wychodzi poza miasto, gdzie przygotowany jest wspólny stół. Tam spożywa się i pije pod gołym niebem, a następnie rozbija się wszystkie używane naczynia i wszyscy uczestnicy święta uciekają do miasta, nie oglądając się za siebie („żeby nie dogoniła ich dżuma”)²⁰.

Obecnie „przeganianie dżumy” w Widyniu odbywa się bardzo uroczysto i wzbogacone jest licznymi nowymi, dodatkowymi elementami. Samo święto obchodzi się w Dniu św. Atanasa wg „starego stylu”, czyli 31 stycznia, i włączają się do niego wszyscy mieszkańcy cygańskiej dzielnicy (tzw. dzielnica Bonczova lub kwartał Nowa Droga). Z góry wybiera się organizatora (*gospodarza*) obchodów, który realizuje przygotowania do święta – najmuje kapelę, płaci za przebrania itp. (por. *gospodarz* przy obchodach na cześć *Bibiji*). *Gospodarz* organizuje obchody – to on najmuje muzyków, zapewnia kostiumy, dobiera uczestników, ćwiczy z nimi itd. Wcześniej rano 31 stycznia, z dzielnicy wyrusza przygotowany pochód poprzebranych mężczyzn, na przedzie procesji idzie „*Bibija*” (lub „dżuma”) – mężczyzna w ubraniach starej kobiety związany „łańcuchami”, w masce z rogami. Za nim inni przebrani mężczyźni – *raszaj* (pop), *dżamutro* i *bori* (pan młody

¹⁹ Również serbskie określenie na świętą „cudotwórcza *tetka Bibija*” zawiera w sobie pojęcie *tetka* (czyli ‘ciotka’ w jęz. serbskim), także i tutaj mające dodatkowo funkcję eufemizmu, zastępującego słowo *dżuma*.

²⁰ М. Арнаудов, *Студии върху българските обреди и легенди*, БАН, 1972, т. 2, София, s. 208.

i panna młoda), kilka „straszydeł”. Razem z muzyką procesja obchodzi całą dzielnicę z żartami i zaczepkami, uczestnicy wchodzi do domów, rozweselają gospodarzy („pop” błogosławi dom i przepędza z niego choroby i nędzę, „panna młoda” całuje rękę gospodarza itd.) i bywają obdarowywani przez gospodarzy (jedzeniem, pićm, a najczęściej – pieniądźm); równocześnie zabierają, przechowywane przez domowników od Dnia św. Wasyla, *survaczki*. *Survaczki* to różgi upiękzone gałązkami dereniowymi, z którymi, w czasie święta Dnia św. Wasyla (Nowy Rok), dzieci obiegają domy i uderzają każdego, kto wierzy, że przynosi to zdrowie na cały rok. Różgi te w cygańskiej dzielnicy miasta Widyń zachowuje się aż do Dnia św. Atanasa, kiedy zamaskowane twarze je zbierają i „zdejmują z nich chorobę”. Dopóki pochod obchodzi dzielnicę w domach się sprząta, myje się wszystkie naczynia, przygotowuje obrzędowe posiłki – „słodką potrawę z kury z suszonymi śliwkami” (raczej nie przyrządza się wieprzowiny, ponieważ „dżuma jest Turczynką”), *banicę*, specjalny podplomyk „dla Bibiji”, słodki ryż z mlekiem („ona uwielbia słodkie”). Kiedy świąteczna procesja obejdzie dzielnicę, wszyscy zbierają się na placu, gdzie gra muzyka i bawią się świętujący ludzie, potem rodziny jadą poza dzielnicę, natomiast podplomyk dla *Bibiji* niesiony jest przez najmniejsze dziecko – „żeby odpędzić choroby z domu”. Niegdyś chodziło się do pobliskiego lasu, teraz tylko wychodzi się na powietrze, na obrzeża cygańskiej dzielnicy i przygotowuje się świąteczny stół (wg rodzin i rodów), rozkładając go na ziemi. Na stole palą się świece, spożywa się najpierw postnie (na znak, że zima już przeszła), potem słodkie (na znak, że lato już przyszło). Pije się wino z toastem: „Atanas odszedł, zima odeszła” i „Atanas przyszedł, lato przyszło”. Na końcu wyrzuca się różgi i stare ubrania, a resztki jedzenia i wino zostawia na ziemi razem z zapalonymi świecami, potem rozbija się używane naczynia, błogosławi się słowami: *E Bibijaki sastimaske, te chan, te pien, e Bibija te žasa ando vesha, andi mytni paja, ando dasa* (‘Na zdrowie dla ciotki, jadła, picia, ciotka niech idzie do lasu, w mętne wody, do Bułgarów’).

Na uwagę zasługuje jedno z wyjaśnień dotyczących genezy święta, które można usłyszeć od samych uczestniczących w nim Cyganów. Według niektórych z nich, obyczaj ten był bułgarski, a jego korzenie są „prasłowiańskie”, od czasu, kiedy wierzono w „boga Tangra”; jednak stopniowo zapomniany przez Bułgarów, w czasie bułgarskiego Odrodzenia (XIX w.) istniał tylko w Widyniu, Wracy, Tetewenie i Elenie, gdyż mieszkańcy tych miast zaczęli się wstydzic uczestnictwa w nim i dali go na wykup Cyganom, płacąc im przebraniem, muzyką, jadłem, pićm, a oni sami obecni byli jedynie jako widzowie²¹.

²¹ П. Хаджипетров, *В махалата - гоненето на чумата*, „Рома”, 1991, R. 2, nr 2, s. 6.

„Przeganianie dżumy” w Widyniu pokazuje szereg tożsamyh lub podobnych cech z obchodami *Bibiji* w Serbii, gdzie w regionie Resawy miejscowi Cyganie czczą Dzień św. Atanasa również jako „koniec zimy”. Z tego powodu cała ludność dzielnicy wychodzi wspólnie poza wieś, pali się świece na pniach gruszy, a pod nią rozkłada się wspólny stół, na którym stawia się *kolacz*, ozdobiony czterema bukietami kwiatów. W czasie wspólnego pożywiania się wszyscy ułamują *kolacz* tak, aby nie zniszczyć zdobiących go bukietów. Po zakończeniu wszyscy wstają nagle i biegną do wsi bez oglądania się za siebie, a resztki jedzenia zostawiają psom²².

Obchody św. Atanasa (Dzień Atanasa) przez Cyganów bułgarskich traktowane są powszechnie jako święto Cyganów-kowali. Jako takie zaznacza się ono w większej części u *Erlii* z Sofii (dawnych kowali i podkuwaczy, kilka pokoleń wstecz – muzułmanów), którzy tego dnia zarzynali czarną kurę. Dzień ten był rzemieślniczym świętem Cyganów-kowali i ślusarzy ze Slivenu (*Dasikane Roma* lub „bułgarscy Cyganie”, tj. chrześcijanie). Zaczynali go uroczystym nabożeństwem w specjalnie wynajętej cerkwi. W innych przypadkach czczenie go nie jest może tak uroczyste, np. tylko z określonymi obrzędowymi posiłkami (indyczka z ryżem) u *Dasikane Roma* w okolicach Starej Zagory lub tylko jako „dzień mistrzowski” u *Choroachane Roma* w okolicach Pazardżik („majstrami” nazywają się zwykle Cyganie-kowale lub wykonujący inne zajęcia, związane z obróbką żelaza)²³.

W innych przypadkach czczenie Dnia Atanasa związane jest nie tylko ze świętowaniem go jako dnia kowali, ale również z zapobieganiem chorobom. U *Zvanczari* (muzułmanie) z Dolnej Bani spotyka się legendę, że św. Atanas był cygańskim kowalem, który jako pierwszy wymyślił kowalskie obcęgi, widząc jak pies przed jego ogniskiem krzyżował łapy. W nocy podczas jego święta (po północy) zarzyna się jedną lub więcej czarnych kur (w zależności od liczby mężczyzn w domu). Uważa się, że dzieci nie powinny oglądać zarzynania kur ani ich pieczenia, żeby uchronić je przed *babą Szarką* (eufemizm bułgarski, zastępujący nazwę choroby odry). Z tego samego powodu na drugi dzień nie zasiada się do stołu w domu, a jedzenie kładzie się na zewnątrz, na ziemi, aby nie weszła *baba Szarka*. Celem zapobieżenia chorobom przygotowuje się podplomyk nasmarowany miodem, który, połamany, kładzie się na stole, oraz mały *kolacz*, również nasmarowany miodem, który wiesza się na drzwiach. Po odbyciu święta w domu, przygotowuje się wspólny stół dla całej dzielnicy. Wszyscy przynoszą je-

²² С. Трајановић, *Главни српски жртвени обичаји*, „Српски Етнографски зборник”, 1911, т. 17, s. 207; Т. Вукановић, *Студије из балканског фолклора*, „Врански гласник”, 1973, т. 9, s. 139-147.

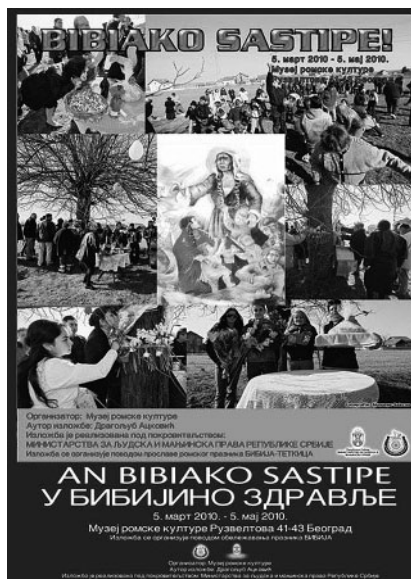
²³ Por. również cygańskie wspólnoty turekojęzyczne tzw. уста милиет (tur. dosł. ‘lud mistrzów kowalskich’) w północno-wschodniej Bułgarii, preferujące tożsamość turecką.

dzenie (najczęściej piersi kurze) i po gościnie wymieniają się podarkami. Czasem, w innych cygańskich grupach, Dzień Atanasa świętuje się nie tylko jako święto ochrony przed chorobami – np. u „trakijskich” *Kalajdziji* w okolicach Plovdiv tego dnia przygotowuje się specjalną zupę z czarnej kury (tylko z wodą i cukrem) – „dla *baby Szarki*” lub „za zdrowie ciotki”.

Jak jasno widać kult *Bibiji* (wraz z odnośnymi wierzeniami i obrzędami) można włączyć w jeden dość szeroki krąg wierzeń i obrzędów u bałkańskich Cyganów. Wyraźnie należy podkreślić, że formuje się właśnie krąg, zawierający określony zestaw wzajemnie obowiązujących elementów, które łączą się w różne (często przecinające się drogi) semantyczno-funkcyjne łańcuchy, jednak bez tworzenia całościowej struktury.

Sytuując cały krąg wierzeń i obrzędów u Cyganów na Bałkanach związany z kultem *Bibiji* w kontekście bałkańskim, okazuje się, że faktycznie cały zestaw podstawowych elementów, złączonych z kultem *Bibiji* u Cyganów, dzieli (wprost lub pośrednio) swoje liczne analogie z zamieszkałymi na Bałkanach narodami (przede wszystkim z Bułgarami, Serbami i Rumunami). Co więcej, cały obszerny krąg związanych z tym kultem lub tylko podobnych (w formie lub poprzez funkcję) wierzeń i obrzędów u Cyganów, wpisuje się organicznie w całościowy kontekst tej tradycyjnej kultury²⁴.

Wyjaśnienia należy tutaj szukać przede wszystkim w samym typie etnokulturowego systemu u Cyganów, w jego wyjątkowo wysokim stopniu adaptacji do nowych warunków – czegoś całkowicie zrozumiałego ze względu na ich los dziejowy. Przy tym ta adaptacja nie wyczerpuje się tylko poprzez przyjmowanie określonych wierzeń i obyczajów, świąt i obrzędów, od okolicznej, razem z nimi



Obchody Dnia świętej Bibiji, Belgrad
(Muzeum Romskie w Belgradzie, 2010)

²⁴ Patrz szczegółowo w: B. Попов, *Култът към Биби в балкански културно-исторически контекст* [w:] P. Попов, *Етнографски проблеми на народната духовна култура* (wybór), ЕИМ, София 1996, t. IV, s. 186-218 i cytowana literatura.

żyjącej, ludności. Proces ten jest obustronny – okoliczna ludność również adaptuje Cyganów do własnego sposobu życia i ogólnego obrazu świata, niejako z tego powodu Cyganie organicznie wpisują się w życie bałkańskich narodów w warunkach tradycyjnej kultury²⁵. Typowym przykładem pod tym względem może być los Cyganów-kowali.

Cyganie-kowale zajmują wyodrębnione i ważne miejsce wśród pierwszych fal przybywających na Bałkany Cyganów. Pierwsze wiadomości o Cyganach-kowalach pochodzą z wyspy Korfu (1375 r., 1386 r.) oraz z miasta Modon (dziś Metoni) na Peloponezie (1384 r., 1483 r.)²⁶. Wspomina się o nich często również w osmańskich dokumentach (np. Prawo-uchwała imperium za sułtana Mehmeda II Fatima, Prawo dla zarządzającego cygańskim sandżakiem, Prawo dla Cyganów w wilajetach Rumelii za sułtana Sulejmana Wielkiego itd.)²⁷. Kowale są wśród pierwszych Cyganów, którzy rozpoczynają na stałe osiadać na bałkańskich ziemiach, porzucając swój koczowniczy tryb życia. Osiadanie przebiega zarówno w miastach (na początku głównie rzemieślnicy, pracujący na potrzeby armii), jak i na wsiach. Zaspokajając określone potrzeby miejscowej ludności, Cyganie wchodzą trwale w jej życie i zajmują szczególne miejsce nie tylko w życiu codziennym, ale i w ogólnym systemie światopoglądowym tej ludności. W tradycyjnej kulturze bałkańskich narodów Cygan-kowal jawi się jako istota o magicznej mocy (i odpowiednio – jego patron, św. Atanas, również jest związany z siłami nieczystymi lub diabłem) i stąd pochodzi jego obowiązkowe uczestnictwo w szeregu obrzędów i obyczajów – np. rozniecanie „żywego ognia” i wykuwanie metalowej różdżki, którą opala się dobytek na zdrowie lub też wykuwanie metalowych szczypiec, którymi zabezpiecza się nieboszczyka przed przemianą w wampira²⁸.

Oczywiście również mitologiczne korzenie wierzeń kowali są ściśle starożytne i w tym sensie łączenie ich z Cyganami jest procesem wtórnym, w dużym stopniu wynikającym zarówno ze zbieżności konkretnych czynności pracy, jak i z całościowych wyobrażeń o Cyganach w tradycyjnym światopoglądzie. Przyczyną takiego konstruowania wyobrażeń związanych z Cyganami, a nade wszystko drobnych, archaicznych pojęć, jest mecha-

²⁵ V. Popov, *op. cit.*, s. 21-34.

²⁶ G. C. Solis, *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Age*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1961, nr 15, s. 143-165.

²⁷ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Otoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 23-35.

²⁸ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, s. 166; Р. Попов, *Светци близнаци в българския народен календар*, БАН, София 1991, s. 66-67; Р. Попов, *Народният култ към Св. Атанас у българите*, „Българска етнология”, 1991, R. 2, t. 4, s. 25.

nizm charakterystyczny dla tego tradycyjnego światopoglądu. Są one w dużym stopniu podporządkowane zasadom archaicznego myślenia za pomocą izomorficznych opozycji binarnych. „Cyganie”, jako jedna ze stron opozycji „swój-obcy”, w etnicznym planie okazują się funkcjonalno-semantycznie równoważni z „obcymi”; jako realne zjawisko i odpowiednie ich wyobrażenie w wierzeniach, obrzędach i folklorze „Cyganie” odpowiadają starym, archaicznym prototypom i przyjmują ich funkcjonalno-semantyczne obciążenie – jako reprezentanci drugiej strony, chronicznych sił „chaosu”, w przeciwieństwie do miejscowej ludności, przedstawicieli grupy kulturowo osławiającej „kosmos”. Ten proces przenoszenia archaicznych charakterystyk przedstawicieli innych etnokulturowych wspólnot jest szeroko rozpowszechniony w warunkach tradycyjnej kultury legendarnych podań o „Hellenach”, „Żydach” i „Łacinnikach” lub różnych wariantów postaci protagonistów w eposach bohaterskich („Czarny Murzyn”, „Żółta Przekupka”, „Filip Madziar”, „Gino Albańczyk” i in.)²⁹.

Właściwie istotne tutaj jest pewne zjawisko, które można umownie nazwać „efektem podwójnego lustra” – Cyganie wywołują określony obraz (i – odpowiednio – odbicie w wierzeniach oraz obrzędach) u okolicznej ludności, a potem sami przejmują ten wizerunek (odnośne wierzenia i obrzędy) i zamieniają go na swój. W tych przypadkach wywołują łączenie kultu kowala św. Atanasa z Cyganami, a potem aktywnie je przejmują i przeobrażają w swoje podstawowe święto i w świętego (patrona) kowali-Cyganów. Nawet kiedy okoliczna ludność podtrzymuje kult św. Atanasa jako swój, ci szukają dodatkowo powiązania z nim (Bułgarzy-kowale w Prilepie pod koniec ubiegłego wieku czcili św. Atanasa jako swojego patrona, a cech rzemieślniczy Cyganów-kowali razem z Cyganami-muzykami i tragarzami świętował dzień wcześniej – na św. Antoniego)³⁰. W innych przypadkach, kiedy to okoliczna ludność uznała już obchody tego dnia, wtedy Cyganie przeobrażali je w całości w swoje święto – tak było w przypadku święta św. Atanasa w Sliven, gdzie w latach 40. XX wieku nie było już Bułgarów-kowali, ale dla Cyganów-kowali Dzień Atanasa był największym rzemieślniczym świętem (mimo iż *de facto* cech rzemieślniczy już nie istniał), a sami Bułgarzy zaczęli je przyjmować jako „cygańskie święto”.

Wskazany specyficzny efekt można zaobserwować również w kręgu wierzeń związanych z przedstawieniami Dnia św. Atanasa jako końca zimy i początku lata, w koczowniczym sezonie Cyganów-koczowników. Według

²⁹ Ат. Илиев, *Български предания за исполини, наричани елини, жидове и латини*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1890, t. 3, s. 179-205; 1891, t. 4, s. 231-156.

³⁰ М. Цепенков, *Обичаи от Прилеп*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1898, t. 15, s. 181.

bułgarskich wierzeń tradycyjnych św. Atanasa często uważa się za „obcego”, niebułgarskiego świętego, a nierzadko nazywa się go „Atanasem cygańskim”, zwiastunem „cygańskiego lata”³¹. Znów, według wierzeń, w tym dniu oczekuje się z niecierpliwością Cyganów-żebraków, których niewielkie zapasy jedzenia i drewna są już na wykończeniu; w ten dzień zaczynają oni przygotowywać tabor do podróży, ponieważ lato już nadchodzi, przenoszą ogniska ze środka szalasu ku jego wyjściu; w święto zastawia się wielkie stoły, przyjmuje się gości. Istnieje też legenda o cygańskiej rodzinie, która pomyliła zimowego św. Atanasa z letnim (5 lipca), wyruszyła do bacówki i zamarzła na śniegu³².

Powstaje pytanie, do jakiego stopnia cygańskie wierzenia są autentyczne, uwarunkowane przez prawdziwe życie, czy też są to święta przejmowane poprzez panujące wyobrażenia okolicznej ludności. Można powiedzieć, że to drugie jest bardziej prawdopodobne, jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało. Jak już zostało wykazane, samo przedstawienie Dnia Atanasa jako czasu przejścia, jako formy uporządkowania czasu (pór roku) w tradycyjnym, rocznym kalendarzu, jest – ze swoimi starożytnymi korzeniami oraz oczywistym związkiem z Cyganami – stosunkowo późniejszym zjawiskiem. Przy czym uznawanie za początek koczowniczego sezonu Dnia św. Atanasa spotyka się przede wszystkim u osiadłych Cyganów, czyli faktycznie u tych, którzy nie koczują od pokoleń i którzy w równie wysokim stopniu powiązani są z wierzeniami i obrzędami okolicznej ludności. U samych koczowników (obecnie byłych, ale z dobrze zachowanymi wspomnieniami o swoim koczowniczym życiu) Dzień św. Atanasa wiąże się głównie z zabezpieczeniem i obroną przed chorobami, ale nie z początkiem koczowniczego sezonu. Również w życiu samo koczowanie nie jest związane z tą datą, ponieważ jest to środek zimy i Cyganie w tym czasie pozostawali jeszcze w swoich zimowych osadach³³.

Nakładanie „cygańskich” charakterystyk na archaiczne pojęcia, powiązane zwykle z nieczystymi, wrogimi człowiekowi siłami, zarysowuje się jeszcze w wierzeniach i obrzędach związanych z dżumą. Według tradycyjnych bałkańskich wyobrażeń dżuma to stara, straszna kobieta, czarna, w poszarpanych ubraniach, czyli obraz bardzo podobny do tradycyjnych, stereotypowych wyobrażeń o Cygankach. Co więcej, w szeregu przypadków

³¹ P. Попов, *Светци близнаци в българския народен календар*, op. cit., s. 62; P. Попов, *Народният култ към Св. Атанас у българите*, „Българска етнология”, 1991, R. 2, t. 4, s. 28.

³² P. Попов, *Светци близнаци в българския народен календар*, op. cit., s. 82; P. Попов, *Народният култ към Св. Атанас у българите*, op. cit., s. 30.

³³ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, op. cit., s. 105-115.

wyraźnie się podkreśla, że dżuma to „czarna Cyganka”³⁴, czyli wprost dokonuje się identyfikacji jej ze światem Cyganów. Interesującym niuanssem jest określenie dżumy jako „Wołoszki” lub „Kalajdzijki”³⁵, co wiąże się właśnie z Cyganami, wiodącymi koczowniczy tryb życia (pieśniarski motyw „zła teściowa kupuje od Cyganki-włóczęgi złowrogie zioła”)³⁶. Właśnie u Cyganów, prowadzących koczowniczy tryb życia, głównie kobiety zajmują się wróżbami, przepowiadaniem przyszłości, magicznym leczeniem, sprzedają ziół, tworzeniem lub neutralizowaniem magii itd. – wszystkie czynności, które w tradycyjnych wyobrażeniach wymagają związków z nieczystymi siłami i które uwarunkowują kontaminację obrazu dżumy (oraz choroby w ogóle) z Cyganami.

Tu należy wyraźnie podkreślić jeszcze jedną, bardzo charakterystyczną osobliwość Cyganów i ich etnokulturowego systemu – wchłanianie od okolicznej ludności określone wierzenia i obrzędy, nie tylko włączając je w swój system etnokulturowy, ale zachowując i chroniąc, nawet jeśli u okolicznej ludności przestały one już aktywnie funkcjonować i istnieją już tylko we wspomnieniach (a w niektórych przypadkach nawet i wspomnienie o nich zniknęło). Przykładów w tym względzie jest sporo, dlatego można wskazać tylko niektóre, szczególne, charakterystyczne przypadki. Tak też np. na przełomie XIX i XX w., obyczaje, dotyczące przyzywania deszczu (*peperuda/peperuga, dodola*) u Bułgarów, Serbów i Rumunów, zaczynają być masowo realizowane głównie przez dziewczęta-Cyganki³⁷. Z nadejściem nowoczesnej epoki bałkańskie narody już postrzegają ten obyczaj jako anachroniczny, ale wciąż wspierają Cyganów (poprzez obdarowywanie jedzeniem, drobnymi kwotami pieniędzy), by go wypełniali i w ten pośredni sposób zachowują swoje tradycje. Z tego samego powodu *łazarzowanie* (obrzęd inicjacyjny dla dziewcząt) u Bułgarów, w latach 20. i 30. XX w. powszechnie zaczyna być wykonywane przez Cyganki, a nawet w niektórych przypadkach sam obyczaj zaczyna przybierać nazwę „cygańskiego” lub „egipskiego Łazarza”³⁸.

³⁴ Р. Славеиков, *Български народни вярвания и обичаи*, София 1925, s. 107; Ив. Георгиева, *Българска народна митология*, Наука и изкуство, София 1983, s. 146; Св. Петкова, *Функции и функционални преобразувания на чумата в песенния фолклор*, „Български фолклор”, 1988, R. 14, t. 4, s. 37; Св. Петкова, *Представи за чумата в българската фолклорна проза*, „Български фолклор”, 1990, R. 16, t. 3, s. 56-57.

³⁵ Св. Петкова, *Персонализации на болести в южнославянския песнен фолклор* [W:] *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*, БАН, София 1991, s. 124.

³⁶ В. Чолаков, *Български народен сборник*, Болград 1872, s. 32.

³⁷ И. С. Ястребов, *Обичаи и песни турецких сербов*, Санкт-Петербург 1886, s. 267; М. Арнаудов, *Студии върху българските обреди и легенди*, t. 1, s. 181-187.

³⁸ М. Арнаудов, *Фолклор от Еленско*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1913, t. 27, s. 342; Хр. Вакарелски, *Бит на тракийските и малоазийските*

Z tego powodu okazuje się, że Cyganie przechowują w swoim etnokulturowym systemie obyczaje okolicznej ludności, jakby to dziwnie nie brzmiało, jako pewien „otwarty system” z dużymi możliwościami aktywnego przemowienia i adaptacji w szerokim wymiarze „zewnętrznego” fenomenu kulturowego.

Szczególnie interesujące są przypadki, w których Cyganie przechowują oraz podtrzymują określone obyczaje i obrzędy, definitywnie już zapomniane przez okoliczną ludność i przyjmują je już od niej jako całkowicie „cygańskie”. Tak jest w wypadku wypełnianego przez Cyganki *łazarzowania z kukłą* we wsi Ajdemir (region Silistry), nieznanego dla okolicznej ludności (ewidentnie przyjęte przez trakijskich przesiedleńców w dawnych czasach). Podobna jest sytuacja z *kaluszari* (męskie tańce i obrzędy lecznicze) w mie-



Obchody Dnia świętej Bibiji, Widyń (fot. E. Marushiakova, V. Popov, 2011)

ście Widyń. Według Mihaila Arnaudova (zapis z 1912 r.): „wołoscy Cyganie” podczas obrzędów tygodnia po Wniebowstąpieniu organizują jednocześnie karnawał i *kaluszari*³⁹. W tym kierunku niewątpliwe zainteresowanie budzi pytanie lub raczej stwierdzenie, że obyczaj „przeganiania dżumy” w Widyńiu był kiedyś bułgarski (w czasie Odrodzenia), jednak później Bułgarzy się wstydziło go wypełniać i zaczęli płać Cyganom, żeby go wykonywali.

българи, „Тракийски сборник”, 1935, т. 5, s. 434-435.

³⁹ М. Арnaudов, *Студии върху българските обреди и легенди*, т. 2, s. 141-142.

Wychodząc z ogólnych przesłanek oraz porównań z innymi obyczajami, takie przypuszczenie nie brzmi tak niewiarygodnie i w zasadzie jest dopuszczalne. Analogia z obyczajami *peperudy* i *łazarzowania*, odgrywanymi przez Cyganki, nie budzi wątpliwości – pojawiają się one oczywiście wtedy, kiedy sami Bułgarzy nie życzą już sobie wykonywać osobiście tych obrzędów, przy założeniu, że nie tylko nie mają nic przeciw Cygankom (żeby to robiły), ale również wspierają je poprzez swoje dary, tzn. najważniejszy jest dla nich sam akt wykonania danego obyczaju, a nie – przez kogo jest realizowany. Według Cani Ginczevej, w czasach dżumy złodzieje rozbierali się do naga, smarowali się sadzą, przebierali się w straszydła-dżumy i dosiadali koni, aby straszyć ludność i rabować domy; według Simeona Tabakova w 1812 r., w czasach „wielkiej cholery”, część mieszkańców Slivenu opuszczała miasto, ale niektórzy z pozostałych „robili się na dżumę”, przebierali się „jak *kukeri*”, ozdobieni dzwonkami i przybrani bawolimi rogami⁴⁰. Należy mieć na uwadze, że w przypadku „przeganiania dżumy” w Widyniu mowa jest o określonym regionie (o północno-zachodniej Bułgarii), w którym tradycja narodowych obyczajów karnawałowego typu jest poważnie naruszona – brakuje tu zimowych i wiosennych obyczajów karnawałowych, ale tylko tutaj można spotkać letnie *sedenkarskie* obyczaje karnawałowe (bułg. tradycyjna wieczorna zabawa młodzieżowa, podczas której panny, wykonując żeńskie prace, śpiewały, a kawalerowie zabawiali je, przygadyjąc i zaczepiając – przyp. tłum.)⁴¹, które są przejawem obumierania tradycyjnych obyczajów i przemijania ich w sferze zabawy.

W ten sposób zachodzą wspomniane dotąd mechanizmy (przynajmniej w najogólniejszej postaci), które zmieniają określone obyczaje i obrzędy narodów bałkańskich w „cygańskie” i które następnie stają się częścią cygańskiego systemu etnokułturowego. Konkretyzowanie tych podstawowych zasad i mechanizmów (np. które dokładnie wierzenia, obyczaje i obrzędy się przejmują, jak się modyfikują, transformują itd.), jest o wiele bardziej długotrwałym procesem, którego wyjaśnianie jest konieczne, biorąc pod uwagę również szereg dodatkowych faktów z różnych dziedzin – sama specyfika cygańskiej wspólnoty oraz oddzielnych grup i metagrup włączonych do niej, ich specyficzne kulturowe charakterystyki i sposoby życia, ich migracje historyczne, konkretne warunki historyczne, w których ten proces przebiegał itd.

Pierwszą falę cygańskich migracji, związaną z trwałym pojawieniem się Cyganów na Bałkanach (a dokładnie na ziemiach zasiedlonych przez

⁴⁰ Ц. Гинчев, *Няколко думи за самодивите*, „Труд”, 1888, R. 2, s. 966; С. Табаков, *Опит за история на град Сливен*, София 1911, s. 477.

⁴¹ Г. Краев, *Седенкарски маскарадни игри* [w:] *Регионални проучвания на българския фолклор*, БАН, София 1989, t. 1, s. 142-154.

Bułgarów, Serbów i Rumunów, które w tym przypadku najbardziej nas interesują) można datować w przybliżeniu na XIII-XIV w., kiedy definitywnie ten proces zamknięto w ramy imperium osmańskiego⁴². W Bułgarii przedstawicielami tych migracji są *Jerlii*, z podstawowymi wewnętrznymi metagrupowymi podgrupami – *Dasikane Roma* i *Chorothane Roma*, w ramach których istnieją oddzielne zachowane grupy⁴³. W Serbii, Macedonii i Kosowie przedstawicielami tej fali są wspólnoty *Arlii* i *Arabadzi* (lub *Kovaczi*), jak i ci, którzy zatracili swój język – tzw. biali Cyganie⁴⁴. Dominująca część Cyganów, potomkowie tej pierwszej fali, jest trwale osiadła i tylko oddzielne grupy, jak *Burgużiji* w Bułgarii i *Bugurdzi* w Kosowie, prowadzili w przeszłości koczowniczy tryb życia, a ich tradycyjne zajęcia związane były z obróbką żelaza.

Pozostałe cygańskie wspólnoty w Bułgarii są potomkami migrantów z Księstw Wołoskiego i Mołdawskiego. Wraz z przybywaniem na ziemie Księstw w XIV w. Cyganie otrzymywali status poddanych (księcia, klasztorów i bojarów) i pozostali nimi aż do połowy XIX w. Oprócz osiadłych poddanych (*Vatraszi*), istniały również grupy wiodące koczowniczy tryb życia (*Aurari*, *Lingurari*, *Ursari* i *Laeszi*) i płacący określony roczny podatek⁴⁵.

W zaistniałych warunkach historyczno-społecznych część Cyganów z Księstw Wołoskiego i Mołdawskiego opuszczała ich granice i osiedlała się w imperium osmańskim. Szczególnie duże rozmiary proces ten przyjął w XVII-XVIII w. (w związku z czasową okupacją przez Austrię północno-wschodniej części Serbii, części północno-zachodniej Bułgarii i Księstwa Wołoskiego), kiedy to razem z rumuńskimi przesiedleńcami do dzisiejszej północno-wschodniej Serbii napłynęły również rzeki Cyganów, którzy stopniowo rozsiedlili się po całych Bałkanach⁴⁶. Są to metagrupy Gurbetów w Serbii i Bośni, Vlachiczków w zachodniej Bułgarii; Lachów/Lachorów

⁴² E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Otoman Empire*, op. cit., s. 12-22.

⁴³ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, op. cit., s. 89-99.

⁴⁴ Т. Ђорђевић, *О Циганима уопште и о њиховоме досељењу на Балканско Полуострво и у Србију*, „Српски књижевни гласник”, 1904, т. 11, с. 297-303; Т. Вукановић, *Роми (цигани) у Југославију*, с. 138-147.

⁴⁵ М. Kogalniceanu, *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains, connus en France sou le nom de Bohemians*, Berlin 1837; Gh. Potra, *Contributoni la istoricul Tiganilor din Romania*, Fundatia Regele Carol I, Bucuresti 1939; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia* [w:] T. Kamusella, K. Jaskulowski (red.), *Nationalisms Today*, Peter Lang, Oxford 2009, s. 89-124.

⁴⁶ Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша. Становништва-насеља*, Издавачка књижарница Геца Кона, Београд 1924, с. 114-131; Ст. Романски, *Ромњите между Тимок и Морава*, „Македонски преглед”, 1926, R. 2, т. 1, с. 33-68; С. Гавриловић, *Прилог историји трговине и миграције Балкан – Подунавље XVIII и XIX столећа*, САНУ, Београд 1969, с. 133-168.

we wschodniej Bułgarii, w ramach których może istnieć zarówno mniej, jak i więcej zachowanych grup (np. *Czergari*, *Džambaszi*, *Kaloperi*) w innych w krajach byłej Jugosławii⁴⁷. Początkowo Cyganie z drugiej fali migracyjnej prowadzili koczowniczy tryb życia, ale przez pierwsze dziesięciolecia XX w. stopniowo zaczęli osiadać w miastach i wsiach.

Relatywnie mniejsza liczba spośród Cyganów na Bałkanach to wspólnoty, które pojawiły się na tych ziemiach w czasach wielkich cygańskich migracji z drugiej połowy XIX w. i z pierwszych dziesięcioleci XX w., które wiodły koczowniczy tryb życia do połowy XX w. W krajach byłej Jugosławii nazywali się oni ogólnie *Lejaszi*, a w Bułgarii *Kaldaraszi/Kardaraszi* (nazwa własna *Rrom Cyganiak*, w znaczeniu „prawdziwy Rom”)⁴⁸. W czasach tej trzeciej fali migracyjnej na Bałkanach osiedlają się cygańskie wspólnoty rumuńskojęzyczne, określające się jako *Rudari/Ludari* w Bułgarii i wschodniej Serbii, *Beaszi* w Chorwacji i we wschodniej Serbii, *Banjaszi* w Wojwodinie, *Karavlaszi* w Bośni itd.⁴⁹

Rozpatrywane dotąd wierzenia i obrzędy, włączone w jeden wspólny krąg kultu *Bibiji*, są rozprzestrzenione nierównomiernie wśród poszczególnych wspólnot cygańskich. Należy przy tym koniecznie podkreślić, że *Bibije* szanują i czczą nade wszystko (ale nie tylko) *Gurbeti*, żyjący głównie w Serbii, Kosowie, Czarnogórze i Bośni⁵⁰. Wierzenia i obrzędy, związane z wyobrażeniami św. Atanasa jako opiekuna kowali (i odpowiednio Dzień Atanasa jako ich święto), można spotkać głównie u Cyganów z pierwszej fali migracyjnej, co oznacza, że większość z nich dawno już osiadła, zajmując się (dziś lub w przeszłości) różnymi wariantami kowalskiego fachu. Wyobrażenie Dnia Atanasa jako dnia wystrzegania się i ochrony przed chorobami jest rozpowszechnione równomiernie i obchodzą go wszystkie wspólnoty cygańskie. Obraz Dnia Atanasa jako początku nowego roku spotyka się głównie u Cyganów na ziemiach bułgarskich (u Serbów brak podobnego znaczenia). „Przeganianie dżumy” to w Widyniu święto, którego organizatorem (*gospodarzem*) jest dziedzicznie jeden z tzw. Cucumanów lub Reszetarów, należących do drugiej migracyjnej fali (czyli pokrewni Gurbetom), w dalszej kolejności przyjmuje się go również z innych cygańskich grup w dzielnicy (*Kalajdziji* i *Koszniczari*).

⁴⁷ E. Marushiakova, V. Popov, *Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti* [w:] W. Guy (red.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 36-37.

⁴⁸ E. Marushiakova, V. Popov, *Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti*, op. cit., s. 36-37.

⁴⁹ E. Marushiakova, V. Popov, *ibidem*, s. 36-37.

⁵⁰ R. Uhlik, L. Beljkašić, op. cit., s. 204.

Przy wyjaśnianiu rozbieżności przy przejmowaniu określonych wierzeń i obrzędów od okolicznej ludności przez różne grupy cygańskie, należy wziąć pod uwagę czynniki z różnych dziedzin. Wychodząc od losów dziejowych i migracji poszczególnych wspólnot cygańskich, jak i od ich trybu życia, wydaje się całkiem naturalne przejmowanie przez osiadłą ludność cygańską określonych kulturowych wzorów bezpośrednio od żyjącej razem z nimi ludności lokalnej. Dodatkowo, jeśli wziąć pod uwagę migrację koczujących grup cygańskich, można przypuszczać, że np. u żyjących w Księstwie Wołoskim czy Mołdawskim wpływ na ludność będzie silniejszy tam, gdzie żyli od wieków. Te wyjaśnienia są jednak mocno uproszczone i schematyczne (choć jest w nich również немало prawdy). Sama jednak idea, aby rozgraniczać zjawiska od tradycyjnej kultury narodów bałkańskich na poziomie etosu, w bałkańskich realiach kulturowo-historycznych (lub historyczno-etnograficznych) jest sporna, ponieważ kwestionuje warianty oddzielnych etnicznych wspólnot wspólnego bałkańskiego typu kulturowo-historycznego, w których to ramach oddzielne zjawiska tradycyjnej kultury materialnej i duchowej (w terminologii Nikity Tołstoja – izoprągmy i izodoksy) bardzo trudno jest określić etnicznie⁵¹, a samo rozgraniczenie może mieć formy zamknięte tylko na poziomie systemów etnokulturowych. W tym sensie wyjątkowo trudno stwierdzić, że dane zjawisko tradycyjnej kultury jest np. bułgarskie (lub zapożyczone od Bułgarów), ponieważ faktycznie analogiczne lub przynajmniej podobne zjawiska występują u innych narodów bałkańskich (i odpowiednio, co się często dzieje, wedle tej samej logiki twierdzi się odwrotnie – wystarczy tylko przypomnieć długoletnie dyskusje wokół „serbskiej *slava*”, powstałe na zasadzie „dokąd jest *slava*, dotąd jest Serbia”).

W przypadku Cyganów sytuacja komplikuje się dodatkowo zarówno za sprawą koczowniczego trybu życia części z nich, jak i przez ich niektóre specyficzne charakterystyki etnokulturowe, jak wybiórczość przy przejmowaniu kulturowych wzorców, ich modyfikacji w ramach własnego systemu kulturowego, swoistą konserwatywność (przechowywanie określonych wzorców kulturowych, już zapomnianych przez okoliczną ludność). W konkretnych przypadkach dodatkowe trudności wnosi również ustalony region początkowej genezy omawianego kultu *Bibiji* (dzisiejsza wschodnia i północno-wschodnia Serbia), charakteryzujący się w XVIII-XIX w. etniczną różnorodnością ludności (Bułgarzy, Serbowie, Rumuni i in.). Przy objaśnianiu genezy i rozwoju kultu *Bibiji* trzeba mieć na uwadze również

⁵¹ Н. И. Толстой, *Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры* [w:] *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: исторические методы*, Наука, Москва 1989, s. 7-22.

specyficzne warunki historyczne, w których tradycyjne wierzenia i obrzędy z jednego kręgu kulturowego przemieniają się w zjawiska jakościowo nowej natury.

W konkretnym przypadku kultu *Bibiji* należy wziąć pod uwagę losy historyczne Serbów i – odpowiednio – żyjących na ich terenie Cyganów. Po ustanowieniu niezależnego państwa serbskiego tzw. tureccy Cyganie (tj. muzułmanie) byli zmuszani do zmiany swojej religii i nazwisk, zmiany nie objęły jednak specjalnego podatku – tzw. „cygańskiego haraczu”, nie pojawiły się również dążenia, aby zmusić koczowników do osiedlania się na stałe⁵². Tę samą politykę kontynuowano na ziemiach wcielonych na nowo do Serbii po kongresie berlińskim (wg tajnego rozporządzenia biskupa Timoka z 1892 r. wszyscy Cyganie-muzułmanie mieli być ochrzczeni przed eparchią)⁵³, ale tym razem sukces tej polityki nie był absolutny (do dziś we wschodniej Serbii żyją Cyganie-muzułmanie). Ważniejsze jednak tutaj są wciąż powracające dążenia do osiedlania się Cyganów. Serbskie prawodawstwo w 1884 r. rozdzieliło ziemie w kraju (na państwowe, gminne i prywatne) i zabroniło czasowego przebywania w nich Cyganów. Zmusiło to dużą ich część, dotąd korzystających tylko z zimowych siedlisk, żeby zaczęli się osiedlać na stałe w cygańskich dzielnicach po wsiach i miastach⁵⁴.

Proces osiedlania się potrzebuje pewnych wyjaśnień z uwagi na specyfikę samej cygańskiej wspólnoty. Faktycznie dotyczy on pewnej określonej części z niej, przede wszystkim Gurbetów, tj. przedstawicieli drugiej fali migracyjnej, osiedlonych na serbskich ziemiach XVII-XVIII w. i kontynuujących koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia. Wpływu aktów ustawodawczych i administracyjnych na te procesy nie należałoby przeceniać (mimo iż określony wpływ ewidentnie istnieje), ponieważ procesy zatrzymywania się znaczących części przedstawicieli wspomnianej drugiej fali emigracyjnej mniej więcej w tym samym czasie obserwuje się również gdzie indziej. W Bułgarii w czasach przed I wojną światową większa część z nich już żyła w trybie osiadłym lub przynajmniej przeszła do ograniczającej formy półkoczowniczego trybu życia – i to bez interwencji ze strony państwa, a do końca lat 30. proces osiedlania był dla nich już niemal definitywnie zakończony⁵⁵.

⁵² Т. Ђорђевић, *Вера, начин живота и занимање у Цигана Краљевине Србије*, „Годишњица Николе Чупића”, 1908, т. 27, s. 106.

⁵³ Т. Ђорђевић, *Вера, начин живота и занимање у Цигана Краљевине Србије*, *op. cit.*, s. 43.

⁵⁴ Т. Ђорђевић, *Вера, начин живота и занимање у Цигана Краљевине Србије*, *op. cit.*, s. 46-47.

⁵⁵ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, s. 119-120.

Przechodzenie do osiadłego sposobu życia przez Gurbetów doprowadziło do bardzo poważnych zmian w ich etnokulturowym i socjalno-psychologicznym systemie. Postawieni w nowych warunkach życia, wpisując się na nowo w strukturę społeczną makrosoczeństwa, znaleźli się w wyjątkowo nieprzychylnym położeniu. Według panującej w tym czasie w Serbii opinii, Cyganie są *a priori* i jako całość pogardzani i zaliczani do najniższych warstw społeczeństwa. Sytuacja z Gurbetami jednak była bardziej skomplikowana, bowiem z pogardą odnosili się do nich ponadto również inni Cyganie. Od dawna osiadli Cyganie (miejscami nazywani „białymi Cyganami”, mniej lub bardziej serbskojęzyczni) patrzyli na nich z góry ze względu na swoje już ustanowione (choć i obiektywnie nie do pozazdroszczenia) miejsce w społeczeństwie, z wyższego stopnia integracji w tym społeczeństwie, wedle panujących w nim norm i wartości. Z kolei przedstawiciele trzeciej fali migracyjnej (zwani w Serbii powszechnie Lejaszami), patrzyli na Gurbetów jak na „nieprawdziwych Cyganów”, którzy zerwali z tradycyjnym (według nich) cygańskim sposobem życia, z cygańskimi normami i wartościami, i w tym sensie też odnosili się do nich (jak i do wszystkich pozostałych Cyganów) z pogardą. Całkowicie naturalne jest, że w tych warunkach właśnie u Gurbetów pojawiły się silne reakcje zwrotne w procesie swojej emancypacji i poszukiwanie wspólnego prestiżu w makrosoczeństwie. Świetne możliwości demonstracji owego prestiżu dał „swoją własny, cygański” kult *Bibiji*. Po zatwierdzeniu tego kultu w serbskim społeczeństwie, stopniowo zaczął on przyjmować się w innych cygańskich wspólnotach – z pierwszej fali migracyjnej.

W przypadku kultu *Bibiji* u Gurbetów w Serbii należy wziąć pod uwagę również inne okoliczności, związane z procesem jego formowania i rozwoju. Jak już zostało odnotowane, kult ten powstaje na fundamencie pewnego szerokiego kręgu wierzeń i obrzędów, charakterystycznego dla narodów bałkańskich. Nie jest jednak całkiem przypadkowe, że jego początek znajduje się na ziemiach dzisiejszej wschodniej Serbii, charakteryzujących się w tym czasie etniczną mieszaniną ludności, z bogactwem różnych etnokulturowych tradycyjnych obrzędów. Wpływ konkretnych, historycznych warunków jest odpowiedzialny za formalną stronę kultu *Bibiji* – z jednej i tej samej podstawy (wskazany krąg ogólnobałkańskich wierzeń i obrzędów) wyrastają, rozdzielone przez jedną granicę państwową, dwa dość różne w formach zjawiska: kult *Bibiji* oraz „przeganianie dżumy”, oba są przy tym jednak bardzo podobne co do treści.

Powiązanie „przeganiania dżumy” z Dniem Atanasa jest logiczne z punktu widzenia funkcjonalno-semantycznego obciążenia tego dnia u okolicznej bułgarskiej ludności. Święto *Bibiji* nie było jednak umieszczone w kalendarzu kanonicznie, podczas swojego przenikania wędrowało i wią-

zono je z innymi świętami okolicznej ludności serbskiej (np. z corocznym wiosennym porządkowaniem domów, które jest rzeczywiście i obrzędowo zmotywowane tradycyjnymi wierzeniami). Ważne są także czynniki, związane z przejmowaniem określonych form i treści kultu *Bibiji*. Problem dotyczy przypuszczalnych „indyjskich korzeni” (lub przynajmniej „własnych, cygańskich korzeni”) tego kultu. Oczywiście naiwne jest mniemanie, jakoby Cyganie przynieśli ze swojej praojczyzny i przechowali określone obrzędowe formy lub wierzenia, mając na uwadze zasadnicze właściwości ich etno-kulturowego systemu. Wskazane już próby powiązania kultu *Bibiji* z indyjskim kultem Kali (Kali/Diurga) lub z innymi staroindyjskimi wierzeniami i rytuałami, przedstawia w dużym stopniu formalną analizę porównawczą, która nie ujawnia prawdziwych wymiarów staroindyjskiego dziedzictwa w kulturze Cyganów (i w konkretnym przypadku – w kulcie *Bibiji*). A wpływ tego dziedzictwa (lub dokładniej powiedziawszy – „cygańskich wymiarów” tej spuścizny) istotnie jest zauważalny, ale owych wpływów i odpowiedniego wydzźwięku należy szukać w dosyć szerokim kontekście.

Staroindyjski charakter etnokułturowego systemu Cyganów przejawia się w jego otwartości na zewnętrzne wpływy kulturowe, które adaptuje, synkretycznie łączy, a które organicznie w niego się wpisują. W naszym przypadku kultu *Bibiji* widać to szczególnie wyraźnie, równocześnie jednak wywołuje szereg pytań. Czy przyjmuje się wszystkie „obce” wpływy, czy istnieją jakieś „własne, cygańskie” kryteria doboru, co „nadaje się” do przyjęcia; w jakiej postaci i formie występuje przejęty wzór, jakie są kierunki przetwarzania i modyfikacji itd. Właśnie w odpowiedzi na ten krąg pytań można szukać „własnych, cygańskich” wymiarów danych kulturowych zjawisk.

Bezspornym faktem jest to, że Cyganie mają określone preferencje co do tradycyjnych wierzeń i obrzędów okolicznej ludności, a widoczne jest to w ich stosunku do tradycyjnej kultury narodów bałkańskich. Bez konieczności całościowej analizy tego problemu, trudno nie zauważyć określonych preferencji, co do różnych wierzeń i obrzędów, związanych z ochroną przed chorobami (szczególnie małych dzieci), odzwierciedlonych w kulcie *Bibiji* (dlatego też jego elementy w różnych wariantach włączają tyle różnych elementów całego cyklu wierzeń i obrzędów różnych narodów bałkańskich). Jak już wspomniano, naiwne jest twierdzenie, że Cyganie niosą świadomie wspomnienie o bogini Kali, opiekunce przed złymi siłami. Natomiast to, że mają uprzednie przygotowanie, aby przyjąć elementy z kultury okolicznej ludności z podobnym, funkcjonalno-semantycznym obciążeniem, jest niewątpliwe. Czy jest to „staroindyjskie dziedzictwo” – to kwestia oddzielna, ale we wszystkich przypadkach nie jest to obecność uświadomiona (gdyby taką była, istniałaby przynajmniej jako wspomnienie). Nie należy wykluczać również wpływu tradycyjnego sposobu życia i odpowiednich następstw „wybiórczości” wobec

obcych kulturowo wzorów. Naturalnie dla Cyganów, w tym dla byłych koczowników takich jak *Gurbeti*, bardziej istotne niż rolnicze obrzędy będą inne rytuały, chroniące przed chorobami (według niektórych wyliczeń śmiertelność dzieci u koczowników w przeszłości wahała się między 60 a 80%)⁵⁶.

Również inne właściwości kultu *Bibiji* dają podstawy, by dostrzegać w nich jakieś starsze korzenie (właśnie – korzenie, a nie dziedzictwo). Często zwraca się uwagę na ikonograficzny obraz *Cudotwórczyni ciotki Bibiji* (kobiety o czarnej twarzy) jako bezpośrednią paralelę z wizerunkiem Kali (dosłownie „czarna”)⁵⁷. Prawdą jest, że u Cyganów nierzadko spotykanym zjawiskiem jest szczególny stosunek do „czarnych świętych”, jak np. do „czarnej Marii Panny” z Częstochowy, ale naiwne jest myślenie w tym samym kontekście o jakiejś staroindyjskiej spuściźnie. Tak czy inaczej, bardziej prawdopodobnie brzmi pomysł o powtórnym zdefiniowaniu chrześcijańskiej tradycji, wzmocniony przez analogię z czarnym kolorem („czarny Chrystus” w afrykańskiej ikonografii). Podobna jest sytuacja ze sławną „czarną św. Sarą” z Saint-Maries-de-la-Mer w południowej Francji i tworzenie się kultu, który również ujawnia pewne wspólne cechy z kultem *Bibiji*, np. w dążeniu do wpisania go w religijno-kulturowe tradycje okolicznej ludności i wraz z tym wyodrębnienie „własnego, cygańskiego” miejsca w niecygańskim świecie (według podania Sara to Cyganka, która otrzymała „Boże objawienie” i przyjęła chrześcijaństwo).

Nie tylko powstanie i rozwój kultu *Bibiji*, ale i dalsza ewolucja jest bardzo nierównomierna i kontekstualnie powiązana z ogólnym historycznym środowiskiem oraz z samą specyfiką Cyganów jako międzygrupowej, etnicznej wspólnoty. Powstały końcem XIX w., w pewnym określonym, cygańskim środowisku (Gurbetowie we wschodniej Serbii), kult ten początkowo burzliwie rozszerzał się wśród części osiadłych Cyganów w Serbii, osiągnął swój szczyt rozwoju w latach 20. i 30. XX w., by po II wojnie światowej stopniowo zwalniać w swoim rozwoju, ograniczyć rozpowszechnianie i formy obowiązywania, stopniowo tracić swój reprezentatywny charakter i zawężyć się w rodzinno-rodowe ramy. Równocześnie jednak znajomość i kult *Bibiji* rozszerza swój zasięg w cygańskich grupach (włączając również Cyganów-muzułmanów) na terenie byłej Jugosławii, które zmieniają jego znaczenie z kultu w rodzinno-rodowy obyczaj, charakterystyczny dla etno-kulturowej tradycji i dużych części cygańskich wspólnot.

Po przemianach w latach 90. XX w. i rozpadzie byłej Jugosławii obserwuje się znowu rozszerzanie społecznych wymiarów kultu, jego wy-

⁵⁶ J. Marušiaková, *Rodinný život valašských ciganov na Slovensku a jeho vyvinove tendencie*, „Slovenský národopis”, 1986, R. 34, nr 4, s. 613.

⁵⁷ R. Đurić, *op. cit.*, s. 268-269.

chodzenie z rodzinno-rodowej sfery i osiągnięcie nowych, powszechnych rozmiarów, łącznie z budową miejsc kultu, np. w tzw. Orłowskim Naselie (cygańska dzielnica na przedmieściach Belgradu), gdzie na wygradzonej przestrzeni obudowano gruszę małym ołtarzem z obrazem *Bibiji*. Cygańskie rodziny rozkładają tam swoje stoły podczas święta patronki.

W ostatnich kilku latach, pod wpływem rozwijającego się ruchu romskiego, obchody święta *Bibiji* nabierają nowych społecznych wymiarów. Stopniowo święto zaczyna wchodzić w publiczną przestrzeń w różnych formach (publikacje w prasie, filmy, audycje radiowe i telewizyjne, muzealne ekspozyty itd.), a *Bibija* staje się waż-

nym elementem cygańskiego dziedzictwa historyczno-kulturowego i świętą wszystkich Cyganów w Serbii⁵⁸. Poza tradycyjnymi formami świętowania, organizuje się także inne przedsięwzięcia, najczęściej świąteczne kolacje, przygotowywane przez różne romskie stowarzyszenia⁵⁹. Na tym etapie jeszcze nie można przewidzieć, jak dalece ten proces odbija się na cygańskiej wspólnotce, ale w każdym przypadku jest pewne, że kult romskiej świętej *Bibiji* wciąż się rozwija.



Orlovo Neselje, Belgrad
(fot. E. Marushiakova, V. Popov, 1996)

W omawianym materiale widać, jak pośród Cyganów na Bałkanach (bez zawężania do ram danego terytorium etnicznego lub konkretnego regionu) tworzy się całościowy krąg rozpatrywanych wierzeń i obrzędów, związanych z kultem *Bibiji*. W obręb tego kręgu włącza się wierzenia i obrzędy okolicznej ludności, niebezpośrednio związane z konkretnymi kulturowymi wzorami u Cyganów, a przeniesione na o wiele szerszy fundament – właściwie całej bałkańskiej kultury tradycyjnej. Podstawą tego przyciągania i łączenia w ramy wskazanego kręgu wierzeń i obrzędów jest ich semantyczno-funkcjonalne

⁵⁸ D. Acković, *An Bibiano sastipe. Katalog izložbe*, Rrominterpress, Belgrad 2010.

⁵⁹ D. Acković, „*Tetkica Bibija*”. *Prosloave Bibie u ogledalu dnevnih i periodičnih stampe u poslednjih sto godina*, Rrominterpress, Belgrad 2004, s. 55-148.

ukierunkowanie, a więc proces ten nie jest mechanicznym aktem przenikania, posiada swoją wewnętrzną, określoną logikę. Właśnie ten krąg wierzeń i obyczajów, przejętych od okolicznych narodów bałkańskich, ale ukształtowany jako jednolity kompleks w obrębie etnokulturowego systemu Cyganów (ze swoimi wariantami w poszczególnych wspólnotach cygańskich), jest w istocie podstawą (odpowiadającą historycznie i typologicznie tradycyjnej kulturze narodów bałkańskich), na której powstają i rozwijają się modyfikacje, przedstawiane już jako „własne, cygańskie” zjawisko kulturowe. Takich modyfikacji, ze względu na samą specyfikę etnokulturowego systemu Cyganów, jest właściwie niewiele, przynajmniej w postaci całościowych, skończonych form, ale w tym przypadku ważniejsza jest powszechna zasada ich tworzenia oraz rozwoju. Najbardziej charakterystycznym przypadkiem jest tu kult *Cudotwórczej ciotki Bibiji*, a w pewnym sensie można zaliczyć do niego również obyczaj „przeganiania dżumy” (konwencjonalność jest tu podyktowana przez, mimo wszystko nie do końca wyjaśniony, mechanizm).

Podsumowując, narzuca się wniosek o podwójnej predestynacji kultu *Cudotwórczej ciotki Bibiji*. Z jednej strony powstaje kult, który rozwija się wśród Cyganów w pewnym określonym, bałkańskim, kulturowo-historycznym kontekście, a z drugiej strony okazuje się on (wprost lub pośrednio) zależny od etnosocjalnych parametrów i etnokulturowych charakterystyk cygańskiej wspólnoty. Ten wniosek jest potwierdzeniem zasady, że Cyganów zawsze należy badać nie jako jednolitą i nierozzerwalną całość, a w dwóch wymiarach (jako wspólnotę i jako część społeczeństwa)⁶⁰, ze względu na ich specyficzną strukturę jako szczególnego rodzaju wspólnotę etniczną. Równocześnie obowiązkowo należy zdać sobie sprawę z tego, jak ogromny wpływ na ich system etnokulturowy ma konkretne, historyczne środowisko, w którym żyją.

Tlum. Edyta Ondycz

LITERATURA:

- ACKOVIĆ D., *Istorija informisanja Roma u Jugoslavii 1935-94*, Romski kulturni klub, Društvo Vojvodine za jezik i književnost Roma, Beograd-Noví Sad 1994.
ACKOVIĆ D., „*Tetkica Bibija*”. *Proslave Bibije u ogledalu dnevne i periodicne stampe u poslednjih sto godina*, Rrominterpress, Beograd 2004.

⁶⁰ E. Marushiakova, V. Popov, *Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies*. „BEHEMOTH. A Journal on Civilisation”, 2011, nr 1, s. 51-68.

- ĐURIĆ R. *Seobe Roma. Krugovi pakla i venac sreće*, Biblioteka Publicistika, Beograd 1983.
- MARUŠIAKOVÁ J., *K problematike ciganskej skupiny*, „Slovenský národopis”, 1985, R. 33, nr 4.
- MARUŠIAKOVÁ J., *Rodinný život valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie*, „Slovenský národopis”, 1986, R. 34, nr 4.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti* [w:] W. GUY (red.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsy Slavery in Wallachia and Moldavia* [w:] T. KAMUSELLA, K. JASKULOWSKI (red.), *Nationalisms Today*, Peter Lang, Oxford 2009, 89-124.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies*, „BEHEMOTH. A Journal on Civilisation”, 2011, nr 1, s. 51-68.
- PETROVIĆ A., *Contributions to the study of the Serbian Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1937, Seria 3, Vol. 16, No. 3; 1939, Vol. 18, No. 4.
- POPOV V., *The Gypsies and the Traditional Culture of the Bulgarian People*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1993, Seria 5, Vol. 3, No. 1.
- POTRA GH., *Contribuțiuni la istoricul Țigănilor din România*, Fundația Regele Carol I, București 1939.
- SOULIS G. C., *The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Age*, „Dumbarton Oaks Papers”, 1961, nr 15.
- TOMAŠEVIĆ N. B., ĐURIĆ R., *Roma. Eine Reise in die verborgene Welt der Zigeuner*, Verlagsgesellschaft, Köln 1989.
- UHLIK R., BELJKAŠIČ L., *Neka vjerovanja Cigana čergaša*, „Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu”, 1958, nr 13.

- АРНАУДОВ М., *Фолклор от Еленско*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1913, t. 27.
- АРНАУДОВ М., *Студии върху българските обреди и легенди*, t. 1-2, БАН, София 1971/1972.
- ВАКАРЕЛСКИ ХР., *Бит на тракийските и малоазийските българи*, „Тракийски сборник”, 1935, t. 5.

- ВУКАНОВИЋ Т., *Студије из балканског фолклора*, „Врански гласник”, 1973, т. 9.
- ВУКАНОВИЋ Т., *Роми (цигани) у Југославији*, Нова Југославија, Вранје 1983.
- ГАВРИЛОВИЋ С., *Прилог историји трговине и миграције Балкан – Подунавље XVIII и XIX столећа*, САНУ, Београд 1969.
- ГЕОРГИЕВА Ив., *Българска народна митология*, Наука и изкуство, София 1983.
- ГИНЧЕВ Ц., *Няколко думи за самодивите*, „Труд”, 1888, Р. 2.
- БОРЂЕВИЋ Т., *Обичаји у Цигана у Краљевине Србије*, „Годишњица Николе Чупића”, 1903, т. 22.
- БОРЂЕВИЋ Т., *О Циганима уопште и о њиховоме досељењу на Балканско Полуострво и у Србију*, „Српски књижевни гласник”, 1904, т. 11.
- БОРЂЕВИЋ Т., *Вера, начин живота и занимање у Цигана Краљевине Србије*, „Годишњица Николе Чупића”, 1908, т. 27.
- БОРЂЕВИЋ Т., *Из Србије кнеза Милоша*. Становништва-насеља, Издавачка књижарница Геца Кона, Београд 1924.
- ИЛИЕВ Ат., *Български предания за исполини, наричани елини, жидове и латини*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1890/1891, т. 3-4.
- КРАЕВ Г., *Седенкарски маскарадни игри* [w:] *Регионални проучвания на българския фолклор*, Р. 1, БАН, София 1989.
- КУЛИШИЋ Ш., ПЕТРОВИЋ П. Ж., ПАНТЕЛИЋ Н., *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970.
- МИЛИЋЕВИЋ М., *Живот Срба сељака*, Просвета, Београд 1984.
- ПЕТКОВА Св., *Функции и функционални преобразувања на чумата в песенния фолклор*, „Български фолклор”, 1988, Р. 14, т. 4.
- ПЕТКОВА Св., *Представи за чумата в българската фолклорна проза*, „Български фолклор”, 1990, Р. 16, т. 3.
- ПЕТКОВА Св., *Персонификации на болести в южнославянския песенен фолклор* [w:] *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*, БАН, София 1991.
- ПОПОВ В., *Култът към Биби в балкански културно-исторически контекст* [w:] Р. ПОПОВ (Съст.) *Етнографски проблеми на народната духовна култура*, т. IV. ЕИМ, София 1996.
- ПОПОВ Р., *Светци близнаци в българския народен календар*, БАН, София 1991.
- ПОПОВ Р., *Народният култ към Св. Атанас у българите*, „Българска етнология”, 1991, Р. 2, т. 4.
- РОМАНСКИ Ст., *Ромъните между Тимок и Морава*, „Македонски преглед”, 1926, Р. 2, т. 1.
- СЛАВЕЙКОВ Р., *Български народни вярвания и обичаи*, София 1925.

- ТАБАКОВ С., *Опит за история на град Сливен*, София 1911.
- ТОЛСТОЙ Н. И., *Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры* [w:] *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: исторически методы*, Наука, Москва 1989.
- ТРАЈАНОВИЋ С., *Главни српски жртвени обичаји*, „Српски Етнографски зборник”, 1911, t. 17.
- ХАДЖИПЕТРОВ П., *В махалата – гоненето на чумата*, „Рома”, 1991, R. 2.
- ЦЕПЕНКОВ М., *Обичаи от Прилеп*, „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”, 1898, t. 15.
- ЧОЛАКОВ В., *Български народен сборник*, Болград 1872.
- ЯСТРЕБОВ И .С. *Обычаи и песни турецких сербов*, Санкт-Петербург 1886.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

O KÛLTO E BIBIAQËRO MAŠKAR RROMENŦE

O avtôră den adaj deskripcia aj analiza e Bibiaqëre kultosqëri, sar zi adadives si tradino maškar RromenŦe dr-o Balkàno. Akada kùlto ondilăš angleder karing-e XIX-tone šeliberšesqëro agor aj kerdilăš vasno dr-o angluno dopas e XX-tone šeliberšesqëro. Lesqëri genëza girel but xoreder and-o čirlatunipen. Avel katar-jekh buxlo berno balkanitkone pakămatenqëro aj beršitkone ritualenqëro, save sas phandle e nasvalimatençar aj e čandençar sar te brakhel pes o manuš lenŦar. Maškar RromenŦe kerdilăš jekh partikulăro aj komplëkso komtaminăcia e religienqëri aj e ritualenqëri. AdalesŦar vazdisăjlo jekh specifiko rromano kùlto, savo si direkt dr-i relăcia e rromane identitetaqëre afirmaciača dr-o Balkàno.

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

THE CULT OF THE ROMANI SAINT BIBIJA

The authors present and analyse the cult of the holy Roma *Bibija*, still present in the Balkans. This popular Roma cult dates back to the end of the 19th century, and was popularized in the first half of the 20th century in Serbia but its origins run much deeper. It comes from a wide circle of Balkan beliefs and rituals related to illnesses and the ways of avoiding them, and also related to their other annual ceremonies. The Roma community has experienced a contamination of their religious beliefs and ceremonies. As a result there occurred a specific Roma cult, directly associated with the development of the Roma identity in the Balkans.

Jarosław Charchuła SJ (Madryt, Hiszpania)

PRZEMIANY RELIGIJNOŚCI ROMSKIEJ W POLSCE – ANALIZA SOCJOLOGICZNA WYBRANYCH ZAGADNIEŃ

W jednej ze swoich prac Zygmunt Bauman (ur. 1925), charakteryzując współczesne społeczeństwo, stwierdził, że istotną jego cechą jest przebywanie w ciągłym ruchu. I nie chodzi tu tylko o przemieszczanie się, wynikające z konieczności zaspokajania potrzeb życiowych jednostki czy pełnienia przez nią określonych ról społecznych¹. Ten ruch objawia się przede wszystkim brakiem spoczynku wewnętrznego i ciągłym poszukiwaniem doznań. Zachodzące przemiany społeczne – ich szybkość i skala – odciskają się na życiu jednostki tak mocno, że zmuszają ją do ciągłego ruchu także w wymiarze wewnętrznym². Bez względu na to, czy zgodzimy się z interpretacją przyjmowaną przez Baumaną czy nie – trudno jest zaprzeczyć temu, że współczesne życie społeczne charakteryzuje się mobilnością w skali wcześniej niespotykanej.

W konsekwencji tego bardzo mocno przeobrażają się też poszczególne przestrzenie życia społecznego – tak w wymiarze indywidualnym, jak również grupowym. Wyjątkiem nie jest tu także płaszczyzna religijna, która w ostatnich stuleciach także uległa głębokim przemianom. Dlatego więc istotne jest prowadzenie badań i dokonywanie obserwacji, które pomogą w ujawnieniu najważniejszych mechanizmów i tendencji w tej przestrzeni życia społecznego. Rezygnując z tego, skazujemy się na daleko posunięte uproszczenia, a w dalszej kolejności na liczne nieporozumienia i błędne interpretacje. Co więcej, może to skutkować pojawieniem się wielu stereo-

¹ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 92.

² *Idem*, s. 93.

typów i obiegowych opinii, które będą miały negatywny wpływ na stan wiedzy i przyjmowanych wzorów zachowań³. Brak rzetelnej wiedzy i prowadzonych badań może prowadzić do licznych uprzedzeń, a nawet wrogości między społecznościami.

Dlatego też niezmiernie ważką wydaje się zaproponowana przez redakcję „Studiów Romologica” tematyka obecnego tomu. Podjęcie rzeczowej refleksji na temat przejawów religijności w społeczności romskiej jest zagadnieniem ważnym i wymagającym gruntownej analizy. Może to przyczynić się do skutecznego obalenia wielu obiegowych mitów opartych na wiedzy potocznej, pozbawionych jednak głębszego uzasadnienia. A w dalszej kolejności może pozwolić na lepsze poznanie i większe wzajemne otwarcie. Jeżeli niniejszy artykuł chociaż w niewielkim stopniu przyczyni się do realizacji tych, jakże ambitnych planów, stawianych przez redakcję, będzie można uznać, że jego główny cel został osiągnięty.

1. PODSTAWOWE RODZAJE DEFINICJI

Dyscypliny naukowe, które zajmują się badaniem życia społecznego – bez narażenia się na redukcjonizm – nie mogą pomijać kwestii dotyczących religijności. Stanowią one bowiem istotny element całej struktury społecznej. Dlatego także socjologia umieszcza te kwestie w polu swoich zainteresowań i czyni z nich ważny przedmiot swoich analiz. Socjologia religii jest tu oczywiście najważniejszą spośród innych socjologii szczegółowych. To właśnie jej głównym przedmiotem badań są zagadnienia dotyczące religijności. Na potrzeby niniejszej pracy nie wydaje się konieczne precyzyjne określanie zakresu badań socjologii religii w kontekście innych subdyscyplin socjologicznych. Wystarczy tylko nadmienić, że kwestie związane z religijnością były obecne w socjologii od samego jej początku i możemy je odnaleźć w pracach właściwie wszystkich najważniejszych jej teoretyków.

Powszechność zagadnień dotyczących religii zaowocowała w socjologii wielością stanowisk i koncepcji teoretycznych. Nie jest oczywiście możliwe – ze względu na ograniczony rozmiar pracy – omówienie tutaj ich wszystkich. Dlatego też w tej części przywołane zostaną tylko najważniejsze zagadnienia, które są istotne ze względu na temat prowadzonych rozważań. Obiektywne ograniczenia, związane z objętością pracy, wymagają także dokonania pewnych uproszczeń w przedstawianych dywagacjach. Wydają się one uzasadnione dla lepszego ukazania omawianych zagadnień.

³ Por. E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2005, s. 280 n.

Na wstępie tej części rozważań warto także zaznaczyć, że socjologia religii analizuje społeczne przejawy religijności – nie wypowiada się na temat dogmatów, leżących u jej podstaw. Jest to ważne zastrzeżenie, wyraźnie określające zakres zainteresowań badawczych socjologii, jak również stosowaną metodologię. Socjologia nie rości sobie bowiem prawa wkraczania w przestrzeń badawczą innych dyscyplin naukowych, ponieważ stosowane przez nią metody określają jej miejsce i aspekt, w jakim analizuje kwestie związane z religijnością. Używając języka tej dyscypliny naukowej – socjologia religii skupia się na zagadnieniach dotyczących religijności, jako pewnych faktach społecznych, posiadających swoją zobiektywizowaną i z reguły usankcjonowaną formę. Na tej podstawie socjologia religii stara się odkryć główne tendencje i zależności, a także wskazać na podstawowe funkcje, jakie religia pełni w życiu społecznym.

Socjologia religii wielokrotnie próbowała, w ramach dokonywanych analiz, ująć religię w ramy definicyjne. Zaproponowanie rozwiązania, które satysfakcjonowałoby wszystkich, jest jednak praktycznie niemożliwe do osiągnięcia. Dlatego też na przestrzeni swojego rozwoju socjologia wypracowała wiele różnych definicji tego istotnego elementu przestrzeni społecznej. Różnice między owymi definicjami są często konsekwencją założeń konkretnego badacza w kwestii samej koncepcji socjologii. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, warto jednak pokrótce omówić główne typy definicji, jakie możemy rozróżnić na terenie socjologii religii. Pomoże nam to w lepszym ukazaniu głównego tematu naszych analiz, a także uchroni przed niepożądanymi nadużyciami.

Ogólnie definicje można podzielić na nominalne i realne⁴. Te pierwsze ograniczają się do określenia – mówiąc najprościej – znaczenia językowego danego terminu. W tym momencie naszych rozważań ten rodzaj definicji jest dla nas mniej istotny. Znacznie większe znaczenie ma dla naszych analiz drugi rodzaj definicji – określanych jako realne. Ten typ definicji koncentruje się na uchwyceniu charakterystycznych cech przedmiotów, które zostają włączone w zakres danego terminu. Możemy tu wyróżnić – co jest istotne ze względu na specyfikę religii – trzy główne ujęcia: genetyczne, substancjalne i funkcjonalne⁵. Pierwsze z tych ujęć stawia sobie za cel ukazanie źródła procesów społecznych, które przyczyniły się do powstania religii. W koncepcjach tego rodzaju przyczyny są jednak zazwyczaj interpretowane jako wypadkowa różnych elementów społecznych. Związane jest to z przyj-

⁴ Por. Ch. Fraknfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Harnowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 44 n.

⁵ Por. E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, PWN, Warszawa 2004, s. 36 n.

mowanymi założeniami i ograniczonym zakresem poszukiwania źródeł powstania religii. Pomimo pewnych różnic między definicjami tego rodzaju, zauważamy że charakterystyczny jest dla nich jednak pewien redukcjonizm.

Nieco inaczej kwestie związane z religią ujmują definicje substancjalne. Zwolennicy tego stanowiska nie ograniczają przyczyn powstania religii jedynie do wypadkowej zachodzących procesów społecznych. Zauważają leżące u podstaw jej powstania odniesienie do transcendencji. Nie oznacza to bynajmniej, że w tym przypadku socjologia wykracza poza swój obszar badawczy. Zwracając uwagę na odniesienie, w przyczynach powstania religii, do elementów transcendentnych, zwolennicy tego rodzaju koncepcji podkreślają jedynie ograniczony zakres możliwości badawczych, wynikających z metod stosowanych w naukach społecznych. Posiadają one bowiem swoją specyfikę i charakterystyczny aparat pojęciowy, który z konieczności ograniczony jest do pewnego zakresu przestrzeni społecznej. Dlatego też nie może służyć do pełnego wyjaśnienia przyczyn powstania religii.

Inne stanowisko w kwestiach dotyczących religii reprezentują zwolennicy definicji zaliczanych do grona funkcjonalnych. Przyjmując oczywiste ograniczenia, wynikające z charakteru stosowanej metodologii, skupiają się oni nie tyle na poszukiwaniu źródeł religii, ile na określeniu jej funkcji społecznych. Skoro bowiem określenie pełnej listy przyczyn powstania religii wymyka się naukom społecznym, to bardziej uzasadnione – zdaniem przedstawicieli tego stanowiska – wydaje się skupienie na badaniu funkcji, jakie religia pełni w życiu społecznym⁶. Te dwa rodzaje definicji – a właściwie należałoby stwierdzić, że spory między ich zwolennikami – przyczyniły się w dużym stopniu do rozwoju i specjalizacji socjologii religii. Obecnie naturalną kolejną rzeczą wydaje się przybliżenie kilku najważniejszych stanowisk interpretacyjnych, jakie wypracowała socjologia na przestrzeni swojego rozwoju.

2. WYBRANE KONCEPCJE BADAWCZE

Jak zostało to już wcześniej zaznaczone, istotne dla badań dotyczących religii były założenia przyjmowane w odniesieniu do samej socjologii. Dlatego należy w tym miejscu przywołać kilka nazwisk i przedstawić charakterystyczne elementy kilku najważniejszych stanowisk interpretacyjnych. Będzie to oczywiście obraz ograniczony – ze zrozumiałych przyczyn nie ma bowiem możliwości, aby przedstawić tu pełną panoramę poglądów socjolo-

⁶ Por. J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Śląsk, Katowice 1995, s. 18 n.

gicznych. Nada to jednak prowadzonym do tej pory rozważaniom bardziej praktyczny wymiar i pomoże w trafniejszym ich interpretowaniu.

Ze względu na główny temat naszych rozważań, wydaje się uzasadnione rozpocząć od przywołania w tym momencie postaci francuskiego socjologa, którego koncepcje miały duży wpływ na rozwój tej dyscypliny naukowej – Emila Durkheima (1858-1917). Jednym z jego głównych postulatów, dotyczących nie tylko badania religii, ale i całej przestrzeni społecznej, był ten, wzywający do traktowania faktów społecznych jako rzeczy. A co za tym idzie, aby nie przyjmować żadnych interpretacji przed zakończeniem badań⁷. Durkheim uzasadniał taką metodologiczną niewiedzę potrzebą obiektywności w badaniach społecznych. Francuski socjolog stał na stanowisku, że bez niej wyniki badań mogą być zafałszowane poprzez przyjęte uprzednio poglądy, które pochodziły z wiedzy przednaukowej⁸. Dla naszych rozważań istotny jest postulat Durkheima, aby dokonując analiz kwestii związanych z religią, ale oczywiście także innych, związanych z życiem społecznym, zachować obiektywizm i nie ulegać emocjom czy opiniom, niemającym oparcia w rzetelnej wiedzy.

Kolejną ważną postacią, której nie można pominąć pisząc o religii, był niemiecki socjolog Max Weber (1864-1920). Zapoznając się z dorobkiem Webera, nie można oprzeć się wrażeniu, że absorbowало go analizowanie funkcji, jakie religia pełni w życiu społecznym. Na tej podstawie próbował określić także wpływ religii na rozwój i kierunki życia społecznego⁹. Starał się także określić przyczyny ludzkich działań, aby można było je zrozumieć i badać¹⁰. Ze względu na temat prowadzonego przez nas wywodu istotne są dwa postulaty Webera – po pierwsze, ten dotyczący funkcji religii i jej wpływu na sferę gospodarczą życia społecznego. A także ten, który zakłada możliwość opisanie i badania przyczyn ludzkiego zachowania w kontekście religii.

Idąc dalej w naszych analizach, musimy zatrzymać się także na chwilę przy postaci polskiego antropologa i socjologa Bronisława Malinowskiego (1884-1942). Jego dorobek naukowy jest imponujący – nas jednak interesuje przede wszystkim ze względu na postulat, w którym przeciwstawia się on społecznej genezie religii. Jego zdaniem bowiem społeczeństwo nie tworzy religii, ale określa jedynie jej zewnętrzny kształt, jej źródła są natomiast

⁷ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, PWN, Warszawa 1968, s. 9 n.

⁸ *Idem*, s. 12 n.

⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 181 n. Wiele uwagi poświęcił w swoich pracach etosowi protestanckiemu, który, jak twierdził, prowadzi najszybciej do powstania kapitalizmu. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.

¹⁰ *Ibidem*, *Gospodarka i społeczeństwo...*, *op. cit.*, s. 8 n.

gdzie indziej¹¹. Jako socjolog, Malinowski był wierny paradygmatowi empirycznemu – niemniej jednak w swoich pracach wskazywał na ograniczony zasięg badawczy metodologii nauk społecznych. Co więcej, stał na stanowisku, że, badając źródła religii, nie możemy pominąć odniesienia do transcendencji, ponieważ nie jest to tylko hipoteza badawcza, ale rzeczywistość, wymykająca się socjologicznej metodologii¹². W związku z naszymi rozważaniami warto podkreślić znaczenie poglądów Malinowskiego w kwestii pozaspołecznych źródeł religii.

W socjologicznych analizach religii na stałe wpisały się również koncepcje o charakterze fenomenologicznym. Do najważniejszych przedstawicieli takiego podejścia należy zaliczyć między innymi takich autorów jak: Alfred Vierkandt (1867-1953), Max Scheler (1874-1928) czy Theodor Litt (1880-1962) – jest to tzw. pierwsza socjologia fenomenologiczna¹³. W gronie przedstawicieli drugiej socjologii należy przede wszystkim wspomnieć nazwisko jej twórcy i głównego propagatora, Alfreda Schultza (1899-1959)¹⁴. Nie wdając się w szczegółowe określenie różnic między koncepcjami przedstawicieli tego stanowiska, warto tylko podkreślić, że o wiele mocniej niż poprzednicy podkreślają oni odniesienie do transcendencji w kwestiach dotyczących poszukiwań źródeł religii¹⁵.

W pewnej opozycji do przedstawicieli socjologii fenomenologicznej, a tym samym do przyjmowanego przez nich poglądu co do genezy religii, stoją zwolennicy teorii sekularyzacji¹⁶. Wśród najważniejszych przedsta-

¹¹ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, PWN, Warszawa 1990, s. 410 n.

¹² *Idem*, s. 457 n.

¹³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 483.

¹⁴ *Idem*, s. 486 n.

¹⁵ Trafnie to stanowisko charakteryzują słowa polskiego socjologa Włodzimierza Pawluczuka, który w jednej ze swoich prac tak pisze, przedstawiając charakterystykę podejścia fenomenologicznego: *Spierać się możemy o rzeczy istniejące lub nieistniejące w świecie rozumianym jako najszerzej pojęta rzeczywistość czasoprzestrzenna. Jeśli chodzi o Boga, to porządek ulega całkowitemu odwróceniu: Bóg nie jest w świecie, to świat jest w Bogu; nie można zatem udowodnić Jego istnienia ani nieistnienia, natomiast można dzięki analizie fenomenologicznej odsłonić Jego obecność w życiu człowieka*, W. Pawluczuk, *Judas*, WAB, Warszawa 2004, s. 119.

¹⁶ Na potrzeby naszych rozważań nie wydaje się konieczne rozstrzygać, czy określenie „teorie sekularyzacji” jest wystarczająco uzasadnione. W dziedzinie nauk społecznych od dawna toczą się spory między zwolennikami takiej interpretacji a jej przeciwnikami. Ci ostatni stoją na stanowisku, że określenie to jest dużym nadużyciem, ponieważ nie ma na nie wystarczającego potwierdzenia, systematycznie opracowanego od strony teoretycznej ani też empirycznej. Używając tego określenia, pamiętamy zatem o kontrowersjach z nim związanych. Szerzej to zagadnienie omawia praca: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2008.

wicieli tego stanowiska warto przywołać takie nazwiska jak: Bryan Wil-son (ur. 1926), Robert Neelly Bellah (ur. 1927) czy Peter Ludwig Berger (ur. 1929), a także Rodney Stark (ur. 1934). Badacze ci, analizując zmiany, jakie zachodzą w życiu społecznym przede wszystkim na przestrzeni ostatniego stulecia, starali się udowodnić, że funkcje i rola religii ulegają ciągle-mu procesowi ograniczania ich znaczenia. Najlepszym tego przykładem jest, zdaniem Bergera, zmniejszająca się liczba symboli religijnych w przestrzeni życia społecznego¹⁷. Według tego autora – jest to jednak tylko zewnętrzny przejaw o wiele głębszych zmian, które zachodzą w społeczeństwie¹⁸. Dla naszych rozważań istotne wydaje się przede wszystkim zasygnalizowanie, że zwolennicy teorii sekularyzacji podkreślają zanikanie dotychczasowych form obecności religii w życiu społecznym.

W tym kontekście nie można pominąć także poglądów Thomasa Luckmanna (ur. 1927), który przeciwstawiał się zdecydowanie koncepcji sekularyzacji w wymiarze globalnym. Stał na stanowisku, że religia nie może zniknąć z życia społecznego, ponieważ groziłoby to jego destrukcją¹⁹. Zdaniem tego autora, znikanie przejawów religijności z życia publicznego jest tylko pozorne, jest to wynik procesów modyfikacji, którym podlegają te przejawy, a które mają być konsekwencją zmian zachodzących w życiu społecznym²⁰. Najważniejszą kwestią, którą należy podkreślić ze względu na prowadzony przez nas wywód, jest to, że Luckmann opowiada się za prywatyzacją religii w życiu społecznym, czyli innymi słowy – przesunięciem jej do sfery prywatnej życia jednostki²¹.

O ile Luckmanna można zaliczyć do grona umiarkowanych zwolenników teorii sekularyzacji, o tyle Jose Casanova (ur. 1951) jest jej zdecydowanym przeciwnikiem²². Za nieuzasadnione uważa on również stanowisko zwolenników prywatyzacji religii, którzy ograniczają ją jedynie do sfery prywatnej²³. W tych dwóch stwierdzeniach najkrócej można opisać poglądy Casanovy. Charakterystyczne jest dla niego to, że nie ogranicza się jedynie do argumentów teoretycznych, ale przedstawia bogaty materiał empiryczny, który potwierdza jego stanowisko. Casanova jest przekonany, że religia nie znika ze sfery publicznej, ale przeciwnie, w wyniku zachodzących prze-

¹⁷ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kru-dziel, NOMOS, Kraków 2005, s. 150 n.

¹⁸ *Idem*, s. 170 n.

¹⁹ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tłum. L. Błuszcz, NOMOS, Kraków 2006, s. 87 n.

²⁰ *Idem*, s. 93 n.

²¹ *Idem*, s. 115 n.

²² Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005, s. 35 n.

²³ *Idem*, s. 83 n.

mian społeczno-politycznych jeszcze głębiej w nią wnika. Mówi on wręcz o deprytywacji religii w czasach współczesnych²⁴. Co ważne, autor ten podkreśla także duże możliwości transformacyjne i akomodacyjne tkwiące w religii – co pozwala zakładać dalszy rozwój form jej obecności w życiu społecznym²⁵.

Socjologia religii ma wielu wybitnych przedstawicieli, nasze rozważania w tej części artykułu ograniczyć się jednak musiały do niezbędnego minimum, które wydaje się konieczne ze względu na temat pracy. Przedstawione tu poglądy i koncepcje stanowią bowiem podstawę teoretyczną dla dalszej części naszego wywodu.

3. RELIGIJNOŚĆ ROMSKA W PROCESIE PRZEMIAN

Analizowanie przemian, zachodzących w religijności Romów, jest kwestią złożoną i niezwykle trudno poddającą się systematycznym badaniom. Wynika to co najmniej z trzech głównych racji. Po pierwsze, badanie samej religijności jest kwestią złożoną i wieloaspektową – czego najlepszym dowodem są rozważania poprzednich części pracy. Wielość koncepcji i stanowisk świadczy o tym, że ta przestrzeń życia społecznego bardzo trudno poddaje się wszelkim naukowym analizom. Ale oczywiście jest też potwierdzeniem tego, że jest to możliwe – czy wręcz konieczne, ze względu na wpływ, jaki ma ona na całość życia społecznego – tak w perspektywie jednostkowej, jak również szerzej.

Kolejna trudność, jaka wiąże się z tematem naszych rozważań, wynika ze specyfiki historycznego rozwoju społeczności romskiej. Długa tradycja i bogata kultura spowodowały nałożenie i wymieszanie się elementów pochodzących z różnych obszarów kulturowych²⁶. Sprzyjał temu wędrowny sposób życia, który Romowie kultywowali przez pokolenia²⁷. Bardzo mocno odcisnęły się również na tej grupie bolesne doświadczenia ostatniego stulecia, a przede wszystkim okres II wojny światowej i prześladowań z nią

²⁴ *Idem*, s. 351 n.

²⁵ *Idem*, s. 363 n.

²⁶ Por. J. Milewski, *O Cyganach/Romach słów kilka* [w:] A. Caban, G. Kondrusiuk (red.), *Romowie przewodnik. Historia i kultura*, Romano Waśt – Pomocna Dłoń, Radom 2009, s. 10 n. Szeroko to zagadnienie analizuje także praca L. Mróz, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Fundacja „Historia pro Futuro”, Warszawa 1992.

²⁷ Por. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 1994, s. 20 n; A. Kowarska, *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u polskich Romów*, Związek Romów Polskich: Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu, Szczecinek 2010, s. 5 n.

związanych²⁸. Wszystko to sprawia, że kultura romska przeniknięta jest wieloma tradycjami, co powoduje, że wymyka się ona prostym klasyfikacjom i uogólnieniom²⁹. Oczywiście nie mogło to również pozostać bez wpływu na religijność Romów. Dlatego też analizując ją, należy pamiętać o tych wpływach i przenikaniu się wielu różnorodnych elementów.

Wielu badaczy wyraża opinię, że cechą charakterystyczną religijności Romów jest synkretyzm³⁰. Argumentują to głównie przez historyczne uwarunkowania, w jakich religijność ta się kształtowała. Należy rzeczywiście przyznać, że religijność Romów, podobnie jak ich kultura, ma swoje korzenie w wielu, często dość odmiennych tradycjach. Niemniej jednak warto także podkreślić, że wielość źródeł nie przesądza jednoznacznie o samej klasyfikacji religijności. Warto zaznaczyć, co również podkreślają znawcy problematyki, że istotnym elementem, wpływającym na religijność samych Romów, jest religijność dominująca w społeczności, w której oni żyją³¹. W Polsce, co potwierdzają aktualne badania, wyznaniem zdecydowanie dominującym jest wyznanie rzymskokatolickie³². Należy uwzględnić ten fakt przy analizie przemian, zachodzących w religijności romskiej, gdyż badanie przemian religijności konkretnej grupy społecznej, bez odniesienia do przemian religijności całego społeczeństwa, skutkowałoby niepełnym ich obrazem i zniekształceniem wniosków końcowych³³. Religijność romska, jako element struktury życia społecznego, nie poddaje się łatwo jednoznacznym interpretacjom – dlatego tak istotne jest całościowe badanie tego zagadnienia. Niewystarczające jest tu opieranie się jedynie na badaniach, mających charakter analizy konkretnych przypadków. O ile mogą być one bardzo inspirujące i pomocne w innych dyscyplinach społecznych, o tyle dla socjologii – jak się wydaje – stanowią jedynie punkt wyjścia.

I w tym momencie dochodzimy do trzeciej zasadniczej kwestii, która jest źródłem trudności przy analizie przemian, zachodzących w religijności romskiej. Chodzi mianowicie o fakt, że brak jest całościowych badań, podejmujących tę problematykę. O ile można odnaleźć w literaturze nieliczne, mniej lub bardziej udane, próby badania konkretnych przedstawicieli tej społeczności, o tyle jednak nie ma badań, obejmujących swym zakresem

²⁸ Por. W. Chrostowski, *Zapomniany holocaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, „Przegląd Powszechny”, 1993, nr 4, s. 74 n.

²⁹ Szeroko to zagadnienie analizuje praca: A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, PWN, Warszawa 1994.

³⁰ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie a religia*, <http://www.niniwa2.cba.pl/cyganie_a_religia.htm> [dostęp: 11.06.2011 r.].

³¹ A. Caban, *Romowie w Polsce – ponad 500 lat historii* [w:] A. Caban, G. Kondrusiuk (red.), *Romowie przewodnik. Historia i kultura*, op. cit., s. 15 n.

³² Por. *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2010*, GUS, Warszawa 2010, s. 130 n.

³³ Por. S. Opocki, *Religijność Cyganów*, „Studia Angerburgica”, 2000, t. V, s. 84 n.

Romów w całej Polsce. Sytuacja jest więc z perspektywy metodologicznej trudna, choć, jak się wydaje, nie beznadziejna. Warto bowiem w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że badania, dotyczące innych przestrzeni życia społecznego, wykazują dużą zbieżność przemian, jakie zachodzą w społeczności romskiej, z tymi jakie zachodzą w skali całego społeczeństwa polskiego. Można tu przywołać choćby kwestie, dotyczące funkcji rodziny czy struktury zatrudnienia oraz wynikających z nich ról społecznych³⁴. Założenie, dotyczące tych zbieżności, może być pomocne przy analizie przemian religijności romskiej, jak również wskazać właściwy kierunek ich prowadzenia – dlatego warto poświęcić mu w tym momencie nieco więcej miejsca.

Przemiany społeczno-polityczne po II wojnie światowej, jakie zachodzą w Europie, a w tym także w Polsce po II wojnie światowej, pociągają za sobą głębokie zmiany w strukturze i formie życia społecznego. Nabrały one szczególnie szybkości w latach 90., kiedy to procesy globalizacyjne dały o sobie znać z nową siłą. W ich wyniku życie społeczne poddane zostało różnorodnym przemianom w skali do tej pory niespotykanej. Pojawienie się nowych form i rodzajów komunikacji sprawiło, że świat skurczył się i stał się – jak określił to Marshall McLuhan (1911-1980) – globalną wioską³⁵. Skalę tych przemian potwierdzają także liczni badacze życia społecznego, podkreślając często negatywne konsekwencje związane z homogenizacją kultury³⁶. W konsekwencji tych głębokich przemian, zachodzących w życiu społecznym, zmianie ulegają także przejawy religijności, będące w pewnej mierze jego częścią.

Aby lepiej zrozumieć obecne przemiany, zachodzące w religijności Romów, należy podkreślić, że w latach 60. XX stulecia nastąpiły radykalne zmiany w strukturze tej społeczności. Wówczas to, w wyniku administracyjnych rozporządzeń, Romowie zostali zmuszeni do zaprzestania wędrownego trybu życia i osiedlenia się na stałe³⁷. Pociągnęło to za sobą m.in. prze-

³⁴ Liczne badania i prace potwierdzają słuszność tego wniosku. Cf. J. Czapiński, T. Panek (red.), *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2009; zob. także: F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002; L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007.

³⁵ Po raz pierwszy tego określenia użył McLuhan w swojej książce wydanej w 1962 r., która zatytułowana była *The Gutengerg Galaxy*. Obszerny wybór tekstów tego autora w języku polskim, a w tym również wspomniane dzieło, znajdują się w pracy: E. McLuhan, F. Zingrone (red.), *Marshall McLuhan. Wybór tekstów*, Zysk i S-ka, Poznań 2001.

³⁶ A. Kłosowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 2005, s. 320 n.

³⁷ W. Szostak, *Administracja publiczna wobec Romów po 1989 roku. Sytuacja społeczno-polityczna Romów Polsce po 1989 roku*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2006, s. 3 n.

mianę w strukturze zawodowej tej grupy. Zawody do tej pory dominujące straciły na znaczeniu, ponieważ ich przydatność w nowych realiach była niewielka³⁸. Zaowocowało to jednak nie tylko konsekwencjami ekonomicznymi, ale także zmianami obyczajowymi, ponieważ wykonywany zawód był w dużej mierze wyznacznikiem pozycji społecznej. Utrata zawodu wiązała się więc ze stratą prestiżu w grupie – a tym samym często z marginalizacją pozycji jednostki.

Skutki takich zmian wykraczały jednak poza jednostkowe konsekwencje. Pociągały za sobą bowiem głębokie przemiany w strukturze rodzin romskich. Wielopokoleniowe rodziny o mocno zhierarchizowanej strukturze zostały rozdzielone, co spowodowało, że dotychczasowe tradycje i wzory zachowań uległy zmianie³⁹. W konsekwencji tego znaczenie rodziny i pełnione przez nią funkcje uległy osłabieniu, a niektóre w ogóle zanikły⁴⁰. Kulturowane od pokoleń tradycje i akceptowane formy relacji wewnątrz grupy zostały zakwestionowane⁴¹. Oczywiście pociągnęło to za sobą także przemiany religijności romskiej, która utraciła wiele ze swej specyfiki i stała się bardziej podatna na zmiany, zachodzące w szerszej skali społecznej. Stało się tak dlatego, że dynamika życia społecznego nie toleruje pustki, więc formy zachowań tracące na znaczeniu szybko zastępuje innymi. W tym przypadku tradycyjne wzory zachowań – i tym samym także lokalnie usankcjonowane formy religijności – zostały wyparte przez te, proponowane przez kulturę masową. Zachodzące przemiany sprawiły jednocześnie, że elementy struktury społecznej – które wcześniej cechowały się większą autonomią – zostały obecnie silniej w nią włączone, poddane większemu jej wpływowi⁴².

Zamiany zachodzące w życiu społecznym, jak podkreślają to jego badacze, często osłabiając hierarchię ukształtowaną na mocy tradycji, zastępują ją szybko nową⁴³. Zmienia się wówczas także zakres wartości społecznie pożądanych, od posiadania których uzależnione jest miejsce, jakie jednostka zajmuje w tej właśnie hierarchii. Jedną z takich wartości obecnie cenionych jest wykształcenie. Jest to istotne w kontekście naszych rozważań, ponieważ w wyniku zachodzących przemian Romowie borykają się w tej płaszczyźnie

³⁸ Por. A. Paszko, R. Sułkowski, M. Zawicki (red.), *Romowie na rynku pracy*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2007, s. 37 n.

³⁹ Por. A. Kowarska, *O romskich autorytetach* [w:] A. Caban, G. Kondrusiuk (red.), *Romowie przewodnik. Historia i kultura*, op. cit., s. 32 n.

⁴⁰ Por. A. Giddens, *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 129 n.

⁴¹ Por. M. Courthiade, *O romskim sądzie obyczajowym*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 13 n.

⁴² Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, NOMOS, Kraków 2007, s. 29 n.

⁴³ Z. Bauman, op. cit., s. 102 n.

z dużymi trudnościami⁴⁴. W tradycyjnie zorganizowanych grupach edukacja była jednym z elementów włączania w życie wspólnoty lokalnej. Przygotowanie do życia w grupie było połączone z wykonywaniem określonych prac na jej rzecz, czyli innymi słowy z wykonywaniem określonego zawodu, który jednocześnie przyporządkowywał jednostce określone miejsce w strukturze lokalnej. Zmiany, jakie zaszły w życiu społecznym, dokonały przewartościowania i spowodowały, że umiejętności, cenione w społeczności lokalnej, stały się mało przydatne w szerszym kontekście społecznym. Co więcej, automatyzacja przemysłu sprawiła, że wiele z romskich zawodów przestało być opłacalne. Dlatego też kwestia podniesienia poziomu edukacji stała się w tym środowisku bardzo istotną sprawą⁴⁵.

Warto zwrócić na to uwagę w odniesieniu do naszych rozważań z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, od poziomu edukacji w dużej mierze będzie zależało przyszłe miejsce członków tej społeczności w strukturze społecznej. Odpowiedni poziom edukacji może uchronić ich przed marginalizacją czy wykluczeniem społecznym. A to w konsekwencji pociągnie za sobą także konkretne formy realizowania przez nich zadań i ról społecznych. Pełniąc je natomiast, mogą bardziej świadomie wpływać na kształt struktur społecznych – tak w wymiarze mikro- jak i makrospołecznym. Drugą istotną kwestią jest to, że stając się świadomymi uczestnikami życia publicznego, będą również mogli bardziej świadomie przeżywać swoją odrębność kulturową. A co za tym idzie – będą mogli ubogacić życie społeczne tym wszystkim, co charakteryzuje ich kulturę i określa ich jako wierzących. Innymi słowy, większy poziom edukacji to gwarancja większego uczestnictwa w życiu społecznym, a także bardziej twórczego przeżywania swojej tożsamości – w tym również tej religijnej.

Na podstawie przedstawionych tu rozważań zasadne wydaje się przyjęcie założenia, że również przemiany w religijności romskiej są w pewnej mierze zbieżne z tymi, zachodzącymi w religijności całego społeczeństwa polskiego⁴⁶. Jest to konsekwencja zmian, jakie zaszły, a właściwie nieustan-

⁴⁴ Ł. Mamica, *Model aktywizacji zawodowej Romów* [w:] M. Zawicki (red.), *Aktywizacja zawodowa Romów*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2007, s. 32 n.

⁴⁵ J. Milewski, *Dylematy romskiej edukacji* [w:] A. Caban, G. Kondrusiuk (red.), *Romowie przewodnik. Historia i kultura*, op. cit., s. 63 n.

⁴⁶ Warto w tym miejscu podkreślić to, na co zwracają uwagę badacze tej problematyki, że w konsekwencji procesów globalizacyjnych przemiany społeczne nabrały bardziej uniwersalnego charakteru. To znaczy, że w porównywalnym czasie podobnym przemianom poddane są szersze przestrzenie życia społecznego, niż miało to miejsce wcześniej. W wyniku tego elementy struktury społecznej, pozostające poprzednio we względnej izolacji, podlegają obecnie o wiele szybciej podobnym przemianom. Na pewnym poziomie ogólności w analizach, dotyczących religijności Romów, uzasadnione wydaje się traktowanie

nie zachodzą przez ostatnie dekady w strukturze społecznej. Procesy globalizacyjne, które zmniejszyły dystans między grupami społecznymi, żyjącymi do tej pory w pewnej izolacji, spowodowały jednak, że muszą się one borykać z nowymi i, co ważniejsze, podobnymi problemami. Kultura masowa, obejmując swoim wpływem społeczność lokalną, upodabnia je do siebie nawzajem, a co za tym idzie – generuje także podobne trudności. Przyjęcie takiego kierunku analiz, jak się wydaje, jest dobrą propozycją przełamania trudności wynikających z braku danych empirycznych, dotyczących religijności romskiej, o których była już wcześniej mowa. Nie rozwiązuje ono co prawda wszystkich problemów związanych z tą kwestią, ale umożliwia dalsze prowadzenie rozważań w oparciu o dane liczbowe.

Analizując zmiany w religijności romskiej z perspektywy zmian, zachodzących w religijności całego społeczeństwa, zyskujemy niewątpliwie możliwość uchwycenia tych pierwszych w szerszym kontekście. Co więcej, mamy również dostęp do licznych badań i literatury przedmiotu, która szeroko opisuje te kwestie⁴⁷. Oczywiście należy zaznaczyć, że czym innym jest obfitość materiału badawczego, a czym innym kwestia jego interpretacji. O ile co do pierwszej panuje względna jednomyślność, to w przypadku drugiej zaobserwować możemy liczne rozbieżności. Badacze życia społecznego bowiem, wychodząc od tych samych danych, dochodzą do różnych wniosków, niekiedy nawet sprzecznych ze sobą. Dlatego też warto zaznaczyć, że nie jest możliwe w tej pracy udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na podejmowane kwestie. Została tu jednak podjęta próba wskazania na kierunek analiz, który wydaje się uzasadniony ze względu na specyfikę podjętej problematyki.

ich całościowo. Nie należy zbyt szybko dokonywać podziałów na wyznania czy związki religijne, ponieważ poddane są one podobnym przemianom. Dlatego też w prowadzonych w pracy rozważaniach nie podnosi się kwestii przynależności członków tej społeczności do konkretnych wyznań czy związków religijnych.

⁴⁷ Jest to zagadnienie, które niewątpliwie daleko wykracza poza rozmiary niniejszej pracy i może stanowić przedmiot oddzielnych rozważań. Warto jednak w tym miejscu przywołać kilka ważnych tytułów, które podejmują tę problematykę i stanowią cenne źródło informacji w tej kwestii: *Dwie dekady przemian religijności w Polsce. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2009; J. Mariański, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, WAM, Kraków 2011; J. Łazarów (red. techn.), *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Wydawnictwo M, Kraków 2001; J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, RW KUL, Lublin 1993.

LITERATURA:

- ADAMSKI F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- ARONSON E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2005.
- BABBIE E., *Badania społeczne w praktyce*, tłum. W. Betkiewicz, M. Bucholc, P. Gadomski, PWN, Warszawa 2004.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 1994.
- BAUMAN Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000.
- BERGER P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Krudziel, NOMOS, Kraków 2005.
- CABAN A., KONDRUSIUK G. (red.), *Romowie przewodnik. Historia i kultura*, Romo Waś – Pomocna Dłoń, Radom 2009.
- CASANOVA J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, NOMOS, Kraków 2005.
- CHROSTOWSKI W., *Zapomniany holocaust. Rzec o zagładzie Cyganów*, „Przegląd Powszechny”, 1993, nr 4, s. 74-90.
- COURTHIADE M., *O rromskim sądzie obyczajowym*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 13-32.
- CZAPIŃSKI J., PANEK T. (red.), *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków*, Rada Monitoringu Społecznego, Warszawa 2009.
- DOBBELAERE K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, NOMOS, Kraków 2008.
- DURKHEIM E., *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1968.
- Dwie dekady przemian religijności w Polsce. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2009.
- DYCZEWSKI L. (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, KUL, Lublin 2007.
- FICOWSKI J., *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, INTERPRESS, Warszawa 1989.
- FRAKNFORT-NACHMIAS CH., NACHMIAS D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, tłum. E. Harnowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- GIDDENS A., *Socjologia. Zwiąże lecz krytyczne wprowadzenie*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- KŁOSOWSKA A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 2005.
- KOWARSKA A., *Stereotyp czy tradycja. O etosie wędrowcy i wartościowaniu przetrzeni u polskich Romów*, Związek Romów Polskich: Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu, Szczecinek 2010.

- LUCKMANN T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków 2006.
- LUHMANN N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, NOMOS, Kraków 2007.
- ŁAZARÓW J. (red. tech.), *Katolicyzm polski dziś i jutro*, M, Kraków 2001.
- MALINOWSKI B., *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, PWN, Warszawa 1990.
- Mały Rocznik Statystyczny Polski 2010*, GUS, Warszawa 2010.
- MAMICA Ł., *Model aktywizacji zawodowej Romów* [w:] M. Zawicki (red.), *Aktywizacja zawodowa Romów*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2007, s. 29-43.
- MARIAŃSKI J., *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, WAM, Kraków 2011.
- MARIAŃSKI J., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, RW KUL, Lublin 1993.
- MCLUHAN E., ZINGRONE F. (red.), *Marshall McLuhan. Wybór tekstów*, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- MIRGA A., MRÓZ L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, PWN, Warszawa 1994.
- MRÓZ L., *Geneza Cyganów i ich kultury*, Fundacja „Historia pro Futuro”, Warszawa 1992.
- OPOCKI S., *Religijność Cyganów*, „Studia Angerburgica”, 2000, t. V, s. 84-89.
- PASZKO A., SUŁKOWSKI R., ZAWICKI M. (red.), *Romowie na rynku pracy*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków 2007.
- SZACKI J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002.
- SZOSTAK W., *Administracja publiczna wobec Romów po 1989 roku. Sytuacja społeczno-polityczna Romów Polsce po 1989 roku*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2006.
- SZTUMSKI J., *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Śląsk, Katowice 1995.
- WEBER M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994.
- WEBER M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002.

PUBLIKACJE ELEKTRONICZNE:

- A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie a religia*, <http://www.niniwa2.cba.pl/cyganie_a_religia.htm> [dostęp: 11.06.2011 r.].

Jarosław Charchula

**PARUVIMÀTA DR-E RROMENQËRI RELIGIOZITËTA DR-E PÒLSKA –
SOCIOLOGÏKO ANALÏZA ALOME MATERIALENQËRI**

Akada artiklo lel upra peshe o puhipen e paruvimatenqro, save ondile dre palatune desibera dr-e Rromenqri religiozitta dr-e Plska. irdel katar teoretitka principa, sar si pinzardune dr-e religiaqri sociolgia, o avtro zumavel te kidel papae o vasedera tipa definicienqre, save si labrde dre socialio zantrimta thaj dureder te xarakteruil o erutne koncpcie dre relcia e religiaa, sar aj arakhas klasikone dr-aja disciplina. Nakhavel vi dr-e analiza o xarakteristiko paruvimta, save dikhn dr-e romane dostipnasqri struktra. Lesqri res si te arakhll zikaj si avtonmo akala paruvimta katar-odola so kerdn adr-o buxlo dostipen e themesqro. Thovel i emfza p-o vasedera problme, save si relacuime akala problematikaa thaj zumavel te del solucienqre propozicie.

Jarosław Charchula

**THE TRANSFORMATION OF ROMA RELIGIOUSNESS IN POLAND –
A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF SELECTED QUESTIONS**

The article discusses the question of transformations in Roma religiousness in Poland in the last decades. By means of the theoretical fundamentals of religion sociology, an attempt has been made to point out the most important types of definitions used by the social sciences, and to characterize the main concepts relating to religion itself, such as exemplified by the classics of the discipline. Additionally, an analysis of the characteristic changes in the structure of Roma society has been conducted. The aim of such considerations was to define the level of the Roma autonomy in relation to the going-on transformations within their whole society. As a result, the most important problems related to the topic have been pointed out, along with suggested solutions.

Marek Jakoubek, Lenka Budilová (Pílno, Czechy)

ANALIZA RELIGIJNOŚCI ROMÓW NA PRZYKŁADZIE RYTUAŁU PRZYSIĘGI PRZED KRZYŻEM¹

Niniejszy artykuł jest wynikiem długich badań, przeprowadzonych na terenie wschodniej Słowacji, a jego celem jest próba opisanego charakteru i specyfiki religijności mieszkańców romskich osad, której charakterystycznym rysem jest opieranie się na praktykach magicznych, ubranych w zewnętrzne formy chrześcijaństwa.

W niniejszym artykule fakt ten będziemy się starali poprzeć konkretnymi przykładami instytucji *przysięgi przed krzyżem*, mamy bowiem wrażenie, że pomimo tego, iż mowa tu o praktykach powszechnie znanych i często opisywanych w literaturze, większość dotychczasowych wzmianek ma charakter pobieżnego opisu, pozbawionego wyczerpującej analizy istoty tych praktyk. Naszym celem jest zatem uchwycenie wewnętrznej logiki tego obrotu, co może pomóc w zrozumieniu całego systemu religijnego mieszkańców romskich osad, gdyż w wielu przypadkach chodzi o przykład modelowy, w którym warstwa magiczna została ukryta pod fasadą chrześcijaństwa, co na płaszczyźnie strukturalnej może mieć istotne znaczenie.

1. PRZYSIĘGA PRZED KRZYŻEM

Instytucja *przysięgi przed krzyżem* służy do rozstrzygnięcia w sprawach dotyczących niektórych wykroczeń w sferze społecznej, a wyjątkowo również w sytuacji kradzieży czy zabójstwa. Najczęściej jednak praktykowana jest wobec zjawiska niewierności małżeńskiej, dlatego w tym kontekście można mówić także o *przysiędze wierności*. Zwykle chodzi o niewierność kobiety, ponieważ niewierność mężczyzn w romskich osadach jest na ogół tolerowa-

¹ Niektóre fragmenty niniejszego artykułu są zaktualizowaną wersją części tekstu: L. Budilová, M. Jakoubek, *Specifika romské religiozity* [w:] M. Jakoubek, O. Poduška (red.), *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, s. 95-105.

na, a jedynie w wyjątkowych przypadkach, na prośbę żony, procedura ta jest stosowana również wobec mężczyzny.

Istotą tego aktu jest przysięga złożona przed krzyżem przez niewierną (lub oskarżoną o niewierność) kobietę, mająca dowieść jej niewinności. W większości zdarzeń do przysięgi dochodzi na prośbę męża, ewentualnie w wyniku nacisków rodziny. Przysięgi odbywają się w nocy, a miejscem ceremonii jest kościół, cmentarz, kapliczka lub inne miejsce święte; obowiązująca jednak jest obecność krzyża. Kobieta musi mieć rozpuszczone włosy i nie może mieć na sobie nic, co mogłoby ją „związywać” (pierścionki, bransoletki, naszyjniki...). Niektórzy informatorzy mówią, że kobieta musi być naga, inni zaś, że powinna być rozebrana do pasa – szczegóły te różnią się w poszczególnych miejscach.

Za pierwszy przykład niech posłuży nam przysięga przed krzyżem, która miała miejsce w miejscowości Abranovce². Przysięgi odbywają się tu w publicznie, w miejscu, gdzie wcześniej stał drewniany krzyż, zastąpiony obecnie krzyżem kamiennym. Ostatnia wzmianka o przysiędze przed krzyżem pochodzi od najstarszej kobiety z osady, zwanej *Babo*. Główną aktorką wydarzenia była siostra informatorki, miejscowa, urodzona w Abramovcach. Jej mąż pochodził z innej osady. Kobieta ta miała romans ze znajomym swojego męża, a o jej niewierności powszechnie wiadano. Kiedy o zdradzie dowiedział się mąż, zmusił żonę do przysięgi przed krzyżem. Także o tym, że ma dojść do przysięgi, wiedziała cała osada, łącznie z dziećmi, ale oprócz winnej kobiety i jej męża nikt inny w obrzędzie nie uczestniczył.

Kobieta musiała w noc pełni księżyca umyć się i odpowiednio przygotować: rozpuścić i rozczesać włosy (według naszych informatorów musiała być „oczyszczona”), następnie musiała się rozebrać do pasa i pójść za swym mężem na wyznaczone miejsce, pod krzyż. W drodze miała na sobie tylko lekkie okrycie, które miała następnie zdjąć i położyć pod krzyżem, uklęknąć do krzyża przodem, objąć go i powtarzać za stojącym za nią mężem ustaloną formułkę. W każdym przypadku wymienia się konkretne imiona mężczyzn, z którymi żona zdradzała męża (lub jest o to podejrzewana) – a więc na przykład: *Ja, Verona Horváthová, nigdy nie byłam niewierna swemu mężowi z Josefem Miką, Františkem Žigą ani z Romanem Kaleją... przysięgam przed swym mężem i przed Bogiem.*

Niewierność kobiety, zgodnie z kulturą romską, była w tej rodzinie uznawana za coś niedopuszczalnego, dlatego był to temat bardzo delikatny. Niezręcznie było wiedzieć o tym, że przysięga miała miejsce, więc po dokonaniu obrzędu członkowie rodziny zachowywali się tak, jakby nigdy

² A. Světlíková, własne badania antropologiczne na terenie w miejscowości Abranovce, 2000.

nic się nie stało i niechętnie wracali do tego wydarzenia. Zgodnie z ich własnymi słowami, uważano, że poprzez przysięgę cała sprawa została rozwiązana i wszyscy byli szczęśliwi, że *mieli to już za sobą*. Wszyscy wiedzieli, że doszło do zdrady. Wiedzieli również z kim. Wszyscy także wiedzieli, że przysięga miała miejsce, ale od tego czasu o całym zajściu nie mówiono, życie toczyło się dalej, jak gdyby nigdy nic się nie stało. Obywatele osady traktują przysięgę jako *oczyszczenie przed Bogiem*, coś, co trzeba zrobić, *aby wszystko wróciło do normy*.

Drugi przykład, przysięgę w kościele we wsi Rožkovany³, wybraliśmy dlatego, że jej głównym aktorem jest mężczyzna. Mamy więc do czynienia z przypadkiem wyjątkowym, choć w swej strukturze – typowym. Powodem przysięgi była niewierność mężczyzny. Również w tym wypadku chodzi o znany epizod, który z wielu powodów (z których najważniejszym była ciąża kobiety) wymagał rozwiązania. Cała rodzina (wieś) postępek mężczyzny osądziła i zmusiła mężczyznę do poddania się przysiędze. Przysięga miała miejsce w kościele, bez świadków. Podczas ceremonii małżonkowie przysięgali sobie nawzajem, że *byli sobie wierni* i że wierni sobie pozostaną w przyszłości, pod groźbą sankcji. Z rozmów z mieszkańcami osady i z kobietą wynika, że mimo dowodów na niewierność mężczyzny (chodziło o krzywoprzysięstwo), podkreślano zawsze, że *najważniejsze jest to, że małżonkowie przysięgli sobie przed Bogiem, że byli sobie wierni (i będą w przyszłości)*, a więc, podobnie jak w poprzednim przypadku, fakt, że przysięga miała miejsce, pozwalał przywrócić społeczną równowagę, sprawa została przez wszystkich uznana za zakończoną.

Z informacjami na temat przysięgi przed krzyżem spotykamy się również w literaturze fachowej. Píše o nich np. Arne B. Mann w swej pracy poświęconej cygańskim ślubom, gdzie czytamy:

Istotnym powodem sporów małżeńskich i rozpadu współżycia jest niewierność w małżeństwie. Podczas gdy w przypadku mężczyzn jest ona najczęściej tolerowana (choć nie aprobowana), w przypadku kobiet jest surowo oceniana. W tym kontekście interesującym jest zwyczaj przysięgi wierności małżeńskiej, rozpowszechniony wśród ludności cygańskiej na terenie całej Słowacji. Podejrzliwy mężczyzna zmusza swoją żonę do złożenia przysięgi: odbywa się ona zwykle nocą na cmentarzu (Markušovce, Revúca, Žehňa), w kościele (Markušovce, Sp. Tomášovce) lub w domu (Štrba).

Kobieta rozbiera się do pasa, rozpuszcza włosy, nie może mieć na sobie żadnych ozdób (kolczyków, spinek), klęka, krzyżuje palec wskazujący i serdeczny na obu

³ M. Hajská i O. Poduška, własne badania antropologiczne w miejscowości Rožkovany, 2003.

rękach (Markušovce) i przed krzyżem lub świętym obrazem (Markušovce, Štrba) składa przysięgę, że była wierna mężowi. Przysięga jest składana bez świadków, jedynie w miejscowości Bystrany poproszono osobę (trzecią – przyp. red.), która ów obrzęd poprowadziła (...). Po takiej przysiędze (często o charakterze kłótni, którą kobieta na siebie rzuca), *mężczyzna uwierzy kobiecie* [podkreślenie aut.]. Przytoczoną przysięgę opisała pod koniec lat 50. w Trebšovie E. Davidová, a zwyczaj tego rytuału w czterech miejscowościach powiatu martiniego opisała z kolei H. Bilková⁴.

Trzeba jednak wspomnieć, że niektórzy autorzy, zajmujący się problematyką przysięg wierności, pojmują całą kwestię zgoła inaczej niż w prezentowanych przez nas przykładach i naszych komentarzach. Według tychże badaczy obrzęd *jest stosowany (...) w celu zaprzeczenia lub potwierdzenia podejrzenia*⁵ i chodzi wówczas o swego rodzaju *test wierności*⁶, którego wynik jest pewny i niepodważalny, gdyż *żadnemu Romowi (...) nie przyjdzie do głowy składać fałszywej przysięgi*, ponieważ, gdyby tak uczynił, *następstwa dla jego dalszego życia (...) mogłyby być katastrofalne*⁷. Należy zauważyć, że cytowany autor nie przedstawił w swej pracy ani jednego przykładu przysięgi, która dowiodłaby niewierności, a jedyny poddany analizie przykład przysięgi (dla której impulsem była sytuacja, w której kobietę podejrzewano o to, że dziecko, którego oczekuje, nie jest mężczyzny, z którym żyła czy też chciała żyć i który zainicjował przysięgę), autor podsumowuje słowami [kobieta] *powiedziała, że jest to jego [dziecko]*, a ów mężczyzna *jej uwierzył* (por. co wyżej powiedział Arne B. Mann: *po takiej przysiędze (...) mężczyzna uwierzy kobiecie*) bez jakichkolwiek wątpliwości (wydaje się, że w przysięgę uwierzył też sam autor).

Nie chcemy oczywiście w żadnym wypadku poddawać w wątpliwość, że tak pojęte przysięgi, przedstawione przez M. Kováča, nie są praktykowane w romskich osadach. Domyślamy się jednak, że mamy do czynienia z wariantem „nietradycyjnym“, który powstał poprzez kontaminację światopoglądowych wyobrażeń większości społeczeństwa. Przysięga pojmowana w ten sposób wykorzystuje uniwersalne wyobrażenie „obiektywnej“ prawdy, która w społeczeństwie romskim – z jego dominującą strukturą organiza-

⁴ A. B. Mann, *Základné znaky svadby Cigánov-Rómov na východnom Slovensku*, „Slovenský národopis“, 1989, R. 37, nr 1-2, s. 117.

⁵ M. Kováč, *Slnko pre spravodlivých: Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehranskými Rómami u obce Telgárt* [w:] M. Kováč, A. B. Mann (red.), *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/O Del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, s. 142.

⁶ *Ibidem*, s. 142.

⁷ *Ibidem*, s. 138.

cyjną, na czele której stoi pokrewieństwo – wpływa na postrzeganie prawdy, kłamstwa czy sprawiedliwości. W takich społecznościach *prawda* nie jest wartością niezależną od interesu grupy, nie chodzi też o kategorię neutralną (prawda musi być zarówno „dobra“, jak i korzystna dla danej grupy).

Nasze przykłady wskazują na fakt (przy czym hipoteza ta wymaga dalszych badań), że charakter przysięg w miejscowościach Abranovce i Rožkovany⁸ prezentuje pierwotny typ tegoż obrzędu, podczas gdy przykład M. Kováča prezentuje nowszy wariant, mający w tym wypadku prawdopodobnie związek z przemianą organizacji społecznej w romskich osadach na Słowacji.

2. PRZYSIĘGA PRZED KRZYŻEM I SĄD BOŻY

Przysięga, w najrozmaitszych formach i transformacjach, jest rytuałem, którym posługuje się wiele grup etnicznych w najróżniejszych zakątkach świata⁹. W stosunku do opisywanego terenu ważnym jest również fakt, że chodzi o obrzęd przedchrześcijański, który był częścią starszych systemów prawnych¹⁰ i który, jako jeden z wielu przedchrześcijańskich rytuałów i obyczajów prawnych, był przyporządkowany do kanonu prawnego wczesnośredniowiecznego świata chrześcijańskiego. Pierwotną podstawą tej praktyki było wypowiedzenie formuły przysięgi, której zadaniem było oczyszczenie od oskarżenia. Chrześcijaństwo przejęło pogański rytuał przysięgi, dopełniając go o nową treść, przy czym największą zmianą było uznanie Boga za instancję odwoławczą i w końcu zastąpienie przysięg *Sądami Bożymi* (ordaliami).

Podobnie jak wcześniej przysięgi, Sądy Boże były często praktykowane w średniowieczu przy rozwiązywaniu sporów, które nie mogły zostać rozstrzygnięte za pomocą ludzkiej argumentacji, dzięki czemu orzeczenie uzyskiwano za pomocą procedur, które, jak wierzono, były przejawem woli Bożej.

Sąd Boży (ordalia) jest systemem, za pomocą którego w dawnych czasach decydowano o winie lub niewinności, o prawości lub nieprawości oskarżonego, który nie mógł przedstawić dowodu w inny sposób (...). Jeśli Sąd Boży zakończył się dla niego przychylnie, był uznany za niewinnego, w innym razie był skazany (...)¹¹.

⁸ Z identycznym przypadkiem spotkaliśmy się w miejscowości Chminianske Jakubovany (L. Budilová, M. Jakoubek, badania terenowe, 2002).

⁹ L. Lévy-Bruhl, *Myšlení člověka primitivního*, Praha 1999, rozdz. *Ordálie*.

¹⁰ V. Procházka, *Prísaha, ordál a svēdectví u polabsko-pobaltských Slovanů* [w:] *Vznik a počátky Slovanů* (różni autorzy), Praha 1958, s. 169-180.

¹¹ *Ottův slovník naučný*, Praha 1997, T. IV, hasło: *Boží soud (očista, ordálie)*, s. 52.

Podstawę Sądów Bożych stanowiło zatem wyobrażenie, że spór, kłótnia lub inny niejasny konflikt zostaną rozwiązane przez jakąś wyższą, nadprzyrodzoną siłę. Decyzja w kwestii winy należała więc do sił nadprzyrodzonych¹². Człowiek winien podporządkować się osądowi, ponieważ w grę wchodzi nieomylny autorytet, którego werdykt jest wiążący. Rozpowszechnienie ordaliów jest zatem ściśle związane z chrześcijaństwem, przy czym proces wypierania przedchrześcijańskich przysięg był wspierany przez Kościół i nimi miały być zastąpione pogańskie przysięgi¹³. W późniejszym czasie ordalia stały się kluczowym narzędziem chrześcijańskiego prawa, a przedchrześcijańskie przysięgi, podobnie jak związany z nimi przedchrześcijański system, stopniowo zostały przez ordalia zepchnięte i nimi zastąpione.

Z powyższego wynika również, że rozprzestrzenianie się chrześcijańskich Sądów Bożych datuje się na okres późniejszy od istnienia przysięg. Fakt, że w średniowieczu chrześcijańskie ordalia zastąpiły pierwotne przysięgi, może służyć jako poparcie hipotezy, że przysięgi wierności pochodzą z dawnego systemu prawnego Romów, *który nie został przejęty od obywateli danych terenów*. W czasie pojawienia się przodków dzisiejszych Romów na naszym terytorium (XIV w.), przysięgi zostały już zastąpione przez ordalia (oczywiście nie wszędzie; tę hipotezę należałoby jednak uściślić poprzez dalsze badania).

Idąc tym tropem, moglibyśmy uznać przysięgę przed krzyżem za część pierwotnego systemu prawnego niegdysiejszych społeczności romskich, z tym że krzyż – dziś symbol tych praktyk – jest późniejszym i jedynie zewnętrznym suplementem. Pierwotnie na jego miejscu znajdujemy przedmioty o magicznej sile, jak np. kamienie, drzewa, zwierzęta, broń czy źródła¹⁴, gdyż właśnie w tych, uważanych za magiczne przedmiotach, nie w Bogu, upatrywano gwarancji ważności przysięgi. Chodzi też o wiarę w magiczną siłę słów, które są jakby gwarantem ważności przysięgi. Jak widzieliśmy na podanym przykładzie przysięgi w Abramovcach, jej sens tkwi właśnie w wypowiedzeniu pewnej formułki (*byłam wierna etc.*), która przywracać ma pierwotny stan rzeczy. Nie poszukuje się prawdy ani poglądów Boga na ten temat.

¹² J. Klabouch, *Staré české soudnictví. Jak se v Čechách soudívalo*, Orbis, Praha 1967, s. 316.

¹³ V. Procházka, *ibidem*, s. 177.

¹⁴ Zob. V. Procházka, *ibidem*, s. 174.

Sąd Boży stopniowo zastępował przedchrześcijańskie przysięgi. Chodzi o praktyki, które są z gruntu rzeczy odmienne w swym charakterze, przy czym właśnie na ich różnicy najłatwiej jest pokazać specyfikę przysięgi. Celem Sądów Bożych było rozwiązanie sporów, wskazanie winnego, ogłoszenie wyroku. Podstawą są tu starania o dojście do prawdy, aczkolwiek w sposób, który jest nam obcy – za pomocą siły nadprzyrodzonej. W przeciwieństwie do wyżej opisanego przykładu, nie chodzi o przedstawienie dowodu winy, odkrycie prawdy czy rozstrzygnięcie o winie lub niewinności – sens przysięgi tkwi raczej w odnowieniu (społecznego) porządku, który został naruszony. Typowym przykładem jest właśnie przysięga przed krzyżem w Abranovcach lub przysięga w kościele w Rožkovanach – wina była wcześniej dowiedziona, celem przysięgi nie było zatem odkrycie prawdy, ale raczej oczyszczenie z winy zarówno kobiety (mężczyzny), jak i całej społeczności, a w rezultacie powrót do poprzedniego stanu. Mężczyzna (kobieta) przysięgał/a, że był/a wierny/a i od tej chwili był/a postrzegany/a przez żonę/męża i całą społeczność jako wierny/a mąż/żona. Nie chodzi zatem ani o prawdę, ani o karę, ale o doprowadzenie do pierwotnego stanu rzeczy¹⁵. W tym wypadku najważniejszy był sam fakt, że *przysięga miała miejsce*. Jej sensem nie było odnalezienie prawdy, ale, poprzez zastosowanie procedury, odnowienie statusu społecznego kobiety (mężczyzny) jako wiernej żony (wiernego męża). *Niewinność żony (męża) była więc traktowana bardziej jako status społeczny, aniżeli wypowiedź o „faktycznym” stanie rzeczy*.

Przysięga przed krzyżem, jako praktyka pogańska, bazująca na magicznej mocy słowa, przetrwała aż do dnia dzisiejszego dzięki temu, że przybrała chrześcijański wymiar i używa chrześcijańskiej retoryki oraz symboli. To, że praktyka ta nie ma nic wspólnego z wiarą chrześcijańską (oprócz wrażenia wywołanego obecnością krzyża) widać już na pierwszy rzut oka. Gdybyśmy sobie wyobrazili chrześcijańską wersję tej praktyki, miałyby ona prawdopodobnie formę wyznania grzechu, przyznania się do niego i prośby o odpuszczenie (a więc: *popeliłam grzech rozpusty etc., etc.*). W osadach romskich spotykamy się wszakże z odwrotnym modelem – mężczyzna (kobieta) przysięga, że *był/a niewinny/a* i za takiego/taką jest potem uznany/a. Takie wyznanie z perspektywy chrześcijańskiej należy jednak uznać za *kłamstwo*, co przecież nie jest przedmiotem refleksji tych, którzy dopełniają rytuału. Wskazuje to, jak różne jest pojęcie prawdy w różnych społecznościach.

¹⁵ Zob. J. Copans, *Základy antropologie a etnologie*, Praha 2001, s. 61.

Możemy założyć, że dotychczasowe badania, skierowane raczej na elementy widoczne aniżeli na ukryte mechanizmy i strukturę, w wielu przypadkach były w swych wnioskach podyktowane obecnością chrześcijańskich symboli i wypowiedzi.

Najczęściej przy przeprowadzaniu badań na temat stosunku mieszkańców römischen osad do wiary wychodzono z założenia, że główny komponent ich religijności stanowi chrześcijaństwo oraz pewne elementy, będące pozostałością minionych epok. Te ostatnie bywają na ogół uznawane za przeżytek czy relikw „pierwotnej” römischen religijności i badacze czynią starania o ich dokumentację, jako jedyne zachowanego dowodu dawnej wiary. Wydaje nam się jednak, że takie podejście nie jest właściwe. W większości przypadków religijność mieszkańców römischen osad ma charakter chrześcijański (z wyjątkiem wymienionych przykładów), przy czym chrześcijaństwo jest jedynie „fasadą”, pod którą skrywa się „tradycyjna” (przedchrześcijańska) *struktura* ich systemu religijnego czy *wewnętrzna logika* poszczególnych, archaicznych rytuałów.

Wykazaliśmy, że pomimo iż römischen religijność posługuje się chrześcijańską retoryką i symbolami, ma jednak charakter pradawnych, magicznych rytuałów, których natura pozostaje w sprzeczności z chrześcijaństwem. Z naszych dotychczasowych badań wynika, że mieszkańcy römischen osad z niezwykłą łatwością przyjmują symbole chrześcijańskie, jednocześnie konsekwentnie pozostając wiernymi „tradycyjnemu” typowi religijności magicznej. Podczas badań religijności mieszkańców osad römischen podstawą powinno być przedstawienie jej ogólnego charakteru oraz związków, występujących pomiędzy poszczególnymi jej komponentami, bowiem charakter religijności jest w dużym stopniu związany z kontekstem, w którym się znajduje i funkcjonuje. Wydaje się, że charakter religijności mieszkańców römischen osad nie może być określany poprzez fakt przewagi elementów chrześcijańskich, ponieważ jej znaczenie jest wyznaczone kontekstem, w którym się znajduje. A kontekst ten, jak wnioskujemy, jest na wskroś magiczny.

Zostawmy jednak zewnętrzną stronę religijności mieszkańców römischen osad i zatrzymajmy się na strukturze ich systemu religijnego. Niech przestaną być dla nas relewantne i kluczowe wypowiedzi naszych informatorów oraz ich refleksje na ten temat (nie zaprzeczając oczywiście, że są one relewantne w innym dyskursie, np. państwowo-politycznym). Dochodzimy do

poniekąd paradoksalnej sytuacji, w której mieszkańcy romskich osad przyznają się do chrześcijaństwa (i Kościoła katolickiego), jednak w praktyce temu zaprzeczają. Stan ten można udokumentować poprzez analizę zachowań, w których występują elementy chrześcijaństwa.

Na przykład chrzest wśród mieszkańców romskich osad nie jest rozumiany jako przyjęcie nowego człowieka do społeczności chrześcijańskiej, odkupienie grzechu pierworodnego i udzielenie łaski bożej. Chrzest jest przez nich pojmowany jako magiczny sposób ochrony dzieci i dorosłych przed złymi siłami, których, w mniemaniu obywateli, jest w romskich osadach bardzo dużo. Siłami takimi są przede wszystkim *mulo* (zjawy, duchy martwych), których boją się zarówno dzieci, jak i dorośli. *Mulo* może 'siać grozę' (rom. *mukhel dar*), paraliżować człowieka tak mocno, że ze zgrozy nie może on mówić ani się poruszać. Z tego powodu starsze dzieci (ale też dorośli) boją się samotnych spacerów w nocy, dzieciom zostawia się przez całą noc włączone światło. Rodzice małych dzieci boją się z kolei, że ich dziecko zostanie porwane przez czarownicę lub *gulidaj* (nadprzyrodzoną istotę-ducha matki, która zmarła przy porodzie i która zabiera dzieci innym matkom¹⁶). Spotkaliśmy się też z obawą, że dziecko, dopóki nie jest ochrzczone, może szybko umrzeć¹⁷. Jako ochronę przed tym u najmniejszych dzieci stosuje się szereg magicznych środków zapobiegawczych: zawiązanie czerwonej tasiemki na ręce, odwracanie koszulki na lewą stronę¹⁸. Chrzest pełni zatem *funkcję ekwiwalentu* pewnych magicznych sposobów ochrony.

Te magiczne działania, z punktu widzenia osób praktykujących – są skuteczne. Jest bezspornie udowodnione (zweryfikowane przez krytykę przedpopperowską), że jeżeli dziecku zostanie zawiązana czerwona kokardka na ręce lub będzie miało odwróconą na lewą stronę koszulkę, włożony grzebyk lub nożyczki pod poduszkę (lub zostanie ochrzczone), nic nie może mu się stać, przestanie płakać lub wyzdrowieje (i na odwrót: jest wiele przykładów na to że, nieochrzczone dziecko zmarło z tego powodu). Kilku naszych informatorów spotkało się też z *guliadaj*, która chciała im ukraść dziecko (*dowodem* na wizytę *gulidaj* miało być wypadnięcie dziecka z kołyski lub dziecko z naciągniętą na twarz czapeczką). Jeden z informatorów miał nawet pobić się z *gulidaj*. Mieszkańcy romskich osad nie są zatem żąd-

¹⁶ M. Hübschmannová, H. Šebková, A. Žigová, *Romsko-český slovník*, Praha 1998.

¹⁷ W tym przypadku oraz w kolejnych odwołujemy się do badań w Terezie, przeprowadzonych przez autorów w miejscowości Chminianske Jakubovany (powiat Prešov) w latach 1999-2002.

¹⁸ Wszystkie ostre przedmioty mają moc rozpraszania złych sił. Odwrócenie odzieży na lewą stronę ma zwiesić owe siły i odwrócić ich uwagę. Taką samą funkcję pełni, według słów Mileny Hübschmannovéj i zgodnie z romskimi zabobonami, *aver nav* ('drugie, inne imię'), zob. M. Hübschmannová, *Šaj pes dovakeras/Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, s. 65.



Romskie dzieci w Breznie (fot. Natalia Gancarz, 2011)

nymi szaleńcami czy bluźniercami, przeciwnie, ich zachowania poddawane są analizie i merytorycznej krytyce, a niefunkcjonujące zostają odrzucone. Tym samym funkcjonowanie opisywanych praktyk i ich skuteczność, podobnie jak istnienie wymienionych istot, jest postrzegane jako rzeczywiste i – udowodnione.

W osadach wielką popularnością cieszy się także woda święcona, która chroni człowieka przed złymi siłami, takimi jak *mule* lub siłami przyrody, których się obawiają. Często zwracają się do księży (nie tylko katolickich, ale też ewangelickich, którym obce jest stosowanie wody święconej), aby nabrali wody święconej do przyniesionych, plastikowych butelek. Wodę święconą można wykorzystać później np. podczas burzy. Polewanie domu ma zapobiec uderzeniu weń pioruna. Innym celem, do którego stosuje się święconą wodę jest odganianie *mulo* – niedawno zmarłego i powracającego po śmierci jako duch (oddaleniu nieboszczyka służy także palenie świec). Zgodnie z wiedzą krytyczną mieszkańców osad, weryfikowaną podczas naszych badań, weryfikowaną również przez nich samych podczas ich krytycznej analizy – takie zachowania są zgodne z logiką wewnętrzną grupy. Tak więc, chociaż w świetle norm i wartości społeczności większościowej oraz jej wiedzy zachowania takie mogą wydawać się absurdalne i bezsensowne, w kulturze romskiej mają one umocowanie w tradycji i doświadczeniu, wyrastają z wiedzy lokalnej, zatem są *logiczne*.

Tłum. Małgorzata Mikoszevska, Natalia Gancarz

LITERATURA:

- COPANS J., *Základy antropologie a etnologie*, Praha 2001.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., *Šaj pes dovakeras/Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., ŠEBKOVÁ H., ŽIGOVÁ A., *Romsko-český slovník*, Praha 1998.
- KLABOUCH J., *Staré české soudnictví. Jak se v Čechách soudívalo*, Orbis, Praha 1967.
- KOVÁČ M., *Slnko pre spravodlivých: Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami u obce Telgárt* [w:] M. KOVÁČ, A. B. MANN (red.), *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/O Del sa dikhel. Romano paṭaviben pre Slovensko*, Bratislava 2003.
- LÉVY-BRUHL L., *Myšlení člověka primitivního*, Praha 1999, rozdz. *Ordálie*.
- MANN A. B., *Základné znaky svadby Cigánov-Rómov na východnom Slovensku*, „Slovenský národopis“, 1989, R. 37, 1989, nr 1-2.
- Ottův slovník naučný*, Praha 1997, T. IV, haslo: *Boží soud (očista, ordálie)*.
- PROCHÁZKA V., *Prísaha, ordál a svědectví u polabsko-pobaltských Slovanů* [w:] *Vznik a počátky Slovanů* (zespół autorów), Praha 1958.

Marek Jakoubek, Lenka Budilová

**ANALÌZA E RROMENQËRE RELIGIOZITETAQËRI P-O
MATERIÀLE E COLAXESQËRO ANGIL TRUŠULESØE**

Dr-e rromane pere/gava (telëpă) e diŝorigutne Slovakiaqëre, zi adadives šaj dikha eo rituàlo e *colaxesqëro angil trušulesøe*. O Rroma labären akala pràktike kana si bipakăpen maŝkar-o rrom aj i rromni thaj o jačo si i colax „colaxarav so som patĩvalo/patĩvali murre rromnăqe/rromesqe”. I colax čhuvel pes ratăøe, angl-o trušul, aj musaj te ovel adaj o rrom ja i rromni so ačhilăs tel-i akůza kaj athardăs pesqëre rromnă/rromes. O aver prijarel les/la ja na, thaj lesqëro/laqëro status sar rrom/rromni čacărdöl palem ja na čacărdöl. Adačhande si dino agor sa e pučhipnasqe maŝkar-o rrom aj i rromni aj vi maŝkar sa i kumpania. Si ada jekh tradicionàlo rituàli, savo ačhilăs pal-i phurikani krisitko sistëma e Rromenqëri.

Mukhindo rigaøe o avrutune aspëktă e colaxaqëre, o simbòlă thaj kola... save xuter-de kontaminăcia e dasikane tradiciaøar, šaj dikhas so i andratuni logika e ritualesqëri si savorrall magiàlo. Odolesøar šaj nikalas konklůzia so tel-o dikhlövera elementă e dasikane religiaqëre, šaj arakhas garadune struktůre magiaqëre, save si o jačo e Rromenqëre religiozitetaqëro.

Marek Jakoubek, Lenka Budilová

**THE ANALYSIS OF ROMA RELIGIOUSNESS BASED
ON THE RITUAL OF THE OATH BEFORE THE CROSS**

In Roma settlements of western Slovakia one can still come across the ritual of taking an *oath before the cross*. Such practices are used in cases of marital infidelity and their substance lies in the very act of taking the oath (*I swear I am faithful to my husband/wife*). The oath is taken at night, before a cross, by a man/woman accused of adultery and is accepted by their husband/wife, whereupon the status of a faithful spouse is confirmed/restored. By this act the problem of the couple and the whole community is brought to an end. It is a traditional ritual which, as we indicate, is a remnant of the old Roma judiciary system.

Setting aside the external aspects of the oath, symbols used etc., which have undergone contamination with Christianity, one can discern that the inner logic of the ritual is magical throughout. Our conclusion, based on this fact, is that under a layer of the obvious Christian elements, a magical structure can be found, making up the essence of religiousness in Roma settlements.

Peter Bešenyei (Koszyce, Słowacja)

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA WŚRÓD ROMÓW SŁOWACKICH OD ROKU 1990 PO WSPÓŁCZESNOŚĆ

Po dokonaniu spisu powszechnego ludności na Słowacji w 2001 r., 53,0% Romów zadeklarowało przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego¹. Wiara w Boga pomaga Romom w przeżyciu i pokonaniu codziennych trudności, ubóstwa, wyłączenia poza nawias i pogardy większości społeczeństwa. Mimo tych problemów Romowie nadal się rozwijają. Jest w nich ogromna chęć życia, ekstremalna wręcz elastyczność w przystosowaniu się do nawet najtrudniejszych warunków życiowych. W miarę polepszania się warunków socjalnych Romowie otwierają się na wartości duchowe. Przyjaźń z tymi, którzy niosą im ewangeliczne posłanie jest dla nich ważniejsza, aniżeli treść samego posłania. Nigdy „nie zaprzędamy“ swojego Boga, dopóki nie sprzedamy samych siebie². Inwestycja w przyjazne relacje jest drogą wiodącą do serc Romów.

Działalność duszpasterska wśród społeczności romskiej na Słowacji ulegała stopniowej systematyzacji dopiero po upadku komunizmu. W 1990 r., podczas Konferencji Biskupów Słowackich, powstała Rada ds. Duszpasterstwa Romów i Mniejszości, której przewodniczy od 1993 r. bp Bernard Bober, biskup pomocniczy diecezji koszyckiej (od 10.07.2010 r. arcybiskup koszycki). Rada po kilkuletnich staraniach stopniowo rozszerzyła swą działalność z regionalnej na ogólnosłowacką. Jej członkowie spotykają się dwa razy w roku.

W 2006 r. opublikowano nowy plan działalności duszpasterskiej Kościoła na Słowacji, na lata 2007-2013. W tym planie jest mowa o Romach jedynie w punkcie 54., w którym zostali oni przyporządkowani grupie osób znajdujących się w potrzebie.

¹ J. Juran, *Hľadanie ciest spolupráce štátu a cirkvi pri rozvoji kultúry rómskych komunít*, <http://www.foruminst.sk/publ/egyeb/romakultura/romak_10.pdf> [dostęp: 30.09.2004 r.].

² J. Lančarič, *Katholische Zigeunerseelsorge in Deutschland*, Am Kielshof 2, Köln, informacja ustna [5.03.2007 r.].

Na Słowacji działa sześciu diecezjalnych rzymskokatolickich oraz dwóch grekokatolickich księży, jeden diakon stały i pięć siostr zakonnych, pochodzących ze społeczności romskiej: ks. František Kačo, ks. Eugen Fejcz, ks. František Telvák, ks. František Čureja, ks. Viktor Tomčányi, ks. Jozef Markovič, ks. Peter Horváth (gr. kat.), ks. Igor Čikoš (gr. kat.), diakon Michal Horvát, s. Maristella Kačová z Congregatio Iesu, s. Atanázia Holubová OSBM (bazylianka – przyp. red.), s. Šebastiána Jarková OSBM, s. Tadea Pompová OSBM i s. Jana Kaľová (Mała Siostra Jezusa).

1. SPECYFIKA DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ WŚRÓD ROMÓW

Podczas działalności misyjnej wśród Romów spotykamy się z pewnymi specyficznymi problemami. Chodzi o niepewną sytuację w osadach, częstą migrację, trudności dzieci w szkołach, uprzedzenia, stereotypy i obustronne przejawy rasizmu, obojętności oraz brak zainteresowania zmianami u samych Romów. Ich problemy wzrastają pod wpływem poczucia stanowienia mniejszości, przez nieufność i oderwanie od większościowego społeczeństwa, które ich otacza. Dodatkowo dużą rolę odgrywa nieumiejętność współistnienia i brak poczucia odpowiedzialności Romów za samych siebie. Oczekują oni, że problemy związane z sytuacją życiową rozwiąże za nich ktoś inny, większościowe społeczeństwo, państwo.

Dla Romów charakterystyczna jest wielowarstwowość wyznania, której efektem jest nierzadko bardzo specyficzna forma pobożności. Często zgłaszają się oni do nowych organizacji wyznaniowych, które oferują im nową tożsamość opartą na religii, tożsamość, w której odnajdują poczucie szacunku do samych siebie i równości z innymi, nieromskimi wierzącymi³.

Żyją już kilka stuleci pomiędzy chrześcijańskimi obywatelami, ale również w sferze życia duchowego są nadal spychani na margines. Kultura Romów jest mieszkanką elementów wielu krajów, przez które wędrowali. Romowie są chrześcijanami „upodobnionymi” – przyjmą i przejmą religię otoczenia, w którym żyją, ale wybierają z niej jedynie to, co im odpowiada, co pasuje do ich psychiki i wyobrażeń. Niektóre przykazania odsuwają od siebie i ich życie biegnie w dalszym ciągu gładko⁴. Z chrześcijaństwa przejmują pewne kościelne święta i obyczaje z nimi związane, ale tylko w ich

³ *Návrh strednodobej koncepcie rozvoja Rómskej národnostnej menšiny v SR*, <<http://www.rnl.sk/modules.php?name=News&file=print&sid=9872>> [dostęp: 29.05.2003 r.].

⁴ M. Riboldi, *Comitato per la Canonizzazione*, Via Commenda 5, Milano, 2000-2008, informacja ustna.

zewnątrznych przejawach. Regularne chodzenie do kościoła i przyjmowanie sakramentów zaniedbują. W Boga wierzą, ale nie chodzą do kościoła, ponieważ Bóg jest wszędzie. Ich religijność jest bardzo emocjonalna i impulsywna⁵.

Romska misja pomaga Romom, aby nie zamykali się w sobie, pomaga zapobiec utracie ich własnego dziedzictwa religijnego, któremu zagraża materializm, tłumiący każdą potrzebę bliskości z Bogiem⁶. Romowie ze środowiska o cięższej sytuacji materialnej mają szczególny stosunek do wiary, jednak bieda i brak zapewnienia podstawowych potrzeb życiowych jest często przeszkodą dla chrześcijańskiej nadziei. Tam, gdzie nie ma nadziei na zmianę na lepsze życie powstaje miejsce dla ateizmu. Za materialną biedą, która jest bardzo widoczna, ukrywa się bieda o wiele większa – bieda duchowa. Dopóki nie zostanie wyeliminowana bieda duchowa, dopóty niemożliwe będzie usunięcie biedy materialnej. Integracji Romów ze społeczeństwem dokonujemy poprzez intensyfikację ich życia religijnego i wytworzenie wrażliwości na chrześcijański system wartości, co stanowi podstawę ich dalszego rozwoju. Podczas ewangelizacji Romów konieczne jest połączenie imprez charytatywnych, socjalnych, społecznych, kulturalnych, wychowawczych i edukacyjnych – bezpośrednio w romskich osadach. Największą uwagę poświęca się ewangelizacji romskich dzieci, ale obecnie nie zaniedbuje się również ewangelizacji dorosłych. Pracownik pełniący misję przekazuje im odwagę i pomaga zwiększyć poczucie własnej wartości, tak aby umieli działać samodzielnie również w społeczności mniejszościowej. Ważne jest prowadzenie i wspólne kroczenie, szczególnie na początku.

2. SPOSOBY PRZEJAWIANIA WIARY W PRAKTYCE

Głoszenie wiary wśród Romów jest założone nie tylko na argumentach rozumowych, ale również na przeżyciu duchowym. Romowie, żyjący na Słowacji i mieszkający w osadach bądź licznych miejskich lub wiejskich zgromadzeniach, są w większości osobami bez wykształcenia, które nie rozumieją abstrakcyjnych pojęć i dogmatycznych przejawów wiary. Dlatego też są im oferowane elementy, na które są szczególnie otwarci (zachwyt, wzruszenie, okazywanie uczuć, szacunku...).

Poprzez obecność, wspólne dzielenie życia i poświęcenie im uwagi, można łatwo osiągnąć zaufanie. Okazuje się być użyteczną pracą w małych

⁵ L. Doughtyová, *Ohně v temnotě*, Barrister a Principal, Brno 2007, s. 60.

⁶ *Smernice pre pastoračiu Rómov*, SSV, Trnava 2007, s. 33.

grupach, w których powstają przyjacielskie relacje i w których można w łatwiejszy sposób podzielić się doświadczeniami związanymi z wiarą.

W takich grupach młodzi Romowie spotykają się we własnym kontekście kulturowym⁷. Dobrze jest zacząć od dzieci, które przejawiają wrażliwość na kwestię wiary, a za ich pośrednictwem dotrzeć do dorosłych. Dotarcie tylko do młodych, bez dotarcia do ich rodziców i środowiska, w którym spędzają większość czasu, nie przynosi bowiem efektów.

Życie w rodzinie i otaczające ją środowisko odrywa od oferowanych wartości. Ale gdy zgodnie z wiarą zaczną żyć również rodzice, którzy wychowują swe dzieci, stopniowo nastąpi oczekiwana zmiana w sposobie myślenia, a w rezultacie w zachowaniu. Jest to krok, który posuwa naprzód działalność duszpasterską wśród Romów. Są im oferowane spotkania w grupach, wyjazdy motywacyjne, turnieje, obozy, występy kulturalne, odnowa duchowa, ćwiczenia duchowe. Opieramy się na doświadczeniu, że każdy młody człowiek lubi muzykę, sport, taniec, ruch. Pozyskujemy ich dla Chrystusa, aby uczestniczyli w swym ludzkim i chrześcijańskim dojrzewaniu. Narzędziami duszpasterstwa są też boiska, świetlice, sale gimnastyczne, siłownie i kluby muzyczne. Działalność charytatywna, stypendia i wycieczki służą jedynie jako uzupełniający element motywacyjny.

Bezpośredniego kontaktu z Kościołem poszukują Romowie tylko wtedy, gdy czegoś potrzebują (chrzest, pogrzeb i in.). Dobrze jest to wówczas wykorzystać, nie zrażając trudnymi do spełnienia warunkami. Całe duszpasterskie doświadczenie i mądrość można zamknąć w jednym zdaniu: *Kochać ich i mieć dla nich czas*. Romowie mają ogromną potrzebę czucia się potrzebnymi i kochanymi. Uświadamiają sobie to, że pochodzą od Boga, że ich chroni i pomaga przeżyć. Życie traktują jako dar, który przeżywają z dnia na dzień – dlatego w pełni przeżywają każdą chwilę.

Działalność misyjna ma pomóc w poprawianiu socjalnego, ekonomicznego, kulturowego poziomu życia w romskich osadach. Punktem wyjścia działalności misyjnej Kościoła są trzy kierunki: **bycie z ludźmi** w miejscach, gdzie Kościół jest obecny w małym stopniu i współdzielenie ich warunków życia, **prowadzenie dialogu**, przy czym punktami stycznymi z chrześcijaństwem jest kultura romska i romska rodzina oraz **starania o inkulturację**, podczas których dochodzi do wcielenia ewangelii do miejscowej kultury i wniesienia miejscowej kultury do życia Kościoła⁸.

⁷ Dokument końcowy [w:] *Pápežská rada pre pastoráciu migrantov a cestujúcich v spolupráci s Konferenciou Biskupov Nemecka, Šiesty svetový kongres pre pastoráciu Rómov* Freising 2008, s. 7.

⁸ L. Bučko, *Východiská misijnej činnosti cirkvi v rómskych komunitách* [w:] *Nové smery rozvoja perspektívy rómskej národnosti v pluralitnej spoločnosti: zborník príspevků z mezinárodní konference*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích Zdravotně sociální

3. MODEL DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ

Romska młodzież jest uboga we wszystkich dziedzinach (duchowej, intelektualnej, uczuciowej, materialnej, moralnej) i znajduje się na marginesie życia. Dlatego istnieje potrzeba duszpasterstwa, skierowanego zwłaszcza na dzieci i młodzież. Skutki i świadectwo apostołatu wśród Romów są zawsze kwestią wspólnoty, która często ma za zadanie zastępować rodzinę i szkołę, ale też nieść miłosierdzie. Rozwój narodu nie dokonuje się poprzez pieniądze ani pomoc materialną czy struktury techniczne, ale w pierwszej kolejności poprzez formowanie świadomości, dojrzewanie poglądów i zwyczajów. Centralnym elementem rozwoju jest człowiek, nie pieniądze ani technika. Problemy nie zostaną rozwiązane poprzez ich odsuwanie⁹. Wtedy jedynie narosną.

Proponowany model działalności duszpasterskiej osiągamy za pomocą trzech podstawowych kroków.

Głoszenie-ewangelizacja – poprzez obecność grupy zakonników i laików, żyjących dwa do trzech lat wśród Romów. W ten sposób dojdzie do przełamania uprzedzeń, które podczas setek lat obustronnie przetrwały i jednocześnie powstaną wzajemne relacje. Ten pierwszy krok obejmuje również katechezę (szkolną i pozaszkolną), przygotowanie do sakramentów (chrzest, spowiedź, Eucharystia, bierzmowanie i małżeństwo). Regularność i porządek stopniowo zaowocują sukcesem. Romowie są często niestabilni, ale katecheza nie może być chaotyczna. Doświadczenie potwierdza, że poprzez respektowanie dokładności i porządku, stopniowo uczą się jej również Romowie. Ich wytrwałość i dyscyplina jest uwarunkowana naszą.

Oddawanie czci – sporadyczne udzielanie sakramentów i służenie w mszach świętych (na Wielkanoc i Boże Narodzenie), później raz w miesiącu, a po kilku latach obecności można odprawiać msze święte nawet dwa, trzy razy w tygodniu.

Zajęcia – ważne jest zaoferowanie różnorodnych form działalności. Budowa „centrów misyjnych“, które stają się głównymi punktami kulturalnego i duchowego życia mniejszości, stopniowo zmieniają się w zintegrowaną przestrzeń dla całej parafii.

W ewangelizacji Romów chodzi o inkulturację jako podstawowy pogląd i jednocześnie proces. Działalność duszpasterska wśród Romów jest zadaniem trudnym i wymagającym wysiłków. Często jawi się jako bezowocna, a wysiłek osób pracujących wśród Romów wydaje się być zbytecz-

fakulta, České Budějovice 2007, s. 136-145.

⁹ *Smernice pre pastoračiu Rómov, op. cit., s. 7.*

nym. Uważa się ją jako zbyt dużą inwestycję ludzkich sił, energii, środków finansowych i materialnych, a nie przynoszącą adekwatnego, oczekiwanego efektu¹⁰. Lecz z całą pewnością nie jest to praca zbędna.

4. PRZYGOTOWANIE I WYDANIE MATERIAŁÓW KATECHETYCZNYCH

Na Słowacji wydano kilka pozycji formacyjnych, przeznaczonych na rzecz misji wśród Romów. Został wydany katechizm dla dzieci, *Devleskere čhave*, w językach słowackim i romskim; życiorys błogosławionego Zefirina, *Opravdivý Róm* – dwie edycje; Biblia dla dzieci *Miri jekhto Biblija andro obrazki* ('Moja pierwsza Biblia obrazkowa') w trzech romskich dialektach, opracowana we współpracy z międzynarodową społecznością biblijną; oraz książki: *Viera v živote Rómov*, *Rómske ticho* i *Preventívny systém v rómskom svete*.

5. ROMSKIE PIELGRZYMKI

W największym miejscu pielgrzymek koszyckiej archidiecezji (w Gaboltowie), od 1992 r. w każdą pierwszą niedzielę sierpnia, ma miejsce romska pielgrzymka, która zaczyna się kilkugodzinnym kulturalno-duchowym programem, podczas którego prezentują się różne grupy Romów z różnych części Słowacji (w roku 2010 – 18. edycja wydarzenia). Ta pielgrzymka stała się ważnym momentem w życiu Romów na ich osobistej drodze do Boga, w pogłębieniu szacunku do Paniarki Marii i w budowaniu wspólnego społeczeństwa. Początkową inspiracją dla tej pielgrzymki były pielgrzymki Romów do Matki Bożej Bolesnej w Limanowej, które od dawna organizuje ks. Stanisław Opocki.

6. PIELGRZYMKA DO RZYMU

Przy okazji beatyfikacji pierwszego Roma, Zefirina J. Malli, 4 maja 1997 r. podczas uroczystej mszy świętej, której przewodniczył papież Jan Paweł II, wystąpił zespół *Devleskere čhave* z Bardejowa. W uroczystości beatyfikacyjnej w Watykanie wzięło udział dziewięćdziesięciu Romów z całej Słowacji.

¹⁰ *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku*, <<http://www.pastoracnyplan.sk/?id=22> www.kbs.sk> [dostęp: 5.12.2007 r.].

7. ORGANIZACJA MIĘDZYNARODOWYCH SEMINARIÓW I KONFERENCJI

W 2000 r. miało miejsce seminarium w Bardejowie zatytułowane: *Pastorácia Rómov* ('Działalność duszpasterska wśród Romów'). W 2008 r. została zorganizowana w Koszycach konferencja *Viera v živote Rómov* ('Wiara w życiu Romów'). Natomiast w 2009 r. została zorganizowana międzynarodowa konferencja w Koszycach, której tematem był: *Preventívny systém v rómskom svete* ('System prewencji w romskim świecie').

8. POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ NOWYCH CENTRÓW DUSZPASTERSKICH I PUBLICZNYCH KAPLIC W ROMSKICH OSADACH NA SŁOWACJI

Żywotność dzieła wśród Romów jest uwarunkowana zarówno osobami, jak i budowaniem struktur. Jednym z zadań duszpasterskich wśród Romów jest budowa i zarządzanie prostymi centrami misyjnymi i obiektami sakralnymi w romskich osadach. Początkową działalnością, niewymagającą wysokich nakładów, bywa postawienie prostego krzyża, gdzie w ograniczonym stopniu mogą odbywać się okazyjne nabożeństwa.

Ośrodki takie oferują zajęcia wypełniające wolny czas, naukę, rozwój zawodowy i zajęcia związane z wymianą kulturalną, gdzie Romowie mogą odkrywać wartości własnego środowiska. Bardzo ważnym elementem jest też odkrycie i szkolenie liderów z ich społeczności¹¹.

8.1. Bardejow (wschodnia Słowacja)

W 1990 r. salezianie rozpoczęli budowę nowego dzieła przeznaczonego dla Romów – w Bardejowie na Poštárce. Wybudowano kościół, który został poświęcony pierwszemu romskiemu męczennikowi – Zefirinowi Jiménezowi de Malla. Otworzono też Romskie Centrum Duszpasterskie (Rómske pastoračné centrum – RPC), które w pełni działa od 1998 r. W 2001 r. utworzono pierwsze przedszkole dla dzieci romskich, a później szkołę podstawową pierwszego stopnia.

¹¹ Dokument końcowy, *op. cit.*, s. 8.



Wnętrze kościoła bł. Zefiry na Pošťárce w Bardejowie (fot. N. Gancarz, 2011)

8.2. Pečovská Nová Ves (wschodnia Słowacja)

W romskiej osadzie w 1996 r., z inicjatywy biskupa Vojtecha Kmeca, została ukończona budowa kaplicy św. Marii Goretti. W kaplicy odbywają się czasem msze święte.

8.3. Jarovnice (wschodnia Słowacja)

Szczególny rodzaj duszpasterstwa wśród Romów już od wielu lat rozwija się w romskiej osadzie w Jarovnicach. Pod względem liczby Romów jest to największa osada na Słowacji (żyje tu 4000 Romów). Działalność ewangelizacyjną w osadzie pełni s. Atanazja ze zgromadzenia św. Bazylego Wielkiego (bazylianek – przyp. red.), Małe Siostry Jezusa i salezjanie. Katechizę szkolną już od dwudziestu lat gorliwie prowadzi s. Anna Semančíková, która opiekuje się również chórem dziecięcym w osadzie. Nieocenioną jest działalność Marii Palečkovéj z Uzovských Pekľan, która odwiedza rodziny i organizuje wspólne modlitwy.

Budowa kościoła i sal katechetycznych w Jarovnicach rozpoczęła się w 1998 r. W 2000 została ukończona i oddana do użytku parafii¹².

¹² P. Bešenyei, *Rómske ticho*, Vydavateľstvo Don Bosco, Bratislava 2009, s. 70.

8.4. Snina (wschodnia Słowacja)

W Sninie już od dłuższego czasu kwestią romską zajmuje się s. Stellamaris – Anna Tóthová ze Zgromadzenia Sióstr Bożego Odkupiciela. Prowadzi ona również też kółko teatralne, Čhave Khamoro oraz regularnie organizuje warsztaty artystyczne, konkursy biblijne, wystawy i in.

8.5. Hanušovce nad Topľou (wschodnia Słowacja)

To jedna z niewielu parafii, w której udało się zaangażować Romów w życie parafii, respektując jednocześnie ich tożsamość i tradycję. Romowie mają tu swój własny chór, który uczestniczy w licznych uroczystościach organizowanych przez parafię. Romowie należą też do chóru parafialnego wraz z nieromską młodzieżą. Oprócz zajęć duchowych oferowane są również zajęcia doskonalące kwalifikacje dorosłych Romów. Została zorganizowana szkoła animacji dla młodych Romów z okolic. Duchowym przewodnikiem jest tu diakon romskiego pochodzenia, Michal Horváth, który uczestniczy w działalności duszpasterskiej Romów nie tylko w Hanušovciach, ale również w okolicy. W parafii działa jako katecheta i koordynator Centrum Wspólnotowego.

8.6. Koszyce – Lunik IX (wschodnia Słowacja)

Od lipca 2003 r. działalność duszpasterska jest oferowana również największemu romskiemu osiedlu na Słowacji – Lunik IX w Koszycach, za pośrednictwem dwóch księży diecezjalnych, którzy mieszkają na tymże osiedlu i proponują szeroką gamę duchowych i społecznych zajęć. W sierpniu 2005 r. na osiedlu Lunik IX rozpoczęto budowę centrum duszpasterskiego. Od 1 lipca 2008 r. na osiedlu działają salezjanie, którzy przejęli całkowitą opiekę nad duszpasterstwem wśród Romów i wznowili po dwuletniej przerwie budowę centrum duszpasterstwa.

8.7. Sečovce (wschodnia Słowacja)

Z inicjatywy br. Lukasa Reugemberga, benedyktyna z Kolonii nad Renem, w 2004 r. została postawiona pasyjka Chrystusa na betonowym słupie i rozpoczęto budowę kaplicy w Sečovcach, w romskiej osadzie Habeš. Pierwsza msza święta miała miejsce 2 lipca 2008 r., w święto Nawiedzenia Panny Marii, a uroczystego poświęcenia kaplicy w dniu 6 lipca 2008 r. dokonał biskup

pomocniczy archidiecezji koszyckiej¹³. Katechezę szkolną już od wielu lat prowadzi grekokatolicki ksiądz Michal Fedorčák. Osadę wielokrotnie odwiedzały Małe Siostry Jezusa, które z tamtejszymi Romami spędziły pewien czas. Miejscowy dziekan odprawia msze święte w osadzie raz w tygodniu.

8.8. Čičava (wschodnia Słowacja)

Centrum duszpasterskie dla Romów zostało założone w 2005 r. Jego działalności patronuje stowarzyszenie Horúci Tím. W 2006 r. rozpoczęto weekendowe spotkania w ramach szkoły formacyjnej. Wspólnymi wydarzeniami dla dzieci, młodzieży i dorosłych są regularnie odprawiane niedzielne msze w domu kultury w miejscowości Vranove nad Topľou, w grekokatolickiej świątyni w Soli i w domu kultury w miejscowości Hlinné. Działalność stopniowo została rozszerzona na liczne osady. Największą imprezą stał się romski festiwal muzyki gospel Festrom.

8.9. Brezno (środkowa Słowacja)

Od grudnia 2004 r. w dzielnicy romskiej w Breznie żyją Małe Siostry Jezusa. Mieszkają w bliskim sąsiedztwie Romów (na tej samej ulicy, na której mieszkają tylko Romowie) i wraz z nimi pracują, w ramach solidarności, ale i zarobkowania na życie. Pracują w tych samych miejscach i w ten sam sposób, co Romowie. Wspólnotę (*fraternité*) tworzą cztery siostry z czterech państw: Słowacji, Czech, Polski i Niemiec. Poprzez przyjaźń, jaką oferują, przekazują Romom łaskę Bożą, a swym życiem dają świadectwo, że Bóg kocha i szanuje „maluczkich“.

8.10. Plavecký štvrtok (zachodnia Słowacja)

W 2002 r. Misjonarki Miłości (Matki Teresy z Kalkuty) zdecydowały się głosić ewangelię w romskiej osadzie. Zaczęły odwiedzać rodziny, organizować krótkie katechezy i przygotowania do świąt, a w niedziele prowadzić dzieci i młodzież do kościoła. Z czasem dołączyli do nich wolontariusze. W 2003 r. rozpoczęto budowę ośrodka dla dzieci i młodzieży romskiej, które stało się miejscem spotkań, modlitwy i zabawy. We wrześniu 2004 r. otworzono przedszkole. Oprócz rozbudzania i rozwoju duchowości w dzieciach, za cel obrano sobie motywowanie do edukacji poprzez program *Vita victis* ('Zwycięskie życie'). Romom pomaga się łączyć ich własne wartości z wartościami społeczeństwa większościowego i znajdować drogi dla obustronnie

¹³ J. Treščák, *Živý Boh zostúpil na Habeš*, „Sečovský obzor“, 2008, nr 7, s. 2-3.



Na obiedzie u Małych Sióstr Jezusa w Breznie; w środku Romka, Jana Kaľová
(fot. N. Gancarz, 2011)

korzystnego współżycia. Uczy się ich przejmować odpowiedzialność za swą przyszłość i samodzielne działanie. Siostry salezjanki prowadzą w osadzie przedszkole.

8.11. Nitra (zachodnia Słowacja)

W Nitrze zajmują się Romami siostry ze Zgromadzenia Misyjnego Służebnic Ducha Świętego (werbistek – przyp. red.) i Siostry Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo (szarytki – przyp. red.). Kościół ewangelicki wyznania augsburskiego zainteresował się Romami w 1968 r., w Slavošovciach. Dziś działa też w miejscowości Rejdova, Dobšina, Spišská Nová Ves, Ružomberok, Gelnica i w Koszycach.

Swe projekty rozwija Słowacka Katolicka Działalność Charytatywna, jak również Diakonia Ewangeliczna¹⁴.

¹⁴ M. Lyko, *Niektoré princípy štúdia misijnej práce v kontexte pastorácie Rómov na Ústave romologických štúdií Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre* [w:] P. Bešenyi i in., *Preventívny systém v rómskom svete*, Wydawateľstvo Don Bosco, Bratislava 2010, s. 145-157.

9. DZIAŁALNOŚĆ W WIĘZIENIACH

Ordynariat sił zbrojnych, który powstał w 2003 r., umożliwia więźniom posiadanie swego kapłana. Wielu księży wykonuje posługę dla więźniów, z których 80% stanowią Romowie.

Dopóki z romskiego środowiska nie zostanie wyeliminowana duchowa bieda, niemożliwa jest skuteczna pomoc w zlikwidowaniu biedy materialnej. Integracji Romów w społeczeństwie należy dokonać w sferze wartości chrześcijańskich, poprzez aktywizację ich życia religijnego i wypracowanie zmysłu chrześcijańskiego systemu wartości, co stanowi podstawę ich dalszego rozwoju. Poprzez rozbudzenie zainteresowania wartościami duchowymi i edukacją wzrośnie wśród Romów poszanowanie samych siebie, ograniczona zostanie liczba nieletnich matek, zmaleje przestępczość i polepszą się wzajemne stosunki ze społeczeństwem większościowym. Duszpasterstwo należy kierować na program zajęć socjalno-charytatywnych i organizowanie wolnego czasu.

Thum. Małgorzata Mikoszevska

LITERATURA:

- DOUGHTYOVÁ L., *Ohně v temnotě*, Barrister a Principal, Brno 2007.
- Smernice pre pastoračiu Rómov*, SSV, Trnava 2007.
- Dokument koňcowy* [w:] *Pápežská rada pre pastoračiu migrantov a cestujúcich v spolupráci s Konferenciou Biskupov Nemecka*, Šiesty svetový kongres pre pastoračiu Rómov Freising, 2008.
- BUČKO L., *Východiská misijnej činnosti cirkvi v rómskych komunitách* [w:] *Nové smery rozvoja perspektívy rómskej národnosti v pluralitnej spoločnosti: zborník príspevků z mezinárodni konference*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích Zdravotně sociální fakulta, České Budějovice 2007, s. 136-145.
- BEŠENYEI P., *Rómske ticho*, Vydavateľstvo Don Bosco, Bratislava 2009.
- TREŠČAK J., *Živý Boh zostúpil na Habeš*, „Sečovský obzor“, 2008, nr 7, s. 2-3.
- LYKO M., *Niektoré princípy štúdia misijnej práce v kontexte pastoračie Rómov na Ústave romologických štúdií Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre* [w:] P. BEŠENYEI i in., *Preventívny systém v rómskom svete*, Vydavateľstvo Don Bosco, Bratislava 2010, s.145-157.

Peter Bešenyi

**I BUTÏ Kerdini e Rašajenθar Maškar Rromenθe
Dr-i Slovakia Katar-o b. 1990 ži akana**

Ada artiklo sikavel so si specifiko dre Slovakiaqere Rromenqeri religioziteta thaj savi buti keren dr-i Slovakia o rašaja e romokatolikane aj grekokatolikane khangerenqere. O avtoro mothovel xurdikanes e khangeraqeri aktiviteta (buti) dr-o cendena rromane pere pla-o b. 1990.

Peter Bešenyi

**THE PASTORAL ACTIVITY AMONG THE ROMA IN SLOVAKIA
FROM 1990 TO THE PRESENT**

The article presents the specificity of Slovak Roma religiousness and the directions of the ministry organized by the Roman and Greek Catholic Church in Slovakia. The author portraits in detail the activity of the Church in particular Roma settlements and its development after 1990.



Ks. Stanisław Opocki, krajowy duszpasterz Romów
(fot. N. Gancarz, 2010)

Natalia Gancarz (Tarnów, Polska)

MAŁE SIOSTRY JEZUSA WŚRÓD ROMÓW (PODSUMOWANIE BADAŃ)

W 2007 i 2008 r. miałam okazję kilkakrotnie gościć u Małych Sióstr Jezusa, mieszkających w słowackim Breznie. Prowadząc jednoczesną analizę środowiska życia ich i sąsiadów, obserwację uczestniczącą¹ („niezaangażowaną”, obejmującą *obcą mi* kulturę Małych Sióstr, jak również ich sąsiadów – oraz „zaangażowaną”, bo z czasem z obserwatorki przedziergnąłam się w koleżankę) i posiłkując się formalnymi (kwestionariuszowymi) i nieformalnymi wywiadami (rozmowami luźnymi, ale ukierunkowanymi na założony wcześniej cel), pozwoliłam sobie następnie na dokonanie pewnych podsumowań, zastanawiając się nad charakterem misyjnym Zgromadzenia Małych Sióstr Jezusa, typem prowadzonej przez nich działalności (misji?) oraz nad zmianą kulturową, jakiej ulegają siostry oraz ich sąsiedzi – Romowie, w wyniku wzajemnych, regularnych kontaktów.

1. ZGROMADZENIE MAŁYCH SIÓSTR JEZUSA

Zakon został założony w 1939 r. w Touggourt (w Algierii) przez Magdeleine Hutin (Francuzkę). Zgromadzenie rozprzestrzeniło się po świecie, przyjmując kobiety różnej narodowości, a w pewnym okresie nawet różnej religii (*sic!*), by w latach 60. XX w. dotrzeć również na Słowację (i do Polski). Aktualnie zgromadzenie liczy ok. 1350 sióstr różnych narodowości, wyznania katolickiego.

Stanowi ono w pewnym sensie grupę homogeniczną, przy czym poszczególne domy (nazywane *fraternité*²) noszą rys większej homogeniczno-

¹ Por. Y. Winkin, *Antropologia komunikacji: od teorii do badań terenowych*, Warszawa 2007, s. 131.

² *Fraternité* (fr.) – dokładnie oznacza: pol. *braterstwo*, slov. *bratstvo*. Jest to zarówno nazwa całego zgromadzenia (wielką literą), jak i poszczególnych domów, będących zarówno miejscami zamieszkania, jak i wspólnotami życia religijnego (małą literą).

ści niż całość zgromadzenia. Jednorodność zakonu jest wynikiem jego polityki formacyjnej i ideologii (duchowości, charyzmatu³), które mają większe znaczenie dla kształtowania ogólnego charakteru zakonu, niż fakt, że jego członkinie pochodzą z odmiennych kultur i środowisk, reprezentują rozmaite warstwy społeczne, materialne czy intelektualne.

Strukturę zakonu tworzą poszczególne fraternie, czyli wspólnoty, w których mieszkają 3-4 siostry. Jedną z nich jest *odpowiedzialną*, tj. kimś w rodzaju przełożonej. Analogicznie, *odpowiedzialną regionalną* nazywa się osobę zarządzającą wszystkimi wspólnotami w danym kraju. Natomiast *radna* to siostra, która pełni rolę łączniczki pomiędzy całym kompleksem wspólnot z kontynentu a *odpowiedzialną generalną*, która urzęduje w Rzymie (w Tre Fontane), w jedynym tak dużym domu, że jest w stanie pomieścić wszystkie siostry ze zgromadzenia.

Cechy charakterystyczne opisywanego zgromadzenia to jego duchowość i zakładana przez reguły i konstytucje zakonne specyficzna działalność. Jeśli uprościmy mocno opis ich cech typowych ujrzymy, że duchowość sprowadza się do prostoty, „dzieciństwa”, głębokiej wiary i ufności, a działalność na rzecz społeczności, z którymi mieszkają – do przyjaźni. W duchowości charakteryzuje je kontemplacyjne podejście do modlitwy, z kolei w praktyce – ubóstwo i praca fizyczna. Jest to dość niezwykle, bezprecedensowe połączenie, które same siostry nazywają *kontemplacją w świecie*. Ubóstwo oznacza, że w strukturze społecznej zajmują świadomie miejsce niższych warstw społeczeństwa: począwszy od niewykwalifikowanych pracowników fizycznych, przez osoby niezaradne i dotknięte różnymi upośledzeniami, aż po tzw. margines społeczny. Ewenementem wśród innych typów życia konsekrowanego jest również to, że Małe Siostry świadomie podejmują się zarobkowania (nie są dotowane), wykonując słabo płatne zajęcia niewykwalifikowanego personelu robotniczego (ma to zresztą uzasadnienie historyczne: okoliczności powstania zgromadzenia).

Wyrazem robotniczego charakteru zgromadzenia jest w związku z tym nawet ubiór zakonnic, szyty przez nie same, a zaprojektowany tak, by przypominał strój robotnic fabrycznych: drelichowa niebieska sukienka, pełniąca rolę habitu oraz niebieska chusta na głowie. Całości dopełniają sandały (chyba że nie pozwalają na nie warunki klimatyczne). Elementami religijnymi w ubiorze są: drewniany krzyż z mosiężnym zarysem serca umieszczonym na złączonych belkach (symbol hasła zakonnego: *Jesus – Caritas*, tj. ‘Jezus – Miłosierdzie’) oraz czasami umieszczony przy pasku drewniany różaniec. W krajach niekatolickich owych symboli przy stroju zakonnym może nie

³ Charyzmat, tj. szczególne powołanie, przekonanie do jasno określonych i ukierunkowanych działań, indywidualny charakter danej grupy czy zakonu.

być w ogóle. Ciekawostką jest, że habit używany jest przez siostry pracujące rzadko, od święta. Do pracy ubierają to, co łatwiej wymienić w razie zniszczenia – utrzymaną w kolorystyce odzież roboczą, drelichowe spodnie, dzinsową spódnicę, niebieski sweter lub T-shirt itd.

Małe Siostry mieszkają i pracują z tymi społecznościami, które znajdują się na obrzeżach dużych społeczeństw. Są to zawsze osoby biedne lub napiętnowane. Są to więc zwykle środowiska, o których społeczeństwo większościowe stara się zapomnieć, ukrywa je lub wręcz nie wie o ich istnieniu, np. przetrzebione plemiona afrykańskie, prostytutki, więźniowie, cyrkowcy itd. Grupy te na ogół nie mają lub mają w bardzo niewielkim zakresie zapewnioną opiekę duszpasterską (pastorację).

Siostry *prowadzą życie takie, jak grupy wśród których żyją* – mieszkają w podobnych domach (np. w blokach, wozach, barakach, namiotach etc.), najmuje się do takich samych zajęć (sprzątanie, roboty interwencyjne, tradycyjne rękodzieło) lub dotyka ich bezrobocie⁴. Nie podejmują się żadnych prac, związanych bezpośrednio z instytucją Kościoła katolickiego – nie katechizują, nie udzielają się w parafii (bardziej niż inni parafianie), nie pełnią służby na plebanii, nie są kancelistkami ani pielęgniarzkami. Ich charyzmat zakonny mówi o tym, że zadaniem Małej Siostry jest praca fizyczna i przyjacielskie towarzyszenie tym, którzy dla społeczeństwa większościowego są nieważni lub stanowią problem. Sens działalności sióstr dobrze obrazuje wypowiedź msJ⁵ Wandy: *Skoro wszystko jest u Boga święte, co za różnica czy jestem przełożoną, czy prostą siostrą od prac fizycznych? Nie ma miejsca na porównania. Jeśli jestem na ostatnim miejscu, jest OK*⁶.

Dodatkowo znaczący może być fakt, że nie używają między sobą tytułów („siostro”, „matko”), ale zwracają się do siebie po imieniu. Podobnie zresztą odnoszą się do nich świeccy.

2. IDEOLOGIA (DUCHOWOŚĆ) I CELE

Gdyby chcieć „otagować” Małe Siostry, jak to się robi w celu łatwiejszego wyszukiwania np. w Internecie, niewątpliwie należałoby zestawić ze

⁴ Pewna sąsiadka Małych Sióstr tłumaczyła kobietom z innego plemienia (chodzi o plemiona afrykańskie – przyp. aut.), kim są siostry, które żyją u nich: „Są chrześcijankami, dużo się modlą, a poza tym robią wszystko to, co i my: szukają drewna, wody, przerabiają wełnę, walcują kuskus... i lubią nas, to wszystko”, A. Daiker, *Miłość przekracza granice*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 113.

⁵ MsJ – tj. Mała Siostra Jezusa – skrót używany przez zakonnice.

⁶ A. Mateja, *Małe Siostry bez znaczenia*, „Tygodnik Powszechny”, 2003, 2 lutego, nr 5 (2795).

sobą pojęcia i zjawiska: jedności, powszechności, apostołstwa przyjaźni, łagodności, ubóstwa, pracy fizycznej, robotniczej; dziecięctwa, ślepego posłuszeństwa, islamu, bycia „bez znaczenia” oraz miejsc znaczących nie tylko poprzez swoje konotacje biblijne, lecz również symbolicznych dla duchowości wspólnoty – Betlejem i Nazaret, Galilea, Betania, Jerozolima. Wszystkimi nimi, a pewnie wymieniać można by dużo więcej, nasycona jest duchowość Małych Sióstr Jezusa.

Jedność – ma dotyczyć zarówno solidarności z wykluczonymi i najbiedniejszymi, jak i z siostrami, różniącymi się kulturowo i mentalnościowo⁷. Apostołstwo przyjaźni i łagodności ma przejawiać się w towarzystwie obranym społecznościom w ich codziennym życiu, a nie w nauczaniu⁸. Ubóstwo, zarówno jego pragnienie, jak i realizacja – stanowi naturalną spuściznę inspiratora powstania zakonu – Charlesa de Foucauld, który powiedział: *Być bogatym, żyć spokojnie, dostatnio, w dobrobycie – a Ty byłeś biednym, w utrudzeniu zarabiałeś na życie ciężką pracą – co do mnie ja tak nie mogę, mój Boże... Nie potrafię kochać w ten sposób...*⁹. Jego ideologia w połączeniu z charyzmatyczną postacią Magdeleine Hutin, dała fundament pod tę dość ekstremalną formę życia zakonnego w Kościele katolickim, jaką są Małe Siostry.

MsJ Magdalena, założycielka, w klarowny sposób wytyczyła, w jakim kierunku ma się rozwijać działalność członkiń zgromadzenia:

„Międzynarodowe zgromadzenie robotnicze” – to określenie naszej Wspólnoty. Nie jest ono jednak pełne. Powinno się mówić: *Wspólnota międzynarodowa*

⁷ Duża liczba narodowości wśród małych sióstr właśnie winna być czynnikiem stwarzającym podstawy jedności. Pięć narodowości w Radzie i trzy różne rasy mocno już zmieniły nasze perspektywy. Jesteśmy po prostu szczęśliwe, że nie pozostajemy w naszym ciasnym kółku, gdzie wszyscy mieliby te same wady, tę samą mentalność i ten sam sposób patrzenia na problemy!

Chciałabym, aby każda z was poczuła w sobie pasję w kierunku jedności, jak artysta ma pasję w kierunku piękna, a myśliciel w kierunku prawdy... Winno być podobnie jak z muzykiem, który cierpi z powodu każdej najdrobniejszej fałszywej nuty, że potrafi aż podskoczyć, tak i wy powinniście odczuć boleśnie w sobie najmniejszy zgrzyt wobec jedności (...), wycinek z Listów msJ Magdaleny, cyt. za: msJ Annie, *Mała Siostra Jezusa – Magdalena. 1950-1965. Miłość do wszystkich ludzi*, 1998, b.m., s. 108-109.

⁸ Nie należy mówić: „Nie zajmujemy się apostołatem”. Brzmi to tak, jakby się mówiło, że w Nazarecie Pan Jezus nie interesował się zbawianiem świata, a przecież pracował nad tym nie tylko przez ofiarę całego swojego życia, ale również przez świadectwo ubóstwa i pracy. Starajmy się dać ludziom jasno do zrozumienia, że naszym powołaniem jest naśladowanie życia Jezusowego, które przez 30 lat w ukryciu Nazaretu było pozornie niewydajne, a przecież w Nim była stale moc nauczania przyciągająca tłumy, cyt. za: msJ Annie, *ibidem*, s. 106.

⁹ Ch. de Foucauld, cyt. za: M. Hutin, *Śladem brata Karola (Zielony zeszyt)*, Esse-Gi-Esse, Rzym 1977, s. 16-17. *Zielony Zeszyt* jest bodaj najbardziej skondensowaną wersją przepisów i reguł oraz całej ideologii zgromadzenia, spisana przez Magdeleine Hutin.

i równocześnie *robotnicza i kontemplacyjna*.

Wszędzie, gdzie jesteśmy, winniśmy być robotnikami fizycznymi i mieszkać pośród innych realizując zwyczajną obecność przyjaźni bez bezpośredniego celu ewangelizacyjnego ani rozwoju socjalnego. Wyrażam się „bez bezpośredniego celu”, gdyż nasza zwyczajna obecność stanowi już sama w sobie element ewangelizacji i rozwoju¹⁰.

Kolejne wyrażenie kluczowe, „ślepe posłuszeństwo”, wbrew pozorom nie oznacza bezwolnego, marionetkowego poddania się woli przełożonych. Jest w pewnym sensie konsekwencją zaufania i postawy dziecka (dzieciństwa¹¹). Magdeleine ujęła je w proste, wielokrotnie przez nią powtarzane zdanie: *Bóg ujął mnie za rękę, a ja ślepo poszłam za Nim*. Myślmy tu raczej o posłuszeństwie świadomym, wymagającym od przełożonych znajomości temperamentów sióstr, ich możliwości, uzdolnień etc., a od samych sióstr gotowości zaufania tej znajomości. Wszelkie polecenia odpowiedzialnych, zgodnie z regułami zakonnymi, muszą brać pod uwagę poszanowanie osoby ludzkiej i jej wolności¹².

MsJ Magdeleine, za Charlesem de Foucauld, w szczególny sposób kierowała się empatią wobec ludów islamu. Dlatego też ciągle wymagała od Małych Sióstr gotowości poświęcenia, ba, *oddania życia na całopalenie za ludzi islamu* (jak stoi w codziennej modlitwie zakonnicy). Stało się to kolejną fundamentalną zasadą *Fraternité*, pewnego rodzaju priorytetem działań, z konieczności jednak stanowiącym jedynie drobną część wśród wielu innych kierunków ich aktywności.

I wreszcie być „bez znaczenia”, w rozumieniu Małych Sióstr, to „należeć” do klasy robotniczej, do biednych, zmarginalizowanych i obcych w społeczeństwach większościowych. To, co więcej, być *częścią* tych społeczności, nie roszcząc sobie prawa do bycia pomostem między klasami i pośrednikiem między „lepszymi” a „gorszymi”¹³. Założycielka upraszcza jeszcze bardziej:

W 1944 roku, w Rzymie stanęłyśmy u stóp papieża Piusa XII i przedstawiłyśmy się oficjalnie jako „małe siostry bez znaczenia” – aby nikomu nie przyszło na myśl, żeby nas można było poważać. Przedstawiłyśmy naszą *Fraternité* jako *zgrupowanie robotnicze*, z klasy społecznej ubogich pracowników fizycznych

¹⁰ Wycinek z Listów msJ Magdaleny, cyt. za: msJ Annie, *ibidem*, s. 72.

¹¹ Nie wolno [jednak] mylić dzieciństwa z dziecinnością. To byłaby jedynie karykatura i zupełnie przeciwieństwo dzieciństwa, uważała Magdeleine, A. Daiker, *op. cit.*, s. 77.

¹² MsJ Annie, *Mała Siostra Jezusa Magdalena. 1965-1959*. „Nie pragnęłam niczego innego, jak realizować dzieło miłości”, 2002, b.m., s. 14-16.

¹³ MsJ Annie, *Mała Siostra Jezusa Magdalena. 1950-1965*, *op. cit.*, s. 11.

i którego jedynym pragnieniem jest iść drogą upokorzenia i wzgardy po śladach naszego Umiłowanego Brata i Pana Jezusa¹⁴.

Jeśli chodzi o miejsca znaczące dla duchowości zakonu, tj. posiadające konotacje ideologiczne, są to kolejno: Nazaret, Galilea, Betania i Jerozolima – wszystkie związane z osobą Jezusa. Nazaret symbolizuje tzw. życie ukryte Jezusa, czyli 30 lat pracy ciesielskiej, które siostry chcą naśladować poprzez swoją pracę fizyczną. Galilea jest symbolem drogi i nauczania Jezusa, a dla siostr owocuje imperatywem docierania wszędzie tam, gdzie ich rodzaj „niewidocznej” pracy wydaje się być pomocny społecznościom lokalnym¹⁵. Betania, miejsce, gdzie mieszkali przyjaciele Jezusa (Łazarz, Maria i Marta) – przypomina o konieczności bliskości z drugim człowiekiem¹⁶, z kolei Jerozolima, miasto chwały (wjazd na osiołku) i śmierci Jezusa – symbolizuje walkę o wierność swojemu powołaniu zakonnemu i wytrwałość w podążaniu obraną drogą.

Dość pobieżny i zredukowany przegląd podstawowych filarów ideologii Małych Sióstr pozwala choćby intuicyjnie wychwycić intencje, jakimi kierują się, przyjeżdżając do swoich miejsc życia i pracy.

3. ROMOWIE

Wedle danych Urzędu Miasta Brezna¹⁷, w 2004 r. w mieście zamieszkiwało 1060 Romów, co stanowi 4,63% populacji Brezna¹⁸, przy czym za język podstawowy uznało język *romani* 4,1% mieszkańców Brezna. Romowie są najliczniejszą mniejszością, a ich liczba, w trakcie prowadzonych tam badań, nie uległa znaczącej zmianie.

Część brezneńskich Romów zamieszkuje kilka ulic w dzielnicy Mazorníkovo, np. ul. Lesną (przy której także mieszkają Małe Siostry) czy ul. Stromovą (nazywaną *Drakšiar*). Są to Romowie Słowaccy (*Slovenská Roma*)¹⁹, znani mieszkańcom miasta od lat, np. rodziny muzykantów, aktywnych

¹⁴ M. Hutin, *ibidem*, s. 18.

¹⁵ Magdeleine zwykła identyfikować się z ludami wędrownymi, jako że od czasu założenia zgromadzenia całe swoje życie dzieliła na pracę z koczownikami oraz przemieszczanie się pomiędzy fraterniami: *Naprawdę jestem koczowniczką, wewnątrz i zewnątrz*. Zob. A. Daiker, *ibidem*, s. 124.

¹⁶ Por. A. Daiker, *ibidem*, s. 175.

¹⁷ Zob. *Program hospodárskeho a sociálneho rozvoja mesta Brezna*, s. 17, <<http://www.celodin.org/files/sk/6129786055.pdf>> [dostęp: 14.09.2011 r.].

¹⁸ Dodajmy, że w całej Republice Słowackiej Romowie stanowią mniej niż 2% populacji kraju.

¹⁹ Jest to grupa o tych samych tradycjach, co polska *Bergitka Roma*.



Romowie na ul. Lesnej w słowackim Breznie (fot. N. Gancarz, 2011)

przed i po II wojnie światowej, czy też przedstawiciele innych tradycyjnych romskich profesji, np. kowali. Drugim skupiskiem Romów jest osada Hlavi-
na, usytuowana poza miastem, po drugiej stronie rzeki Hron. Mieszkają tam
głównie Romowie napływowi²⁰, którzy przybyli do Brezna po II wojnie do
pracy w nowo powstałych zakładach, oraz Romowie wyeksmitowani z nie-
opłacanych i zdewastowanych domów w różnych częściach miasta. Trak-
towani są przez mieszkańców Brezna jako element „gorszy” od rodzimych
Romów. Również Romowie od dawna mieszkający w mieście – uważają
się za grupę prestiżową w stosunku do później przybyłych. Podobnie, jak
w innych miastach słowackich, obie wymienione grupy (w większości) cha-
rakteryzuje słabe wykształcenie, duże bezrobocie, rozmaite patologie oraz
alienacja od nieromskich mieszkańców miasta. Mieszkają w swoistym ge-
cie, jeśli podejmują się pracy – zwykle są to zajęcia interwencyjne (kilka
godzin tygodniowo przy segregacji śmieci i porządkowaniu miasta, za które
przysługuje im niewielka płaca i ekwiwalent w postaci drewna na opał), któ-
re wykonują niemal wyłącznie w romskim towarzystwie. Poza wyjściem do
sklepów lub na przystanek autobusowy właściwie nie widać ich w nierom-
skiej części miasta.

Pracownicy Urzędu Miasta Brezna, opracowując swój *Program gospo-
darczego i społecznego rozwoju miasta* dokonali m.in. analizy SWOT dla

²⁰ Głównie Słowacka Roma.

problematyki romskiej. I tak za silną stronę obecności społeczności w mieście uznano (wyłącznie) – tradycje kulturowe Romów. Słabe strony to natomiast kolejno: wysoki wskaźnik urodzin, nieplanowane rodzicielstwo i niski wiek matek, niewystarczająca opieka nad dziećmi, niski poziom wykształcenia, brak zainteresowania edukacją, obojętność lub niechęć do podjęcia pracy, niski poziom higieny, alkoholizm, uzależnienia od narkotyków, przestępczość, przemoc, niefunkcjonalność programów romskich. Wśród „możliwości”, które wiążą się dla miasta z obecnością Romów wymieniono: korzystanie z zasobów romskiej tradycji kulturowej, zaspokojenie potrzeb miasta przez zatrudnianie pracowników o niskich kwalifikacjach zawodowych oraz możliwość korzystania z programów unijnych i in. w organizowaniu projektów romskich. Zagroženiami natomiast są: zwiększająca się liczba ludności romskiej, zagrożenie epidemiologiczne, wzrost wewnętrznych konfliktów etnicznych i konfliktów pomiędzy Romami a innymi obywatelami, obniżenie poziomu ochrony środowiska, izolacja społeczna Romów i wreszcie – znikanie tradycji i kultury romskiej. Właściwie wymienione wyżej komponenty nie wymagają komentarza. Jakkolwiek analiza SWOT przedstawia rzeczywistą sytuację Romów w Breznie, to jednak jestem przekonana, że każde nieromskie dziecko słowackie, nieposiadające wiedzy stosownej do opracowywania analiz strategicznych, mogłoby je wyrecytować. Nie twierdzę, że analiza owa jest przykładem dyskryminacji Romów na Słowacji. Wydaje się natomiast, że jest doskonałym dowodem na izolację świadomościową, z której wynika niezdolność tworzenia funkcjonalnych programów (słaba strona), zarządzających zasobami romskimi (szansa). Agresywnie wręcz rzuca się w oczy ostatnie z zagrożeń – zanik kultury tradycyjnej Romów w kontekście nadziei wóldarży Brezna, pokładanej właśnie w obecności tejże w mieście (powtórzmy – jedynej silnej strony!). Cóż, jeśli kultura owa zaniknie (czym nie ma potrzeby się zamartwiać), wówczas będziemy mieć do czynienia nie z Romami, ale ze Słowakami, a wtedy waga problemu przeniesie się z rozpatrywania „etniczności” na roztrząsanie „biedy”, co wywoła zmianę przestrzeni (i nomenklatury) wypracowania koniecznych rozwiązań.

4. MAŁE SIOSTRY U ROMÓW

Zainteresowanie Romami towarzyszyło Małym Siostróm (a konkretnie ich założycielce) od samego początku istnienia zgromadzenia. Jedną z pierwszych fundacji była *fraternité*, założona w 1949 r. w prowansalskim Saintes-Maries-de-la-Mer właśnie na rzecz Romów. Do tego należy dodać tymczasowe fraternie, istniejące w ramach cyrków europejskich, w których również pracowali Romowie.



U Małych Sióstr Jezusa w Breznie (fot. N. Gancarz, 2011)

Od 1964 r. msJ Magdeleine regularnie bywała w krajach komunistycznych, m.in. w Czechosłowacji. W połowie lat 60. Małe Siostry kilkakrotnie próbowały osiedlić się w tym kraju, jednak dopiero praska wiosna w 1968 r. umożliwiła dwóm Francuzkom zamieszkanie *incognito* w czeskiej części republiki; *fraternité* słowacka powstała w Bratysławie w 1982 r.

Pierwsza wspólnota zakonna, działająca wśród Romów na terenie ówczesnej Czechosłowacji, istniała w Děčín (k. Uścia nad Łabą) od 1991 do 2003 r. Następnie, w wyniku poszukiwań typowo romskiego osiedla na terenie Słowacji, przez kilka lat siostry pomieszkowały latem w Jarovnicach, by w końcu osiąść na stałe bliżej Bratysławy, wśród Romów w Breznie. Do Jarovnic, największej romskiej osady na Słowacji, Małe Siostry zaprosił o. Peter Bešenyey, salezjanin, zajmujący się pastoracją Romów²¹. Przybyły tam w 1995 r., by przez miesiąc zatrzymać się w gościnie u romskiej rodziny. W kolejnych dwóch latach zostawały w osadzie dłużej, mieszkając na ten czas w wozie wagonowym salezjanina, jednak zbyt mała liczba sióstr, którymi dysponował zakon na terenie Czech i Słowacji, uniemożliwiła kontynuację „koczowania” w osadzie po 1997 r. Dopiero rok 2004 dał im okazję zamieszkania we wspomnianym Breznie, gdzie przebywają do dziś.

²¹ Zob. P. Bešenyey, *Rómské ticho. Poštársky „zázrak” alebo dvadsať rokov medzi Rómami*, Vydavateľstvo DON BOSKO, Bratislava 2009 oraz *Idem, Działalność duszpasterska wśród Romów od roku 1990 po współczesność*, w bieżącym tomie „Studiów Romologica”.

5. MISYJNOŚĆ MAŁYCH SIÓSTR

Zgromadzenie Małych Sióstr Jezusa *nie ma charakteru misyjnego*, choć na wielu płaszczyznach ich działanie pokrywa się z kinetyką misyjną. Rozważając podobieństwa, przede wszystkim myślę o obszarze występowania/działań sióstr. Wybierają one na placówki miejsca szczególnie zaniedbane duszpastersko (jak również społecznie, gospodarczo, prawnie itd.). Dość niezwykła jest ich gotowość i realizacja zakonnego posłuszeństwa, uwidaczniająca się np. w tym, że istotnie można odnaleźć fraternie w takich miejscach, gdzie nie docierają misjonarze. Niezwykła także z powodu ogólnej liczby sióstr (ok. 1350). Wybór miejsca zamieszkania jest w zamyśle jak najbardziej misyjny. Podstawową różnicą między misjonarzami „zawodowymi” a siostrami jest jednak ideologia, a co za tym idzie – aparat narzędziowy. Siostry nie prowadzą katechizacji, nie uczą, nie ewangelizują oralnie, czyli nie robią tego, co dla misjonarza jest najistotniejsze. Zgodnie z regułami zakonnymi, w swojej egzystencji mają upodobnić się do społeczności w których żyją, by zyskać ich akceptację i przyjaźń, a dalej naprowadzić na samodzielną refleksję, dotyczącą religii (*Dlaczego te kobiety/zakonnice żyją w ten sposób? Co nimi powoduje? W imię czego/kogo zmieniają swój naturalny tryb życia? Co chcą przez to osiągnąć?* Etc.).

Warto zauważyć, że w kontekście słowackim duszpasterstwo rromskie rozmaitych podmiotów religijnych nazywane bywa „misją”²². Jest to dość ciekawe, wszak u współczesnych misjonarzy powszechny jest pogląd, że nie wszystkie kraje „misyjne” faktycznie nimi są, np. krajem misyjnym nie jest, wedle nich, Brazylia, ponieważ zamieszkują ją dzisiaj w ok. 80% chrześcijanie (ponad 60% katolików i bez mała 20% protestantów)²³. Prawdopodobnie paradoks ów bierze się wyłącznie z myślowego skrótu, tzw. nowa ewangelizacja, reewangelizacja jest bowiem w pewnym sensie również „misją”, jednak warto się zastanowić, czy i w takim rozumowaniu nie tkwią pozostałości kolejnego piętna rromskiego, tj. postrzegania ich jako ludzi „bez wiary”.

6. ZMIANA KULTUROWA

Zmiana kulturowa zawsze towarzyszyła pracy duszpasterskiej, katechizacyjnej, „duchownej”, a zwłaszcza – misyjnej, przy czym (jeśli myślimy o działalności *sensu stricto* misyjnej) interpretacji naukowej podlegała zazwyczaj

²² Por. P. Bešenyei, *Rómské ticho*, op. cit., passim.

²³ Ks. M. Berko, wywiad z misjonarzem z Brazylii, 2006, 2007 (arch. aut).

zmiana społeczności, a nie – misjonarza. Tymczasem warto pamiętać, że obie strony kontaktu ulegają procesom zmiany.

W przypadku misjonarzy wykorzystanie procesów wymiany wzorów kulturowych w podaniu tzw. treści zbawczej²⁴, stanowi metodę głębszego dotarcia do mentalności autochtonów z ustnym przekazem religii, wiary, Ewangelii (wraz z jej kulturowymi – obcymi dla autochtona kontekstami²⁵). Pozytywnym²⁶ skutkiem tejże jest np. wykształcenie lokalnego kleru. Negatywnym – powstanie religii synkretycznych, np. katolicko-animistycznych.

W przypadku Małych Sióstr widać odwrócenie tradycyjnych ról – to nie społeczność ma być przystosowana do zrozumienia przekazu misyjnego, ale zakonnice mają nauczyć się modelu życia społeczności lokalnej (i to nie w celu indoktrynowania autochtonów, ale niejako dla zaspokojenia własnych potrzeb). Z punktu widzenia misjologii jest to działanie bezsensowne, nie służy wykorzystaniu kontekstu do podania ustnego przekazu. Ma ono natomiast uzasadnienie w regułach zakonnych i ideologii zgromadzenia.

Opierając się na literaturze tematu²⁷, wyodrębniłam siedem cech modelowej zmiany kulturowej.

Nieodzowność komunikacji (werbalnej, mającej na celu poznanie gramatyki i semiotyki języka danej kultury, a, co za tym idzie, również zasad, rządzących systemem kulturowym; oraz komunikacji, opierającej się na wymianie innych niż słowne dóbr: materialnych, intelektualnych, duchowych, społecznych etc.).

Bilateralność (zmiany u obu kontaktujących się stron o odmiennych kulturach, tak w przypadku grup, jak i jednostek).

Fazowość (wartościowanie różnic, akceptacja i euforia, odrzucenie i szok kulturowy, adaptacja nowych wzorów, stabilizacja; granice między fazami są płynne, a poszczególne etapy nie posiadają stałej kolejności, są wielopłaszczyznowe i wielokontekstowe).

²⁴ Por. np. A. Kmicik, *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Wydawnictwa Papieskich Dziel Misyjnych MISSIO-POLONIA, Warszawa 1995, s. 115.

²⁵ Por. np. L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Verbinum, Warszawa 1998, s. 86.

²⁶ Pozytywnym – negatywnym w kontekście planów misyjnych.

²⁷ Przy opracowaniu modelu za punkt wyjścia obrałam teorie, dotyczące akulturacji jako szeroko pojmowanej zmiany kulturowej grup i jednostek, wchodzących ze sobą we w miarę stały kontakt kulturowy. Zob. R. Redfield, R. Linton, M. Herskovits, *Memorandum for Study of Acculturation*, „American Anthropologist”, 1936, New Series, Vol. 38, No. 1, s. 149 n; B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 148; A. Posern-Zieliński, *Akultuacja* [w:] Z. Staszczak, *Słownik Etnologiczny*, Warszawa-Poznań 1987, s. 18 i in.

Wartość konfliktu, który może powstać w wyniku zagrożenia tradycyjnych wzorów kulturowych i uniemożliwienia przeżywania własnej tożsamości (umacnianie więzi kulturowych i regulacja stosunków pomiędzy odmiennymi kulturami).

Zmiana kulturowa może odbywać się w sposób jawny/świadomy i niejawnym/nieświadomy

Zmiana kulturowa może być sterowana lub naturalna (podobnie rzecz się ma z zablokowaniem procesów zmiany).

Powszechna akulturacja, polegająca na przyswajaniu wzorów kultury zachodniej, nie stanowi zagrożenia dla unikalności poszczególnych kultur częściowych. Wzory ogólne, pobierane dzięki mobilności ludzkiej, dostępności mediów, powszechnej wymianie gospodarczej, skomplikowanym i wieloaspektowym układom politycznym i społecznym, trafiają na ustalony porządek kultur, posiadających gotowe systemy szczegółowe – przygotowane do przyjmowania i odrzucania nowości.

Analizując powyższe cechy w kontekście opisywanego przypadku Małych Sióstr Jezusa, działających wśród Romów w Breznie, można dostrzec, co następuje.

Małe Siostry Jezusa osiedlają się bardzo blisko wybranej społeczności (w sąsiednim domu, który wygląda dokładnie tak samo jak romski). Ułatwiają pokonanie dystansu przez sugerowanie, by zwracać się do nich po imieniu, wspólną pracę, zrównanie się z sąsiadami w warunkach materialnych i in. Siostry pozostają w regularnym *kontakcie międzykulturowym*, nieustannie komunikując się z przedstawicielami obranej społeczności, a odbywa się to na ściśle określonym terenie jednej dzielnicy/osady; w miarę stabilizacji poszerzają krąg kontaktów na szersze otoczenie (inne dzielnice, pobliskie wsie i osady).

Zmiana kulturowa (*być Romką wśród Romów*²⁸) jest siostrą narzuconą przez ich reguły zakonne (*autokulturalizacja*). Społeczność Romów może, acz nie musi, przejmować wzory od Małych Sióstr. Bilateralność tej zmiany uwidacznia się jednak w przejmowaniu przez Romów niektórych cech zachowania, w tym sposobu wyrażania się, zwyczajów kulinarnych, zwiększenia liczby abstynentów, ograniczenia uzależnień i wulgarności języka, podwyższenia ambicji (chęć podjęcia pracy, edukacji) etc.

²⁸ *To, co przyjmuje się świadomie za swoje, nawet jeśli przychodzi z trudem, robimy ze względu na „coś”.* Brat Karol (de Foucauld – przyp. aut.) był bratem powszechnym, stał się Tuaregiem wśród Tuaregów. Ja mogę być więźniarką wśród więźniarek, jeśli to jest naprawdę moim pragnieniem w Chrystusie. Jeśli przez to upodobnienie będę w stanie dać świadectwo o tym, że mój brat jest kochany przez Boga bez względu na to kim jest i w jakich warunkach żyje; msJ Kinga Klara, wywiad, 2008 (arch. aut.).

Fazy kulturalizacji zdają się przebiegać u Małych Sióstr Jezusa łagodniej, niż przewiduje teoretyczny model. Formacja zakonna, która wstępnie *otwiera je* na odmienności kulturowe i wyposaża w zestaw narzędzi (w tym głęboką wiarę), przygotowuje je również na to, że nowa, obca kultura ma być przez nie wartościowana pozytywnie, nawet jeśli okaże się dla nich osobliwie *bezwzględna i nieprzyjazna*. Takie podejście ułatwia wytrwałość w sytuacjach zniechęcenia. Siostry wybierają dane miejsce z przekonaniem, że zostaną w nim na długo lub na zawsze, ale jednocześnie mają świadomość, że w przypadku dramatycznej niemożliwości odnalezienia się w danej społeczności – mogą wyjechać. Jest to świadome zaakceptowanie warunków życia, ale nie przymusowy heroizm. Celowe nastawienie na akulturację, na wejście w kulturę lokalną – łagodzi efekty różnic kulturowych.

Pewne procesy odbywają się u Małych Sióstr Jezusa świadomie i jawnie (np. nauka języka, adaptacja warunków życia), inne zaś niejawnie i często nieświadomie (przejmowanie sposobów postrzegania świata, diakrytów kulturowych, emocji, chroniących stabilny system).

Oceniam, że siły, działające pobudzająco lub hamująco na procesy zmiany kulturowej Małych Sióstr, są efektem indywidualnych charakterów poszczególnych zakonnic. Mniejsze znaczenie ma tutaj ich kultura rodzima, ponieważ zostają od niej odłączone i nie mają w niej bezpośredniego oparcia, pozostając w środowisku sióstr o różnym pochodzeniu społecznym czy narodowym (jak w Breznie, gdzie w czasie moich badań mieszkaly Słowaczka, Niemka i Polka oraz czasowo 2 Czeszki). Istotne znaczenie ma natomiast *kultura małosiostrzana* jako pewna nadrzędna jakość, wstępnie przyzwyczajająca siostry do absorpcji obcych kultur.

Ciekawą jest kwestia sterowania akulturacją sióstr. Otóż ideologia zakonnic, która została im przekazana w ramach formacji, mówi o tym, że dla Małej Siostry konieczne jest *bycie Romką wśród Romów*, tj. bycie jednym z członków grupy, w której owa siostra żyje. Tym samym – steruje ich zmianą kulturową. Same jednak procesy, wywoływane przez codzienną konfrontację z inną kulturą – przebiegają jak najbardziej naturalnie, jakoby sterowane były wyłącznie przez okoliczności, wywołane przez codzienne życie.

Pewne rozbieżności między teoretycznym modelem a praktycznymi przejawami zaistniałej zmiany kulturowej i wciąż trwającej akulturacji Małych Sióstr Jezusa w Breznie wskazują, że sam proces, w którym biorą udział zakonnice, nie może być traktowany jednopłaszczyznowo. Zmiana kulturowa jest u nich wywołana potrzebą głębszą, niż tylko chęcią *normalnego* funkcjonowania w obcej kulturowo społeczności. Potrzeba akulturacji, tj.

wejścia w obcą kulturę i poczucia się w niej jakby była własną, wywołana jest głęboką wiarą i pobożnością, którymi kierują się przede wszystkim kobiety wybierające właśnie to zgromadzenie zakonne, a w dalszej kolejności – zakonnice, przyswajające specyficzną duchowość (charyzmat) zgromadzenia. Zmiana ta nie jest dla sióstr z opisywanego zgromadzenia metodą, którą można wykorzystać do realizowania celu, np. do działalności misyjnej. Zmiana ta, co więcej, warunkowana takimi a nie innymi czynnikami – jest bardzo trudna do zweryfikowania co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie jesteśmy w stanie dojrzeć tego, co tkwi w ukrytych sferach umysłu kulturalizowanej Małej Siostry – przejawy jej realizującej się akulturacji mogą być oczywiste dla oka badacza, romskiego sąsiada, czy nawet dla niej samej. Co nie znaczy, że po latach życia na sposób romski stanie się Romką. Innymi słowy – nie wystarczy chcieć się zmienić, ale trzeba mieć po temu, poza imperatywem wewnętrznym, również warunki, np. charakterologiczne, psychiczne etc. Po drugie, argument wiary i przymusu duchowego, jaki zdaje się być wystarczającym (skutecznym) powodem zmiany Małej Siostry, wymyka się interpretacjom nauk społecznych, jako niemożliwy do zanalizowania w sposób naukowy, zarówno teoretyczny, jak i praktyczny.

Bez wątpienia jednak analiza badań, przeprowadzonych we *fraternité* Małych Sióstr Jezusa w Breznie wskazuje/potwierdza, że zmiana kulturowa (osobliwie: akulturacja) Małych Sióstr, jest przez nie traktowana jako cel sam w sobie, nie zaś środek do osiągnięcia celu w postaci zmiany (religijnej czy społecznej) Romów, a więc nie jest ona narzędziem w pracy misyjnej. Zgodnie z kulturowym obrazem świata Małych Sióstr – to one mają być *male i bez znaczenia*, zatem wpasowane w środowisko, w którym żyją. Różnica²⁹ tkwi w tym, że członkowie środowisk, w których pracują, jak nasi Romowie, próbują lub przynajmniej chcieliby wydostać się z owego stygmatyzowanego świata, marginesu, krzywdzącego stereotypu. Natomiast Małe Siostry celowo wchodzą w ów świat po to, żeby towarzyszyć wybranej społeczności w ich wykluczeniu, realizując przez to swoją „misję”, czy też charyzmat zakonny.

²⁹ Nawiasem mówiąc, różnica ta daje duże możliwości oddziaływania na wykluczone społeczności, np. przez podanie im narzędzi do zaakceptowania własnych ograniczeń społecznych, które może być pobudzające w rozwoju społecznym jednostki/grupy.

LITERATURA:

- ANNIE msJ, *Mała Siostra Jezusa – Magdalena. 1950-1965. Miłość do wszystkich ludzi*, b.m., 1998, mps.
- ANNIE msJ, *Mała Siostra Jezusa Magdalena. 1965-1959. „Nie pragnęłam niczego innego, jak realizować dzieło miłości”*, b.m., 2002, mps.
- BEŠENYEI P., *Rómské ticho. Poštársky „zázrak” alebo dvadsať rokov medzi Rómami*, Vydavateľstvo DON BOSKO, Bratislava 2009.
- DAIKER A., *Miłość przekracza granice*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007.
- HUTIN M., *Śladem brata Karola (Zielony zeszyt)*, Esse-Gi-Esse, Rzym 1977.
- KMIECIK A., *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Wydawnictwo Papieskich Dzieł Misyjnych MISSIO-POLONIA, Warszawa 1995.
- LUZBETAK L. J., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Verbinum, Warszawa 1998.
- MATEJA A., *Małe Siostry bez znaczenia*, „Tygodnik Powszechny”, 2 lutego 2003, nr 5 (2795).
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001.
- Redfield R., Linton R., Herskovits M., *Memorandum for Study of Acculturation*, „American Anthropologist”, 1936, New Series, Vol. 38, No. 1, s. 149-152.
- WINKIN Y., *Antropologia komunikacji: od teorii do badań terenowych*, Warszawa 2007.

WYWIADY:

- Ks. M. Berko, wywiad z misjonarzem z Brazylii, 2006, 2007, (arch. aut.).
- MsJ Kinga Klara, wywiad, 2008, (arch. aut.).

Natalia Gancarz

**E „JEZUNĚSQĚRE TIKNE PHENŮRRĚ” AJ O RROMA
(RODLĚRIMATENQĚRO KIDIPEN)**

O artġklo si o kidipen e rodlĚrimatenqĚro, save sas kerdine dr-o bb. 2007-2008 dr-i kongregġcia e „JezunĚsqĚre Tikne PhenŮrrĚnqĚri” dr-i Slovakia. Pala jekh pinzaripen e „Tikne PhenŮrrĚnqĚre” institucienqĚro aj e ideologiaqĚro, savi determinuil lenqĚri ġkcia, i avtŮra nakhavel prdal-i analiza o xaraktĚri lenqĚre butġqĚro mařkar SlovakiaqĚre Rroma dr-o Brezno. Joj zumavel te del vi jekh interpretġcia pal-o materiġli kidime e terenosŮar dr-i perspektiva jekhe anglivazdime teoretikone modelosqĚri pal-o kulturġlo paruvipen.

Natalia Gancarz

**LITTLE SISTERS OF JESUS AMONG THE ROMA
(RESEARCH SUMMARY)**

The text is a summary of a research conducted in 2007-2008 in a Little Sisters of Jesus community in Slovakia. The author characterizes the institution of Little Sisters of Jesus, along with their ideology, analyses the character of their work among Slovak Roma in Brezno, and interprets data collected during field research, based on prior theoretical assumptions.

Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič (Bratysława, Słowacja)

DYNAMIKA RELIGIJNOŚCI ROMÓW NA SŁOWACJI – DROGA KU INTEGRACJI CZY WYKLUCZENIU SPOŁECZNEMU?

Na Słowacji coraz częściej mówi się o aktywnej działalności misyjnej różnych Kościołów i ruchów religijnych w społecznościach romskich. Wstępne informacje z terenu oraz częściowe badania¹ wykazały, że wiele z tych misji ma znaczący wpływ na zmianę sposobu życia Romów w wykluczonych społecznie romskich osadach. W 2010 r. w Instytucie Etnologii Słowackiej Akademii Nauk, 20-osobowa grupa badaczy², pod kierownictwem Tatiany Podolinskéj i Tomáša Hrustiča, realizowała projekt 'Integracja społeczna Romów poprzez religijność' (*Sociálna inklúzia Rómov*

¹ M. Kováč, A. B. Mann (red.), *Boh všetko vidí – duchovný svet Rómov na Slovensku*, Chronos, Bratislava 2003; T. Podolinská T., *Boh alebo satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku*, „Slovenský národopis“, 2003, t. 51, nr 1, s. 4-31; *Eadem*, *Religious Identity, Process of Christianization and Missionary Strategies among the Roma in Slovakia* [w:] *Penser l'Europe, Seminaire international. Religion and European Culture*, Bucharest 2004, s. 69-75; *Eadem*, Podolinská T., „Chocolate Mary” – *Roma Christianity as ethnic and cultural approximation of Christianity among the Roma in Slovakia*, „*Ethnologia Actualis Slovaca*”, 2007, t. 7, nr 7, s. 60-75; *Eadem*, *Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku* [w:] G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová (red.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy*, VEDA, Bratislava 2009, s. 175-216; *Eadem*, *The Religious Landscape in Post-communist Slovakia*, „*Anthropological Journal of European Cultures*“, 2010, Vol. 19, No. 1, s. 85-101; Podolinská T., Hrustič T., *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Bytča, Coreta 2010; L. Grešková (red.), *Pastorácia Rómov (Hľadanie rómskeho Boha)*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, Bratislava 2009.

² Grupa badawcza w kolejności alfabetycznej: M. Bobáková, M. Černáková, A. Čonková, M. Demeter, D. Djurišičová, Z. Faragulová, A. Fukas, A. Grand, T. Hrustič, L. Hrustičová, A. Kováčik, K. Pániková, T. Podolinská, O. Poduška, H. Renczesová, M. Šimonová, M. Štefanec, J. Štofej, M. Varga, L. Vavreková.

náboženskou cestou – nazwana od akronimu projektem SIRONA 2010)³. W ramach projektu sporządzono mapę wszystkich czynnych aktualnie religijnych misji, działających wśród Romów na Słowacji, a następnie stała się ona pomocą przy badaniu stopnia integracji społecznej aktywnych religijnie Romów, przy zastosowaniu do tego zestawu pewnych ustalonych wskaźników integracji społecznej. Celem wstępnych badań było zmapowanie wszystkich aktualnie istniejących i działających wśród Romów na Słowacji (zarówno oficjalnie zarejestrowanych, jak i nieoficjalnych) Kościołów, związków wyznaniowych, ruchów i stowarzyszeń o charakterze religijnym. Celem kolejnych badań (jakościowych) było zaś zarejestrowanie charakteru zmiany społecznej w romskich społecznościach, które uległy wyraźnej zmianie religijnej⁴ i przyjrzenie się, czy ta zmiana prowadzi do integracji społecznej.

Badania wstępne opierały się na wywiadach kwestionariuszowych, które określiły motywacje, lokalizacje oraz doświadczenia, związane z duszpaństwem Romów w Republice Słowackiej. Jakościowe badania terenowe założone zostały na kilku „paralelnych” wzorach; naszą docelową grupą badawczą nie byli tylko pojedynczy aktorzy religijnej zmiany, ale także zewnętrzni obserwatorzy/„świadkowie” tej zmiany. Naszym celem nie było wyznaczenie „obiektywnego stopnia” społecznej integracji. Szukaliśmy natomiast odpowiedzi na pytania: Co konkretnie zmienia się w życiu Romów, którzy poddają się zmianie religijnej? Czy ta zmiana ma wpływ na ich życie społeczne i zachowanie? Jak te zmiany odbiera społeczeństwo większościowe, mieszkające w sąsiedztwie? Czy przemiana religijna wpływa na integrację społeczną Romów?

Podstawowa hipoteza projektu zakładała, że tylko „subiektywny stopień” (stopień percepcji) wpływania zmiany społecznej na pojedynczych romskich aktorów i nieromskich współobywateli jest warunkiem, który umożliwia „zobiektywizowanie” zmiany społecznej, tj. jej realny transfer do takiej formy integracji społecznej Romów, jaką reprezentuje społeczeństwo

³ Zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Coreta, Bytča 2010. Publikacja dostępna w Internecie na stronie: <http://www.uet.sav.sk/download/socialna_inkluzia_Romov_nabozenskou_cestou.pdf> [dostęp: 7.08.2011 r.].

⁴ Zmiana religijna może się przejawiać jako zmiana w wyznaniowej przynależności, albo jako zmiana w sposobie partycypacji w życiu religijnej społeczności, lub też jako zmiana w intensywności przeżywania wiary. W studium w większości dokumentowaliśmy te przypadki, w których dochodziło do zintensyfikowania lub zaktywizowania religijności/pobożności danej jednostki (grupy). Pojęcie „zmiany religijnej” obejmuje jednak również procesy osobistego (grupowego) „ostygnięcia” religijnego (wg T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Bytča 2010, s. 162).

większościowe Słowacji⁵. Ponieważ najczęstszymi powodami wykluczenia społecznego Romów na Słowacji są obustronne stereotypy, oparte na „subiektywnych założeniach”, badanie zmiany *postrzeganej subiektywnie przez obie strony* było dla nas kluczowe.

Zanim jednak przejdziemy do interpretacyjnej części studium, przedstawimy w skrócie podstawowe dane, jakie zgromadziliśmy w ramach badań terenowych.

1. WSTĘPNE BADANIA

1.1. Mapa

We wstępnej fazie badań, związanej z tworzeniem mapy, odnaleźliśmy 14 zarejestrowanych i 5 niezarejestrowanych⁶ religijnych grup, które funkcjonują wśród Romów na Słowacji w ok. 130 miejscach.

Zarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe aktualnie działające wśród Romów na Słowacji (skrót):

1. Kościół Apostolski⁷ (Apoštolská cirkev) – (AC)
2. Społeczność Bahaitów Republiki Słowackiej (Bahájske spoločenstvo v SR) – (B)
3. Kościół Chrześcijan Baptystów (Bratská jednota baptistov) – (BJB)
4. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (Cirkev adventistov siedmeho dňa) – (CASD)
5. Ewangeliczny Związek Braterski (Cirkev bratská) – (CB)
6. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní) – (CJKSND)
7. Kościół Ewangelicko-Augsburski (Evanjelická cirkev augsburského vyznania) – (ECAV)
8. Kościół Ewangelicko-Methodystyczny (Evanjelická cirkev metodistická) (ECM)

⁵ A dokładniej, możemy mówić o zwiększonym włączaniu społecznie wykluczonych Romów/romskich społeczności do społeczności lokalnych.

⁶ Liczba ta oczywiście ulega zmianom, np. w czasie pisania niniejszego artykułu (rok po realizacji badań terenowych) dowiedzieliśmy się, że w romskiej osadzie w Jasovie (powiat ziemski Koszyce) już od kilku miesięcy realizuje działania na rzecz społeczności stowarzyszenie ‘Czyste Życie’ (Čistý život), które jest gałęzią Kościoła Scjentologicznego. Zob. więcej np. na stronie internetowej stowarzyszenia w portalu Facebook: <<http://www.facebook.com/pages/Cesta-ku-%C5%A1%AC5%A5astiu/150104991679373>> [dostęp: 7.08.2011 r.].

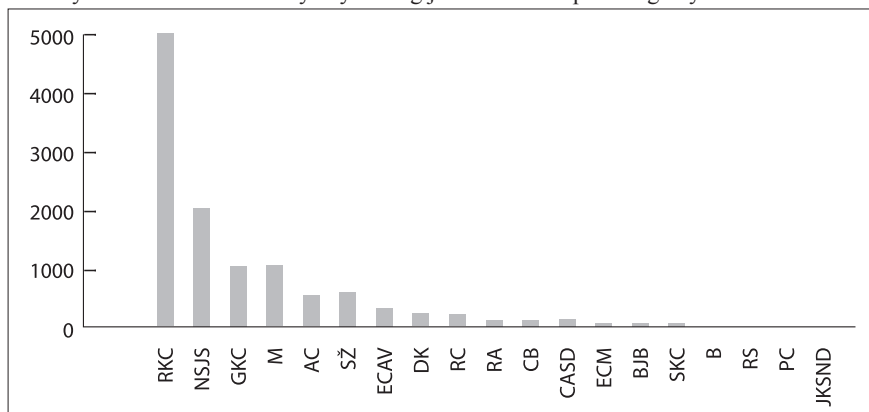
⁷ Gdzie to możliwe podajemy oficjalne nazwy Kościołów i związków wyznaniowych w formie, w jakiej istnieją w Polsce – *przyp. tłum.*

9. Kościół Katolicki obrządku bizantyjsko-unickiego, tj. Cerkiew Greckokatolicka (Gréckokatolícka cirkev) – (GKC)
10. Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy (Náboženská spoločnosť Jehovovi svedkovia v SR) – (NSJS)
11. Kościół Prawosławny (Pravoslávna cirkev) – (PC)
12. Kościół Ewangelicko-Reformowany (Reformovaná kresťanská cirkev) – (RC)
13. Kościół Rzymskokatolicki (Rímskokatolícka cirkev) – (RKC)
14. Kościół Starokatolicki (Starokatolícka cirkev) – (SKC)

Niezarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe, aktualnie działające wśród Romów na Słowacji (skrót):

15. 'Boży Dom' (Devleskero Kher) – (DK)
16. 'Chrześcijańska Wspólnota *Romani Archa* tj. 'Romska Arka' (Kresťanské spoločenstvo *Romani Archa*) – (RA)
17. 'Chrześcijańska misja *Maranatha*' (Kresťanská misia *Maranata*) – (M)
18. 'Słowo Życia' (Slovo života) – (SŽ)
19. 'Chrześcijańska Wspólnota *Radosne Serce*' (Kresťanské spoločenstvo *Radosné srdce*) – (RS)

Wykres 1. Liczebność aktywnych religijnie Romów w poszczególnych Kościołach



i związkach wyznaniowych Słowacji⁸

Wedle wewnętrznych szacunków poszczególnych Kościołów, w sumie misje romskie mają wpływ na ok. 10 000 Romów. Z uwagi na szacowa-

⁸ Opracowane na podstawie kwestionariusza A; Archiwum badań SIRONA 2010.

na liczbę aktywnych romskich członków⁹, wyróżnia się 5 z nich: Kościół Rzymskokatolicki (5000 aktywnych religijnie członków), Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy (2000), Cerkiew Greckokatolicka (1000), ruch zielonoświątkowy *Maranatha* (1000) oraz Kościół Apostolski (500).

1.2. Badania jakościowe

Celem części jakościowej badania terenowego, przeprowadzonego w wybranych miejscach, które przedstawiciele poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych uznali za dobre przykłady romskich misji, było dokonanie dogłębnej analizy z zamiarem określenia miary wpływu tychże misji na zmianę społeczną oraz integrację społeczną Romów.

Na początku części, związanej z tworzeniem mapy religijności, wyznaczyliśmy 19 lokalizacji¹⁰, w ramach których przebadaliśmy razem 15 Kościołów i związków wyznaniowych¹¹, działających wśród Romów na Słowacji. Przebadanych 15 lokalizacji reprezentuje miejsca, w których współcześnie umiejscowione są rozliczne Kościoły i religijne ruchy w romskich grupach.

Badanie jakościowe było skierowane do trzech docelowych grup respondentów. Pierwszy typ reprezentowali specjaliści religijni (księża, duchowni, pastory, misjonarze), posiadający swoje placówki w miejscach, w których pracuje się z Romami. Drugą grupę docelową stanowili romscy członkowie Kościołów i religijnych ruchów, czyli Romowie, którzy aktyw-

⁹ Celowo pominęliśmy tzw. „liczbę wiernych wg metryki”, ale co do liczby aktywnych religijnie, tj. praktykujących romskich członków, oparliśmy się na wewnętrznych danych, pochodzących od kierujących Kościołami i stowarzyszeniami religijnymi.

¹⁰ Dane miejsca są reprezentantami innych misji wśród Romów na Słowacji (w sumie więcej niż 130 miejsc). W zakresie monitorowania społecznej integracji, wywołanej zmianą religijną, było dla nas kluczowym, by wybrać jako docelowe miejsca badań takie, które odniosły *sukces* w prowadzonej przez siebie misji religijnej. Badania jakościowe przeprowadzono w następujących miejscowościach: Sabinov (Kościół Apostolski), Cinobaňa (Kościół Chrześcijan Baptystów), Kežmarok i Žiar nad Hronem (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego), Hlinné (Ewangeliczny Związek Braterski), Rankovce (Kościół Ewangelicki), Slavkovce (Metodyści), Čičava (Kościół Greckokatolicki), Ulič (Świadkowie Jehowy), Slovinky (Kościół Prawosławny), Hanušovce nad Topľou (Kościół Rzymskokatolicki), Poštárka w Bardejowie (salezianie, Kościół Rzymskokatolicki), Kecerovce (Boży Dom – Devleskero Kher), Krížová Ves (Chrześcijańska Wspólnota *Romska Arka*), Rudňany i Hranovnica (Chrześcijańska misja *Maranatha*), Plavecký Štvrtok i Galanta (Słowo Życia), Zlaté klasy (Kościół Ewangelicko-Reformowany).

¹¹ Z powodów „odgórnych” nie było możliwe przeprowadzenie badania we wszystkich 19 podmiotach wyznaniowych, prowadzących misje w romskich społecznościach na Słowacji. Niektóre wyznaniowe podmioty, które odnaleźliśmy przygotowując mapę ośrodków religijnych, nie wyraziły zgody na przeprowadzenie badania jakościowego.

nie partycypują w życiu religijnym danej społeczności wyznaniowej. Trzecią grupą docelową byli oficjalni przedstawiciele gmin/powiatów (wójt/burmistrz, personel urzędów pracy, nauczyciele, asystenci, pracownicy socjalni) i obywatele, którzy mieszkają w okolicy, ale nie są członkami związków wyznaniowych, do których należą Romowie, lecz mają jednak z Romami kontakt. Podsumowując, w tej części badania zgromadziliśmy 225 (285) wywiadów¹², 15 (19) zapisów związanych z obserwacją obrzędów religijnych, 15 (19) końcowych sprawozdań z badań.

2. INTEGRACJA CZY WYKLUCZENIE?

2.1. Integracja społeczna, zmiana społeczna, wykluczenie społeczne (krótkie definicje pojęć)

Mimo że w artykule mówimy o „integracji społecznej”¹³, termin ten jest mocno eksploatowany i właściwie możemy domniemywać, że w naszym przypadku jest słuszniejszym mówić raczej o „zmianie społecznej”¹⁴. Zmiana ta, jak to ma miejsce u zainteresowanych aktorów i zewnętrznych obserwatorów, postrzegana jest jako pozytywna, ma wysoki potencjał, by wieść do „społecznej integracji” (w sensie: społecznego włączenia się w całość). Z tego punktu widzenia integracja społeczna jest ważnym skutkiem pozytywnej zmiany społecznej. Pozytywna zmiana społeczna nie musi jednak zawsze prowadzić do integracji społecznej. W pewnych warunkach pozytywny efekt zmiany społecznej nie musi się pojawić, czasem objawia się z opóźnieniem – i to nie tylko z powodu barier wyznaniowych, ale przede wszystkim z powodu wzajemnych uprzedzeń. W specyficznych okoliczno-

¹² W grupie badaczy było również 7 studentów z Katedry Porównawczej Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego z Uniwersytetu Komenského w Bratysławie. Liczba w nawiasie przedstawia sumę wywiadów, obserwacji i końcowych sprawozdań, które w ramach badań terenowych zgromadzili studenci.

¹³ Integracja społeczna: włączenie w społeczność jednostki albo grupy. Pierwotnie zewnętrzna/outsiderska/marginalizowana jednostka (grupa), wnika w przestrzeń grupy (społeczności) większościowej i zyskuje realną możliwość uczestniczenia w tworzeniu jej kapitałów. Poprzez integrację społeczność większościowa próbuje ograniczyć konflikt społeczny/napięcie, związane z wykluczonymi jednostkami lub grupami (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Bytča 2010, s. 162).

¹⁴ Zmiana społeczna: zmiana w społecznych zwyczajach, nawykach, kompetencjach, umiejętnościach oraz w zachowaniu jednostki lub grupy. Chodzi o zjawisko dynamiczne, które jako zmianę definiują sami aktorzy lub też aktywni inicjatorzy czy też pasywni obserwatorzy tej zmiany (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami*, op. cit., s. 163).

ściach, nawet w przypadku zmiany religijnej, może wystąpić efekt wykluczenia społecznego¹⁵.

2.2. Wskaźniki integracji społecznej (WIS)

Zebrałiśmy zestaw wskaźników społecznej integracji, których obecność badaliśmy później w danych miejscach, w trzech grupach respondentów („liderów religijnych”, „romskich konwertytów”, „zewnętrznych obserwatorów”). Oprócz często używanych „twardych” wskaźników integracji społecznej, jak np. „obecność na rynku pracy”, „posyłanie dzieci do szkoły” i in.¹⁶, spróbowaliśmy na naszej skali ustawić również „miękkie”, tak aby badanie wychwyciło też mniej wyraźne zmiany, które w rzeczywistości wskazują na rozpoczęcie się samego procesu integracji społecznej. Większość ze wskaźników zaproponowali przedstawiciele Kościołów i związków wyznaniowych na etapie tworzenia przez nas mapy religijności. Pełen zestaw WIS, testowany we wszystkich trzech docelowych grupach, obejmował następujące 14 wskaźników¹⁷:

1. częstsze posyłanie dzieci do placówek oświatowych
2. zmniejszenie zadłużenia
3. zmniejszenie lichwy
4. zwiększenie aktywności przy poszukiwaniu pracy
5. obecność na rynku pracy
6. zmniejszenie stopnia drobnej przestępczości

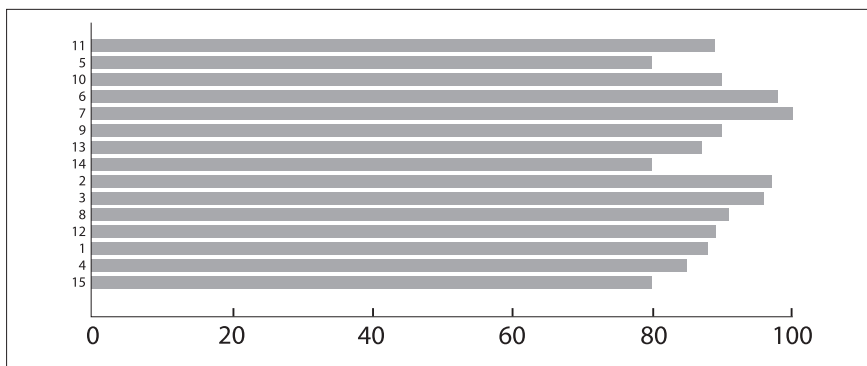
¹⁵ Wykluczenie społeczne: wyłączenie ze społeczności jednostki lub grupy. Czasem definiuje się je jako wyższy stopień marginalizacji, jednak wykluczenie nie musi koniecznie być skutkiem „fazy marginalizacji”. Wykluczona społecznie jednostka (grupa) znajduje się poza obszarem grupy większościowej (społeczeństwa większościowego) i faktycznie nie może uczestniczyć w tworzeniu jej kapitałów. Poprzez wykluczenie społeczne grupa większościowa zmniejsza napięcia wewnątrz niej samej, a podtrzymuje własną harmonię „na koszt” jednostki (grupy) wykluczonej (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami*, op. cit., s. 162).

¹⁶ Krajowe wskaźniki integracji społecznej były definiowane np. w *Národnej správe o stratégiách sociálnej ochrany a sociálnej inklúzie na roky 2008-2010* (‘Raport krajowy sprawozdanie ze strategii opieki społecznej i integracji społecznej za lata 2008-2010’) lub w sprawozdaniu *Výhodnotenie vhodnosti systému indikátorov a ich používania v Operačnom programe Zamestnanosť a sociálna inklúzia* (‘Ocena adekwatności systemu wskaźników i ich używania w programie operacyjnym Zatrudnienie i integracja społeczna’).

¹⁷ Podczas badania respondenci ustalili kolejność poszczególnych wskaźników WIS, wedle ich najczęstszego występowania. Jedna z rubryk kwestionariuszowych była otwarta (pozwalała na podanie „innych” wskaźników). Podczas badania respondenci mogli więc podać własne kryteria i przykłady zmian, które się dokonały w danych miejscach pod wpływem religijnej misji.

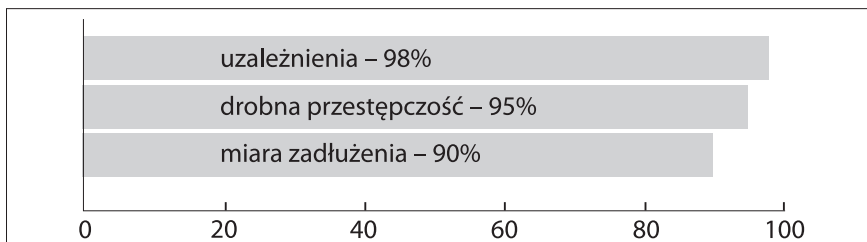
7. zmniejszenie problemów z alkoholizmem i innymi uzależnieniami
8. zmniejszenie stopnia uzależnienia od hazardu
9. zmniejszenie analfabetyzmu
10. rozwój zdolności komunikacyjnych
11. rozwój zdolności społecznych
12. polepszenie kontaktów z innymi Romami (z innych osad)
13. polepszenie kontaktów ze społeczeństwem większościowym
14. usuwanie zasiedziałyh stereotypów
15. inne.

Po opracowaniu danych możemy sądzić o co najmniej 80-procentowej skuteczności poszczególnych wskaźników. Nadto wpływ romskich misji na integrację społeczną zauważyli nie tylko liderzy religijni i romscy konwertyci, ale także ich nieromscy sąsiedzi.



Wykres 2. Wskaźniki integracji społecznej (poprzez religię): po lewej liczba porządkowa wskaźnika 1-15

Do najbardziej skutecznych wskaźników należą: zmniejszenie uzależnień, wyraźne obniżenie ilości drobnej przestępczości i zmniejszenie zadłużenia u tych Romów, którzy zostali członkami ruchów religijnych.



Wykres 3. Najskuteczniejsze wskaźniki integracji społecznej (poprzez religię)

Do najmniej skutecznych (mówimy o 80-procentowej skuteczności) należą wskaźniki, dotyczące usuwania stereotypów oraz obustronnych barier (w tym kierunku jako najważniejszy jawił się czynnik czasu – zmiany, o których mówimy, wymagają czasu).

Poza pełnym zestawem WIS, w osobnej rubryce kwestionariusza umożliwiliśmy respondentom, aby sami, własnymi słowami scharakteryzowali zmianę społeczną, do której doszło pod wpływem zmiany religijnej. Poniżej podajemy sumę odpowiedzi w grupie docelowej konwertytów romskich, którzy swoją zmianę społeczną opisywali za pomocą tychże „wskaźników”. Wskaźniki integracji społecznej, określone jako „inne”:

- polepszenie relacji małżeńskich,
- polepszenie relacji między dziećmi i rodzicami,
- zmiana zachowań konsumenckich,
- zmiana zarządzania w rodzinie,
- zmiana wartości,
- zwiększenie odpowiedzialności za własny sposób życia,
- lepsze postrzeganie siebie, zwiększenie akceptacji siebie,
- zwiększenie aktywności (przy szukaniu pracy, wstępowaniu do rozmaitych sieci społecznych),
- polepszenie zachowania, kultury osobistej i komunikacji,
- zmiana w strategiach życiowych (długoterminowe plany, pozytywne autoprojekcje).

Za najczęstsze respondenci uznali: poprawę relacji małżeńskich i rodzinnych (między dziećmi i rodzicami), zmianę zachowań konsumenckich oraz zmianę zarządzania w rodzinie.

2.3. Dyskurs duszpasterski jako narzędzie społeczne

Badanie potwierdziło, że dyskurs duszpasterski może być niezwykle efektywnym narzędziem zmiany społecznej. W praktyce oznacza to, że u konwertytów dochodzi do zmiany tych elementów, na które kładzie się nacisk w danym dyskursie duszpasterskim, np. zwiększa się liczba małżeństw, zawieranych zgodnie z regułami danej religii, czy też liczba bierzmowanych, zmniejsza liczba uzależnionych itd. Czynniki, na które pastor/ksiądz zwraca mniejszą uwagę – pozostają bez zmian. Badanie potwierdziło również, że jeśli praca duszpasterska jest skierowana wyłącznie na jedną grupę społeczną w osadzie (wiekową albo rodzinną), zmiana społeczna następuje wyłącznie w tej jednej grupie. Jeśli duszpasterstwo jest kompleksowe, wówczas i zmiana społeczna jest wyraźna u całej społeczności.

Można konstatować, że dyskurs duszpasterski we względnie niewielkiej perspektywie czasowej i przy wykorzystaniu na początek stosunkowo niewielkich nakładów społecznych, może „uzdrowić” społeczność, podsuwając nie tylko konkretne instrukcje i wymagania, ale i konkretne pozytywne przykłady dla osób, które zmagają się z ciągłymi trudnościami socjalnymi.

Badanie potwierdziło, że wielu pastorów i księży zapewnia kompleksową pomoc społeczną i socjalną w społecznie wykluczonych grupach, ponieważ cierpią one na niedostatek jakichkolwiek usług, przeznaczonych właśnie dla nich. Praca duszpasterzy nie polega więc tylko na działalności religijnej; większość z nich odgrywa rolę mentorów, którzy trudnią się doradztwem w rozmaitych sprawach. Specyfika ich pracy jest zależna od konkretnych sytuacji ludzi, z którymi pracują. Zdają sobie sprawę, że bieda, z którą spotykają się u Romów, to bieda przekazywana z pokolenia na pokolenie, bieda całej społeczności, i jest ona zupełnie innym rodzajem biedy od tej, która, w pewnych sytuacjach, dotyka inne grupy, lub też jest biedą konkretnych jednostek¹⁸.

Powszechne jest, że ludzie żyjący w trwałym zagrożeniu socjalnym, wybierają innego rodzaju strategie przetrwania, niż osoby, którym nie zagraża niebezpieczeństwo lub znajdują się w nim na krótko. Ludzie z permanentnymi problemami socjalnymi mają również inne priorytety, wartości i cele (ich socjalizacja przebiegała w grupie wykluczonej społecznie, wielu niemal każdego dnia doświadczało zagrożeń, nie mając żadnych widoków na zmianę sytuacji). Poszczególni księża i pastory często formułowali tezę, że skuteczność ich misji w społecznie wykluczonej romskiej grupie jest wprost proporcjonalna do ilości uwagi, którą poświęcają romskiej społeczności. Ze względu na przenoszone z pokolenia na pokolenie „wzory biedy”¹⁹ oraz jednoczesne pokoleniowe przekazywanie w tej społeczności wzorów strategii „życia w biedzie”, pastory i księża są świadomi, że ich misja musi być długoterminowa, intensywna i adresowana do konkretnej społeczności.

My ich uczymy – przykład – przestańcie mówić swoim dzieciom, że nic z nich nie będzie. Mówię..., motywujcie je, powiedzcie im, że mogą powstać, że mogą

¹⁸ Bieda pokoleniowa to ubóstwo przynajmniej dwóch następujących po sobie pokoleń. Jej wzory przejawiają się jednak na długo przed tym, jak dana rodzina doświadcza biedy pokoleniowej. Bieda sytuacyjna jest z kolei niedostatkiem dóbr w wyniku konkretnej sytuacji (śmierć, długotrwała choroba, rozwód itd.). Bieda generacyjna posiada swoją własną kulturę, niepisane reguły i system wartości. (...) W biedzie pokoleniowej jednostka reflektuje, że społeczność jest zawsze w jakiś sposób wobec niej dłużna. W biedzie sytuacyjnej odwrotnie, przeważa duma i odmowa pomocy (wg R. K. Payne, P. DeVol, T. Dreussi-Smith, *Mosty z chudoby. Strategie pre profesionálov a komunity*, Equilibria, Košice 2010, s. 55).

¹⁹ Są to wzory społecznych zachowań i reakcji, które bezpośrednio lub pośrednio reprodukcją biedę w następujących po sobie pokoleniach.

być kimkolwiek, że mają taką możliwość! (...) my wierzymy, że w słowach jest moc. Że język jest sterem życia! (...) romskie pieśni wyrosły nie tylko z tej kultury, ale przede wszystkim wyrosły z biedy. (...) i tak ten ster ich języka nieustannie kieruje ich po tym samym okręgu, pokolenie za pokoleniem, pokolenie za pokoleniem, (...) ja daję swoim dzieciom inny kierunek, mówię, możesz być kimkolwiek zechcesz, możesz to naprawić, masz do tego prawo, nie jesteś jakiś pospolity!²⁰.

2.4. Dyskurs duszpasterski jako narzędzie religijnej integracji albo wykluczenia

Badanie pokazało, że Kościoły i wspólnoty religijne, działające między Romami na Słowacji, czasami w ramach dyskursu duszpasterskiego proponują religijny „model ekskluzywny”. Ekskluzywny dyskurs duszpasterski różnicuje ludzi na „nas” i „ich” („my”/„oni”), przy tym w grupie „my”, „nasze” jest wartościowane pozytywnie (prawdziwe, skuteczne, sprawne, godne naśladowania i in.). Tego rodzaju dyskurs zachęca do tworzenia zamkniętych religijnych społeczności, działających na zasadzie elitarnych klubów. Badanie dowiodło, że lider grupy religijnej, stosujący dyskurs ekskluzywny, może zwiększyć przewrażliwienie członków owej grupy na różnice, nie tylko religijne, które pojawiają się w kontaktach z ludźmi, niebędącymi członkami tej grupy religijnej. Tak więc ekskluzywna grupa religijna może stopniować albo pobudzać religijne i społeczne napięcia, także w społecznościach z pochodzenia homogenicznych. Dopóki w dyskursie duszpasterskim kładzie się nacisk na nadmierne podkreślanie różnic pomiędzy członkami a nie-członkami wspólnoty (kiedy członkami wspólnoty są przeważnie albo wyłącznie Romowie), wówczas w praktyce bardzo trudno dochodzi do zbliżenia i kontaktów, np. między romskimi członkami społeczności religijnej a nieromskimi mieszkańcami gminy. W zakresie integracji społecznej ukie-
runkowany na ekskluzywizm dyskurs duszpasterski działa destrukcyjnie²¹.

Podczas badania spotkaliśmy się także z odwrotnym podejściem, które określiliśmy jako „inkluzywny”²² dyskurs duszpasterski”. Respektuje on wie-

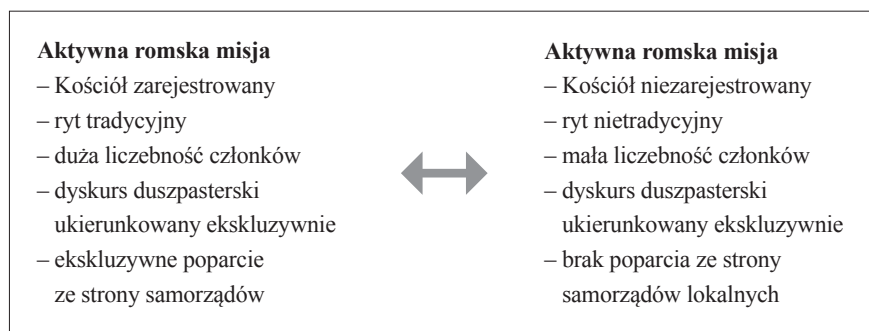
²⁰ Wywiad SIRONA 2010, lider religijny.

²¹ *Dosłownie doznałam szoku... kiedy się mnie pytali, co ja jestem, czy ja jestem katoliczka, tak na mnie naskoczyli, że krzyż to jest znak szatański, a do kościoła mam nie chodzić, bo to grzech, a tam są szatańskie kazania, i dalej... Tak, że to jest największa negatywna cecha tego Kościoła, bo przez to wszystkich odrzucają. Bo tam już ta segregacja nie jest ze strony większości, ale ze strony samych Romów i przyczynia się do powstawania jeszcze nowych przesądów wobec Kościoła!* (Badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

²² W języku polskim terminy „ekskluzywny” i „inkluzywny”, które egzystują w języku słowackim, występują w nieco innym, węższym znaczeniu. Tymczasem „ekskluzywny” to nie tylko lepszy od ogółu, odgradzony od niego, ale również wariant pojęcia: „ekskluza”

łość prawd i dróg religijnych i namawia do tolerancji religijnej. Pastor lub ksiądz zachęca członków swojej wspólnoty do aktywnej współpracy z tymi, którzy nie są członkami danej grupy religijnej. Dyskurs inkluzywny może mieć olbrzymie znaczenie w integracji społecznej wykluczonych jednostek i społeczności. Jeśli w duszpasterskim dyskursie kładzie się nacisk na inkluzywizm, a także na szacunek wobec innych wyznań, w efekcie prowadzi to członków grupy religijnej do większej wrażliwości na różnice w ogóle, co zapobiega konfliktom, do których dochodzi w rodzinach, osadach, jak również na płaszczyźnie kontaktów między romską grupą a mieszkańcami miejscowości, na obrzeżu których położone są osady.

Podczas badania zetknęliśmy się z różnymi przejawami „inkluzywności” i „ekskluzywności” dyskursów duszpasterskich, przy czym wcale nie zależały one od typu danego Kościoła czy społeczności religijnej. Tendencje ku ekskluzywnej formie duszpasterstwa są zwykle charakterystyczne dla poszczególnych pastorów i księży, którzy działają w terenie, gdzie ich Kościół/związek wyznaniowy napotyka na konkurencję religijną²³. Największe zagrożenie konfliktem powstaje wtedy, kiedy dojdzie do kumulacji następujących czynników:



Wykres 4. Największy potencjał konfliktu w jednej społeczności

tj. wykluczenie (np. społeczne). Podobnie jest z „inkluzją”, która już znajduje miejsce w słowniku pedagogicznym jako integracja, włączenie – *przyp. tłum.*

²³ Religijne środowisko konkurencyjne występuje wtedy, kiedy w tym samym czasie, w jednym miejscu i w całej społeczności istnieją co najmniej dwa Kościoły lub podmioty o charakterze religijnym, przy czym jeden z nich postrzega ową sytuację jako stan własnego zagrożenia (jednoczesne uczestniczenie członków w życiu konkurencyjnych grup religijnych, odchodzenie członków do innej społeczności religijnej itd.).

Wysoki potencjał konfliktu charakterystyczny jest dla tych miejsc, w których aktywną misję wśród Romów zdecydował się prowadzić wielki Kościół z rytmem tradycyjnym oraz drugi, niezarejestrowany, mały Kościół z nietradycyjnym rytmem. Wszystkie te czynniki mogą (ale w wielu przypadkach nie muszą) prowadzić do dalszej polaryzacji lub wręcz konfliktów, które w przypadkach granicznych wiodą do zamknięcia romskiej misji.

Większościowy Kościół ma wobec tego postawę wyraźnie negatywną. (...) Że ich wciągnęła jakaś sekta, że kto wie, co z nimi będą robić, co im będą do głowy wtykać, jakie będą mieć programy i tak dalej...²⁴

Jesteśmy tu nazywani po prostu sektą. Chociaż na nas to działa. Więc jeśli Światło nazywa się sektą, dobra, ale dlaczego to działa, to już nikt nie zapytał!²⁵

Niektóre małe, niezarejestrowane religijne społeczności często spotykają się w swoim otoczeniu z negatywną etykietą „sektą”. Kiedy stygmatyzacji etnicznej, której źródłem jest przynależność do romskiej mniejszości, towarzyszy religijna stygmatyzacja (etykieta „sekcjarz”), może dojść do pomnożenia efektu stygmatyzacji oraz do pogłębienia wykluczenia społecznego²⁶ i to nawet wbrew temu, że życie romskich konwertytów zmieni się na lepsze. Również dla strategii grup religijnych owa stygmatyzacja jest szkodliwa. Występują one zatem o legalizację swojego statusu jako Kościoła zarejestrowanego, a swój dyskurs duszpasterski starają się uczynić pro-integracyjnym (pro-inkluzywnym).

Pomimo że wejście religijnego podmiotu do wykluczonej społecznie romskiej grupy może być źródłem rozmaitych polaryzacji²⁷, z badania wynika, że początkowe konflikty zwykle cichną i następuje „podział zadań” i respektowanie wzajemnych pozycji. Liczy się tutaj czas, efekt działania pozytywnej zmiany społecznej oraz wola do pokonywania etnicznych i wy-

²⁴ Jest to ilustracja sytuacji w pewnym miejscu, gdzie lokalny dominujący Kościół nie prowadził aktywnej działalności wśród Romów do czasu, kiedy na scenę nie wkroczył zielonoświątkowy, niezarejestrowany na Słowacji podmiot religijny. Badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator.

²⁵ Badanie SIRONA 2010, lider religijny niezarejestrowanej religijnej społeczności.

²⁶ Zob. więcej: T. Podolinská, *Pentecostal Conversion as Factor of Religious Change among the Romanies in Slovakia* [w:] M. Kováč, T. Gál (red.), *Religious Change*, CERES: Chronos, Bratislava 2010.

²⁷ Przebieg takiego konfliktu oraz przegląd różnych typów polaryzacji, związanych z wejściem religijnej misji do wykluczonej społecznie romskiej grupy, przedstawia np. T. Podolinská, zob. *Eadem, Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku* [w:] M. Kováč, A. B. Mann (red.) *Boh všetko vidí, op. cit.; Eadem, Boh alebo satan?, op. cit.*

znaniowych stereotypów przez zainteresowane strony. Pod wpływem tych wszystkich czynników może się zdarzyć, że grupa romskich konwertytów, początkowo stygmatyzowana, osiągnie stosunkowo udaną integrację społeczną.

2.5. Efekt zmiany społecznej *versus* efekt integracji społecznej

Badanie dowiodło, że w zakresie generowania pozytywnej zmiany społecznej najskuteczniejsze są tzw. nietradycyjne misje; w słowackim kontekście misje wywodzą się z zielonoświątkowych lub charyzmatycznych prądów chrześcijaństwa (tj. działających w ramach tzw. wielkich tradycyjnych Kościołów). Walczą przede wszystkim przeciwko zewnętrznemu i wewnętrznemu zadłużeniu swoich członków, przeciwko alkoholizmowi, hazardowi, narkotykom, kradzieżom; uczą swoich członków, jak zarządzać finansami i jak połączyć potrzeby rodzinne z możliwościami materialnymi, motywują ich do szukania pracy i wspierają w podejmowaniu rozmaitych działań. Tego rodzaju ruchy wprowadzają uniwersalistyczną koncepcję, przekraczającą etniczny i społeczny kontekst²⁸, nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej i doktrynalnej, ale również w praktyce. Jest oczywiste, że Kościoły, zwalczające etniczne i społeczne etykiety, które przyłgnęły do Romów, budzą ich zainteresowanie. Istotnym czynnikiem jest także „nietradycyjny” ryt i forma wyrażania wiary – osobisty kontakt z Bogiem, zwracanie uwagi na emocje, spontaniczne przeżywanie wiary, demonstrowane za pomocą śpiewu i niezrządkiem ekstatycznych zachowań.

Rozpatrując intensywność i zakres pozytywnej zmiany społecznej założyliśmy, że najmniej skuteczne były dominujące na danym terenie wielkie (tradycyjne) Kościoły. Badanie potwierdziło, że duszpasterski dyskurs tychże denominacji w większości nie nastawia się w swoim programie na zmianę społeczną/integrację Romów. Nacisk kładą one przede wszystkim na sprawy związane z wiarą („wzrost duchowy”), a co za tym idzie – usuwanie „niedostatków” romskich konwertytów (uczestniczenie w nabożeństwach, zawieranie oficjalnych ślubów, Pierwsza Komunia Święta, bierzmowanie i in.). Praca nad nabywaniem społecznych umiejętności i kompetencji, skuteczne zarządzanie w sytuacjach kryzysowych (alkoholizm, narkomania, wagarowanie, hazard i in.), motywacja w poszukiwaniu pracy, poprawa edukacji i zwiększenie aktywności w działaniach podejmowanych na rzecz społeczności – są postrzegane raczej jako „niekonieczna” nadbudowa, która zależy od dobrej woli i chęci poszczególnych księży. Efekt stabilizacji osiągniętej już pozytywnej zmiany społecznej ma jednocześnie wpływ

²⁸ Trans-etniczny i trans-socjalny dyskurs.

na orientację niektórych Kościołów wyłącznie na określone grupy wiekowe (zazwyczaj dzieci). Lokalne dominujące Kościoły są częstokroć bierne w misji romskiej, a dzięki konserwatywnemu podejściu – jeszcze bardziej przyczyniają się do tworzenia i szerzenia stereotypowego postrzegania Romów, ponieważ przedstawia się ich jako pasywnych religijnie, niestabilnych i „niereformowalnych”.

Teoretycznie najwyższy potencjał integracji społecznej mają te Kościoły i denominacje, które dominują w lokalnych społecznościach, są odpowiednio znane, tradycyjne²⁹. Gdy jednak większość funkcjonuje na zasadzie „grupy zamkniętej” i nie interesuje ich ani społeczna, ani religijna integracja Romów, lub też „zmusza” lokalny Kościół, aby rozpoczął specjalną misję wyłącznie dla Romów (romskie msze, oddzielne spotkania itd.), wówczas może nastąpić zjawisko społecznego wykluczenia³⁰.

Małe Kościoły (niezarejestrowane, nietradycyjne, nieznane, mniejszościowe) mają, co wnioskujemy z naszego badania, wysoki potencjał do generowania stabilnej i szerokok zakresowej pozytywnej zmiany społecznej u swoich romskich konwertytów. A jednak ich możliwości integracji społecznej są stosunkowo niskie. Kiedy lokalna większościowa społeczność postrzega działającą wśród Romów wspólnotę religijną jako „sektę”, jej początkowy potencjał społeczny, mogący skutkować integracją społeczną – staje się wymiennie niski, a w niektórych sytuacjach może wstępować na lokalną scenę z tendencjami, związanymi z góry z wykluczeniem społecznym. W wywołaniu tego zjawiska dużą rolę odgrywają liderzy religijni i to, czy aplikują społecznościom inkluzywny (pro-integracyjny) czy ekskluzywny (pro-wykluczeniowy) dyskurs duszpasterski oraz w jakim stopniu przyczyniają się do szerzenia wśród społeczności większościowej pozytywnych przykładów zmiany i jak układa się im współpraca z lokalnymi samorządami³¹.

Spotkaliśmy się z przypadkami, w których lokalna większość szanowała pracę małych, niezarejestrowanych Kościołów i traktowała je jako efektywne narzędzia zmiany społecznej. W tych sytuacjach doszło (pod wpływem zmiany romskich członków grupy religijnej) do rewizji zarówno

²⁹ Zazwyczaj chodzi o niektóre z wielkich Kościołów.

³⁰ Stwierdzenie to nie ma charakteru oceny: wielu księży i pastorów uważa oddzielenie czysto romskiej misji od ogólnego duszpasterstwa za bardzo udane i przynoszące efekty rozwiązanie.

³¹ *I oni się nawrócili, przyjęli Jezusa i odpowiedzieli, ale kiedy się nawrócili, wtedy proboszcz poszedł do starostwa i zaczął mówić: to nie są wasze ziemie, jak będziecie chodzić do tego kościoła to my wam te ziemie odbierzemy i gdzie będziecie mieszkać? I jeszcze było tak, że niektórzy przychodzili do mnie i mówili, że ksiądz proboszcz, kiedy widział jakiegoś Roma, mówił mu: Ty na pewno chodzisz do tego XY, idź do niego i niech mi napisze, że ty tam nie należysz!* (Badanie SIRONA 2010, lider niezarejestrowanej religijnej grupy).

etykiety „Rom”, jak i etykiety „sekiarz”. Początkowy pro-wykluczeniowy typ mniejszościowego Kościoła/wspólnoty religijnej w ostatecznym rozrachunku wcale nie musi wieść do wykluczenia społecznego, a w konkretnej sytuacji możemy się spotkać z efektem integracji społecznej romskich konwertytów.

3. INTEGRACJA SPOŁECZNA *VERSUS* WYKLUCZENIE SPOŁECZNE W TEORIACH NAUK SPOŁECZNYCH

3.1. Społeczność religijna jako hybrydyczny typ sieci społecznej

Badanie pokazało, że jedną z przyczyn efektywności w wywoływaniu zmiany społecznej w wykluczonych społecznościach romskich przez misje religijne jest fakt, że przychodzą one ze szczególnym zapleczem sieci społecznych³².

Człowiek może wstępować i być aktywnym w dwóch rodzajach sieci społecznych. Typ tzw. podstawowych (prymarnych) sieci społecznych³³ to cały system stosunków, w którym się człowiek narodził – jego rodzina, krewni, ród. Drugi typ, tzw. wtórnych sieci społecznych³⁴, jest generowany przez społeczność, w której ów człowiek żyje – nie są one założone na związkach pokrewieństwa, ale buduje się je na bazie zainteresowań i profesji.

We współczesnej, większościowej społeczności, liczba sieci wtórnych znacznie przewyższa liczbę sieci prymarnych. Tymczasem w socjalnie wykluczonej romskiej społeczności/osadzie oczywistym jest, że dominują sieci podstawowe, obejmujące rodzinę i krewnych. Wtórne sieci społeczne są maksymalnie ograniczone lub w ogóle nie występują. I w niektórych grupach w społeczeństwie większościowym zdarza się, że sieci sekundarne (wtórne) nie funkcjonują, choć trudno mówić w tym kontekście o wykluczeniu. Tymczasem można sądzić, że społeczność większościowa nie wierzy w bezpieczeństwo sieci wtórnych na terenie wykluczonych romskich spo-

³² (...) *Sieci są prezentowane jako bardzo pożyteczny środek przeciwdziałania (poważnym społecznym i moralnym) problemom, jako rodzaj instrukcji, jak przez połączenie jednostek można pomnożyć siły społeczne osób będących w niekorzystnej sytuacji społecznej oraz jak przez nowe formy aktywności obywatelskiej zregenerować wartości moralne całej społeczności* (J. Keller, *Nejistota a důvera aneb k čemu je modernitě dobrá tradice*, Slon, Praha 2009, s. 11).

³³ O grupie podstawowej i wtórnej zob. np. E. Novotná, *Sociologie sociálních skupin*, Grada, Praha 2010, s. 69.

³⁴ *Ibidem*.

łeczności i problemu tego nie stara się rozwiązać. Jednocześnie uczestnictwo społecznie wykluczonej osoby we wtórnej sieci społecznej uważa się za pierwszy przejaw jego skutecznego powrotu do społeczności, ponieważ może on w ten sposób przyswoić społeczne nawyki i pozyskać kompetencje, które w procesie jego dalszej integracji społecznej mogą okazać się kluczowe³⁵.

W wykluczonych społecznościach romskich spotykamy się z tendencją do słabnięcia prymarnych sieci społecznych i całkowitego braku sieci wtórnych. Zatem religijna grupa jest często jedyną instytucją, która przynosi mieszkańcom romskich osad rzeczywistą możliwość aktywnego uczestnictwa w sieci społecznej. Przynosi ona więc do grupy wykluczonej zasób sieci społecznych, które w jakiś sposób pogłębiają sieci prymarne i (pogłębiają lub tworzą) wtórne.

Wyjątkowy charakter sieci społecznej, przynoszonej przez grupy religijne, polega na jej strukturze rodzinnej (por. zwracanie się do siebie „bracie”, „siostrze” itd.). Ponadto część działań ruchów religijnych ma charakter ponadlokalny (nieograniczający się jedynie do miejsca, w którym żyje wykluczona społeczność), wręcz międzynarodowy, zatem dla członków społeczności religijnych rodzi to możliwość nawiązywania kontaktów poza własną rodziną i lokalną, społecznie wykluczoną grupą. Nawiązywanie tego typu „pomostowych kontaktów”³⁶ jest jednym z istotnych czynników powrotu do społeczeństwa przez osoby i grupy wykluczone.

Niektóre teorie dzielą sieci społeczne wedle typów więzi, które w nich przeważają. Rozróżniają tzw. słabe i mocne więzi³⁷, przy czym silne więzi występują w rodzinach i między ludźmi blisko spokrewnionymi, czy też związanymi emocjonalnie (intensywne doświadczenia społeczne), podczas gdy słabe więzi, formalne i powierzchowne, to więzi z osobami obojętnymi, mało znanymi (przypadkowo, sytuacyjnie, w ramach pracy itd.).

Silne więzi społeczne (więzi rodzinne lub przyjacielskie) są dla nas szczególnie ważne. Stanowią coś w rodzaju „ubezpieczenia” od krytycznych sytuacji, ponieważ nie pozwalają człowiekowi upaść na egzystencjalne dno³⁸. Natomiast słabe więzi są o tyle istotne, że dzięki nim możemy osiągnąć większe zyski niż z pomocą więzi silnych³⁹. Można również po-

³⁵ R. K. Payne, P. DeVol, T. Dreussi-Smith, *ibidem*.

³⁶ Robert Putnam mówi o tzw. kapitale pomostowym (R. D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Book, New York 2000), który budujemy z jednostkami, pochodzącymi z innej grupy niż ta, z której pochodzimy.

³⁷ Zob. np. J. Keller, *ibidem*, s. 21, 27-28, 123, 159.

³⁸ Pomysł Marka Granovettera.

³⁹ N. Lin, *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 26.

wiedzieć, że dzięki słabym więziom możemy dotrzeć do ludzi, którzy stoją w hierarchii społecznej wyżej niż my, a z którymi zazwyczaj nie łączą nas silne więzi rodzinne czy przyjacielskie⁴⁰.

Z tej perspektywy silne więzi są dla nas istotne przy stabilizacji naszej pozycji społecznej, podczas gdy rozwijanie słabych więzi umiejscawia nas w szerszym kontekście społecznym, otwiera przed nami nowe możliwości i umożliwia aktywność nawet w przypadku (początkowego) braku środków. Ze względu na integrację społeczną osób wykluczonych, słabe więzi można zatem interpretować jako bardzo istotne.

Kolejną cechą charakterystyczną sieci prymarnych i wtórnych jest ich otwartość/zamknięcie⁴¹. Sieć uważa się za otwartą, kiedy wejście do niej jest stosunkowo łatwe (i tylko w niewielkim stopniu determinowane ustalonymi wcześniej czynnikami). Sieć jest natomiast zamknięta, jeśli przystąpienie do niej jest silnie kontrolowane i wymaga spełnienia szeregu określonych, niejednokrotnie trudnych warunków (płeć, wiek, stan posiadania, pochodzenie, wykształcenie, rodzina/ród, pochodzenie etniczne i in.). Socjologowie długo zastanawiali się nad tym, czy dla ludzi bardziej pożyteczne są otwarte czy zamknięte sieci⁴². Aktualnie przeważa pogląd, że zamknięte sieci lepiej służą ochronie i zachowaniu już zdobytych zasobów, z kolei otwarte – zdobywaniu nowych zasobów⁴³.

3.1.1. Podsumowanie w oparciu o nasz przypadek

Większość sieci społecznych, w społecznie wykluczonych romskich grupach, ma charakter zamkniętych sieci prymarnych, w których przeważają silne więzi. Z punktu widzenia integracji społecznej wykluczonych jednostek/grup, kluczowym mogłoby być wsparcie ze strony otwartych sieci wtórnych, w których istniałyby słabe więzi.

Jeśli chodzi o nasz przypadek, możemy powiedzieć, że *religijne społeczności są hybrydycznym typem sieci społecznej, która może być otwarta lub zamknięta*⁴⁴, w której przeważają słabe rodzaje więzi, w pewnych oko-

⁴⁰ J. Keller, *ibidem*, s. 27.

⁴¹ Zob. np. E. Novotná, *ibidem*, s. 43- 45.

⁴² Przydatność sieci zamkniętych opisywali Pierre Bourdieu (wzmacnianie dominującej pozycji grupy) i James Coleman (wzmacnianie norm i autorytetów). Natomiast za przydatnością sieci otwartych opowiadał się Mark Granovetter (odgrywają rolę mostów, łączących daną grupę z innymi) oraz Ronald S. Burt.

⁴³ N. Lin, *ibidem*.

⁴⁴ Jej otwartość lub zamknięcie może być ruchome, w zależności od konkretnego podmiotu religijnego. Religijna społeczność z ekskluzywnym dyskursem duszpasterskim i typem członkostwa może być zdecydowanie zamknięta, podczas gdy religijna społeczność z inkluzywnym duszpasterskim dyskursem i typem członkostwa może, na odwrót, być

licznościach mogące pełnić funkcje typowe dla silnych więzi⁴⁵. Religijne społeczności nie tylko ciągle oferują swoim członkom „pomoc w sytuacjach kryzysowych”, ale również zwiększają możliwości pozyskania nowych zasobów, tj. pomagają zastąpić ich początkowy niedostatek. Ich skuteczność w integracji społecznej może również pochodzić z tej pomostowej pozycji pomiędzy członkami.

3.2. Kapitał społeczny⁴⁶

Wraz z wejściem wykluczonej jednostki do sieci społecznych znacznie zwiększają się jej możliwości akumulowania kapitału społecznego, co z kolei ułatwia jej dwie rzeczy. Po pierwsze, w sferze materialnej: może nabyć te produkty, których potrzebuje, a których innym sposobem nie mogłaby zdobyć. Po drugie, w sferze symbolicznej korzysta w ten sposób, że jest postrzegana jako członek prestiżowej grupy⁴⁷.

Czym wyższy (szerszy, urozmaicony) jest kapitał społeczny jednostki, tym jest prawdopodobniejsze, że uda się jej zrekompensować niedostatek początkowych zasobów⁴⁸. Dla wykluczonego społecznie człowieka jest absolutnie priorytetowym budować i rozszerzać swój kapitał społeczny.

Teoretycy społeczni rozróżniają dwa rodzaje kapitału społecznego – wiążący i pomostowy.

Kapitał społeczny wiążący (*bonding*) funkcjonuje we wnętrzu homogenicznych grup. Ich członkowie są chętni pomagać sobie nawzajem, mają jednak tendencje, by ignorować potrzeby i zainteresowania wszystkich, którzy nie należą do ich

zupełnie otwartą siecią.

⁴⁵ Z badania jakościowego widać na przykład, że w przypadku trudnej sytuacji finansowej pewnego członka danej grupy, pozostali członkowie organizowali zbiórki, z których pomoc posłużyła stabilizacji i wyjściu z kryzysu owego człowieka.

⁴⁶ Myślimy tutaj o teorii kapitału społecznego Pierre’a Bourdieu: *Kapitał społeczny to zasoby innych ludzi, które możemy angażować do swoich potrzeb, dopóki jesteśmy z tymi ludźmi powiązani i mamy do nich dostęp. (...) Wielkość kapitału społecznego konkretnego człowieka zależy od wielkości sieci kontaktów, z których może on korzystać. Obejmuje on zarówno kapitał ekonomiczny, jak i kulturowy czy symboliczny, reprezentowany przez ludzi, z którymi pozostaje związany* (P. Bourdieu, *Le capital social. Notes provisoires*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, 1980, nr 31, janvier, s. 2-3).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ruby K. Payne, Philip DeVoli, Terie Dreussi-Smith z pracy pracowników socjalnych wywiedli, że ich klientami są „ubodzy”, tj. uzależnieni socjalnie, dlatego, że nie posiadają zasobów początkowych. Zasoby te dzielą się na finansowe, emocjonalne, intelektualne, duchowe i fizyczne, a ponadto obejmują one również znajomość niepisanych reguł klasy średniej oraz dostęp do systemów pomocowych i wzorów życia (R. K. Payne, P. DeVoli, T. Dreussi-Smith, *ibidem*, s. 17).

grupy. Są zapatrzeni w siebie i w mniejszej lub większej mierze piastują kult własnej odrębności. Dzieje się tak np. w przypadku grup etnicznych czy ekskluzywnych klubów dla wybranych.

Odwrotnie zaś posiadacze kapitału społecznego o charakterze pomostowym (*bridging*) wykazują zainteresowanie pracą społeczną na rzecz ludzi z rozmaitych socjalnych, etnicznych, zawodowych, religijnych i innych jeszcze grup⁴⁹.

W powyższej koncepcji mieści się nadto postrzeganie *formy* kapitału społecznego, jako mającej niebagatelny wpływ na społeczne wykluczenie lub integrację jednostek. Kapitał wiążący gromadzimy poprzez nawiązywanie kontaktów/więzi ze społecznie podobnymi do siebie jednostkami (osoby tej samej klasy społecznej). Tego rodzaju kapitał potwierdza naszą pozycję w danej klasie społecznej. Dla społecznie wykluczonych jednostek, w perspektywie tejże koncepcji, ważne jest, aby swoje stosunki społeczne (swoje kapitały społeczne) budowali wspólnie z jednostkami z „wyższej klasy społecznej”, w naszym przypadku z jednostkami należącymi do społeczności (które nie są z niej wykluczone).

Ze względu na budowanie społecznego kapitału w ramach religijnych społeczności wśród wykluczonych społecznie, jest następnie bardzo istotne, czy ich działalność ma inkluzywny i ponadlokalny charakter, czy zbliża do siebie romskich i nieromskich obywateli oraz czy ich misja ma związek z warstwami społecznymi. Budowanie kapitału społecznego wykluczonej jednostki w grupie religijnej sposobem pro-integracyjnym, jeśli to rozpatrywać z perspektywy koniecznych zasobów, jest niezwykle efektywne: wspólnota religijna poprzez wiarę proponuje człowiekowi pomoc w kryzysowych sytuacjach życiowych, zapewnia mu odpowiednie wzory życiowe, uczy go niepisanych zasad, działających w grupie i doskonali jego techniki pokonywania trudnych sytuacji. Oprócz tego pracuje z jego „emocjonalnymi” (uczenie podstawowych form komunikacji) i „intelektualnymi” (uczenie czytania i pisanie) zasobami, których niedostatek bardzo utrudnia codzienną egzystencję.

3.3. „Religijne mosty” biedy: droga ku integracji czy wykluczeniu?

Integracja społecznie wykluczonych i etnicznie marginalizowanych Romów poprzez religię jest procesem dynamicznym, a wpływa na niego wiele czynników. Na początku naszego badania za mające największy wpływ uznaliśmy: 1. typ społeczności religijnej (z potencjałem pro-integracyjnym

⁴⁹ R. D. Putnam, *op. cit.*

lub pro-wykluczeniowym), 2. dyskurs duszpasterski (inkluzywny, tj. prowadzący do integracji lub ekskluzywny – do wykluczenia), 3. społeczną efektywność misji (intensywność/stożenie pozytywnej zmiany społecznej), 4. typ sieci społecznej, występującej w ramach danej grupy religijnej (otwarta albo zamknięta, z przewagą silnych bądź słabych więzi) oraz 5. typ społecznego kapitału, który członkowie mogą osiągnąć (wiążący tudzież pomostowy).

Zgodnie z takim rozróżnieniem, najwyraźniejszy efekt integracji powinny osiągnąć te Kościoły i związki wyznaniowe, które na scenę religijną wstępują z potencjałem pro-inkluzywnym, stosują inkluzywny dyskurs duszpasterski, wywołują u swoich konwertytów intensywną i trwałą zmianę społeczną i oferują otwartą sieć społeczną, w której przeważają słabe więzi społeczne, umożliwiające jej członkom akumulowanie pomostowego kapitału społecznego. Z tego typu „idealną” kombinacją czynników pro-integracyjnych możemy się spotkać w praktyce niezwykle rzadko, o wiele częściej wystąpi kombinacja różnych czynników, warunkująca ostateczny efekt.

Jeśli więc uznamy np. „wstępne” pro-integracyjne i pro-wykluczeniowe potencjały poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych, działających wśród Romów, zobaczymy, że kolejne czynniki mogą już to wzmacniać początkowy potencjał, już to zupełnie go eliminować. Np. przystąpienie społecznie wykluczonych Romów do grup religijnych z pro-integracyjnym potencjałem (wielkie, tradycyjne, zarejestrowane, większościowe, lokalnie dominujące) może zaowocować zakumulowaniem przez nich pomostowego kapitału społecznego nawet wówczas, gdy ich pozytywna zmiana społeczna nie będzie intensywna. Z tych względów może również dojść do znacznego wzmocnienia słabych więzi. Wyżej wymieniony efekt następuje jednak wtedy, kiedy lokalna religijna społeczność jest siecią otwartą, gotową przyjąć społecznie wykluczonych romskich członków. W tej sytuacji istotny staje się inkluzywny dyskurs duszpasterski, który otwiera społeczeństwo na wszelkie etniczne i społeczne grupy. Ważna jest wówczas także praca nie tylko z romską społecznością, ale i społeczeństwem większościowym⁵⁰. Natomiast wejście społecznie wykluczonych Romów do religijnych grup z początkowym pro-wykluczeniowym potencjałem (małe, nietradycyjne, niezarejestrowane, mniejszościowe, lokalnie niedominujące) wywołuje w większości przypadków akumulowanie lub wzmocnienie kapitału wiążącego – Romowie nawiązują nowe rodzaje kontaktów w ramach swojej rodziny (redefinicja roli małżonków, komunikacji małżeńskiej itd.) oraz w przestrzeni społecznie

⁵⁰ *Myślę, że jest to bardzo popularny stereotyp, że gdyby Romowie postavili domy ze złota i wszyscy byli wykształceni, to i tak pozostaną ciągle tylko Romami. W pierwszej kolejności trzeba więc walczyć z tymi „przesądami”. Bo kto nie chce widzieć dobra – nie zobaczy go!* (badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

wykluczonej grupy (większość konwertuje zgodnie z liniami rodzinnymi lub rodowymi, co powoduje wzmocnienie i tak już silnych więzi rodzinnych). Zaangażowanie w „społeczną sieć hybrydyczną”, która z jednej strony zachowała charakter podstawowej sieci, z drugiej zaś funkcjonuje jako klasyczna sieć wtórna, wywołuje nie tylko wzmocnienie „silnych więzi”, ale buduje również sporo słabych więzi, ponieważ w ramach religijnych grup Romowie mogą je nawiązywać z romskimi członkami innych grup/osad oraz nie-Romami, członkami tej samej grupy religijnej. I tak, w niektórych konkretnych przypadkach zwiększenie kontaktów między Romami z innych osad (wizyty na spotkaniach modlitewnych – „słabe więzi”) zaowocowało powiększeniem liczby małżeństw między tymi Romami, a czasami nawet między Romami i nieromskimi wyznawcami⁵¹. Lokalne wykluczenie społeczne romskich osad prowadzi do tego, że wszelkimi sposobami szukają oni drogi wyjścia z owego wykluczenia, poszukują praktycznych i skutecznych sposobów przezwyciężenia kryzysowych sytuacji, które aplikuje im każdego dnia życie w wykluczeniu. Poprzez akumulowanie kapitału wiążącego w otwartej społeczności religijnej ze słabymi więziami, każdy z nich może znaleźć indywidualną „drogę wyjścia z biedy”.

Badanie wykazało, że także religijne grupy z początkowym potencjałem pro-wykluczeniowym, dzięki intensywnej pozytywnej zmianie społecznej i inkluzywnemu dyskursowi duszpasterskiemu, mogą prowadzić swoich członków do integracji społecznej. Duże znaczenie ma wówczas czynnik czasu, ale bez konkretnych przykładów udanej zmiany społecznej i bez pro-inkluzywnego dyskursu duszpasterskiego do owej integracji by nie doszło. W niektórych badanych miejscach to właśnie większościowe społeczeństwo zaczęło postrzegać Romów w lepszym świetle, a jedną z głównych tego przyczyn była skuteczność; Romowie konwertowali do konkretnego małego Kościoła jeszcze w latach 70. i 80. XX w., a dzisiaj działa w nim aktywnie już drugie czy trzecie pokolenie pierwszych konwertytów⁵².

⁵¹ [Z żoną poznaliśmy się tak:] Kiedy mamy nasze zjazdy, teraz też niedługo taki będzie, tam się spotykają zbory z każdego województwa, z Koszyc, ze wschodu... a tam spotykają się młodzi, poznają się, dobierają, wszystko... i my też tak się poznaliśmy. (...) Moja matka jest biała, ojciec z pochodzenia Węgier, a ja sobie wziąłem Romkę (SIRONA 2010, nieromski wyznawca). Zob. więcej T. Hrustič, *My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómskych a nerómskych svedkov Jehovových na východnom Slovensku*, „Romano džaniben“, 2010, jevend, s. 27-43.

⁵² Szkoda, że robicie to badanie tylko po to, żeby publikować, co się tu robi, bo nasi „Cyganie” mogliby być wzorem na całą Słowację. Dlatego, że oni tutaj są w większości Świadkami Jehowy i to ich zmieniło. Nie piją, nie palą, nie przesiadują w karczmach. No tak, pracy tu nie mają, ale tu są wszyscy bezrobotni. Ale mają piękne domy, auta, są porządni... Co się tyczy naszego współżycia we wsi – to nie jest problem. Oni tu przyjeżdżają, nawet nie wiem dlaczego, większość z tych młodych, żenią się tutaj albo wydają, zwyczajnie, ten ich

Zamknięcie grupy i ekskluzywny dyskurs duszpasterski⁵³ może w istotny sposób eliminować efekt pozytywnej zmiany społecznej i wpływać na wzmocnienie początkowego potencjału pro-wykluczeniowego. Podczas badania byliśmy w miejscowościach, w których integracja społeczna nie nastąpiła pomimo pozytywnej zmiany społecznej Romów. Stało się tak dlatego, że w pewnym momencie zaktywizował się dominujący tam duży Kościół, a obie społeczności religijne, tocząc konkurencyjną walkę, zastosowały ekskluzywny dyskurs duszpasterski, co nieuchronnie doprowadziło do konfliktu⁵⁴ (w romskiej osadzie) i pogłębienia barier (między Romami i nie-Romami), wbrew temu, że konwertyci romscy ulegli trwałej zmianie społecznej.

4. WNIOSKI

Badanie SIRONA 2010, dotyczące wpływu zmiany społecznej i możliwości integracji lub wykluczenia społecznego religijnych społeczności, działających wśród Romów na Słowacji, przyniósł następujące wnioski:

- zmiana religijna często powoduje również zmianę społeczną (zestaw 14 wskaźników integracji społecznej dowiódł minimum 80-procentowej skuteczności zmiany społecznej, tj. zmiany nawyków, kompetencji i umiejętności społecznych u Romów, którzy przeszli wyraźną zmianę religijną);
- oceniana pozytywnie zmiana społeczna ma wysoki potencjał doprowadzenia do integracji ze społeczeństwem większościovym (pod warunkiem relatywnie niskich początkowych nakładów finansowych i kadrowych);
- kluczowym momentem zmiany społecznej jest uczestnictwo w sieci/grupie społecznej;
- partycypacja w sieci społecznej umożliwia jednostce/grupie zastąpienie początkowego niedostatku zasobów;
- społeczności religijne rozpoczynają działalność w społecznie wykluczonych grupach ze specyficzną ofertą sieci społecznych, które pozwalają Romom wejść w ich struktury. Oprócz zwiększonej liczby wierzących (kwestia religijności), dochodzi również do wyraźnej poprawy w dziedzi-

partner przyjeżdża do nich... (SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator; w tym przypadku nie utajaliśmy nazwy związku wyznaniowego).

⁵³ *Większość ich widzi tak, że wcześniej była tam cygańska osada, a teraz jest tam cygańska osada z sektą. Oni natomiast widzą to tak: była tu większość, która nas odrzucała, a teraz jest to większość, która ma zły Kościół* (SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

⁵⁴ Jest interesujące, że możliwy konflikt/polaryzacja są niekiedy postrzegane jako pozytywne i interpretuje się je poprzez symbolikę biblijną. Więcej np.: L. Hrustičová, *Sociálne aspekty misie letničných hnutí medzi Rómami. Príklady zo Spiša* [w:] K. Kardis, M. Kardis (red.), *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 101.

nie umiejętności i nabywania kompetencji społecznych przez ich członków. Umiejętności i kompetencje utrzymują się nawet po ewentualnym odejściu z religijnej wspólnoty;

- wraz ze wstępem do lokalnych grup religijnych, zmienia się charakter romskich sieci społecznych i jakość ich kapitału społecznego. Oba te czynniki są wyjątkowo istotne w sytuacji niedostatku kapitału ekonomicznego (zasoby finansowe, zatrudnienie), z którym spotykamy się zwykle w wykluczonych społecznie osadach romskich;

- największy potencjał integracji społecznej ma ta zmiana religijna tudzież społeczna, która jest odbierana jako pozytywna przez społeczność większościową;

- liczne grupy religijne oferują sieci społeczne, w których Romowie mają możliwość rozwijać *romanipen* (pieśni religijne w języku romskim, *romani* jako język duszpasterski, wychowywanie romskich liderów itd.). Integracja społeczna przebiega wówczas równolegle do powstawania więzi w dotychczas izolowanych romskich społecznościach;

- z perspektywy trwałości zmiany społecznej konwertytów jest idealnie, kiedy przebiega ona w grupie na tym samym poziomie społecznym;

- pozytywna zmiana społecznie wykluczonych Romów nie prowadzi automatycznie do ich integracji ze społecznością większościową. Badanie potwierdziło, że do integracji społecznej dochodzi, kiedy większość zechce zaakceptować zmianę społeczną mniejszości i rzeczywiście „otworzyć” się na wykluczoną społeczność romską.

Tłum. Natalia Gancarz

LITERATURA:

- HRUSTIČ T., *Social change and some other factors of religious conversion among Roma in Eastern Slovakia* [w:] M. KOVÁČ, T. GÁL (red.), *Religious Change*, Chronos Bratislava 2010, s. 125-130.
- HRUSTIČ T., *My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómskych a nerómskych svedkov Jehovových na východnom Slovensku*, „Romano džaniben“, 2010, jevend, s. 27-43.
- HRUSTIČOVÁ L., *Sociálne aspekty misie letničných hnutí medzi Rómami. Prikklady zo Spiša* [w:] K. KARDIS, M. KARDIS (red.), *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 95-108.
- KELLER J., *Nejistota a dôvera aneb k čemu je modernitě dobrá tradice*, Slon, Praha 2009.
- KOVÁČ M., JURÍK M., *Religiozita Rómov a aktivity cirkvi vo vzťahu k Rómom* [w:] M. VAŠEČKA (red.), *Čačipen pal o Roma – Súhrnná správa a Rómoch na Slovensku*, Inštitút pre verejné otázky, Bratislava 2002, s. 127-143.
- KOVÁČ M., MANN A. B. (red.), *Boh všetko vidí – duchovný svet Rómov na Slovensku*, Chronos, Bratislava 2003.
- LIN N., *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 [2001].
- MANN A. B., *Rómovia a viera pohľadom etnológa*, „Nové dimenzie“, 2008, t. VI, nr 3, s. 8-10.
- NOVOTNÁ E., *Sociologie sociálních skupin*, Grada, Praha 2010.
- PAYNE R. K., DEVOL P., DREUSSI-SMITH T., *Mosty z chudoby. Stratégie pre profesionálov a komunity*, Equilibria, Košice 2010.
- PODOLINSKÁ T., *Boh alebo satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku*, „Slovenský národopis“, 2003, t. 51, nr 1, s. 4-31.
- PODOLINSKÁ T., *Religious identity, process of christianization and missionary strategies among the Roma in Slovakia* [w:] *Penser l'Europe, Seminaire international. Religion and European Culture*, Bucharest 2004, s. 69-75.
- PODOLINSKÁ T., „Chocolate Mary“ – *Roma christianity as ethnic and cultural approximation of christianity among the Roma in Slovakia*, „Ethnologia Actnalis Slovaca“, 2007, t. 7, nr 7, s. 60-75.
- PODOLINSKÁ T., *Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku* [w:] G. KILIÁNOVÁ, E. KOWALSKÁ, E. KREKOVICHOVÁ (red.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy*, VEDA, Bratislava 2009, s. 175-216.

- PODOLINSKÁ T., *The Religious Landscape in Post-communist Slovakia*, „Anthropological Journal of European Cultures“, 2010, Vol. 19, No. 1, s. 85-101.
- PODOLINSKÁ T., HRUSTIČ T., *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Coreta, Bytča 2010.
- PUTNAM R. D., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Book, New York 2000.
- RADIČOVÁ I. (red.), *Atlas rómskych komunít na Slovensku*, Social Policy Analysis Centre, Inštitút pre verejné otázky, Krajské centrum pre rómske otázky, Bratislava 2004.

PUBLIKACJE ELEKTRONICZNE:

- Strona internetowa Projektu SIRONA 2010: <<http://www.uet.sav.sk/projektygranty.htm>> [dostęp: 6.08.2011 r.]
- Słowacki Urząd Statystyczny, Słowacki Spis Demograficzny z 2001: <http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek_600/Demografia/SODB/Tabulky/tab13.pdf> [dostęp: 6.08.2011 r.].
- OZ Droga ku szczęściu, <<http://www.facebook.com/pages/Cesta-ku-%C5%A1%C5%A5astiu/150104991679373>> [dostęp: 7.08.2011 r.].
- Krajowy raport nt. Strategii Pomocy Społecznej i Wykluczenia Społecznego: <<http://www.socialnainkluzia.gov.sk/si/print.php?SMC=1&id=169>> [dostęp: 8.08.2011 r.].
- Ocena adekwatności wskaźników i ich wykorzystania w Programie Operacyjnym Zatrudnienie i Integracja Społeczna: <<http://www.esf.gov.sk/new/index.php?SMC=1&id=2095>> [dostęp: 6.08.2011 r.].
- Ministerstwo Kultury Słowacji, Wykaz zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych: <<http://www.culture.gov.sk/cirkvi-nabozenske-spolocnosti>> [dostęp: 6.08.2011 r.].
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Słowacji, Informacje o Kościołach i związkach wyznaniowych: <<http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm>> [dostęp: 6.08.2011 r.].

Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič

**KAJ LIŽAL E RROMEN I DINAMÌKA LENQËRE RELIGIOZITETAQËRI
DR-E SLOVAKÌA – KARING-I INTEGRÀCIA VAL KARING JEKH NEVO
SOCIÀLO AVRÍCHUDIPEN?**

O artiklo sikavel so iklistilo katar-o rodlárimàta, save tradine Slovakiaqëre rodlárne dr-i mal e projektosqëri SIRONA 2010. Nakhavel tel-i analiza ververa sfère e Rromenqëre zivipnasqëre, pe savenøe keren jizdipen oficalone aj naoficalone khangerënqëre misie thaj vi ververa dostimàta dr-e relàcia religialone grupençar. Pal-i skàla e sikavnenqëri pal-i sociàlo integràcia (SSI, gazikanes WIS), dikhlårdòn o paruvimàta e rromane familienqëre, save si tel-i aktivitèta e religialone misienqëri. Dikhlårdòn vi e dostipnasqëre relàcie, anda savenøe si somzene o rodlárdine familie thaj, andar-aja perspektiva, vi o potenciàli e pro-integracialone (pro-inkluzialone) thaj pro-ekskluzialone socialone parametrenqëro.

Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič

THE DYNAMICS OF RELIGIOUSNESS AMONG THE ROMA IN SLOVAKIA – A ROAD TO INTEGRATION OR SOCIAL EXCLUSION?

The article presents the results of a research conducted by a group of Slovak researchers in the SIRONA 2010 project. Various spheres of life of Roma people influenced by the activity of registered and unofficial churches, religious groups and communities, have been put under analysis. The analysis, based on the indicators of social integration (WIS), referred to the changes affecting Roma societies subject to religious activity. The quality of social networks within the communities was examined, followed by the interpretation of their pro-integrative (pro-inclusive) or pro-exclusive potential.



Modlitwa w kościele zielonoświątkowców w Argentynie (fot. J. M. F. Bernal, 2010)

Monika Janowiak-Janik

MRE DEWŁESKE GILAWAW ME¹. MUZYKA I TOŻSAMOŚĆ CYGANÓW W RUCHU ZIELONOŚWIĄTKOWYM

(...) Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie.

(Dz 10, 34-35)

Powyższy fragment, zaczerpnięty z Dziejów Apostolskich, który Cyganie ze zboru w Bystrzycy Kłodzkiej umieścili na jednej ze ścian swojej sali do nabożeństw, wyraża podstawowe marzenie jego członków o życiu w lepszym świecie. Romowie, zwykle odsunięci na margines społecznego życia, mają silną potrzebę bycia traktowanymi na równych zasadach co nie-Cyganie. W Kościołach zielonoświątkowych Romowie zyskują przeświadczenie, że dzięki swemu nawróceniu stali się ludźmi lepszymi i wybranymi. Przekonani o tym, iż to cygańskość jest głównym źródłem ich separacji, w oparciu o wartości chrześcijańskie dążą do stworzenia nowego, pozytywnego wizerunku własnej grupy etnicznej.

Artykuł jest próbą przybliżenia problematyki związanej z konwersją Cyganów we wspólnotach zielonoświątkowych. Temat ten coraz częściej cieszy się zainteresowaniem wśród badaczy różnych dziedzin², którzy sta-

¹ *Mre Dewleske gilawaw me* ('mojemu Bogu śpiewam') – fragment religijnej pieśni, śpiewanej przez Romów ze zboru w Bystrzycy Kłodzkiej; nagr. Monika Janowiak-Janik, Bystrzyca Kłodzka, marzec 2010.

² Zob. np.: P. Gay y Blasco, *The Politics of Evangelism: Hierarchy, Masculinity and Religious Conversion among Gitanos*, „Romani Studies”, 2000, No. 10 (1), s. 1-22; R. Llera Blanes, *Music as Discourse. Gypsy Pentecostal Music in Portugal and Spain*, <<http://cvc.instituto-camoes.pt/bdc/artigos/musicasdiscourse.pdf>> [dostęp: 7.06.2011 r.]; M. Kováč, A. Mann (red.), *Boh všetko vidí. O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*, Chronos Publishing, Bratislava 2003 (wybrane artykuły); P. Williams, *Pour une approche du phénomène pentecôtiste chez les tsiganes*, „Etudes Tsiganes”, 1984, No. 30 (2), s. 49-51; prace autorów zamieszczonych w bibliografii niniejszego artykułu.

wiają pytania o motywacje przystępowania Romów do Kościołów pentekostalnych oraz, przede wszystkim, o konsekwencje takich wyborów dla kondycji współczesnych romskich tożsamości. W polskich realiach Kościoły zielonoświątkowe zdobywają coraz większą popularność wśród Romów, choć ich ekspansja nie jest tak silna, jak we Francji, Hiszpanii czy Portugalii. Jedną z najstarszych i najdłużej działających w Polsce zielonoświątkowych wspólnot cygańskich jest omówiony w tym artykule zbór w Bystrzycy Kłodzkiej, którego członkami są Cyganie Karpaccy (*Bergitka Roma*). Jego przykład ilustruje, w jaki sposób pod wpływem ewangelicznych misji zmienia się życie nawróconych Romów, ich kultura, w tym także muzyka. Artykuł jednak nie wyczerpuje tematu, sygnalizuje jedynie kilka istotnych kwestii, które mogą być rozważone w odniesieniu do niezwykle interesującej problematyki konwersji Cyganów w ruchu pentekostalnym.

1. HISTORIA MISJI EWANGELICZNYCH WŚRÓD CYGANÓW

Działalność misyjna wśród Cyganów nasiliła się w XIX w., zwłaszcza na terenie Anglii, gdzie, oprócz religijności, wielką troską otoczono także edukację Cyganów. Pojawiły się także pierwsze tłumaczenia Biblii na język cygański³. Jednym z pierwszych translatorów był George Borrow, którego przekład Ewangelii św. Łukasza na język Cyganów hiszpańskich wydało w 1938 r. British and Foreign Bible Society. Stopniowo powstawało coraz więcej inicjatyw, odpowiedzialnych za rozpowszechnianie wśród Cyganów Biblii. Jedną z nich była utworzona w latach 90. XIX w. Gypsy Gospel Wagon Mission, która, poza działalnością misyjną, niosła także pomoc materialną oraz angażowała się w działania na rzecz osiedlania Cyganów⁴. Jej założycielem był Rodney „Gipsy” Smith (1860-1947), znany brytyjski kaznodzieja i misjonarz cygańskiego pochodzenia⁵.

Przełomowym momentem okazały się lata 50. XX w., kiedy to bretoński pastor, nie-Cygan, Clément Le Cossec z Assemblies of Good, dokonał nawrócenia Cyganów Manuszów w północnej Francji. W konsekwencji

³ M. Slavkova, *Evangelical Gypsies in Bulgaria. Way of Life and Performance of Identity*, „Romani Studies”, 2007, Vol. 17, No. 2, s. 213. Recenzja książki M. Slavkovej *Cyganie-ewangelicy w Bułgarii*, Sofia 2007, autorstwa P. Hristova została opublikowana w „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 283-286.

⁴ L. Mróz, *Cyganie meksykańscy i obraz zmian zachodzących w życiu Cyganów w Ameryce*, „Etnografia Polska”, 1970, t. XIV, z. 2, s. 153.

⁵ Więcej o życiu i działalności Rodneya „Gipsy” Smitha w wydanej przez Kościół Boży w Rudzie Śląskiej książce *Romowie. Gipsy. Rodney Smith* [b.r.], stanowiącej opracowanie publikacji Davida Lazella *From the Forest I Came. The Story of Gipsy Rodney Smith MBE*, Concordia, London 1970.

tych wydarzeń Le Cossec zdecydował się na utworzenie w 1952 r. pierwszej cygańskiej misji ewangelicznej. Pastor zachęcał przedstawicieli cygańskiej społeczności do zakładania niezależnych kongregacji Romów, dzięki czemu pomiędzy 1958 a 1963 r. Cyganie utworzyli wiele cygańskich zgromadzeń, oraz do uczestnictwa w kursach biblijnych, które w późniejszym czasie miały wyłonić liderów religijnych wspólnot. Sam Le Cossec, równoległe do swej działalności religijnej, realizował także zadania edukacyjne, prowadząc lekcje nauki czytania i pisania wśród, w większości niepiśmiennej, społeczności romskiej⁶.

Niezwykła postawa Le Cosseca zmieniła sposób podejścia misjonarzy do mniejszości cygańskiej. Pastor szanował i zaakceptował kulturę cygańską, nie dążąc do radykalnych zmian w zakresie sposobu życia czy też zawodów nawróconych Cyganów⁷. Co więcej, uświadamiał Cyganom, że ich wędrowny tryb życia jest niebywałym kapitałem, dzięki któremu mogą dotrzeć do ogromnej liczby potencjalnych wiernych⁸.

Założona przez pastora Le Cosseca misja w późniejszych latach otrzymała nazwę Vie et Lumière. Współcześnie Cygańska Misja Ewangeliczna we Francji to 191 kongregacji, do których należy 34 535 członków, a liczba wszystkich wiernych wynosi 115 000⁹. Niezwykle liczna jest także reprezentacja cygańskich ewangelików w Hiszpanii, należących do La Iglesia Evangélica de Filadelfia. Obecnie jest to największa ewangeliczna wspólnota w Hiszpanii, licząca około 200 000 wiernych¹⁰. Podobnie jest w Rumunii, gdzie Cygański Ruch Ewangeliczny złożony jest z 483 kongregacji, z liczbą 29 000 członków i 58 000 wiernych¹¹. Poza Francją i Hiszpanią misje ewangeliczne odniosły sukces w innych krajach Europy i obu Ameryk. Stopniowo uzyskiwały niezależność i współcześnie odnaleźć je można pod lokalnymi nazwami: Full Gospel Fellowship of America, Los Angeles Romany Church, Gypsy Christian Churches Movement w USA, Zajednica Roma w Serbii. Po 1989 r. misje zawitały także do Romów w Azji. Francuska misja cygańska rozpoczęła ponadto pracę w Indiach i Iranie¹².

Praca misyjna wśród Romów nie ogranicza się wyłącznie do religijnej służby, ale również do udzielania im pomocy humanitarnej (budowanie do-

⁶ T. Acton, *The Gypsy Evangelical Church*, „The Ecumenical Review”, 1979, No. 31 (1), s. 291-292.

⁷ B. R. Lange, *Holy Brotherhood. Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, s. 38.

⁸ T. Acton, *op. cit.*, s. 291.

⁹ J. Mandryk, *Operation World: the Definitive Prayer Guide to Every Nation*, Biblica Publishing, 2010, s. 341.

¹⁰ *Ibidem*, s. 765.

¹¹ *Ibidem*, s. 701.

¹² M. Slavkova, *op. cit.*, s. 214-215.

mów, dostarczanie żywności, odzieży, pomoc medyczna) oraz uczestnictwa w działaniach edukacyjnych poprzez kształcenie cygańskich pastorów, wydawanie publikacji, programy radiowe i telewizyjne.

Trudny do określenia jest czas, w którym ewangeliczne misje skierowane do Cyganów dotarły do Polski. Nie jest też znana oficjalna liczba nawróconych w Kościołach zielonoświątkowych Romów. Wiadomo, iż Cyganie Karpaccy, tworzący zbór w Bystrzycy Kłodzkiej, zaczęli się nawracać w latach 80. XX w. Adam Bartosz wspomina o Kelderaszach z Wrocławia, którzy utworzyli stuosobowy zbór Kościoła zielonoświątkowego o nazwie Kościół Romów oraz licznej rodzinie Kwieków z Otwocka, która przyłączyła się do Kościoła zielonoświątkowego z siedzibą w Sztokholmie¹³.

Przed kilku laty Kościół Boży w Rudzie Śląskiej rozpoczął wśród Cyganów misję chrześcijańską, która *skupia ludzi z różnych kościołów w celu dotarcia z ewangelią Jezusa Chrystusa do społeczności romskiej*¹⁴. Działalność tego Kościoła, który ma wśród swoich członków pokazną grupę Romów, to m.in. aktywna praca misyjna i społeczna, nawiązywanie kontaktów z Kościołami romskimi na całym świecie, a także zorganizowanie Ogólnopolskiej Konferencji dla Pracowników Bożych wśród Romów oraz Chrześcijańskiego Festiwalu Kultury Romskiej. Wspólnocie przewodniczy pastor Arkadiusz Biczak.

W Zabrze, przy ulicy Buchenwaldezyków, działa prowadzona przez Janinę Janulek dziecięca świetlica, do której w większości uczęszczają romskie dzieci. Placówka, oprócz pomocy w nauce, organizuje także nauczanie biblijne, podczas którego najmłodsi Romowie uczą się chrześcijańskich piosenek, wierszy, biblijnych wersetów. W wyniku tej misyjnej działalności nawróciło się także wielu rodziców dzieci uczęszczających do świetlicy¹⁵. Romowie zielonoświątkowcy w Polsce uczęszczają ponadto do zborów w takich miastach, jak m.in.: Nowy Targ (zbór *Elim*), Bystrzyca Kłodzka (zbór Chrześcijańskiej Wspólnoty Zielonoświątkowej), Kamienna Góra na Dolnym Śląsku, Nowa Sól.

Przy tej okazji warto wspomnieć o Biblijnym Stowarzyszeniu Misyjnym z Ustronia, które od 2000 r. bardzo aktywnie działa wśród Romów na Ukrainie, w rejonie Mukaczewa. Stowarzyszenie wspomaga lokalnych misjonarzy, niesie tamtejszym Romom pomoc humanitarną, uczestniczy w budowie szkół, studni, skłaniając jednocześnie do odnowy religijnej i duchowej. Sporadycznie włącza się także w działalność misyjną wśród Romów

¹³ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2004, s. 119.

¹⁴ Strona internetowa Międzynarodowego Romskiego Kościoła Bożego, <<http://www.romowie.eu/?o-nas,11>> [dostęp: 2.06.2011 r.].

¹⁵ A. Marcol, *Mgła się podnosi*, „Idźcie”, 2010, nr 57, s. 22-23.

w Polsce. Wiadomości z terenu pojawiają się w czasopiśmie BSM, zatytułowanym „Idźcie” oraz na stronie internetowej stowarzyszenia¹⁶.

W Polsce romscy zielonoświątkowcy skupieni są w zborach etnicznie jednolitych, jak zbór cygański w Bystrzycy Kłodzkiej, gdzie dominuje społeczność romska, lub we wspólnotach mieszanych, polsko-romskich. Ich liczebność w poszczególnych zgromadzeniach waha się od kilku do kilkadziesiąt osób. Pośród nawróconych znajdują się przedstawiciele wszystkich zamieszkałych w Polsce grup cygańskich: Cyganów Karpackich, Kelderaszy, Lowarów i Polskiej Romy. Zbory współtworzyć mogą zarówno reprezentanci jednej grupy (Bystrzyca Kłodzka: Cyganie Karpaccy), jak i kilku (Ruda Śląska: m.in. Kelderasze, Cyganie Karpaccy).

2. MOTYWACJE

Cyganie na całym świecie wyznają różne religie. Akceptacja danego wyznania zależy zwykle od społecznego otoczenia, w którym żyją Cyganie. Jednak motywy przystępowania Cyganów do ruchu zielonoświątkowego czy też innych Kościołów protestanckich nie są zwykle związane z wyznaniem praktykowanym przez większość, ale mają swoje uzasadnienie w kulturze cygańskiej oraz statusie Cyganów jako mniejszości etnicznej.

Zdaniem Zuzany Jurkovéj, popularności ruchu zielonoświątkowego wśród Romów sprzyja charakter i styl prowadzenia religijnych spotkań, podczas których spontaniczność i emocjonalność, podstawowe cechy cygańskiej kultury, mogą być tu bez przeszkód manifestowane. Uczestnicy w sposób nieskrępowany i ekspresyjny wyrażają swoje uwielbienie i radość, nie tylko poprzez śpiew, ale także klaskanie, taniec, liczne zawołania podczas kazania (*Amen, Alleluja*). Swobodne praktyki, jak m.in. jedzenie i picie, wpływają na nieformalny charakter nabożeństw. Nieformalność dotyczy także budynków, w których odbywają się nabożeństwa: ich wygląd nie sugeruje, iż mamy do czynienia z miejscem o charakterze religijnym. Niektóre z Kościołów nie mają swoich stałych siedzib, a członkowie spotykają się tam gdzie chcą, także w domach. Do niewątpliwych atutów ruchu pentekostalnego Jurková zalicza także fakt, iż nie wymaga on od swoich uczestników ani trudnej wiedzy teologicznej, ani wiedzy, dotyczącej zachowań podczas religijnych spotkań. Jego teologia akcentuje przeżywanie prostych prawd, nie zaś skomplikowanych teorii, co może zniechęcać Romów do Kościoła

¹⁶ Strona internetowa Biblijnego Stowarzyszenia Misyjnego, <<http://www.bsm.org.pl/>> [dostęp: 4.06.2011 r.].

katolickiego¹⁷. Warto podkreślić, że we wspólnotach zielonoświątkowych Cyganie mają silne poczucie współtworzenia i służenia Bogu we własnym Kościele, we własnym języku oraz pod przywództwem pastora, który bardzo często ma to samo etniczne pochodzenie.

Jednak tym, co prawdopodobnie najmocniej przekonuje Romów do ruchu zielonoświątkowego jest jego pogląd, głoszący konieczność przewycięzania etnicznych barier. W koncepcji pentekostalizmu podziały etniczne są odrzucane, ale zastępuje je rozróżnienie religijne: rodzaj ludzki podzielony jest na świecki (nienawróconych grzeszników) i poświęcony (nawróconych, którzy oddali swe życie Bogu)¹⁸. W przypadku Romów ma to znaczenie nie tylko w kontekście odnajdywania swojego miejsca w społeczeństwie większości, ale także w pokonywaniu wewnątrzromskich barier i odzyskiwaniu godności przez te grupy, które utraciły część swojej cygańskiej tożsamości. To przede wszystkim właśnie do takich społeczności, jak np. Cyganie Karpaccy, docierają ewangeliczne misje. Od wieków spotykają się oni bowiem z odrzuceniem nie tylko ze strony większości, ale także innych grup cygańskich zamieszkałych w Polsce, walcząc z podwójną stygmatyzacją. W Kościołach zielonoświątkowych nikt nie zadaje pytań o ich prawdziwość bycia Cyganami, ale uczy bycia dumnym z etnicznej przynależności. Religia daje im możliwość i prawo spojrzenia na wszystkich Romów, w tym także na siebie, jako równych, bez bagażu historycznie i społecznie ustanowionych uprzedzeń i wewnętrznych hierarchii. Konwersja Romów daje im szansę na wzrost uczestnictwa w społeczeństwie i zmianę swojego położenia ludzi marginalizowanych i prześladowanych oraz możliwość wzniesienia się ponad etniczne podziały. Kościół, odrzucając szczepowy charakter romskiej społeczności, może być ważnym narzędziem budowania cygańskiej tożsamości narodowej. Wspólny głos niezgodnych do tej pory grup może okazać się niezwykle ważny w działaniach na rzecz romskiej podmiotowości, we wzmacnianiu procesu etnogenezy i kulturowej redefinicji.

W kontekście cygańskich wspólnot zielonoświątkowych na Węgrzech Barbara Rose Lange pyta, czy celowe jest przyłączanie się Romów do takich organizacji, jak Kościoły zielonoświątkowe z globalnym systemem wierzeń i ekspresji, jeśli w wielu państwach, zamieszkałych przez Romów, władza popiera raczej kulturową niezależność jako jeden ze sposobów walki o autono-

¹⁷ Z. Jurková, *Pentecostal Movement of the Czech Roma through their Music* [w:] N. Cerbašić, E. Haskell (red.), *Shared Musics and Minority Identities: Papers from the Third Meeting of the „Music and Minorities” Study Group of the International Council for Traditional Music (ICTM), Roč, Croatia, 2004*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb; Cultural-Artistic Society „Istarski željezničar”, 2006, s. 111-112.

¹⁸ M. Slavkova, *op. cit.*, s. 224.

mię przez grupy marginalne¹⁹. Wydaje się jednak, kontynuuje autorka, że aby zdobyć wiarygodność wewnątrz etnicznie konstytuowanego państwa-narodu, Cyganie muszą podkreślać swój uniwersalizm, w tym wypadku reprezentowany m.in. przez Kościoły ewangeliczne²⁰. W żaden sposób nie ogranicza on wspólnot ukształtowanych etnicznie. Wprost przeciwnie, uniwersalny charakter pentekostalnej ideologii pozwala lokalnym, ważnym, kulturowym praktykom zaistnieć na płaszczyźnie Kościoła. Stanowi to sedno przyjmowania owej religii przez różne grupy cygańskie. Cyganie akceptują główne założenia pentekostalizmu, ale w ich specyficznym otoczeniu osiągają one odmienny aspekt i znaczenie²¹. Po nawróceniu zachowują swoją cygańskość, ale stają się nowo narodzonymi, w swoim rozumieniu „lepszymi Cyganami”.

Oczywiście konwersja Romów w Kościołach zielonoświątkowych budzi pewne obawy i spotyka się z krytyką niektórych badaczy i obserwatorów. W zborach i wspólnotach jednolitych etnicznie mamy do czynienia z separacją pomiędzy Cyganami i nie-Cyganami²². W społeczeństwie większościowym rodzi się także szereg podejrzeń wobec nawróconych Cyganów. Obok naznaczenia, wynikającego z ich marginalnej pozycji społecznej, otrzymują też stygmat członków religijnej sekty. Jeszcze bardziej skomplikowany mechanizm zaobserwować można na przykładzie nawróconych, w grupach takich jak Cyganie Karpaccy w Polsce. Zwyczajowo odrzucani przez nie-Cyganów, a także Romów z pozostałych grup, stojących wyżej w cygańskiej hierarchii, spotykają się dodatkowo z niezrozumieniem nie-nawróconych przedstawicieli Cyganów Karpackich. Ci ostatni mają im za złe odrzucenie własnej tradycji oraz uczestnictwo w niebudzącej, ich zdaniem, zaufania religijnej organizacji.

Nie sposób przecenić roli, jaką muzyka odgrywa w nawróceniu Cyganów i jej pozycji w Kościele zielonoświątkowym. Wielu Cyganów przyznaje, iż ich konwersja w pierwszym rzędzie dokonała się za sprawą muzyki. Jak zauważa Thomas Acton, stała się ona ważnym i niezwykle barwnym owocem duchowego przebudzenia wśród Romów²³. Cygańscy muzycy, wśród których wielu przeżyło nawrócenie, stworzyli nowy styl, w którym muzykę gospel połączyli z różnymi tradycjami muzycznymi, charakterystycznymi dla danych grup cygańskich, jak np.: flamenco, cygański jazz, styl instrumentalny Cyganów na Węgrzech itd.

¹⁹ B. R. Lange, *op. cit.*, s. 167.

²⁰ *Ibidem*, cyt. za T. Acton, N. Gheorghe, *Dealing with Multiculturalism. Minority, Ethnic, National and Human Rights*, OSCE ODIHR Bulletin, 1992, No. 3 (I), s. 32-35.

²¹ B. R. Lange, *op. cit.*, s. 43.

²² S. Kaprański, *2009 Annual Meeting and Conference of the Gypsy Lore Society. Sprawozdanie z konferencji*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 330.

²³ T. Acton, *op. cit.*, s. 293.

Nie dziwi ogromne zaangażowanie Cyganów w odniesieniu do muzyki religijnej. Muzyka jest tą sferą kulturową, w której Cyganie od wieków czują, że nie muszą ukrywać swoich etnicznych korzeni. W obliczu uprzedzeń i stereotypów bywa to czasami jedyna płaszczyzna, na której zademonstrować mogą swoją cygańską tożsamość i zyskać społeczny autorytet. Religijna muzyka jest inna od tradycyjnej muzyki cygańskiej przede wszystkim z powodu przekazywanych w niej duchowych treści i modlitewnego przeznaczenia. Jednak jej słuchaczy nie stanowią wyłącznie nawróceni Romowie. Znakomity przykład stanowi twórczość muzyczna i działalność romskiego pastora Ricardo Kwieka z Niemiec. Jego muzyka zasięgiem obejmuje nie tylko Romów z całego świata, należących do Kościołów zielonoświątkowych, ale także tych spoza religijnych wspólnot, dla których uświęcony tekst nie jest przeszkodą. Swoją popularność wśród Romów w naszym kraju Ricardo Kwiek zawdzięcza tym przedstawicielom społeczności cygańskiej, którzy podczas swoich zagranicznych pobytów w państwach Europy Zachodniej spotkali się z muzyką pastora i następnie zapoznali z nią swoje liczne rodziny w Polsce, a także jego wizytom w naszym kraju. Muzyka Ricardo Kwieka w najlepszy sposób egzemplanuje nie tylko siłę „nawracającą” muzyki religijnej, ale ukazuje ją jako istotne medium w kreowaniu cygańskiej diaspory na świecie, narzędzie integrowania społeczeństw, kultur, także w wymiarze ekumenicznym.

3. CYGAŃSKI ZBÓR W BYSTRZYCY KŁODZKIEJ

Cyganie przybyli do Bystrzycy w latach 60. XX w.²⁴, w ramach emigracji ludności romskiej po 1950 r. z Podtatrza (Czarna Góra, Szaflary, Nowy Targ) do miast (Nowa Huta, Kłodzko, Kowary). Zawody, które wykonywali, to przede wszystkim handel oraz muzykowanie. Większość Cyganów, zamieszkujących Bystrycę, należy do miejscowego zboru. Są to głównie przedstawiciele grupy Cyganów Karpackich. Część z nich kontynuuje działalność handlową, inni wykonują prace porządkowe w mieście lub zatrudnieni są w Centrum Integracji Społecznej w Bystrzycy. Wielu z nich jest jednak bezrobotnych.

Zbór w Bystrzycy Kłodzkiej należy do Chrześcijańskiej Wspólnoty Zielonoświątkowej, jednej z denominacji polskiego ruchu zielonoświątkowego. Posiada w swojej wspólnocie około 2000 wiernych. Jego postawa

²⁴ M. Ruchniewicz, S. Rosik, P. Wiszewski, *Bystrzyca Kłodzka. Zarys rozwoju miasta na przestrzeni wieków*, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław-Bystrzyca Kłodzka 2007, s. 284.

doktrynalna zgodna jest z głównym prądem pentekostalizmu (m.in. chrzest dorosłych, Wieczerza Pańska w dwóch postaciach, wiara w nieomylność Piśma Świętego i sąd ostateczny). Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa pod tą nazwą zyskała rejestrację w 1986 r.²⁵

Początki bystrzyckiego zboru przypadają na lata 80. Pierwszym, który rozpoczął w Bystrzycy misję ewangelizacyjną, był Roland Urantówka, późniejszy pastor tego zboru, wspierany przez innych wierzących, szczególnie z Gliwic. Stopniowo kolejni Romowie oraz ich rodziny nawracali się i przyjmowali chrzest. Obecnie zaledwie kilka rodzin cygańskich w Bystrzycy Kłodzkiej należy do Kościoła katolickiego. Chociaż zbór otwarty jest dla niecygańskich wiernych, jego członkowie to przede wszystkim bystrzyccy Romowie.

Pastorem zboru jest Rom, Andrzej Walawski. Społeczność ta prowadzi aktywną działalność ewangelizacyjną w swoim regionie i wśród Romów, mieszkających na terenie całej Polski, oraz służbę wśród ubogich. Członkowie zboru spotykają się na codziennych nabożeństwach w dni powszednie oraz na nabożeństwach niedzielnych, porannych i popołudniowych, odbywających się w zaadaptowanych specjalnie do tych celów pomieszczeniach. W ramach zboru działa także zespół muzyki cygańskiej o nazwie *Mrodo Dźiwel* ('Bóg żyje').

Cyganie Karpaccy, tworzący zbór w Bystrzycy, prawdopodobnie stracili niektóre z tradycyjnych cech kultury, stojących na straży *romanipen* ('cygańskości'), rozumianego jako wykładnia kultury Romów. W kulturze *Bergitka Roma* niektóre z owych zasad cygańskości funkcjonują na płaszczyźnie moralno-etycznej, bez respektowania jej rytualno-instytucjonalnego ujęcia²⁶, co pozwoliło tej grupie, łatwiej niż pozostałym, przyłączyć się do Kościoła zielonoświątkowego. Z drugiej strony, dzięki charakterowi wspólnot pentekostalnych, cygańskie społeczności, takie jak zbór w Bystrzycy Kłodzkiej, zyskały szansę na odbudowanie niektórych tradycyjnych wartości własnej kultury, które uległy deprecjacji już w latach 60. XX w. Funkcja lidera, jaką pełnił niegdyś wójt osiedla, polegająca na sprawowaniu kontroli nad poprawnością społecznego życia, znacznie osłabła, a dziś urząd ten sprawuje się w bardzo niewielu osadach. Przywództwo na nowo odzyskuje swoją rangę w religijnych wspólnotach w osobie pastora, który jest nie tylko duchowym przewodnikiem Kościoła, ale także autorytetem dla wspólnotowych praktyk. W nauczaniu i interpretowaniu Biblii odwołuje

²⁵ Z. Pasek, *Ruch Zielonoświątkowy. Próba monografii*, Nomos, Kraków 1992, s. 166-167.

²⁶ A. Mirga, *Niektóre kategorie światopoglądu Romów Spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1-4, s. 95.

się do cygańskiego światopoglądu, jest komentatorem bieżących wydarzeń. Podstawowe pojęcia kultury Cyganów Karpackich, takie jak m.in. *manu-šipen*, czyli zasada człowieczeństwa, *bući* oraz *paćiw* ('praca' i 'gościna'), rodzina, *phuripen* ('starszeństwo'), w połączeniu z wartościami religijnymi, w znaczący sposób dookreśliły zasady postępowania, wartościowania i styl życia całej grupy oraz poszczególnych jej członków. Dzięki wspólnotowemu charakterowi Kościoła zielonoświątkowego, obok *paćiw*, uczestnictwo w Kościele jest realizacją jednej z najistotniejszych potrzeb społecznych i kulturowych Cyganów, potrzeby wspólnoty, więzi rodzinnej, lokalnej czy grupowej, często rozerwanej chociażby poprzez migracje członków rodzin do obcych krajów.

4. PIEŚNI RELIGIJNE

Kościół zielonoświątkowy swój sukces wśród Romów w dużej mierze zawdzięcza muzyce. Cyganie mają możliwość wyrażenia w niej swej przynależności, zarówno religijnej, jak i etnicznej, poprzez charakterystyczny styl muzyczny, instrumentarium, manierę wykonawczą, język *romani* w tekstach pieśni. Muzyka w Kościele zielonoświątkowym w Bystrzycy jest jednak nie tylko sferą, w której jak wcześniej postulowano, mają szansę zaistnieć lokalne praktyki, ale także areną istotnych przemian, w wyniku których nawrócenie musi na nowo zdefiniować swą cygańską kulturę.

Kościół zielonoświątkowy nie tylko zmienił, ale także odrodził niektóre z tradycji muzycznych Cyganów Karpackich. Muzyka na powrót zyskała swoją wysoką rangę i charakter wspólnotowy. Działania związane z wykonywaniem i tworzeniem muzyki spowodowały, że członkowie zboru stali się świadomymi i aktywnymi współtwórcami kultury muzycznej własnej społeczności. Ich muzyka na nowo wyraża jednostkową i grupową tożsamość oraz odzyskuje swoje funkcje, nadane jej w tradycyjnej kulturze, jak informowanie, ocenianie, zalecanie właściwego zachowania, niezależnie do tego, że niesie ze sobą nowe przesłanie religijne.

Za muzykę w bystrzyckim zborze odpowiedzialna jest specjalnie do tego celu powołana wokalnie-instrumentalna grupa, nazywana „grupą uwielbieniową”. Podstawowe instrumenty wykorzystywane przez muzyków to trzy gitary, w tym jedna basowa, akordeon, keyboard oraz perkusja. Rolę lidera grupy instrumentalnej pełni brat Władysław²⁷, na zmianę z pastorem Andrzejem, który gra na perkusji, zaś śpiewowi przewodniczy siostra Celi-

²⁷ W nomenklaturze zielonoświątkowej określenia „brat” i „siostra” używane są wobec członków Kościoła.

na, którą wspomaga lub zastępuje siostra Aniela oraz kilka młodych dziewcząt ze zboru.

Pentekostalizm zakłada, że w uwielbieniu, które jest zasadniczą funkcją muzyki, poszczególne zbory zachowują pewną autonomię. Dzięki tej dowolności Romowie w Bystrzycy mogą wyrażać uwielbienie przez muzykę w sposób im najbliższy, zwykle pełen ekspresji, emocji, temperamentu i znacznie różniący się od formuł reprezentowanych przez niecygańskie wspólnoty. Takie formy uwielbienia, szczególnie bliskie Romom, Kościół zielonoświątkowy już na samym początku swego istnienia przyswoił sobie z Kościoła afroamerykańskiego. Należą do nich głośnie modlitwy, spontaniczne świadectwa, rozmodlenie wyrażane podniesionymi rękami i tańcem.

Pieśń stanowi podstawę muzyki religijnej w bystrzyckim zborze. W jej warstwie tekstowej niezwykle istotna jest możliwość użycia języka cygańskiego, co odnosi się także do innych elementów służby w czasie nabożeństw. Występuje on jednak równolegle do języka polskiego, także używanego w śpiewie. Teksty są jednojęzyczne lub śpiewane z tłumaczeniem w drugim języku; wersy cygańskie mogą też przeplatać się z polskimi. Ta dwoistość językowa nie jest zaskoczeniem, ponieważ jest dobrze znana w tradycji śpiewania *purane gila* ('stare pieśni'), w której utwory mają bądź swoje odpowiedniki w języku polskim, bądź dwujęzyczny tekst.

Gdy pieśni zaczerpnięte są z tradycyjnej lub nowszej muzyki cygańskiej, wykonawcy mogą uświęcać ich świecki tekst słowny poprzez dokonywanie drobnych poprawek (zamiana słów na religijne, modyfikacje poszczególnych wersów). Nowo powstałe pieśni czerpią ponadto inspiracje z Biblii, są też tłumaczeniem istniejących już tekstów lub, co niezwykle istotne, stanowią oryginalną twórczość.

Ze względu na swą treść, pieśni religijne bystrzyckich Romów podzielić można na dwie grupy. Pierwsza z nich to utwory śpiewane na cześć Boga, przekazujące biblijne prawdy i pokazujące sposoby zachowania i myślenia po ponownym *narodzeniu się w imię Jezusa Chrystusa*. Druga grupa to pieśni mówiące o ludzkich krzywdach i żalach, odzwierciedlające ludzkie cierpienie w świecie i błaganie o bożą pomoc. Druga grupa wyraźnie nawiązuje do tradycyjnych *purane gila*, mówiących o smutku cygańskiego życia, biedzie, samotności, utracie najbliższych.

W warstwie melodycznej słychać wyraźne wpływy muzyki popularnej. Od lat 60. muzyka Cyganów Karpackich coraz bardziej upodabnia się do polskiej piosenki popularnej, co m.in. oznacza harmoniczne i melodyczne uproszczenia oraz zapożyczanie obcych motywów. Dlatego też melodie cygańskich pieśni religijnych *Bergitka Roma* w Bystrzycy są rzadziej zapożyczane z tradycyjnych *purane gila*, częściej zaś ze współczesnych źródeł cygańskich (*Rom pop*), ale także z polskiej muzyki rozrywkowej, szeroko

pojętej muzyki pop oraz dzisiejszej muzyki chrześcijańskiej. Osłabienie w podobnym czasie praktyki instrumentalnej wśród Cyganów Karpackich skutkuje aranżacją religijnych pieśni, zgodną z zasadami, rządzącymi w muzyce popularnej.

Ponieważ muzyka jest *medium* ducha, stanowi rodzaj powołania dla ludzi, którzy ją tworzą i wykonują. Nie są oni bezpośrednio odpowiedzialni za jej powstawanie, a jedynie pośredniczą w jej przekazywaniu *pomiędzy Duchem Świętym a wspólnotą wiernych*. Powołanie i właściwa postawa duchowa służby muzycznej zapewnia autentyczność i poprawność względem religijnych zasad tekstów pieśni. Poprzez swoją moc „dotykającą” pieśni, potrafi silnie przemawiać do wiernych, nawracać i uzdrawiać ludzi. Pieśni religijne są w tym wypadku niezwykle podobne do muzyki cygańskiej. W kulturze Cyganów *Vlach* w północnych Węgrzech funkcjonuje pojęcie *čači vorba* (‘szczerza mowa’), którym określa się pieśń. Tym, co konstytuuje cygańską *čači vorba* jest tekst pieśni w języku *romani*, jej bycie cygańską w swoim sposobie myślenia oraz prawdziwą, dzięki wyrażaniu, przede wszystkim w słowach pieśni, moralnych wartości, stanowiących istotę cygańskiego życia²⁸. Dzięki temu śpiewacy doświadczają bycia prawdziwymi Romami, podobnie jak wierni manifestują w pieśni swą religijną tożsamość.

Kościół znacząco wpływa na stosunek do niektórych zawodów, tradycyjnie wykonywanych przez Romów, co ma swoje odzwierciedlenie w grupie zawodowej, jaką są muzycy. Podobnie jak w świeckiej tradycji, cygańscy muzycy religijni mają dobrą reputację i cieszą się dużym prestiżem w swojej wspólnocie. Wielu z nich to doświadczeni instrumentalisci, którzy po przyjęciu chrztu zmienili swoją postawę, jak w przypadku jednego z liderów muzycznych w Bystrzycy, brata Władysława. Przed swoim nawróceniem wykonywał on wspólnie ze swoimi braćmi zawód muzyka, grając w restauracjach, na rynkach, targach, współtworzył także zespół artystyczny. Po przyjęciu chrztu zdecydował się *nie uczestniczyć w świecie*²⁹ jako muzyk i swe umiejętności pożytkować jedynie w celu wykonywania muzyki religijnej.

Przemianom w zborze podlegają także tradycyjne święta i obrzędy cygańskie. W miejsce starych konsekwentnie pojawiają się nowe religijne rytuały. Reorganizacji poddawane jest także muzyczne życie bystrzyckiego zboru, zwłaszcza w zakresie muzyki świeckiej. Święta religijne, obchodzone

²⁸ M. Stewart, „True Speech”. *Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community*, „Man”, 1989, Vol. 24, No. 1, s. 79-102.

²⁹ Jak już wspomniano, pomiędzy światem religijnej wspólnoty a świecką przestrzenią, w której także funkcjonują wierzący, istnieje bardzo wyraźna granica. Życie ludzi nienawróconych nazywane jest *światowym* i może stanowić źródło smutku, kłopotów oraz niepowodzeń dla wierzących.

przez członków zboru, m.in. Boże Narodzenie, Wielkanoc, zdominowane są przez muzykę religijną. Zalecane jest nie tylko wykonywanie, ale także słuchanie muzyki religijnej jako jeden ze sposobów identyfikacji nawróconych i demonstrowania przynależności do Kościoła.

5. PODSUMOWANIE

Kościół zielonoświątkowy w Polsce i na świecie wyznacza jeszcze jeden z kierunków przekształcania się romskich tożsamości. Muzyka pełni w pentekostalizmie wiele ważnych i nowych funkcji. Posiada siłę ewangelizacyjną, uzdrawiającą moc, integruje wspólnoty etniczne i religijne. Chociaż za sprawą zielonoświątkowej religii w kulturze i muzyce Cyganów Karpackich pojawiło się wiele nowości, nie doprowadziły one do utraty romskiej tożsamości, a raczej zainspirowały Romów do przyjęcia strategii adaptacji do nowego środowiska. Cyganie, akceptując główne założenia pentekostalizmu, zmieniają swe życie tam, gdzie to konieczne, zachowując jednocześnie te elementy własnej kultury, które zgodne są z nauczaniem Kościoła³⁰. W ten sposób po nawróceniu zachowują swoją cygańskość, ale stają się nowo narodzonymi, w swoim rozumieniu – *lepszymi Cyganami*.

LITERATURA:

- ACTON T., *The Gypsy Evangelical Church*, „The Ecumenical Review”, 1979, No. 31 (1), s. 289-295.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2004.
- GHEORGHE N., Acton T., *Dealing with Multiculturalism. Minority, Ethnic, National and Human Rights*, OSCE ODIHR Bulletin, 1992, No. 3 (I), s. 28-40.
- JURKOVÁ Z., *Pentecostal Movement of the Czech Roma through their Music* [w:] N. CERBAŠIĆ, E. HASKELL (red.), *Shared Musics and Minority Identities: Papers from the Third Meeting of the “Music and Minorities” Study Group of the International Council for Traditional Music (ICTM), Roč, Croatia, 2004*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb; Cultural-Artistic Society „Istarski željezničar”, 2006, s. 107-119.
- KAPRALSKI S., *2009 Annual Meeting and Conference of the Gypsy Lore Society. Sprawozdanie z konferencji*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 329-339.

³⁰ B. R. Lange, *op. cit.*, s. 43.

- LANGE B. R., *Holy Brotherhood. Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003.
- MANDRYK J., *Operation World: the Definitive Prayer Guide to Every Nation*, Biblica Publishing, 2010.
- MARCOL A., *Mgła się podnosi*, „Idźcie”, 2010, nr 57, s. 22-23.
- MIRGA A., *Niektóre kategorie światopoglądu Romów Spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1982, nr 1-4, s. 95-98.
- MRÓZ L., *Cyganie meksykańscy i obraz zmian zachodzących w życiu Cyganów w Ameryce*, „Etnografia Polska”, 1970, t. XIV, z. 2, s. 135-155.
- PASEK Z., *Ruch Zielonoświątkowy. Próba monografii*, Nomos, Kraków 1992.
- Romowie. Gipsy Rodney Smith*, tłum. i oprac. J. Tołwiński (na podst. książki D. LA-ZELL, *From the Forest I Came. The Story of Gipsy Rodney Smith MBE*, Concordia, London 1970), Kościół Boży w Rudzie Śląskiej [b.r.].
- RUCHNIEWICZ M., ROSIK S., WISZEWSKI P., *Bystrzyca Kłodzka. Zarys rozwoju miasta na przestrzeni wieków*, Wydawnictwo DTSK Silesia, Wrocław-Bystrzyca Kłodzka 2007.
- SLAVKOVA M., *Evangelical Gypsies in Bulgaria. Way of life and performance of identity*, „Romani Studies”, 2007, Vol. 17, No. 2, s. 205-246.
- STEWART M., „True Speech”. *Song and the moral order of a hungarian Vlach Gypsy community*, „Man”, 1989, Vol. 24, No.1, s. 79-102.

PUBLIKACJE ELEKTRONICZNE:

- Strona internetowa Międzynarodowego Romskiego Kościoła Bożego, <<http://www.romowie.eu/?o-nas,11>> [dostęp: 2.06.2011 r.].
- Strona internetowa Biblijnego Stowarzyszenia Misyjnego, <<http://www.bsm.org.pl/>> [dostęp: 4.06.2011 r.].

Monika Janowiak-Janik

**MRE DEVLESQE GILAVAV ME. E RROMENQËRO BAGAIPEN,
BAŚALIPEN AJ IDENTITËTA DR-O MIŚKAIPEN E POKAIME
KHANGERËNQËRE**

E artikloça, i avtòra zumavel te dikhlàrel i problematika e Rromenqëre boldàripnasqëri dr-o pokaime khangeră. Dekana o pastòri Clément le Cossec andar-i Bretània, boldărdăs mesmerigutne Francaqëre Rromen dr-e bb. '50 e XX-tone śb./qëre, e pokaimenqëro miśkaipen xutrel sofora bareder popularitëta maśkar Rromenθe dre Evròpa aj dre duj Amërike. Oda so buteder pherel e Rromenqëri godĭ kaj te kerdōn pokaime, sar śaj pakăs, si i idëa so musaj te nakhavdōn etnikane bariere (bară). I konvërsia (bodlăripen) del e Rromen jekh śajutnipen kaj te len kotor buteder dr-o dostipen aj te paruvën penqëri pozicia sar manuśa pr-e dostipnasqëri marginalizăcia. Sar viktime e diskriminaciaqëre, xutren aja śança kaj te nakhen opreder e etnikane divizienθar. E Polskaqëri specifika dr-adaja problematika śaj dikhlōl pal-i misal e rromane khetanipnasqëri dr-o gav Bystryca Kłodzka, so vazdine karpatika Roma. I avtòra del amen tasvir katar-e Bystryca Kłodzkaqëri khangeri prdal-i prisma e rromane religialone bagaipnasqëri aj baśalipnasqëri, savi angil-sa del e Rromen śajutnipen te mothoven avri penqëre religiaqëri aj etniaqëri identitëta, prdal jekh karakteristikto stili muzikaqëro, o instrumentarium, e interpretaciaqëro ćand thaj kola.

Monika Janowiak-Janik

**MRE DEWLESKE GILAWAW ME. ROMA MUSIC
AND IDENTITY IN PENTECOSTAL ACTIVITY**

The article refers to the conversion of Gypsies in Pentecostal societies. Since the day French pastor Clement Le Cossec converted the Manush Gypsies in the 1950s, the Pentecostal movement has gained popularity among Roma in Europe and both Americas. The most appealing Pentecostal idea for the Gypsies is the necessity to overcome ethnic barriers. Converted Roma people gain the opportunity to become members of society without being labeled as outcasts, or pushed away as a result of ethnic bias. Polish peculiarity of the problem has been shown on the example of a Gypsy community in Bystrzyca Kłodzka, made up of Carpathian Gypsies. The author describes the community through Gypsy religious music, a means of expressing their religious and ethnic identity through unique musical instruments, style and performance.



Modlitwa w kościele zielonoświątkowców w Argentynie (fot. J. M. F. Bernal, 2010)

Jorge M. F. Bernal (Buenos Aires, Argentyna)

ROMSKI KOŚCIÓŁ W AMERYCE POŁUDNIOWEJ. CZY KOŚCIÓŁ PENTEKOSTALNY WYPEŁNIŁ KULTUROWE BRAKI W ROMSKIEJ SPOŁECZNOŚCI AMERYKI POŁUDNIOWEJ?

Wydaje się, że ruch zielonoświątkowy wypełnił religijną próżnię, istniejącą w społeczności romskiej. Jakie były jego początki? W latach 60. XX w. we Francji nieromski pastor i wizjoner, Clement Lecosse, zwrócił się do paryskich Romów z przekazem ewangelicznym. Niektórzy Romowie: Lulu Demeter, Stevo i – nieco później – Nono, przyjęli w 1961 r. Słowo Boże i jego zbawczy przekaz. Lulu został pierwszym pastorem nowego ruchu i romskiego Kościoła w Paryżu od momentu jego założenia. Później, w latach 70., ludzie ci zanieśli swój przekaz Romom w Stanach Zjednoczonych i Ameryce Południowej. Romowie, żyjący wówczas w głównych miastach Argentyny, byli w momencie swojego przybycia do tego kraju zazwyczaj rosyjskimi lub serbskimi prawosławnymi. Później zostawali katolikami, a wreszcie stali się członkami nowego, potężnego ruchu ewangelicznego.

1. GRUPY ROMSKIE W OMAWIANYM REGIONIE

W ostatnich dekadach XIX w. rosnąca fala grup romskich zaczęła przybywać do rozmaitych krajów południowoamerykańskich, uciekając przed nędzą, wojnami i prześladowaniami w Europie. W Argentynie można wyróżnić następujące grupy:

- a) grecko-serbscy Kelderasze, którzy przybyli do Argentyny w latach 1880-1890,
- b) mołdawscy Kelderasze, którzy przybyli w latach 1900-1920,

c) rosyjscy Kelderasze, z których część przybyła na początku, a kolejna fala w połowie lat 20. XX w.

Ogólnie rzecz biorąc Kelderasze są w Argentynie postrzegani przez nie-Romów jako ludzie bogaci, nawet jeśli w wielu przypadkach nie jest to prawdą, a ci, którzy prowadzą z nimi interesy, uważają ich za dobrych i godnych zaufania biznesmenów. Niewielka część lokalnej ludności jest wobec nich uprzedzona, nie ufa im i traktuje społeczność romską podejrzliwie.

Chociaż każda grupa romska posiada swą własną, odrębną romską tożsamość, to pomiędzy różnymi grupami istnieją silne więzi. Np. małżeństwa pomiędzy grupami Kelderaszy, pochodzącymi z różnych krajów, a obecnie także pomiędzy Kelderaszami a innymi grupami romskimi, są czymś całkowicie normalnym. Sami Kelderasze są zaś często traktowani przez inne grupy romskie jako cieszący się największym prestiżem.

d) Lowarzy (w Argentynie żyje lub żyło nieco lowarskich rodzin, lecz obecnie liczba Lowarów nie przekracza 20 osób),

e) Bojasze (zaczęli przybywać do Argentyny z Rumunii i Serbii końcem XIX w. Pewne aspekty ich kultury, takie jak poczucie romskiej tożsamości, sposób ubierania się kobiet itd., są takie same jak w przypadku Kelderaszy. Ich językiem był rumuński, dziś niemal całkowicie zapomniany i zastąpiony przez hiszpański),

f) hiszpańscy *Kalé* (*Gitanos*, Romowie pochodzenia hiszpańskiego), wśród których można wyróżnić dwie podgrupy, określane jako Argentyńczycy i Hiszpanie. Obie podgrupy wywodzą się z Hiszpanii, a różnica między nimi bierze się stąd, że ich członkowie przybyli do Argentyny w różnym czasie. Argentyńczycy – pod koniec XIX w., a nawet jeszcze wcześniej; Hiszpanie – w latach 60. XX w. Ci ostatni zresztą stale podróżują między Hiszpanią a Argentyną. Językiem obu tych podgrup jest hiszpański,

g) ponadto w ciągu ostatnich 8-9 lat do Argentyny przybyła spora liczba Romów rumuńskich.

2. ROMSKIE KOŚCIOŁY W ARGENTYNIE

Przekaz religijny nowo powstałych Kościołów romskich został przyniesiony do Ameryki Południowej w latach 70. XX w.¹ przez paryskich Romów, odwiedzających swoje rodziny w Argentynie. Wielu przyjęło go z radością i pierwszym pastorem powstającej kongregacji został Juan Kalmycoff, którego kilka miesięcy później wspomógł wybrany na drugiego pastora Ricardo Papadopoulos (niech spoczywa w spokoju), teść jego córki. Większość członków kongregacji należała do odłamu Kelderasy rosyjskich. Ludzie uczestniczący w spotkaniach religijnych, odbywających się wtedy w prywatnych mieszkaniach wiernych, byli wówczas wyśmiewani przez nienawróconych członków społeczności romskiej.

Na początku Kościoły były tygłem, w którym mieszały się, dzieląc Słowo Boże, różne grupy Kelderasy oraz inne, pochodzące z zagranicy, jak brazylijscy Maczwaja czy *Xoraxane* z Chile. Taka sytuacja trwała przez wiele lat, lecz w ostatnich dekadach uległa ona zmianie: obecnie prawie każda *vica* zakłada swój własny Kościół. Kościoły te często istnieją przez krótki czas i czasami dzielą się zgodnie z nowymi, regionalnymi podziałami kongregacji.

W ostatnich dekadach Argentyna była odwiedzana przez wielu romskich pastorów z różnych stron świata, głównie z Europy, a w ostatnich pięciu latach z Meksyku, gdzie powstał nowy Romski Ewangeliczny Ruch Młodzieży zwany *Mahanaim*, który odbywa swoje spotkania także w Europie i którego pastory mają zwykle po ok. 30 lat.

Dzięki podróżom lokalnych pastorów wzmocniły się więzi, łączące wiernych oraz całe rodziny i klany, a także wzrosło znaczenie specyficznego języka romskiego, stworzonego na potrzeby praktyk religijnych, obejmującego również słowa pochodzące z innych języków (hiszpańskie i angielskie). Język ów jest używany w kościele, ale również w mowie codziennej wielu Romów.

Przykładem wędrówek pastorów może tu być działalność Ricardo Papadopoulosa, zmarłego w 2010 r., który był szeroko znany ze swojej pracy misjonarskiej także w Europie i który podróżował do każdego zakątka świata, gdzie żyją Romowie, niosąc Słowo Boże.

Ruch ewangeliczny Romów hiszpańskich (*Kalé*) jest częścią tzw. Kościoła filadelfijskiego, którego pastory, np. dobrze znani pastor Abuelo i pa-

¹ Lulu Demeter przybył po raz pierwszy do Buenos Aires ok. 1965 r., będąc już wówczas pastorem romskiego Kościoła w Paryżu. Informację tę przekazał autorowi Juan Carlo Atanasio (*Yanko*), 60-letni Lowara z Argentyny.

stor Yen, podróżują po Europie i Ameryce Łacińskiej, odwiedzając także Kościoły Romów z grupy *Vlax*.

Również Bojasze stopniowo tworzą własne Kościoły, współpracując przy tym z pastorami kelderaskimi lub nieromskimi.

3. KOŚCIOŁY ROMSKIE W INNYCH KRAJACH REGIONU

3.1. Urugwaj

Liczący ok. 3 miliony ludności Urugwaj nie ma znaczącej populacji romskiej. Według naszych źródeł żyje tam 2-5 tysięcy Romów – Kelderaszy pochodzenia serbskiego i greckiego. Większość z nich wiele podróżuje – do Brazylii i Argentyny, a także do innych krajów regionu, gdzie mają krewnych i gdzie utrzymują kontakty z lokalnymi grupami romskimi. W Montevideo zamieszkują okolicę zwaną Las Piedras. Ich sposób życia jest podobny do innych Romów w regionie, a wiele romskich rodzin z Urugwaju żyje obecnie w Argentynie i Brazylii, przyczyniając się do rozwoju ruchu ewangelicznego. Miejscowa ludność żywi wobec Romów wiele uprzedzeń i stereotypów, które tkwią w zbiorowej podświadomości i są podsycane przez media.

3.2. Boliwia

Romowie nigdy nie osiedlili się w Boliwii, lecz wiele romskich rodzin z różnych stron kontynentu odwiedzało i odwiedza ten kraj w rozmaitych celach. Ostatnio słyszano o Romach z Peru i Wenezueli, pragnących osiedlić się w La Paz. Większość z nich również należy do Kościoła ewangelicznego.

3.3. Paragwaj

W Paragwaju nie ma obecnie Romów osiedlonych na stałe. Rząd Stroessnera zabraniał Romom wjazdu do kraju, a nieoficjalną praktyką było zatrzymywanie na granicy osób ze słowiańskimi nazwiskami i ciemną karnacją. Żandarmi zawsze znajdowali jakiś powód, aby uniemożliwić im przekroczenie granicy. Mimo to obecnie wielu Romów z Brazylii i Argentyny odwiedza ten kraj prowadząc interesy, a miejscowa ludność nie jest jakoś szczególnie uprzedzona wobec Romów.

3.4. Chile

Wbrew uczonym, twierdzącym na podstawie badań nad językiem romskim, że Romowie pochodzą z Indii, *Xoraxane* z Chile deklarują, że pierwsi Romowie byli potomkami jednego z 12 plemion Izraela. *Xoraxane* przybywali do Chile i Brazylii na początku XX w. niemal wyłącznie z Bośni i Serbii. Ich tradycyjne baśnie odwołują się do miejsca pochodzenia – większość z nich kończy się frazą: *To sama prawda ponieważ zdarzyło się to w Serbii*. Wydaje się, że w momencie przybycia do Ameryki Południowej *Xoraxane* wyznawali prawosławie, choć oni sami twierdzą, że w Serbii byli muzułmanami.

W Chile, głównie w Santiago, żyje również duża liczba Bojaszy. Ich kultura jest taka sama jak Bojaszy z Argentyny i Brazylii, wśród których mają też krewnych.

Obecnie wśród chilijskich *Xoraxane* współistnieją dwa Kościoły: adwentystów i zielonoświątkowy. Kościół adwentystów, którego pastorami są Juan i Petre, uformowani nie w środowisku romskim, lecz mający tradycyjne przygotowanie seminaryjne, wbrew pozorom nie jest zbyt odległy od romskiego Kościoła zielonoświątkowego, z którym od czasu do czasu toczy rozmaite debaty. Kościół zielonoświątkowy nie ma obecnie oficjalnego pastora, lecz uczestniczy aktywnie w rozmaitych wydarzeniach religijnych, np. w zorganizowanym w 2008 r. przez ruch *Mahanaim*, w którym brały udział wszystkie chilijskie Kościoły, włączając w to nowy, utworzony przez Bojaszy z Santiago.

3.5. Brazylia

Jako pierwsza przybyła do Brazylii grupa nomadów – Kalonów. Jej członkowie byli deportowani do tego kraju przez Portugalczyków począwszy od XVI w. Nieliczną grupę stanowią osiadli Kalonowie. Niektórzy żyją w Minas Gerais, inni w São Paulo i w Salvadorze, ale największa grupa zamieszkuje dzielnicę Catumbi w Rio de Janeiro.

Kelderasze i Lowarzy żyją w Brazylii od przełomu XIX i XX w. Wielu członków tych grup, np. niektóre rodziny niemieckich Lowarów, przybyły do Brazylii tuż przed wybuchem II wojny światowej lub w jej trakcie, uciekając przed nazistowskimi prześladowaniami. W latach 60. XX w. do Brazylii przybyła pewna liczba Kelderaszy włoskich.

W Brazylii żyje ponadto grupa Romów Maczwaja. Ich nazwa wywodzi się od serbskiego regionu geograficznego Mačva, z którego przybyli. Jest to grupa pokrewna Kelderaszom, a jej członkowie właściwie nie pozostawili krewnych w Europie. Obecnie żyją głównie w Brazylii i USA, gdzie są grupą o największym prestiżu (w Brazylii na równi z Kelderaszami).

Brazylijscy *Xoraxane* są grupą podobną do *Xoraxana* chilijskich. Prawdopodobnie kiedy przybyli do Ameryki ok. 100 lat temu, jej członkowie byli muzułmanami. Zasymilowali się oni z Kelderaszami w materii ich tradycji i sposobu życia (tak samo zresztą stało się w Chile), lecz ciągle mówią swym własnych dialektem *romani*. Zawierają małżeństwa z Kelderaszami i Maczwajami.

Kolejną grupą brazylijskich Romów są *Bojasze* pochodzenia rumuńskiego i serbskiego, którzy między sobą używają starego dialektu języka rumuńskiego.

Tak jak i w innych krajach regionu, również w Brazylii Kościoły romskie rozwijają się w chwili obecnej bardzo dynamicznie. Niektórzy spośród ich pastorów są dobrze znani za granicą, prowadząc działalność misjonarską w Europie i innych krajach Ameryki. Z bardziej znaczących można tu wymienić pastora Maksa i pastora Ghigo, włoskiego Kelderasza, mieszkającego w Europie i Brazylii.

3.6. Peru

Nie wiadomo dokładnie, ilu Romów żyje w Peru. Są to głównie Kelderasze i *Xoraxane*. W Limie, stolicy kraju, żyje klan *Petereshti* – Romowie, którzy przybyli przed stu laty z Rosji. Peruwiańscy Romowie mają krewnych w USA, Meksyku, Wenezueli, Kolumbii i Chile. Jednym z ich najbardziej znanych pastorów jest Xulupi, który często podróżuje do Europy i rozmaitych miejsc na kontynencie amerykańskim. Jego Kościół jest na tyle znany, że wiele jego kazań można znaleźć w Internecie, również na stronach innych romskich Kościołów zielonoświątkowych.

3.7. Kolumbia i Wenezuela

Bolochog i *Mihais*, dwa spośród kelderaskich klanów, istniejących w Kolumbii, przybyły do tego kraju w latach 20. ubiegłego wieku: pierwszy z Francji i Hiszpanii, drugi z Rosji. Członkowie obu tych klanów są jednak w środowisku romskim postrzegani jako Romowie rosyjscy. Pierwszymi Romami, którzy przybyli do Kolumbii byli jednak Kelderasze zwani *Grekos*, którzy wywedrowali z Serbii ok. 1880 r. Do niedawna byli oni nomadami, a wiele ich grup przeniosło się do Ekwadoru i Wenezueli. Po fali migracyjnej z przełomu XIX i XX w. do Kolumbii nie napływały już większe grupy romskie, z wyjątkiem pewnej liczby rodzin, które przybyły tu w czasie II wojny światowej. W rezultacie konfliktu w byłej Jugosławii część uciekających przed wojną Romów przybyła do Ameryki Południowej, w tym niektórzy z nich do Kolumbii i Ekwadoru, a stamtąd kilka rodzin przeniosło się do Argen-

tyny. Jednakże zdecydowana większość romskich uchodźców podróżowała z Europy bezpośrednio do USA lub Kanady.

W Kolumbii romski ruch ewangeliczny rozwijał się bardzo szybko i odnosił sukcesy. Jednakże na skutek niespokojnej sytuacji w kraju niektórzy romscy pastory z Kolumbii przenieśli się do Stanów Zjednoczonych, Meksyku, Wenezueli, Brazylii i Argentyny. Jeden z Kościołów w Buenos Aires jest obecnie zarządzany przez pastora Manuela, który urodził się w Kolumbii, a od 9 lat żyje w Argentynie. W Kolumbii, po raz pierwszy na całym kontynencie, pastorem została kobieta – nieżyjąca już Josefina; w chwili obecnej żadna kobieta nie pełni takiej funkcji, choć sporą rolę odgrywają żony niektórych pastorów.

3.8. Ekwador

Pierwsi Romowie przybyli do Ekwadoru na przełomie XIX i XX w., jednocześnie przez południową granicę z Peru i północną – z Kolumbią, podróżując w małych grupach (*vicach* i *kumpanjach*)². Niektóre z nich tylko przewędrowały przez Ekwador, podczas gdy inne osiedliły się tam na stałe. Wśród tych ostatnich można wyróżnić następujące grupy: *Grekuja*, *Mihaj*, *Bolochok* (wszystkie pochodzenia kelderaskiego), *Xoraxane* oraz *Bojasze*. Członkowie tej ostatniej grupy mówią po rumuńsku oraz w *romani*, którego nauczyli się po przybyciu do Ameryki Południowej.

Romowie ekwadorscy żyją w prowincjach: Carchi, Imbabura, Cotopaxi, Pichincha, Tungurahua, Chimborazo, El Oro, Manabi, El Guaynas i w mieście Quito. Według informacji uzyskanej od ASOROM³, liczbę Romów żyjących w Ekwadorze można oszacować na ok. 2000 osób.

Podobnie jak w innych częściach Ameryki Południowej, ruch ewangeliczny szybko został zaakceptowany przez Romów ekwadorskich. W ostatnich latach niektórzy pastory i wyznawcy migrują do Meksyku i Stanów Zjednoczonych w poszukiwaniu lepszych warunków ekonomicznych. Ci, którzy pozostali, podlegają pastrowi Danielowi, Kelderaszowi pochodzenia serbsko-greckiego.

² *Vica* to klan lub ród, zaś *kumpanja* oznaczać może każdą, stosunkowo niewielką grupę Romów, zjednoczoną z jakiegoś powodu (wspólna wędrówka, działalność zawodowa, miejsce zamieszkania), w skład której mogą wchodzić przedstawiciele różnych klanów.

³ ASOROM, akronim nazwy Stowarzyszenia Romów w Ekwadorze (Asociación Romaní), dziś niestety nieistniejącego i zapomnianego, podobnie, jak PRORROM (Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia), Stowarzyszenia Romów w Kolumbii.

4. POCHODZENIE ROMÓW WEDŁUG RUCHU ZIELONOŚWIĄTKOWEGO

Ruch ewangeliczny wywarł wpływ na wiele sfer życia Romów w Ameryce Południowej, m.in. również na teorie dotyczące naszego pochodzenia. Ma to związek z koniecznością wytworzenia nowego poczucia przynależności etnicznej i religijnej oraz przeciwstawienia się stereotypom żywionym przez gadzów na temat naszego ludu od stuleci. Taka rekonstrukcja tożsamości odzwierciedla również niektóre starożytne tradycje wielu grup romskich. Ruch ewangeliczny podkreśla biblijny rodowód Romów, wiążąc jego początki z postaciami biblijnymi, takimi jak Kain, Cham lub też odnosząc je do jednego z zagubionych plemion Izraela. Niektórzy pastorycy zwracają uwagę na zbieżności pomiędzy niektórymi terminami języka romskiego a ich hebrajskimi odpowiednikami, jak na przykład między *manro* (rom. 'chleb' – przyp. tłum.) a 'manna' czy między *Del* (rom. 'Bóg' – przyp. tłum.) a *El*, świętym imieniem Boga, co również przyczynia się do poszukiwania przez nasz lud akceptacji wśród większości społeczeństwa. Prześladowania narodu romskiego wywołały potrzebę znalezienia związku z czymś trwałym i potężnym, a tym dla Romów jest ruch ewangeliczny i przekaz płynący z Biblii. Ten ostatni zawiera wiele elementów naszych dawnych, romskich tradycji, takich jak spójność grupy, rola romskiego *krisu* w rozwiązywaniu sporów, reguły zawierania małżeństw itd. Poczucie tożsamości, oparte o związek z ruchem ewangelicznym, może również pełnić pozytywną rolę w relacjach narodu romskiego z nie-Romami i ich instytucjami.

5. POZYTYWNE I NEGATYWNE STRONY ROMSKIEGO RUCHU EWANGELICZNEGO

Ruch ewangeliczny przyczynił się nie tylko do odrodzenia religijnego Romów, lecz także do odrodzenia naszej kultury i języka oraz do pogłębienia więzi między różnymi grupami Kelderaszy, Lowarów i wielu innych grup romskich, które są bardziej oddalone od tradycji wspólnot *Vlax*, takich jak *Sinti*, hiszpańscy *Kalé*, czy Romowie bałkańscy.

Ruch zielonoświątkowy odegrał też niestety negatywną rolę w stosunku do niektórych innych aspektów naszej kultury, takich jak wróżenie (*drabari-mos*), które zawsze było źródłem zarobku dla wielu romskich rodzin, a które teraz jest zakazane przez romski Kościół. Poza tym Kościoły zielonoświątkowe zabraniają także pewnych tradycyjnych ceremonii, takich jak *pomana* (fragment obrzędów pogrzebowych). W rezultacie niektóre rodziny stają wobec konfliktu pomiędzy dążeniem do zachowania tradycyjnego sposobu

życia a nową wiarą. Z drugiej jednak strony biblijna reinterpretacja tradycji wzmacnia wśród Romów poczucie pewności siebie.

Ruch ewangeliczny wpłynął na przemiany wielu aspektów romskiego życia, do których wprowadził nowe elementy, np. w sposobie życia i jego percepcji, właściwe światu nieromskiemu. Rzuca to na pojmowanie takich pojęć, jak *mahrimé* i *Rromaníya* (*romanipen*), a nawet na stosunki wewnątrz rodziny, zwłaszcza na te ich aspekty, które są związane z kulturową rolą przypisywaną poszczególnym płciom. Przemiany te są oceniane ambiwalentnie, niemniej jednak wielu Romów postrzega je jako coś pozytywnego i wzmacniającego wewnętrzne więzi społeczności romskiej.

6. MISJE ROMSKIE W EUROPIE I OBU AMERYKACH

Wszystkie grupy romskie znajdują się obecnie pod wpływem Kościoła romskiego, który jest bardzo widoczny tak na poziomie lokalnym, jak i międzynarodowym oraz – w Internecie. Pastorzy z Europy przybywają do Ameryki i odwrotnie, francuskie i latynoamerykańskie misje powstają w Polsce, latynoamerykańskie placówki misyjne rozwijają się w Rosji i Bułgarii, północnoamerykańskie – w całej Europie Wschodniej. Ruch zielonoświątkowy wśród Romów będzie się rozwijał, trafiając w oczekiwania Romów i będąc prawdziwie romskim ruchem, który sam się finansuje, pomaga potrzebującym, przyczynia się do standaryzacji języka romskiego. Jego członkowie często pracują ramię w ramię z członkami romskiego ruchu politycznego. Ruch zielonoświątkowy każdego dnia zdobywa sympatyków we wszystkich stronach świata. Co stanie się z nim w przyszłości? Tylko Bóg zna odpowiedź na to pytanie.

LITERATURA:

Literatura na temat naszego ludu w obu Amerykach praktycznie nie istnieje, źródła stanowią przede wszystkim nasze własne, ponad 20-letnie badania, prowadzone w stałym kontakcie z Mateo Maximoffem, Clementem Lecosse, pastorem Savką Mitchelem, starszyzną i członkami wspólnot romskich we wszystkich krajach Ameryki i nasze własne archiwa, jak również archiwa naszych współpracowników oraz Stowarzyszenia Pan-Amerykańskiego (SKOKRA).

- ARMENDÁRIZ G. L., *La Lumea de Noi. About the Boyash Rom in Mexico*, México 2001.
- BERNAL J. M. F., *Did Pentecostalism Come to Fill a Gap within the Romani Community in South America?* [w:] *Anthology on Romani Pentecostalism* [w druku].
- BERNAL J. M. F., *General Overview of the Life of Various Gypsy Groups in Argentina* [w:] *Roma Gypsy Traveler*, Pavee Point Publications 1997 (Papers of the International Study Conference, Rome, 1991).
- BERNAL J. M. F., *¿Y los gitanos de Argentina?*, „I Tchatchipen”, 2002, Styczeń-Maj, nr 37.
- God's Gypsy Christian Church*, Congregation of Romani Pastors from all over the World, Three video tapes, Los Angeles 1998.
- GODWIN P., ARMENDÁRIZ G. L., *Gitanos Perpetuos Extraños and Viajeros incansables*, „National Geographic”, kwiecień 2001, wydanie hiszpańskie.
- GÓMEZ FUENTES V., GAMBOA J., *Los Rom de Colombia*, PROROM, Bogotá 2000.
- GROPPER R. C., *Gypsies in the City*, Darwin Press, Londyn 1975.
- HANCOCK I., *We are the Romani People*, Collection Interface, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2002.
- „Interface” nr 23, Insert, Université de Paris, France.
- Los gitanos*, „Revista de la UNESCO”, 1984, październik, wyd. hiszpańskie.
- MIGUELÍ P., *Esoterismo gitano*, Ediciones Predicciones, Obelisco S.A., Buenos Aires 1996.
- STARKIE W., *Don Gitano*, Ediciones Pal-las, Barcelona 1944.
- „Vie et Lumière”, roczniki 1983-1986.

FILMOGRAFIA:

- Gitanos*, film dok., TV Chile, Chile 2000.
- The Rom in the Americas*, niezależny film dok., Colombia 2001.
- TZIBOULKA I., *Gitanos sin carpa*, film dok., Chile 2002.

PUBLIKACJE ELEKTRONICZNE:

- BERNAL J. M. F., *The Rom in the Americas*, Independent Dossier. Wystąpienie w Genewie przed Working Group of Minorities, 2003, <[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.AC.5.2003.WP.17.En?>](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.AC.5.2003.WP.17.En?>) [dostęp: 13.09.2011 r.].
- Strona Kościołów romskich, <<http://gypsy-net.ning.com/>> [dostęp: 13.09.2011 r.].

Jorge M. F. Bernal

**I RROMANI KHANGERI DR-I MESMERIGËTKO AMÈRIKA – ¿VAL
ARESLĀS ODOJ I POKAIME KHANGERI TE PHEREL JEKH
KULTURËTKO XARR DR-O RROMANO KHETANIPEN
E MESMERITKONE AMERIKAQËRO?**

Dr-o berša 70 i rromani kultūra xasardās pesqëri zor maškar but rromane familie pir-o sundal (*swiato*). O modernismo aj neve kulturitko modëli, save javënās kotar gaze bazorākërdās amari rakërdini tradicia. Athòska, and-i Frància, jekh gazo pastòris, o Clement Lecosse (lokh te ovel lesqe i phuv!), gelās k-o Rroma e Parizosqëre jekhe neve laveça, e Evangelismosqëre laveça. Varesave Rroma e Parizosqëre kandine dr-o 1961 o akharipen e salvaciaqëro thaj priarde e Devlesqëro lav, sar o Lulu Demeter, o Stevo, aj paleder o Nòno. O Lulu sās o jèkhto pastòris akala neve khangeräqëro aj miškaipnasqëro, kana putardilās i jèkhto Rromani khangeri dr-o Paris dre berša 60 aj 70. Akala Rroma lezine e Devlesqwro lav zi dre duj Amerike. Dr-i Arxentina, o Rroma bešënās dr-e baredera fòri e Themesqëre. Kana arese sas, jone sās ortodòksi, pal-odova kerdine katoliki thaj okonaθār si dre kava zoralo miškaipen e pokaimenqëro.

Akava artiklo zumavel te mothovel pal-i maškarthemitko rromani khangeri pir-o sundal, no buteder dre duj Amerike, kotar-o šird dr-i Evròpa, lesqëro zamavipen aj lesqëro buxläripen dr-o kontinènto e Amerikaqëro, kotar-o berša 60 aj zi akana. Dureder, jov del jekh deskripia e rromane khetanimatenqëri save javine dre Amerike kotar-o berš 1880, buteder kotar-i Rusia, i Sèrbia aj i Grècia. O artiklo mothovel pal-o pastòri, save baräkërde akava miškaipen dr-o ververa rromane khetanimàta, sar o miškaipen kerel pesqëri artikulàcia, sar janel jov kontàkti maškar-o ververa rromane khetanimàta, aj paleder o artiklo rakërel vi pal-o pozitivno efèkto kaj akava miškaipen si les pr-o svèto p-i standardizàcia e rromane çhibäqëri, na sadaj maškar e Rroma vlxaitka, no vi maškar avera rromane endaja, savenθe i khangeri baröl but sig, butivar tal i influènce e vlxaitkone pastorënqëri. O artiklo rakërel vi pal-o pozitivno efèkto p-e Rromenqëri kohèzia. O artiklo sās prezentuime dr-o Švédò dr-i Novèmbera 2009 sar kùrsi aj sig si te inklöl avere artiklençar kaj lekhle avtòri kotar ververa Thema dre jekh pustik, savi si te kidel sa opinie pal-o buxläripen pir-o sundal akale Pokaime Miškipnasqëro.

Jorge M. F. Bernal

**ROMANI CHURCH IN SOUTH AMERICA. DID PENTECOSTALISM
COME TO FILL A GAP WITHIN THE ROMANI COMMUNITY
IN SOUTH AMERICA?**

Romani culture in the 70's mostly was declining its influence upon many Romani families all over the world, modernism, and the acceptance of new cultural patterns coming from the main society, were weakening our oral traditions. At that time in France, a gadjo Pastor Clement Lecosse (may his soul rest in peace!), approached the Romani people in Paris with a new message, that of the Evangelism, some Roma from Paris, in 1961 took that message of Salvation and accepted the Word of God, Lulu Demeter, Stevo, and later Nono, Lulu was the first pastor of that new movement and church, once the first Romani Church in Paris was open, later on, in the last century, during the 60's and 70's they took this message to the United States and South America. Currently, in Argentina, our people were settled in the major cities of our country. At the beginning of their arrival they were Orthodox, later becoming Catholic, and from then on have been participating in this Powerful Evangelical Movement?

This article tries to make a racconto about the International Romani Church in a global context, but mainly in the Americas, from its beginnings in Europe, its evolution and its dispersion over the American continent, from the 60's onwards, the last century, among the Romani communities which came to the Americas from Europe, around 1880 onwards, mostly from Russia, Serbia and Greece, and also makes us a small description of them, their groups and background. He tells us about the Pastors who were able to make this movement grow among the various Romani communities, and how this movement currently articulates itself and how creates contacts among the different Romani Communities, later on he talks about the positive impact this movement has worldwide on the standardization of the Romani language, not only among the Vlax Roma, but also among the Roma of other Romani groups where the church is growing extraordinarily, most of the time under the influence of the Vlax Pastors, he also talks about the positive effect on the group's cohesion. This article was also presented in Sweden, as a lecture, in November 2009, and will be released soon along with other articles written by other authors from different countries in a book that will group all the opinions about this Worldwide Growing Evangelical Movement.

II



ARTYKUŁY I OPRACOWANIA

LEKHAİMÀTA THAJ AVERA STÙDIE

ARTICLES AND STUDIES

Eva Davidová (Český Krumlov, Czechy)

O POCZĄTKACH MIĘDZYNARODOWEGO RUCHU ROMSKIEGO (NA 40-LECIE ŚWIATOWEGO KONGRESU ROMÓW – 1971)

Pprzed czterdziestu laty, w kwietniu 1971 r. w Orpington k. Londynu odbył się I Kongres Światowej Unii Romów – World Romani Union (WRU), później przemianowanej na International Romani Union (IRU). Podczas kongresu przyjęte zostały barwy romskiej flagi oraz tekst i melodia hymnu, jakich używa się obecnie w tym środowisku. Dla upamiętnienia tego faktu dzień 8 kwietnia ogłoszony został świętem Romów/Cyganów. *Międzynarodowy Dzień Romów* obchodzą Romowie, Cyganie, *Sinti*, *Gypsies*, *Gitanos*, Manusze i Travellersi nie tylko w Europie, ale ostatnio i w Kanadzie, Ameryce, Indiach i Australii.

To historyczne spotkanie Romów, nazywane dziś kongresem londyńskim, miało miejsce w dniach 1-12 kwietnia. Uczestniczyły w nim 23 osoby z czternastu krajów, łącznie z Indiami (nie z 21, jak to niekiedy później podawano), a także obserwatorzy z innych państw. A oto owe historyczne już dziś postacie: Slobodan Berberski, Grattan Puxon, Thomas Acton, Donald Kenrick, Tom Lee i Ronald Lee, Len Cooper, Vanko Rouda i Leulea Rouda, Matéo Maximoff, Jarko Jovanović, Vilho Koivisto, Juan de Dios Ramírez Heredia, Dedzhet Cuna, Vanja de Gila Kochanowski, Raja Bielenberg, Weer Rajendra Rishi, Ján Cibula, Tomáš Holomek, Antonín Daniel, Ladislav Demeter, Eva Davidová i Willy Guy.

Głównym celem pierwszego światowego kongresu zorganizowanego przez World Romani Union było utworzenie sieci kontaktów między poszczególnymi krajami i przedstawicielami w nich Cyganów/Romów, *Sinti* i Travellersów, ustalenie liczebności Romów w tych krajach oraz zainicjowanie międzynarodowego ruchu Romów. Pierwszym prezydentem WRU został wybrany Slobodan Berberski z ówczesnej Jugosławii.

Pierwszy kongres poprzedziły liczne wcześniejsze inicjatywy, jakie podejmowały romskie i sintowskie organizacje nie tylko w krajach zachodniej Europy. I tak np. w roku 1959 Ionel Rotaru, który z Rumunii przybył do Francji, założył Międzynarodowe Stowarzyszenie Gitanów, zrzeszające różne grupy romskie o charakterze rodowym, głównie byli to przedstawiciele rodu Kwieków. Głosili oni utopijne wizje, których rezultatem był apel o utworzenie własnego „cygańskiego terytorium“. Miałoby się ono nazywać *Romanesthan* (‘Miejsce dla Romów’). Było to o tyle absurdalne, że przecież Romowie nie są społecznością homogeniczną, ale na odwrót – są wewnątrznie podzieleni na różnorodne grupy, które nigdy wspólnie nie żyły, ani nie żyją. Tak więc podział pracy, jako jedna z podstaw funkcjonowania państwa, w takim „romskim państwie“ byłby trudny do realizacji. Był to jednak przejaw poszukiwania jakiegokolwiek stabilizacji w czasie, kiedy Cyganie/Romowie zaczęli dostrzegać zagrożenie własnej tożsamości. Działo się to wówczas, kiedy po II wojnie światowej poszukiwali oni schronienia na wypadek kolejnych prześladowań, które instynktownie przeczuwali. I choć ta idea była z oczywistych względów niemożliwa do zrealizowania, miała wydźwięk bardziej symboliczny niż odwołujący się do realiów.

Przecież i w okresie międzywojennym, od końca lat 20. ubiegłego stulecia powstało sporo romskich organizacji. W roku 1925 – Związek Cyganów w Związku Radzieckim, czy w 1927 r. Związek Cyganów Białorusi. Wówczas w Moskwie utworzono trzy szkoły dla dzieci cygańskich, wydano cygańskie czytanki, a w 1931 r. otwarto moskiewski teatr *Romen*. Tak teatr, jak i wszelkie inne przejawy romskiej aktywności pozostawały pod kontrolą państwa, głoszącego ideały polityki asymilacyjnej, wzmocnionej jeszcze w czasach władzy Stalina.

W Rumunii założono w 1926 r. tymczasowe Powszechne Stowarzyszenie Romów w Rumunii, które w 1934 r. na konferencji w Bukareszcie zostało zatwierdzone jako organizacja wszechkrajowa – *Uniunea Generală a Romilor din România*. W Grecji w 1939 r. powstało panhelleńskie kulturalne stowarzyszenie Cyganów greckich *Ellinon Athinganon*; działa ono do dziś i ma siedzibę w Agia Varvara w Atenach. Podobne inicjatywy w innych krajach przerwała wojna.

Po zakończeniu wojny i powrocie tych Romów, którzy przeżyli Holokaust, powstało wiele kolejnych, nowych organizacji. W Niemczech Zachodnich powstał w 1952 r. *Verband der Sinti Deutschlands*, założony przez braci Oskara i Vinzenza Rose. W 1956 r. założyli oni także stowarzyszenie nieżydowskich niemieckich obywateli, którzy byli prześladowani ze względów rasowych. W tym samym roku we Frankfurcie n. Menem powstał *Zentralkomitee der Zigeuner*. Od 1978 r. *Verband Deutscher Sinti* stał się organizacją w kraju bardzo poważaną, która w 1982 r. przekształciła się

w Zentralrat Deutscher Sinti und Roma, organ reprezentujący *Sinti* i Romów jako naród, z siedzibą w Heidelbergu.

W Bułgarii już w 1945 r. założono pancygańską organizację przeciw faszyzmowi i rasizmowi oraz dla rozwoju cygańskiej mniejszości. Była związana z partią komunistyczną, a jej przewodniczący, Šakir Pašov, był członkiem parlamentu. W ciągu około dziesięciu lat działalności organizacji powstało wiele jej oddziałów, wydawano czasopisma w języku romskim i tureckim, a w 1947 r. w Sofii powołano teatr Roma. Podobnie jak w innych krajach komunistycznych, organizacja działała w miarę swobodnie do umocnienia się w kraju komunizmu. Teatr zlikwidowano już w 1951 r., organizacje romskie włączono do organizacji komunistycznych, Pašova wykluczono z parlamentu, a w końcu – zesłano do obozu koncentracyjnego. Pozostawiono jedynie pismo „Nova pat” (‘Nowa Droga’), które odzwierciedlało politykę państwa wobec Cyganów, podobnie jak to było w innych krajach środkowej i wschodniej Europy w latach 50. i 60.

Generalnie można stwierdzić, że charakter organizacji odzwierciedla sytuację Romów w danym kraju, zależy też od tego, czy są to Romowie osiadli, czy koczujący, czy są to Cyganie, *Sinti*, czy też Travellersi. Na te okoliczności należy zwrócić uwagę przy prezentacji rozmaitych organizacji, które różnią się założeniami, celami i formami działalności, uwzględniając zarówno potrzeby, jak i możliwości, istniejące w konkretnym społeczeństwie większościowym.

I tak w Wielkiej Brytanii powstał w 1966 r. Gypsy Council, w 1970 r. rozszerzając nazwę na Gypsy Council for Education, Culture, Welfare and Civil Rights – dla Cyganów i Travellersów. W roku 1974 organizacja się rozpadła, a powstała National Gypsy Council, później zaś Association of Gypsy Organisations, która stowarzysza więcej organizacji, m.in. East Anglian Gypsy Council (przewodniczący – Peter Mercer), Society of Travelling People, Romani Action Group i Romany Guild.

Gypsy Council działa w Wielkiej Brytanii do dziś. Należy wspomnieć, że jego przewodniczący, Joseph P. Jones wraz z Grattanem Puxonem, zorganizowali w 2011 r. uroczystość czterdziestolecia pierwszego kongresu. Odbyła się ona w londyńskim kościele St. John, a udział w niej wziął m.in. Juan de Dios Ramírez-Heredia. W czasie uroczystości wspomniano Romów zamordowanych w podczas Holokaustu.

W latach 60. i 70. powstawały kolejne organizacje. We Francji powstało ich kilka: w 1962 r. Association des Gitans et Tziganes de France, w 1968 r. Association Nationale des Tsiganes de France, a w 1972 r. Comité National d'Entente des Gens du Voyage.

W byłej Jugosławii już na początku lat 70. romski ruch zdominowały dwie organizacje: Romano Phralipe w Skopje, z przewodniczącym Abdi Fa-

ikiem, a także organizacja romskiego poety, Slobodana Berberskiego, szefa IRU.

Największą zasługę dla zorganizowania cygańskiego/romskiego ruchu o zasięgu międzynarodowym ma niewątpliwie głównie organizacja Comité International de Tzigane, założona w Paryżu w 1965 r. pod przewodnictwem Vanko Rudy. Organizacja wydawała czasopismo „La Voix Mondiale Tsigane”, prezentujące swą politykę wobec Romów. Współpracowała na polu informacji z organizacjami międzynarodowymi – Radą Europy, UNESCO i komisją watykańską Sprawiedliwość i Pokój. To właśnie ten międzynarodowy Komitet (CIT) wspólnie z Gypsy Council przyczynił się do zorganizowania pierwszego kongresu w 1971 r., w którym uczestniczyli również Romowie z ówczesnej Jugosławii i Czechosłowacji.

Z Czechosłowacji przybyła na historyczny, pierwszy kongres trzyosobowa delegacja członków Svazu Cikánů-Romů – Tomáš Holomek, Antonín Daniel i Ladislav Demeter z Brna i Pragi¹. Niezależnie od oficjalnej delegacji przedstawiciele Związku Cyganów-Romów (SC-R) na kongres zostali zaproszeni (na własny koszt) Eva Davidová z Pragi i Willy Guy z Anglii, a także inni romolodzy, uczestniczący w charakterze obserwatorów. Delegaci ze Svazu zostali zaproszeni osobiście przez Vanko Rudę, którego poznali w 1970 r. na spotkaniu Romów we Francji i w czasie pielgrzymki majowej do Saintes Maries-de-la-Mer.

Oficjalnie przedstawiciele Romów delegowani byli przez władze komunistyczne, które wyznaczyły delegatom odpowiednie cele. Jak wynika ze sprawozdania, które po powrocie złożyli, były nimi: *zwrócenie uwagi na sytuację społeczną Romów w kapitalistycznych państwach, na formy i sposoby rozwiązywania cygańskich problemów w krajach zachodnich i w ogóle na świecie*, a także prezentacja stosunku władzy komunistycznej Czechosłowacji do cygańskiej mniejszości i jej sukcesów na niwie socjalnej i kulturalnej. Faktycznie zaś delegatom chodziło po prostu o nawiązanie kontaktów międzynarodowych, za których pośrednictwem mogliby próbować rozwiązywać najbardziej palące potrzeby, w tym też nieuznawanie ludobójstwa Cyganów i *Sinti* w czasie II wojny światowej, czy też fakt dyskryminacji tych grup w niektórych krajach.

Pierwszy światowy kongres był na długo, bo aż do 1990 r., ostatnim międzynarodowym spotkaniem, w którym Romowie z krajów wschodnioeuropejskich mogli aktywnie uczestniczyć i podczas którego mogli wymieniać swe doświadczenia, dzielić się sukcesami i problemami.

¹ Miał też pojechać przewodniczący Związku, Miroslav Holomek, który jednak ze względu na kłopoty ze zdrowiem z wyjazdu zrezygnował.

W tym miejscu należałoby wspomnieć o początkach ruchu romskiego w ówczesnej Czechosłowacji, kiedy to na fali tzw. praskiej wiosny w roku 1968 zaistniała możliwość utworzenia słynnego potem Związku Cyganów-Romów (Svaz Cikánů-Romů). Już w tym roku postulowano, by utworzyć Svaz československých Cikánů oraz zacząć traktować Romów jako odrębny naród, z pełnią praw politycznych, o czym przedtem nawet wspomnieć nie było można. Wcześniej powołany został na Słowacji Zvaz Cigánov-Rómov, a nieco później, w marcu, w Republice Czeskiej powstał Svaz Cikánů-Romů, jako że w tym czasie doszło do politycznych zmian w tym kraju. W powołaniu Związku wzięły udział znakomite osobistości, głównie inteligencja romska. W Czeskiej Republice byli to: Miroslav Holomek, polityk; Antonín Daniel, nauczyciel; dr Tomáš Holomek, pierwszy romski prawnik; Zikmund Vágai i romski historyk Bartoloměj Daniel, a także kilka osób pochodzenia nieromskiego. Na Słowacji wśród założycieli znaleźli się przede wszystkim: Anton Facuna, dr medycyny Ján Cibula, Tono Pompa, prawnik Gustav Karika i inni. Czeski Svaz Cikánů-Romů miał siedzibę w Brnie, słowacki – w Bratysławie, oba miały wiele oddziałów regionalnych.

Końcem 1969 r. czesko-morawski Związek miał niemal 1500 członków, a w listopadzie 1972 r. ich liczba wzrosła do 8500. Jednakże niebawem oba związki, po zmianach politycznych, tzw. normalizacji, polegającej na powrocie do twardego kursu komunistycznego, stały się przybudówką komunistycznego Frontu Narodowego. Były jednak pierwszymi romskimi organizacjami, które zainicjowały świadomy ruch społeczny wśród Romów. W ciągu niecałych czterech lat działalności Związek Cyganów-Romów wykonał olbrzymią pracę w dziedzinie edukacji, kultury, spraw społecznych i ekonomicznych (w związku z próbą zmniejszenia bezrobocia powstały dwa podmioty o charakterze gospodarczym – Nevodrom i Butiker). W marcu 1973 r. Związek został ogólnie rozwiązany. Główną przyczyną było dążenie Romów do uznania ich przez władze za mniejszość narodową. Z podmiotu, którym udało się Romom stać na kilka lat, powrócili do stanu bycia przedmiotem tzw. cygańskiego problemu. W dążeniu do ich asymilacji zaczęto w stosunku do Romów używać określenia *obywatele cygańskiego pochodzenia* i ten proces utrzymywał się aż do listopada 1989 r.

W czasie owego pierwszego kongresu, jak to widać ze sprawozdania trzyosobowej delegacji oficjalnej, doszło do oprotestowania przez kilku członków delegacji państw zachodnich informacji Tomáša Holomka, głoszącego, że w Czechosłowacji nie ma żadnych przejawów dyskryminacji Romów, że w państwie socjalistycznym każdy obywatel ma te same prawa i obowiązki, i że każdy Rom ma możliwość uzyskania wykształcenia, jakie tylko pragnie, niezależnie od jego politycznych czy religijnych poglądów. Niektórzy angielscy, francuscy i hiszpańscy przedstawiciele podawali przy

tym osobiste doświadczenia z wizyt w Czechosłowacji, zwłaszcza w cygańskich osadach na Słowacji, które były absolutnie sprzeczne z oficjalnie wygłoszoną informacją. Właśnie sytuacja w słowackich osadach stała się głównym motywem, wokół którego doszło do krytyki wystąpienia oficjalnej delegacji romskiej z Czechosłowacji. Zarzucano jej bowiem promowanie nieprawdziwej wizji sytuacji Romów, ukazującej reżim jako właściwie reagujący na problemy romskiej społeczności. W trakcie dyskusji udało się jednak uzyskać pewien konsensus w przedstawieniu sytuacji w krajach socjalistycznych.

Drugi dzień kongresu poświęcono ustaleniom wspólnego stanowiska i dyskusji w czterech komisjach merytorycznych: socjalnej, edukacyjnej, kulturalnej i do spraw odszkodowań za prześladowania w czasie II wojny światowej.

Na pierwszym międzynarodowym, czyli światowym kongresie, przyjęto i proklamowano dwa symbole: flagę i hymn romski. Przy ognisku po raz pierwszy odśpiewano hymn *Dżelem, dżelem...* i rozwinięto romską flagę, uznaną dziś przez Romów całego świata. Był to w istocie magiczny moment tego historycznego spotkania².



Uczestnicy kongresu, przy ognisku, po raz pierwszy śpiewają hymn romski
Dżelem, dżelem... (fot. Eva Davidová, 1971)

² Eva Davidová wykonała w czasie kongresu kilka zdjęć. Jej powszechnie znane fotografie, publikowane w związku z pierwszym kongresem (na ogół bez podania autora) są prawdopodobnie jedynymi znanymi w publicznym obiegu – *przyp. red.*



Po raz pierwszy zatknięta została romska flaga (trzyma ją Ladislav Demeter z Czech), po lewej Ján Cibula z Brna, pochodzący ze Słowacji, pośrodku Jarko Jovanović z Serbii (wznosi protest w sprawie śmierci trojga romskich dzieci), po prawej Grattan Puxon z Anglii i Slobodan Berberski, pierwszy prezydent World Roma Union (fot. Eva Davidová, 1971)

Barwy flagi nawiązywały do flagi użytej w czasie spotkania Romów w Bukareszcie w 1933 r., a głównie odwoływały się do formy przedstawionej w 1969 r. Radzie Europy przez Comité International Tsiganes. Dolny, zielony pas symbolizuje związek Romów z naturą, górny, niebieski pas oznacza związek z niebem i duchowością. Czerwone kółko z szesnastoma szprychami (prawidłowo ma być właśnie szesnaście, a nie osiem, jak to niekiedy dawniej rysowano) pośrodku wskazuje na indyjskie pochodzenie Romów. Koło to przedstawia w istocie jedną z postaci czakry (występuje również na fladze Indii), nie jest więc wyłącznie symbolem wędrowności Romów, jak to nieraz wyjaśniają sami romscy liderzy.

Na kongresie przyjęto i odśpiewano po raz pierwszy międzynarodowy hymn romski, którym stała się pieśń rumuńskich Romów *Dżelem, dżelem...* Opracował ją muzycznie romski muzyk i działacz z Belgradu, mieszkający w Paryżu – Jarko Jovanović, współorganizator i uczestnik kongresu. Kolejne zwrotki hymnu ułożył dzień przed kongresem, w czasie podróży z Walsall koło Birmingham. W mieście tym odbywały się wtedy protesty przeciwko brutalności policji wobec angielskich Travellersów, w czasie których na ulicach Walsall zginęło troje romskich dzieci.



Od lewej: prof. Matéo Maximoff z Francji i Grattan Puxon z Anglii (fot. Eva Davidová, 1971)

W oparciu o te dwa nowe symbole, przyjęte jako prezentujące naród romski, uczestnicy kongresu postulowali, aby zamiast nazw *Cygan*, *Gypsy*, *Gitano* i ich wariantów, używać w stosunku do Romów ich własnej nazwy: *Rom*, *Romowie*, tam gdzie konkretna grupa z tą nazwą się identyfikuje (nie dotyczy to grupy *Sinti*, która z nazwą się nie identyfikuje). Ustalono też, aby dzień 8 kwietnia stał się Międzynarodowym Dniem Romów, dla upamiętnienia historycznego kongresu z 1971 r., co jakiś czas później weszło do międzynarodowego romskiego kalendarza jako pierwsza data romskiego święta, czczona corocznie. Dziś z tej okazji Romowie na całym świecie posyłają sobie życzenia, urządzają spotkania, uroczystości etc.

Uczestnicy pierwszego kongresu pochodzili z różnych stron świata i byli członkami różnych grup romskich i sintowskich, które nie zawsze się nawzajem szanują, jednak tam jakiegokolwiek różnice grupowe i socjalne przestały być odczuwalne. Kongres stał się w istocie zaczątkiem międzynarodowego ruchu romskiego.

Drugi światowy kongres Romów odbył się w Genewie w dniach 8-11 kwietnia 1978 r. Prezydentem obrano wówczas Jána Cibulę, romskiego lekarza, emigranta ze Słowacji, mieszkającego w Szwajcarii. Na ten kongres Romom z krajów wschodniej Europy nie pozwolono wyjechać. W kongresie uczestniczyło około 60 delegatów i wielu obserwatorów z 26 krajów, prze-



Pierwszy z prawej Slobodan Berberski (fot. Eva Davidová, 1971)

ważnie zachodnioeuropejskich. Ogłoszono wówczas, że ojczyzną Romów są Indie, uznano też, że specyficzna kultura i język Romów mają prawo być zachowane i rozwijać się. Proklamowano potrzebę uznania przez gremia międzynarodowe asymilacyjnej polityki, stosowanej przez kraje wschodniej Europy, za niewłaściwą.

Na podstawie dokumentu, przygotowanego przez sprawozdawcę Francesco Caportiego z roku 1977 uznano, że powstanie szczególnej struktury, jaką był World Romani Union, później nazwany International Romani Union, było kluczowym dla uznania przez ONZ Cyganów, Romów, *Sinti*, Gitanów, *Gypsies* i innych koczowników jako podmiotów polityki międzynarodowej. Podkomisja ONZ ds. Zapobiegania Dyskryminacji i Ochrony Mniejszości stwierdziła, że w wielu krajach żyją Cyganie, *Sinti* i inni koczownicy i że *Cyganie, właściwie nazywani Romami, mają historię, kulturę i język wywodzące się z Indii*. Zwróciła się do krajów członkowskich, aby Cyganom, żyjącym na ich terenie, zapewniły wszelkie prawa, jakie im przysługują. Oficjalnie to stanowisko zostało zadeklarowane w Rekomendacji nr 6 tejże podkomisji ONZ, z dnia 31 sierpnia 1977 r. Na podstawie tej deklaracji w marcu 1978 r. doszło do przyjęcia IRU do sekcji organizacji pozarządowych przy ONZ na zasadzie członka obserwatora. Było to głównie zasługą Jána Cibuli, romskiego lekarza, pochodzącego ze słowackiego Klenovca.

Trzeci kongres IRU odbywał się w Getyndze, w ówczesnej Republice Federalnej Niemiec, w dniach 16-20 maja 1981 r. Przybyło na niego ponad 300 delegatów z 22 krajów. Prezydentem IRU został dziennikarz i poeta z Belgradu, Rajko Djurić. Jednym z ważnych momentów było wystąpienie delegata z Indii, Weer Rajendry Rishiego, który podkreślił związek Romów z ich praojczyzną indyjską. W ślad za tym wystąpieniem odbył się w 1983 r. w Indiach, w Chandigarh, światowy festiwal Romów. Uczestniczyła w nim ówczesna premier Indii, Indira Gandhi. W swojej przemowie podkreśliła związek Romów z indyjską praojczyzną oraz uznała Romów za społeczność międzynarodową³.

Czwarty kongres IRU miał charakter przełomowy dla międzynarodowego ruchu romskiego. Po raz pierwszy w kongresie udział wzięły liczne delegacje ze wschodniego bloku komunistycznego. Do tego czasu w spotkaniach międzynarodowych z bloku wschodniego brali udział w zasadzie tylko Romowie z Jugosławii i Węgier. Kongres odbywał się w dniach 8-11 kwietnia 1990 r. w Warszawie (dokładniej w Serocku koło Warszawy), dla upamiętnienia daty pierwszego kongresu w Orpington pod Londynem. Jeszcze przed otwarciem kongresu, przy wsparciu UNESCO, spotkała się grupa robocza pod kierunkiem lingwisty, Marcela Courthiade, która obradowała nad potrzebą standaryzacji cygańskiego-romskiego języka. W kongresie wzięło udział około 250 uczestników. W większości byli to delegaci z krajów wschodnioeuropejskich – z Polski, Czechosłowacji, Węgier, Rumunii, Albanii, Bułgarii i kilku republik ZSRR. Prezydentem obrano Saita Balića, Roma z Niszu w Serbii. Wybrano członków sześciu komisji roboczych: edukacji, kultury, Holokaustu, encyklopedii i języka⁴.

Po piątym kongresie, który miał miejsce w 1991 r. w Pradze, nastąpiła istotna zmiana w postrzeganiu IRU na arenie europejskiej. Prezydentem wybrano prawnika, Emila Ščukę. IRU stała się partnerem licznych organizacji międzynarodowych i europejskich. Zaistniała faktyczna współpraca z Unią Europejską, Radą Europy i ONZ.

Od szóstego kongresu (w Lanciano, Włochy 2004 r.) prezydentem IRU jest Stanisław Stankiewicz z Polski. Znaczenie organizacji zaczęło stopniowo maleć na arenie europejskiej, głównie na skutek konfliktów wewnątrz samej IRU. Nie jest jednak celem tej informacji stan ten oceniać. Chcę przede wszystkim wspomnieć o czterdziestej rocznicy tego pierwszego kongresu w kwietniu roku 1971, którego byłam uczestniczką, oraz przypomnieć jego uczestników, niekiedy osoby znamienite.

³ Zob. A. Bartosz, *Festiwal cygański w Chandigarh (Indie)*, „Etnografia Polska”, 1986, t. 30, z. 1, s. 241-242.

⁴ Zob. też A. Bartosz, *IV Światowy Kongres Romów w Warszawie 8 kwietnia 1990 r.*, „Studia Romologica”, 2010, nr 3, s. 269-272.

Międzynarodowa Unia Romów (IRU) odegrała ważną rolę zwłaszcza w latach 90. ubiegłego wieku. Działa w niej grupa ludzi, którzy stanowią znaczną siłę nacisku na organizacje europejskie. Przedstawiciele Romów są aktywnymi członkami organizacji krajowych, uczestnikami seminariów, konferencji na temat bezpieczeństwa i współpracy w Europie i ludzkiego wymiaru (w Kopenhadze 1990, w Genewie i Moskwie 1991, Helsinkach 1992 i w latach następnych). W roku 1993 organizacja uzyskała status członka Rady Społeczno-Ekonomicznej przy ONZ. W uzyskaniu takiej pozycji położyli wielkie zasługi aktywni działacze IRU, głównie ówczesny prezydent Rajko Djurić, wiceprezydenci Nicolae Gheorghe i Ian Hancock oraz kolejni prezydenci, Sait Balić i Emil Ščuka, a także wybitny lingwista, Marcel Courthiade i inni znakomici romolodzy i działacze romscy.

W 1990 r. narodziła się idea utworzenia Europejskiego Parlamentu Romów, którą lansował Rudko Kawczyński z Niemiec, Orhan Galjus z Holandii, Agnes Daróczy i Paul Farkas z Węgier oraz Demeter Markov z Bułgarii. Z inicjatywy IRU na wiosnę 1991 r. w Ostii k. Rzymu przedstawiciele 15 krajów proklamowali Europejską Radę Unii Romów – Europaqo Komitet e Romani Uniaqo. Jej zadaniem jest porozumienie między europejskimi organizacjami i instytucjami.

W latach 90., po zmianach polityczno-społecznych, jakie dokonały się w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, powstało wiele organizacji romskich. Sporo z nich właśnie we współpracy czy też w ramach działalności w IRU zdobywa wyższe kompetencje na polu polityki, zabiegów o prawa człowieka, polepszenia poziomu bytu swego narodu, poziomu edukacji, możliwości prezentacji własnej kultury w ramach społeczeństwa większościowego, szczególnie zaś stara się o umocnienie swej tożsamości, zachowanie języka i tradycji. Działania te są jednak dość zróżnicowane, w zależności od kraju, w jakim dana grupa romska żyje, zwłaszcza zaś od jej proporcjonalnej liczebności względem grupy większościowej.

Paneuropejski projekt IRU, wyrosły z oddolnej inicjatywy wielu romskich organizacji, aktywnie się rozwija nadal. Dziś do IRU należą przedstawiciele 30 krajów Europy i 4 krajów pozaeuropejskich (z Kanady, USA, Meksyku i Izraela). Prawda, że tworzą ją głównie przedstawiciele romskich elit, które nie do końca reprezentują wszystkie grupy Cyganów/Romów w Europie czy w świecie, a IRU gnębią wewnętrzne spory. Ważne jest, że taka organizacja romska istnieje, zwłaszcza w czasie, gdy w Europie zaczyna się pogarszać sytuacja Romów/Cyganów, Sintów, Manuszy, Gitanów, *Gypsies* i Travellersów.

Thum. Adam Bartosz

LITERATURA:

- ACTON T., (red.), *Gypsy Politics and Traveller Identity*, University of Herfordshire Press 1999.
- ACTON T., *Gypsy Politics and Social Change*, Routledge a. Kegan Paul, London 1974.
- DAVIDOVÁ E., *Romano drom. Cesty Romů 1945-1990*, Vydavatelství University Palackého Olomouc 1995, wyd. 2, UP Olomouc 2004.
- DAVIDOVÁ E., LHOTKA P., VOJTOVÁ P., *Právní postavení Romů v zemích Evropské Unie*, Nakladat Triton, Praha 2005.
- GEDLU M. (red.), *The Roma in Europe – Romové a Evropa. Sborník z konference Ministerstva zahraničních věcí – Štířín*, Praha 1998.
- GUY W. (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Herfordshire Press, Hatfield 2001.
- KENRICK D., *The World Romani Congress*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1971, Seria 3, Vol. 50, No. 3-4, s. 101-108.
- LHOTKA P. i in., *Svaz Cikánů-Romů 1969-1973*, Muzeum romské kultury, Brno 2009.
- LIÉGEOIS J.P., *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Academia Istropolitana, Bratislava 1995 (org. idem, *Roma, Gypsies, Travellers*, Council of Europe, Strasburg 1994).
- PUXON G., *The First Romani Congress*, „Race Today”, 1971, June, s. 192-199.
- PUXON G., *Roma: Europe's Gypsies*, Minority Right Group, London 1973, 1987.
- VERMEERSCH P., *The Romani Movement (Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe)*, Berghahn Books, Oxford-New York 2006.

Eva Davidová

**PAL-O ŠIRD E MAŠKARTHEMUTNE RROMANE MIŠKAIPNASQËRO
(KARING-O 40 BERSË E RROMENQËRE SUNDALITKONE
KONGRESOSQËRE – 1971)**

Angil 40 berš, dr-o Grastornaj 1971, kidisàjlo dr-i komùna Orping paš-i Lònbra o 1-to Kongrèso e Rromenqëre Sundal itkone Uniaqëro (Wold Romani Union – WRU), paleder viranavàrdi Maškarthemutni Rromani Unia (International Romani Union). Dr-o kongrèso lile kotor 23 mujale katar 14 thema a maškar lenthe i avtòra e artiklosqëri. Akana dr-i IRU si 30 rromane organizàcie andar-i Evròpa aj 4 avrial la0ar: Kanàda, USA, Meksiko aj Israèli. Dušlo si so dr-ada maškarthemutno miškaipen chuvel vast angil-sa rromane elite, a jone naj o jekhorre mujale Rromenqëre, Sintenqëre aj Xitanosenqëre ververe grupenqëre. Madikh aja, ada miškaipen si les i bareder zor dr-e Evròpa thaj aja si but vasio, special dr-amare akanutne vaxta sar dr-e Evròpa phukòl e gazenqëri xir mamuj-o rromane themutne. Si but berš sar o 8-to Grastornaj, o dives kana dr-o kongrèso sas proklamui me e rromane baràxaqëre ranga aj i himna rromani, si pinzardo aj dino pativ sar maškarthemutno dives e Rromenqëro. Sa o grupe save dikhen penqëri identitèta dr-o Rroma keren pativ odole diveses0e na sadaj dr-i Evròpa, tok vi dr-i Amerika aj Azia.

Eva Davidová

**OF THE BEGINNINGS OF INTERNATIONAL ROMANI MOVEMENT
(FOR THE 40TH ANNIVERSARY OF THE WORLD ROMANI
CONGRESS – 1971)**

Forty years ago in April 1971 in Orpington around London, the First Romani Union Congress took place, with 23 representatives from 14 countries, including the author of this article. Currently the IRU unites 30 Roma organizations from Europe and 4 from overseas: Canada, The USA, Mexico and Israel. It is obvious that the Romani elite taking part in the movement are not the sole representatives of the various groups of Roma/Gypsies, Sinti, Gitanes, Manush, Travellers etc. Nevertheless, this is the strongest movement in Europe, which is even more important in times of growing aversion towards Roma citizens in the continent. For many years the 8th of April, when the Romani flag and anthem were proclaimed, has been the celebration day for all Romani groups in Europe, America, Australia and India.

Michael Morys-Twarowski (Kraków, Polska)

CYGANIE NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM W LATACH 1851-1918 W ŚWIECIE „GWIAZDKI CIESZYŃSKIEJ”

Księstwo Cieszyńskie było państwkiem, które przetrwało ponad sześć stuleci: od 1290 do 1918 r.¹. Należy mieć na uwadze, że jego dzieje nie dają się wpisać w schemat żadnej narodowej historiografii. Prowadzi to do sytuacji, w której dane zagadnienie może zostać omówione dokładnie w odniesieniu do Polski czy Czech, pozostając jednocześnie nieprzebadane w przypadku Księstwa Cieszyńskiego. Przykładem mogą być dzieje ludności cygańskiej. W polskiej literaturze cyganologicznej zwykle skupiano się na losach tej grupy etnicznej w granicach Rzeczypospolitej Obojga Narodów². Z kolei czescy autorzy, nawet jeżeli zajmowali się Cyganami na Śląsku, stosunkowo mało miejsca poświęcali Księstwu Cieszyńskiemu³. Opracowania doczekały się losy ludności romskiej osiadłej po 1945 r. na terenie Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego⁴. Jeśli chodzi o badania nad Cyganami

¹ Por. M. J. Ptak, *Ustrój polityczny i prawo Księstwa Cieszyńskiego* [w:] A. Lityński, M. Mikołajczyk (red.), *Przez tysiąclecia: państwo – prawo – jednostka*, t. 1, Katowice 2001, s. 96, 106.

² J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, wyd. 2, Kraków 1965; L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII*, Warszawa 2001. Postulat opracowania dziejów ludności cygańskiej na Śląsku zgłosił M. J. Ptak, *Stan i perspektywy badań nad ustrojem i prawem Górnego Śląska (do 1742 r.)* [w:] I. Panic (red.), *Stan i potrzeby badań nad historią Górnego Śląska w czasach średniowiecznych i nowożytnych*, Cieszyn 1994, s. 62.

³ C. Nečas, *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740-1945)*, Brno 2005; *Idem*, *Nahlédnutí do „prehistorie“ Romů na Ostravsku*, „Historica”, t. 16, Ostrava 2009, s. 221-228; R. Lipovski, *Soupis Romů domovský příslušných do Rakouského Slezska z roku 1910*, *ibidem*, s. 247-253.

⁴ N. Pavelčíková, *Romské obyvatelstvo na Ostawsku 1945-1975*, Ostrava 1999; *Eadem*, *Romowie na terenie Śląska Cieszyńskiego po 1945 roku* [w:] I. Kuřová (red.), *Mniejszości narodowe na Śląsku Cieszyńskim dawniej i dziś*, Czeski Cieszyn 2001, s. 75-81; *Eadem*, *Pokusy o vzdělávání Romů v Ostravě v průběhu padesátých let 20. století*, „Historica”, t. 12, Ostrava 2005, s. 183-194; E. Davidová, *Romští imigranti v Ostravě. Sonda do šedesátých let 20. století*, „Historica”, t. 16, Ostrava 2009, s. 317-328.

zamieszkałymi w Księstwie Cieszyńskim, dopiero niedawno zostały one podjęte przez Janusza Spyry⁵.

Pierwsza wzmianka o Cyganach na ziemiach czeskich pochodzi z 1399 r.⁶ O dwa lata późniejsza jest pierwsza wzmianka o Cyganach w Polsce⁷. Na Śląsku pojawili się najprawdopodobniej w XV w.⁸ Można się domyślać, że Cyganie wówczas, przynajmniej na pewien czas, zahaczyli o Księstwo Cieszyńskie, chociaż najstarsze dotychczas znane przekazy o ich obecności na tym terenie pochodzą z drugiej połowy XVI w.⁹ Być może jakieś grupy Cyganów towarzyszyły armiom, które w czasie wojny trzydziestoletniej (1618-1648) znalazły się na terenie Księstwa Cieszyńskiego¹⁰. Zachowało się nieco wzmianek o obecności Cyganów na Śląsku Cieszyńskim w XVIII w.¹¹

W niniejszym artykule chciałbym przyjrzeć się „Gwiazdce Cieszyńskiej” jako źródłu poznania dziejów Cyganów na Śląsku Cieszyńskim do 1918 r. To czasopismo było spadkobiercą „Tygodnika Cieszyńskiego”, pierwszego tytułu prasowego na Śląsku Cieszyńskim. „Gwiazdka Cieszyńska”, wydawana i redagowana w latach 1851-1887 przez Pawła Stalmacha,

⁵ J. Spyra, *Słowniczek cygański z 1881 r. z terenu Śląska Cieszyńskiego*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 167-174; *Idem*, *Akcja zwalczania „plagi cygańskiej” w monarchii austro-węgierskiej na przełomie XIX i XX wieku (na przykładzie Śląska Austriackiego)* [w:] Z. Jirásek *Ślesko v 19. století*, Opava 2011, s. 311-320. Chciałbym podziękować Autorowi za udostępnienie tego ostatniego artykułu jeszcze przed jego publikacją.

⁶ D. M. Crane, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, London-New York 1994, s. 31-32. Por. J. Hanzal, *Zarys historii Cyganów na Śląsku do czasów zaboru pruskiego oraz tzw. „cygańska tablica ostrzegawcza” ze Śląska pochodząca z 1708 roku*, „Studia i materiały z dziejów Śląska”, 2001, t. 25, s. 136.

⁷ L. Mróz, *op. cit.*, s. 19-25, gdzie też omówienie innych poglądów.

⁸ M. J. Ptak, *Cyganie na Śląsku w świetle regulacji prawnych do połowy XVIII w.* [w:] P. Jurek (red.), *Mniejszości narodowe*, *op. cit.*, s. 30.

⁹ J. Spyra, *Akcja zwalczania „plagi cygańskiej”*, *op. cit.*

¹⁰ O Cyganach, towarzyszących różnym wojskom w czasie wojny trzydziestoletniej, pisał A. Fraser, *Dzieje Cyganów*, Warszawa 2001, s. 124. W 1640 r., jako świadek chrztu, w Cieszynie pojawia się Cygan z Opawy, ale trudno rozstrzygnąć, czy chodzi o nazwisko, czy o określenie przynależności do grupy etnicznej; *Najstarsze metryki cieszyńskie. Księga Metrykalna Parafii pod wezwaniem Marii Magdaleny w Cieszynie z lat 1628-1641*, wyd. I. Panic, Cieszyn 2006, s. 140.

¹¹ Przykładowo, w 1732 r. grupa Cyganów z Rzeczypospolitej Obojga Narodów złupiła Górki i Zabrzeg koło Skoczowa; L. Mróz, *op. cit.*, s. 467-468; J. Spyra, *Słowniczek cygański*, s. 167, przypis 1. Dnia 12 stycznia 1727 r. Jakub Tomanek, katolik z Cierlicka Górnego, poślubił Cygankę Mariannę; zob. Zemský archiv v Opavě, *Sbírka matrik Severomoravského kraje*, sign. Ka-VII-7, *Metryki ślubów parafii w Cierlicku (1727-1784)*, k. 2. W 1749 r. wśród osób nawróconych przez cieszyńskich jezuitów znalazł się niejaki *Joannes Czigan Teschinensis, 15 Anno, juveni vagabundus*; Książnica Cieszyńska w Cieszynie, *Zbiory Szersznika*, sygn. DD V 41, rok 1749. 30 stycznia 1792 r. chałupnik Jan Pissek ożenił się z Zuzanną *Czigonkin*; Zemský archiv v Opavě, *Sbírka matrik Severomoravského kraje*, sign. Ka-VII-7, sign. Ka VII 14, *Metryki ślubów parafii rzymskokatolickiej p.w. św. Trójcy w Cierlicku (1784-1826)*, k. 18.

była organem polskiego ruchu narodowego, a od lat 80. XIX w. jego licniejszego, katolickiego skrzydła¹². Kwerendą objąłem roczniki z lat 1851-1918. Cezurę końcową wyznacza upadek monarchii austro-węgierskiej. W 1918 r. doszło do podziału Śląska Cieszyńskiego na część polską i czeską (czechosłowacką), co oznaczało kres jedności tego regionu.

Analiza poszczególnych numerów pozwoli nie tylko na rejestrację faktów, zwykle sensacyjnych, dotyczących Cyganów, ale też na uchwycenie tego, jak polska ludność Śląska Cieszyńskiego patrzyła na tę grupę etniczną. Zarazem „Gwiazdka Cieszyńska”, z racji swojej popularności, mogła kreować pewne postawy wśród czytelników.

Informacje o Cyganach w „Gwiazdce Cieszyńskiej” można podzielić na dwie grupy. Pierwsza obejmowała teksty, traktujące w sposób ogólny o tej grupie etnicznej. Do drugiej należały informacje, zwykle krótkie, na temat aktualnych wydarzeń z udziałem Cyganów. Jeśli chodzi o pierwszą grupę na uwagę zasługuje seria artykułów zatytułowana *Nieco o cyganach*, która ukazała się w 1887 r.¹³ Ich autor podpisywał się pseudonimem Jędrzej z Czchowa. Zwracał uwagę na podobieństwo ludności romskiej i żydowskiej. *Jakkolwiek w wielu przypadkach zaznaczyć można u żydów i cyganów jednako- we rysy charakteru, toć przecież i nie mniejsze uwydatniają się między nimi różnice, której bodaj, czy cygana nie wyżej stawiają* – pisał. Wskazywał, że typowy Cygan jest dumny, dziki i rozkazujący¹⁴. Podkreślał też, że przedstawiciele tej grupy etnicznej cieszą się na ogół dobrym zdrowiem. Przy okazji pozwolił sobie na krytykę zwyczaju zamykania dzieci w pokojach bez świeżego powietrza¹⁵. Jędrzej z Czchowa pisał, że Cyganie zwykle kradną. Nie ulegał jednak stereotypom. Wskazywał, że na Węgrzech, w Siedmiogrodzie, na Wołoszczyźnie i w Bułgarii Cyganie są służącymi, katami, koszykarzami, miotlarzami, zamiataczami ulic, a przede wszystkim kowalami. Inaczej wyglądała sytuacja w najbliższym otoczeniu autora. *U nas wyższa cywilizacja i porządek państwowy zepchnął cyganów do rzędu najgorszych nędzarzy i wyrzutków społecznych*¹⁶. W ostatnim artykule pozwolił sobie na prognozę dalszych losów ludności romskiej. *W dzisiejszych czasach zaniechano wszystkiego i pozostawiono tych bezużytecznych pasożytów własnemu losowi. Nie bardzo się może omyliły twierdząc, że czego nie zdołały dokonać*

¹² I. Homola-Skapska, „Tygodnik Cieszyński” i „Gwiazdka Cieszyńska” pod redakcją Pawła Stalmacha 1848-1887, Katowice-Kraków 1968; S. Zahradnik, *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji*, Opole 1989, s. 85-88.

¹³ „Gwiazdka Cieszyńska” (dalej: GC), 1887, nr 5, s. 43-44; nr 6, s. 53-54; nr 7, s. 63-64; nr 8, s. 73-74.

¹⁴ GC 1887, nr 5, s. 43-44.

¹⁵ GC 1887, nr 6, s. 53-54.

¹⁶ GC 1887, nr 7, s. 64.

*prześladowania i środki cywilizacyjne, tego dokona czas i wynarodowienie się tej rasy. Nie długo może nadejść chwila, gdzie cyganie nie wzmacniając swego rodu przez obce pierwiastki znikną zupełnie z widowni*¹⁷.

Nie był to pierwszy tekst, traktujący o ludności romskiej jako pewnej zbiorowości. Już w 1862 r. ukazał się artykuł, gdzie pisano o prawdopodobnie indyjskim pochodzeniu Cyganów. Mieli wywodzić się z kasty pariasów, a wygnani ze swojej ojczyzny – trafili przez Persję i Turcję do Europy. Wśród zajęć, jakimi się trudnili, wymieniono m.in. wróżbiarstwo, kowalstwo, kolarstwo, rzeźbiarstwo, muzykowanie i kradzieże. Za grupę Cyganów, która najbardziej oparła się obcym wpływom, uważa się tych mieszkających nad dolnym Dunajem (Węgry, Wołoszczyzna, Mołdawia). Autor artykułu nie miał złudzeń co do ich religii: *bo chociaż tu i ówdzie niby do chrześcijaństwa się przyznają, to jedynie na pozór, aby ująć prześladowaniom, a potajemnie kłaniają się przecie tylko gwiazdom*¹⁸. Tekst sprawia wrażenie tłumaczenia lub przedruku z innego tytułu prasowego. Nie zmienia to faktu, że artykuły z 1862 i 1887 r. stanowiły podstawowy zestaw faktów na temat Cyganów znanych polskim mieszkańcom Śląska Cieszyńskiego. Kreowany przez nie obraz był w miarę obiektywny. Wskazywano na pozytywne cechy Cyganów, ale nie przemilczano faktu, że nieraz członkowie tej grupy etnicznej „żyli z kradzieży”.

Sporadycznie Cyganie pojawiali się w informacjach zagranicznych, jak przy okazji planów założenia w Budapeszcie stowarzyszenia, zrzeszającego wszystkich cygańskich muzyków – w 1890 r.¹⁹, wydania w Wiedniu gramatyki języka cygańskiego autorstwa profesora Inatki²⁰, kongresu Cyganów w Sofii – w 1906 r.²¹, czy uregulowania kwestii węgierskich Cyganów, niemających stałego miejsca zamieszkania – w 1916 r.²² Niektóre relacje z zagranicy dotyczyły spraw drastycznych, jak historia węgierskiej Cyganki, która porwała małe dziecko i je oślepiła, aby mogła wyżebrać więcej pieniędzy²³. Opublikowano też cygańskie podanie o powstaniu skrzypiec²⁴.

W „Gwiazdce Cieszyńskiej” znalazło się nieco informacji na temat Cyganów ze Śląska Cieszyńskiego, które w większości zostały zamieszczone w dziale wiadomości regionalnych, zatytułowanym: *Z Cieszyna i okolic*.

¹⁷ GC 1887, nr 8, s. 74.

¹⁸ GC 1862, nr 38, s. 303.

¹⁹ GC 1890, nr 36, s. 362.

²⁰ GC 1877, nr 29, s. 239; nr 30, s. 247.

²¹ GC 1906, nr 35, s. 212.

²² GC 1916, nr 48, s. 4-5.

²³ GC 1890, nr 30, s. 302. Nie było to zjawisko odosobnione wśród węgierskich Cyganów, por. „Głos Ludu Śląskiego”, 1907, nr 28, s. 6.

²⁴ GC 1908, nr 6, s. 29.

Dzięki nim możemy dowiedzieć się o losach miejscowych Cyganów, którzy weszli w kolizję z prawem.

Na przełomie 1884 i 1885 r. pasamonik Anton Gimpel²⁵ zwolnił z pracy Antoniego Buriańskiego (*Barjański*), syna wajdy cygańskiego ze Skoczowa. Pracownik kupił rewolwer i 6 stycznia 1885 r., kiedy Gimpel podpisywał mu książkę, strzelił do niego. Na szczęście chybił, a Gimpel, jedynie draśnięty koło oka, powalił napastnika i wyrwał mu rewolwer. Cygan wyciągnął nóż i próbował popełnić samobójstwo. Skończyło się na tym, że niedoszłego samobójcę odwieziono do szpitala. Gimpel *ze zwykłym sobie spokojem zapalił po tem zdarzeniu wirginię i nie myślał nawet, aby o tem donieść władzy*²⁶. W marcu 1885 r. Buriański (*Burjański*) został skazany na 5 lat więzienia²⁷.

W 1888 r. Cyganie, Rajmund Laubinger i Józef Buriański, uciekli z cieszyńskiego więzienia w czasie roboty polnej w Mostach²⁸. W 1895 r. sąd przysięgłych w Cieszynie skazał na 10 lat więzienia Cygana Jana Bałasa, który w gospodzie w Czechowicach *pchnął nożem brata swego Józefa w piersi tak niebezpiecznie, że tenże na zadaną mu ranę zmarł. Przyczyną zabójstwa była zazdrość, która stąd powstała, że Józef Bałasz zalecał się do kochanki Jana Bałasa cyganki Ewy Ferko*²⁹. W 1902 r. Cyganka Franciszka Daniel, za kradzież popełnioną u Teresy Buścik w Łazach, została skazana na 5 i pół roku ciężkiego więzienia³⁰. W tym samym roku sąd przysięgłych w Cieszynie skazał Cyganów Stefana Schlichtingera i Konrada Buriańskiego (*Buryańskiego*) na odpowiednio 15 i 13 lat ciężkiego więzienia. Obaj byli oskarżeni o to, że uzbrojeni w rewolwery napadli na trzech woźniców, jadących przez las drogą z Żor do Zabrza na pruskim Śląsku i zaczęli do niech strzelać. Na szczęście chybili, dlatego furmanom udało się uciec³¹.

²⁵ Anton Gimpel (1819-1900), pasamonik, założyciel i prezes cieszyńskiego Towarzystwa Przemysłowego, członek władz miejskich Cieszyna, w 1898 r. został honorowym obywatelem Cieszyna; J. Spyra, *Honorowi obywatele miasta Cieszyna 1849–1938* [w:] I. Panic, M. Makowski (red.), *500 lat ratusza i rynku w Cieszynie 1496-1996*, Cieszyn 1996, s. 98.

²⁶ GC 1885, nr 2, s. 21, gdzie nazwisko w wersji Barjański. „Gwiazdka Cieszyńska” używała różnych wariantów pisowni nazwiska Buriański (w tekście w nawiasach podają inną wersję). O zamachu na Gimpla pisała też „Silesia” 1885 nr 3, s. 3. O odbieraniu sobie życia przez ówczesnych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego zob. M. Morys-Twarowski, *Samobójstwa na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX w. w świetle „Gwiazdki Cieszyńskiej”* (w druku).

²⁷ GC 1885, nr 10, s. 103. Por. też „Przyjaciół Ludu”, 1885, nr 6, s. 48.

²⁸ GC 1888, nr 38, s. 383. „Gwiazdka Cieszyńska” podaje nazwisko w wersji Lanbinger, w rzeczywistości brzmiało Laubinger (za informację dziękuję prof. Januszowi Spyrze).

²⁹ GC 1895, nr 37, s. 372. Być może kochanka Bałasa była identyczna z Ewą Ferko, *słynną wróżbitką* („Ślązak”, 1911, nr 34, s. 5).

³⁰ GC 1902, nr 24, s. 284.

³¹ GC 1902, nr 49, s. 584. Być może o nich pisał też „Głos Ludu Śląskiego”, 1902, nr

21 kwietnia 1905 r. pod Jaworowym żandarmi z Trzyńca i Bystrzycy ujęli szajkę Cyganów, zajmujących się włamaniami. Należeli do niej: Franciszek Bałasz, Jan Bałasz, Wilhelm Kleeberger, Marcin Bałasz, Józef Buriański (*Buryański*) i Franciszek Styrkacz. Ze swoich leśnych kryjówek dokonywali wypraw do Trzyńca, Górnej i Dolnej Lesznej, Puńcowa, Końskiej, Wędryni i Cieszyna³². W 1906 r. Cygan Buriański (*Buryański*) okradł w Kaczycach dom chałupnika Jana Wierzgonia i jego żony, został jednak złapany w Kończycach Małych³³.

Na początku XX w. Cyganie byli, jak pisze prasa, prawdziwym utrapieniem dla mieszkańców okolic Strumienia. W styczniu 1907 r. w Chybiu zjawił się cygański tabor, liczący kilka wozów i 11 koni. Cyganie dużo kradli. *Jeszcze dobrze, że i nas samych nie zabrali* – pisał korespondent „Gwiazdki”³⁴. 20 października 1907 r., na zgromadzeniu ludowym Związku Śląskich Katolików w pobliskim Zabrzegu, Ludwik Polok narzekał na własnających po okolicy *komediantów* i Cyganów³⁵. Niedaleka przyszłość pokazała, że problem rzeczywiście istniał. 26 grudnia 1908 r. w Zabrzegu przybyło osiem wozów cygańskich. Nie pozwolono im na pobyt w gminie, więc rozbili obozowisko tuż poza jej granicami, w Ligocie³⁶, na łące rolnika Gasia. Niedługo potem syn Hesa, wójta Międzyrzecza, uczeń polskiego gimnazjum w Cieszynie, wracający do domu z Zabrzega, został napadnięty przez 4 lub 5 Cyganów, którzy ukradli mu palto i zegarek. Kiedy z okolicznych domów wyszło kilku mężczyzn, Cyganie zostawili łup i rzucili się do ucieczki³⁷. W ciągu nocy cała grupa opuściła Zabrzeg. Zapewne udali się w okolice sąsiedniego Zarzecza³⁸. 21 sierpnia 1909 r. w Gołyszku koło Zabrzega po raz kolejny zjawili się Cyganie. Kiedy zorientowali się, że w jednym z okolicznych domów przebywa tylko 70-letnia staruszka, zabrali tyle siana, ile zdołali unieść. Tego samego wieczora okradli trzech pijanych robotników oraz pobili dwie kobiety. W relacji określono Cyganów mianem „nowożytnych Tatarów”³⁹. W prasie pojawiają się informacje o kradzieżach i rozbojach, do-

18, s. 3, który podaje, że we Frysztacie zamknięto grupę Cyganów, wśród których było kilku Buriańskich z Kocobędza. Jeden ze świadków z pruskiego Śląska zeznał, że został przez nich postrzelony w głowę.

³² GC 1905, nr 17, s. 117. „Głos Ludu Śląskiego”, 1905 nr 17, s. 3 pisał, że była to *banda węgierskich cyganów*.

³³ GC 1906, nr 41, s. 242.

³⁴ GC 1907, nr 5, s. 23.

³⁵ GC 1907, nr 86, s. 430.

³⁶ Ligota koło Bielska, różna od Ligoty Alodialnej koło Cieszyna.

³⁷ GC 1909, nr 2, s. 10. O zdarzeniu pisał też „Dziennik Cieszyński”, 1909, nr 5, s. 3.

³⁸ GC 1909, nr 2, s. 10.

³⁹ GC 1909, nr 70, s. 352.

konywanych przez Cyganów w innych częściach Śląska Cieszyńskiego⁴⁰.

Czasami udawało się odzyskać skradzione mienie. Przykładowo, w 1910 r., w Kaniowie, Cygani ukradli gospodarzowi Kozłowi wielką ilość drobiu. Rolnik rzucił się za nimi w pogoń i dopadł ich dopiero w Żebra-czy. Udało mu się wyrwać łup, ale *musiał jednakowoż z nimi stoczyć ciężką walkę*. Jeden z Cyganów, Jan Buriański (*Buryański*), zaatakował uzbrojony w nóż. Drugi, Marek Buriański (*Buryański*), strzelał z rewolweru i lekko ranił Kozła w nogę. Żandarmeria aresztowała całą bandę, z wyjątkiem Marka Buryańskiego⁴¹.

Z Cyganami na polu przestępczym współpracowały osoby spoza ich grupy. „Gwiazdka Cieszyńska” dostarcza kilka przykładów. W 1910 r. przy próbie sprzedaży kradzionego konia aresztowano Cygana Antoniego Buriańskiego z Kocobędza i Floriana Kaszę z Zawodzia koło Katowic⁴². W 1913 r. skazano na 5 lat więzienia Franciszka Kazika, 34-letniego włóczę-gę z Karwiny. Wcześniej siedział w więzieniu 8 lat za rabunek. Po wyjściu na wolność grasował w okolicach Olbrachcic i Ligoty Alodialnej, dokonując szeregu włamań. Skradzione rzeczy zanosił do obozu cygańskiego w Li-gocie Alodialnej, gdzie dzielił się łupami z Cyganami⁴³. Prawdopodobnie w obozie cygańskim w Boguszowicach mieszkał Józef Jurzyca z Frydlandu, ścigany listem gończym za liczne włamania, pochwycony przez żandarmów w 1911 r.⁴⁴

Z przytaczanych na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” spraw sądowych, związanych z Cyganami, najciekawsza dotyczyła grupy wydalonej w 1912 r. z pruskiego Śląska rzekomo dlatego, że jej członkowie nie byli przynależni do Gliwic. Zaraz po przejściu mostu granicznego w Boguminie *zaczęła cała banda cygańska się zapijać*. Żandarmeria aresztowała ich za włóczęgostwo i gwałt publiczny, ale nie udowodniono im, aby stawiali opór władzy, a że do

⁴⁰ Np. rozboje w Końskiej (GC 1907, nr 96, s. 483), włamania w Ropicy i Nieborach (GC 1908, nr 5, s. 24), strzelanina między dwiema grupami Cyganów w Starym Mieście koło Frydku, w wyniku której zginęły 4 osoby (GC 1908, nr 62, s. 310), kradzieże w Lesznej Górnej (GC 1909, nr 85, s. 428), kradzieże i włamania w Raju (GC 1911, nr 98, s. 4).

⁴¹ GC 1910, nr 26, s. 3. „Ślăzak”, 1910, nr 15, s. 4 podaje, że Jan Kozieł został ranny w lewą łopatkę.

⁴² GC 1910, nr 60, s. 2. Jak pisał „Ślăzak”, 1910, nr 31, s. 4 Florian Kasza próbował uciekać, ale dogonił go pies policyjny imieniem Wolf.

⁴³ GC 1913, nr 91, s. 3. Podobnie „Ślăzak”, 1913, nr 47, s. 2. Bardzo krótko o rozprawie przeciwko Kazikowi pisał „Dziennik Cieszyński”, 1913, nr 259, s. 3. Jeśli chodzi o wspomniany obóz, to „barak cygański” w Ligocie Alodialnej był miejscem śmierci 90-letniej Cyganki, Barbary Buriańskiej, zmarłej 4 marca 1912 r. (Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Cieszynie, Bezirksgericht Teschen, sygn. 480).

⁴⁴ GC 1911, nr 43, s. 2. Na widok żandarmów Jurzyca skrył się w zaroślach, a kiedy został zauważony, przepłynął wpław Olzę. Został złapany dopiero w szopie we wsi Kalem-bice. O pochwytceniu Jurzycy pisał też „Ślăzak”, 1911, nr 22, s. 7.

aresztowania doszło krótko po przejściu mostu, nie można było postawić im zarzutu włóczęgostwa. Zostali uniewinnieni⁴⁵. Grupy Cyganów nieraz przekraczały granicę prusko-austriacką. W 1897 r. w Rydułtowicach na Górnym Śląsku doszło do krwawego starcia między miejscowymi chłopami a Cyganami, którzy po nadejściu żandarmerii uciekli na austriacką stronę⁴⁶.

W czasie I wojny światowej Cyganie ze Śląska Cieszyńskiego byli powoływani do wojska austriackiego. W publikowanych na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” wykazach rannych żołnierzy odnajdujemy osoby o cygańskich nazwiskach: Szczepana Bałasza z Jabłonkowa⁴⁷, Adolfa Ferko z Zabrzega⁴⁸ i Józefa Buriańskiego ze Skoczowa⁴⁹. Nie wszyscy chcieli pozostać w wojsku. Rudolf Bałasz, Cygan z Dziedzic, skazany za dezercję, odsiadywał karę w Komorn na Węgrzech. Zbiegł z więzienia, lecz 2 grudnia 1917 r. został złapany przez żandarmerię w Zabrzegu. Miał zostać odstawiony do Krakowa. Po drodze, przed Dziedzicami, wyskoczył z pociągu, lecz *tak nieszczęśliwie, że doznał złamania czaszki i umarł wkrótce w szpitalu wojskowym w Dziedzicach*⁵⁰. Niedługo potem, na początku 1918 r., w tym samym miejscu zginął inny Cygan, Józef Buriański (*Buryański*) z Zabrzega. Kilka dni po zwolnieniu z więzienia w Strumieniu, gdzie odsiadywał karę za włóczęgostwo, został przyłapany na posługiwaniu się fałszywymi dokumentami. Wpadł w ręce żandarmerii w Przerowie, która pociągiem chciała go odstawić do Krakowa. Po drodze, między Chybiem a Dziedzicami, Buryański wyskoczył z ubikacji w pociągu na drugi tor. Pech chciał, że jechał nim pociąg ciężarowy, który go *rozszarpał w straszliwy sposób*⁵¹.

„Gwiazdka Cieszyńska” nie stygmatyzowała Cyganów. Krytykowała ich jedynie kiedy kradli, dokonywali włamań i rozbojów. Gdy w 1890 r. na Sejmie Śląskim w Opawie pojawiła się propozycja, by przeprowadzić badania wśród Cyganów na Śląsku Austriackim, w dialogach Jury i Jonka sugerowano, by zająć się raczej miejscowym elementem przestępczym (*chacharami*) niż Cyganami⁵². W korespondencji z Szonychla jeden z czytelników pisał, że *obecnie wałęsa się po Śląsku banda jakichś obcych cyganów, którzy obiecują za małą nagrodę naprawę narzędzi, najczęściej kotłów, wyłudzają te sprzęty łatwowiernym i dobrodusznym, by ich potem niemilo-*

⁴⁵ GC 1912, nr 61, s. 3.

⁴⁶ GC 1897, nr 27, s. 309.

⁴⁷ GC 1915, nr 73, s. 6.

⁴⁸ GC 1917, nr 42, s. 7.

⁴⁹ GC 1917, nr 46, s. 5.

⁵⁰ GC 1917, nr 109, s. 4.

⁵¹ GC 1918, nr 11, s. 2.

⁵² GC 1890, nr 46, s. 458. Wniosek czeskiego posła Wacława Hrubego, by zbadać życie śląskich Cyganów i zebrać odpowiedni materiał statystyczny, został odrzucony w trzecim czytaniu; GC 1890, nr 44, s. 440; nr 47, s. 469.

*siernie obedrzeć*⁵³. Skoro pisze o „obcych” Cyganach, musieli istnieć też Cyganie „swoi”. Za takich uchodzili niewątpliwie ci kocujący nad Olzą, na tzw. Grabinie⁵⁴. Zapewne właśnie ci „swoi” Cyganie, w zamian za obiecaną przez policję i żandarmerię nagrodę, w 1902 r. złapali w Ligocie Alodialnej dezertera Augustyna Czecha, który okradł gimnazjalistę z Cieszyna⁵⁵. W relacji z zabawy w Trzyńcu, która odbyła się 22 lipca 1906 r., czytamy: *zasługują na pochwałę cygani z cygankami, którzy nie tylko o dobrą kuchnię się postarali, ale i też żartami i muzyką często zwracali uwagę widzów na siebie*⁵⁶. W 1898 r. na Dom Narodowy w Cieszynie Wacław Seidl, lekarz w Niemieckiej Lutyni, przekazał *składkę na zabawie w Orłowej zebraną d. 29 stycznia przez cygankę za wrózenie 2 złr. 60 ct.*⁵⁷.

„Gwiazdka Cieszyńska” uważała Cyganów za równie dobrych Ślązaków Cieszyńskich, co przedstawiciele innych grup narodowych na tym terenie. W 1909 r. pisała, że *każdy „Ślązak”, to jest mieszkaniec Śląska, należy naturalnie, chce czy nie chce, do jakiejś narodowości i jest albo Polakiem, albo Czechem, albo Niemcem lub Żydem lub Cyganem*⁵⁸. W pojawiających się na łamach tego czasopisma określeniach: *tylę znaczy, co legaty zarzeckie-go cygana*⁵⁹ czy *lże jak stary cygan*⁶⁰, pobrzmiewają echa ludowych podań ze Śląska Cieszyńskiego, podkreślających przebiegłość i spryt Cyganów⁶¹, i trudno widzieć w nich elementy, kreujące negatywny obraz tej grupy etnicznej.

Kwerenda „Gwiazdki Cieszyńskiej” pozwoliła poznać nieco lepiej dzieje ludności romskiej na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX i na początku XX w. Można postulować przeszukanie pod tym kątem innych czasopism, m.in. wydawanego od 1906 r. „Dziennika Cieszyńskiego”⁶². Wo-

⁵³ GC 1907, nr 78, s. 393.

⁵⁴ GC 1874, nr 33, s. 263.

⁵⁵ GC 1902, nr 28, s. 333.

⁵⁶ GC 1906, nr 48, s. 277.

⁵⁷ GC 1898, nr 15, s. 160. Wykaz składek na Dom Narodowy opublikował też „Głos Ludu Śląskiego”, 1898, nr 8, s. 6.

⁵⁸ GC 1909, nr 16, s. 79.

⁵⁹ GC 1907, nr 41, s. 207.

⁶⁰ GC 1906, nr 84, s. 457.

⁶¹ D. Kadłubiec, *O opowieściach ludu znad Olzy* [w:] D. Kadłubiec (red.), *Plyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, t. 1, Ostrawa 1970, s. 61-62; K. Kajzer, *Cygón a zając*, „Kalendarz Cieszyński 2002”, Cieszyn 2001, s. 265. Por. też komentarz „Tygodnika Cieszyńskiego” (1850, nr 2, s. 14) na temat przepisów, w myśl których każda gmina powinna utrzymywać „swoich” żebraków: *Znamy bowiem ten lud, który przywykły do tułactwa, szczególnie na początku z trudnością da się przyzwyczaić do tego porządku i będzie raczej szukał uniknąć z pod dozoru*.

⁶² Przykładowo, odnotowano tam zgon 102-letniej Cyganki Joanny Buriańskiej (*Buryańskiej*), zmarłej w chlewie Emila Gelnara w Polance („Dziennik Cieszyński”, 1913,

bec skromnej ilości źródeł, jaka zachowała się na ich temat, każda informacja wydaje się cenna.

LITERATURA:

- CRANE D. M., *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, London-New York 1994.
- DAVIDOVÁ E., *Romští imigranti v Ostravě. Sonda do šedesátých let 20. století*, „Historica”, t. 16 („Sborník prací filozofické fakulty Ostravské univerzity/Universitas Ostraviensis. Acta Facultatis Philosophicae”, t. 244), Ostrava 2009.
- FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, wyd. 2, Kraków 1965.
- HANZAL J., *Zarys historii Cyganów na Śląsku do czasów zaboru pruskiego oraz tzw. „cygańska tablica ostrzegawcza” ze Śląska pochodząca z 1708 roku*, „Studia i materiały z dziejów Śląska”, 2001, t. 25.
- HOMOLA-SKĄPSKA I., „Tygodnik Cieszyński” i „Gwiazdka Cieszyńska” pod redakcją Pawła Stalmacha 1848-1887, Katowice-Kraków 1968.
- KADŁUBIEC D. (red.), *Phyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, t. 1, Ostrawa 1970.
- KAJZER K., *Cygón a zajác*, „Kalendarz Cieszyński 2002”, Cieszyn 2001.
- LIPOVSKI R., *Soupis Romů domovsky příslušných do Rakouského Slezska z roku 1910*.
- MORYS-TWAROWSKI M., *Samobójstwa na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX w. w świetle „Gwiazdki Cieszyńskiej”* [w druku].
- MRÓZ L., *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII*, Warszawa 2001.
- Najstarsze metryki cieszyńskie. Księga Metrykalna Parafii pod wezwaniem Marii Magdaleny w Cieszynie z lat 1628-1641*, wyd. I. PANIC, Cieszyn 2006.
- NEČAS C., *Nahlédnutí do „prehistorie“ Romů na Ostravsku*, „Historica”, t. 16 („Sborník prací filozofické fakulty Ostravské univerzity/Universitas Ostraviensis. Acta Facultatis Philosophicae”, t. 244), Ostrava 2009.
- NEČAS C., *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740-1945)*, Brno 2005.
- PAVELČÍKOVÁ N., *Pokusy o vzdělávání Romů v Ostravě v průběhu padesátých let 20. století*, „Historica”, t. 12 („Sborník prací filozofické fakulty Ostravské univerzity/Universitas Ostraviensis. Acta Facultatis Philosophicae”, t. 219), Ostrava 2005.
- PAVELČÍKOVÁ N., *Romowie na terenie Śląska Cieszyńskiego po 1945 roku* [w:] I. KUFOVÁ (red.), *Mniejszości narodowe na Śląsku Cieszyńskim dawniej i dziś*, Czeski Cieszyn 2001.

nr 30, s. 3), czy fakt odesłania bandy cygańskiej ze Śląska Cieszyńskiego do Brna („Dziennik Cieszyński”, 1911, nr 284, s. 3).

- PAVELČÍKOVÁ N., *Romské obyvatelstvo na Ostawsku 1945-1975*, Ostrava 1999.
- SPYRA J., *Akcja zwalczania „plagi cygańskiej” w monarchii austro-węgierskiej na przełomie XIX i XX wieku (na przykładzie Śląska Austriackiego)* [w:] Z. JI-RÁSEK, *Slezsko v 19. století*, Opava 2011.
- SPYRA J., *Honorowi obywatele miasta Cieszyna 1849-1938* [w:] I. PANIC, M. MAKOWSKI (red.), *500 lat ratusza i rynku w Cieszynie 1496-1996*, Cieszyn 1996.
- SPYRA J., *Słowniczek cygański z 1881 r. z terenu Śląska Cieszyńskiego*, „Studia Romologica”, 2009, nr 2, s. 167-174.
- ZAHRADNIK S., *Czasopiśmiennictwo w języku polskim na terenach Czechosłowacji*, Opole 1989.

ŹRÓDŁA:

- Książnica Cieszyńska w Cieszynie, *Zbiory Szersznika*, sygn. DD V 41, rok 1749.
- Zemský archiv v Opavě, *Sbírka matrik Severomoravského kraje*, sign. Ka-VII-7, *Metryki ślubów parafii w Cierlicku (1727-1784)*, k. 2.
- Zemský archiv v Opavě, *Sbírka matrik Severomoravského kraje*, sign. Ka-VII-7, sign. Ka VII 14, *Metryki ślubów parafii rzymskokatolickiej p.w. św. Trójcy w Cierlicku (1784-1826)*, k. 18.

Michael Morys-Twarowski

**O RROMA DR-O ŚLĄSKI CIESZYNIEC DRE BB. 1851-1918 TEL-E
„CIESZYŃCOSQËRE KREĆUNOSQËRO” DUD**

Informàcia pal-o Rroma liparde dr-i polskikani revista „Cieszyncosqëre Krećuno” (Gwiazdka Cieszyńska) katar-o b. 1851 šaj ulavdöl done grupenöe. Pe jekh rig sas generàlo zanipen pal-aja etnikani grùpa, aj šaj pakàs zorales, vi šerutni xaing katar siklile e Cieszyncosqëre gaze pal-e Rromenqëri origina aj història. Pe aver rig i revista del sas thavdune informàcie, butvarneder pal-e Rromenqëri delikvència dr-o Śląski Cieszyniec. I „Gwiazdka Cieszyńska” na kerel sas stigmatizàcia akala etnikane grupaqëri thaj šaj te xavas maškar-e artiklonqëre linie vi hadinà lače amalipnasqëre maškar-o Rroma, save bešen sas dr-o Cieszyncosqëro Kumaripen, thaj o avera manuša e regiaqëre.

Michael Morys-Twarowski

**GYPSIES IN CIESZYN SILESIA 1851-1918, BASED ON
„GWIAZDKA CIESZYŃSKA”**

The types of information about Gypsies published in „Gwiazdka Cieszyńska”, a Polish periodical released in Cieszyn since 1851 can be categorized twofold. One included general information about the ethnic group and provided the inhabitants with basic knowledge about the origin and history of Romani people. The other type presented current affairs, usually referring to the criminal activity of Gypsies in Cieszyn Silesia. „Gwiazdka Cieszyńska” did not stigmatize this ethnic group and one could even find information on good relations between Gypsies and the natives of the region.

III



MATERIAŁY
MATERIĂLĂ/MATERIALS

Adam Bartosz

ANDRZEJA WOJTASA CYGANÓW OPISANIE

W wrześniu 1968 r. po raz pierwszy znalazłem się w cygańskiej osadzie w Czarnej Górze na Spiszu. Tam jest początek moich cygańskich przyjaźni, badań studenckich, wiedzy na temat Cyganów. Zbierając wówczas materiały do pracy magisterskiej, wykorzystywałem wszelkie źródła, do jakich zgodnie z metodyką pracy etnograficznej powinienem dotrzeć. Podstawową metodą moich badań były wówczas, naturalnie, obserwacja uczestnicząca i wywiad. Korzystałem również z informacji zawartych w archiwach gminnych, kościelnych i powiatowych. Istotnym uzupełnieniem badań odnośnie do obyczajów i relacji Cyganów z ludnością miejscową były wywiady prowadzone z tzw. ekspertami społecznymi. Byli to m.in. księża, nauczyciele oraz ludzie cieszący się społecznym szacunkiem, jako bystrzy obserwatorzy, inteligentni, a przy tym otwarci i chętni do pomocy młodym badaczom.

W późniejszym czasie do takich ludzi wysyłałem studentów z młodszych roczników, którzy w ramach praktyk świadczyli pomoc w zbieraniu materiałów terenowych swym starszym kolegom. W roku 1970 w grupie młodych studentek znalazła się na Spiszu Violetta Valkanova z Bułgarii. Wysłałem ją do Jurgowa, do Andrzeja Wojtasa, który cieszył się w środowisku opinią człowieka wykształconego, znającego się na wielu niezrozumiałych dla innych sprawach, może nawet tajemnych. Nazywano go wszak *planetnikiem*, a więc człowiekiem znającym się na zjawiskach atmosferycznych, czy wręcz je wywołującym. Był także uważany przez nas za eksperta i sympatyka etnografów. Violetta trafiła bardzo szczęśliwie, bo Wojtas zamiast udzielać odpowiedzi na jej z trudem formułowane po polsku pytania, poprosił dziewczynę o kwestionariusz i po kilku dniach wręczył jej spisane przez siebie notatki na temat Cyganów, których znał ze swej wioski. Zajęty badaniami wśród Cyganów, osobiście go wówczas nie poznałem, choć z jego zapisków korzystałem w pisaniu pracy dyplomowej¹ i w późniejszych

¹ A. Bartosz, *Gospodarowanie Cyganów na Polskim Spiszu*, praca magisterska pod

publikacjach. Dopiero wiele lat później, będąc jesienią 2002 r. na pogrzebie Walentego Gila, Cygana z Jurgowa², odszukałem autora zapisków i przypomniałem mu tamtą historię. Dobrze zapamiętał nieporadną, acz sympatyczną studentkę z Bułgarii.

Swoje spostrzeżenia Andrzej Wojtas zapisał na 62 stronach w typowym dla tego czasu 60-kartkowym zeszyte szkolnym w kratkę. Zeszyt zatytułował *Ludzie z rodu Acingali*, co dowodziło znacznego odczytania lub natrafienia przypadkiem na jakiś artykuł o Cyganach, gdzie ta nazwa – znana właściwie tylko specjalistom – mogła się znaleźć. Na okładce dopisane jest ręką studenta-eksploratora: *autor Andrzej Wojtas, Jurgów pow. Nowy Targ N. 144. lat 55, prawdop. szkoła na Słowacji*³. *Na dole okładki, moją ręką dopisana jest data 1970*. Kartki zapisane są po obu stronach, co drugą linię, dość dużym, bardzo czytelnym pismem.

Przeglądając po ponad czterdziestu latach owe zapiski Andrzeja Wojtasa stwierdziłem, że warto je opublikować w całości, jako świadectwo etnograficzne i niewątpliwe źródło wiedzy nie tyle o samych Cyganach Karpackich, co wiedzy na ich temat i sposobu ich postrzegania przez *białych* – jak tu zarówno Cyganie, jak i miejscowi nazywają nie-Cyganów. Prowadząc badania m.in. na temat opinii o Cyganach, pamiętam, jak te opinie negatywnie się wśród Spiszaków kształtowały. Na tym tle notatki Wojtasa postrzegać należy jako bardzo przychylne Cyganom, zawarte w nich opinie wypowiedane są w duchu daleko posuniętego zrozumienia odmienności kultury i niemałej sympatii do cygańskich sąsiadów. Co prawda, niektóre opinie i sądy wydać się mogą szokujące czy niechętne Cyganom, jednak w kontekście panujących wówczas opinii wypadają istotnie *in plus*. Tekst świadczy o wielkiej spostrzegawczości Autora, jego niemałej inteligencji i erudycji, choć nie jest pozbawiony stereotypowych i schematycznych spostrzeżeń i opinii. Z wielką znajomością tematu opisuje on zajęcia kowalskie Cyganów, ich inne zajęcia (tłuczenie kamieni na drogach, żebractwo, muzykowanie), wygląd domów cygańskich, a także los ludzi starych oraz przemiany, jakie za jego życia nastąpiły *dzięki ludowemu rządzeniu Państwa* – jak pisze.

Z punktu widzenia etnografa interesujące są spostrzeżenia dotyczące strachu przed duchami⁴, wstrętu do żab⁵ i kotów. Ciekawa też jest notat-

kierunkiem prof. Mieczysława Gładysza, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1972.

² A. Bartosz, *Walenty Gil – żywot cygańskiego kowala*, „Almanach Karpacki – Płaj”, 2004, nr 28, s. 98-107.

³ Andrzej Wojtas urodził się w 1921 r., ukończył gimnazjum w Kieżmarku, zmarł w 2006 r., w cztery lata po ostatnim naszym spotkaniu.

⁴ Por. A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 2004, s. 125 i n.

⁵ E. Długosz, *Pożywienie Cyganów na Polskim Spiszu*, „Etnografia Polska”, 1978, t. 22, z. 2, s. 151-152.

ka o przenoszeniu ciężarów na głowie, czy o chodzeniu *nie razem*. Tego ostatniego spostrzeżenia nie jestem w stanie zinterpretować i dojść skąd się wzięło. Natomiast zanotowany jako szczególna ciekawostka sposób niecenienia ognia, poprzez bicie na kowadle kawałka żelaza, zna każdy kowal.

Przygotowując tekst do publikacji, pozwoliłem sobie tylko na bardzo niewielkie węć ingerencje. Dotyczą one zasadniczo interpunkcji oraz konsekwentnego zastosowania pisowni *Cygan*, *Cyganka*, *Cyganie* w miejsce niekonsekwentnie stosowanej przez autora pisowni: *Cygan/cygan*, *Cyganka/cyganka*, *Cygani/cygani*, *Cyganie/cyganie*.

Natomiast zdecydowałem pozostawić bez zmian wszelkie wyrażenia czy zwroty gwarowe, np. *pod siebie kładli słomę*, a także językowe niezręczności, które świadczą o osobowości autora, np. *używali przy zdobywaniu do życia różnych mentalności*. Wyrażenia gwarowe ująłem w kursywę. Nadto wszelkie przypisy pochodzą od redaktora tekstu.



Andrzej Wojtas
(fot. A. Bartosz, 2002)



Cygani z okolicy Nowego Targu

Wł. Dudziński N. Targ

Andrzej Wojtas

LUDZIE Z RODU ACINGALI

Pod północnymi stokami potężnych tatrzańskich skał, w spokojnej górskiej dolinie, otoczona dziewiczem pięknem przyrody leży wioska – Jurgów!

W oczy przybysza uderza tu najpierw masyw wysokich szczytów Tatr, które swoim widokiem nie tylko przyciążliwie wabią przybysza, lecz od strony Jurgowa są tak prawdziwe w swojej potędze i piękności, że potrafią przemówić i powiedzieć o sobie wszystko.

Wioska od zachodniej strony jest osłonięta potężnym, wysokim murem, który tu postawiła przyroda w odległych czasach polodowcowych. Popod ten wysoki, zdobiony zielenią mur – zwany tutejszym językiem *grapą*, a najwyższe jego wzniesienie nosi nazwę Koziniec – płynie gwarna rzeka Białka. Woda w tej rzece jest przeźroczysta i bardzo zimna, gdyż ścieka ze źródeł położonych wysoko w Tatrach i stawia tu jak gdyby pierwsze kroki na długą wędrówkę światem. Rzeka, pędzona utajoną siłą przyrody, wydaje z siebie ostry szum, jak gdyby znała swój los i chciała się bronić od domieszek cywilizowanego świata. Wieczorem gwarny szum rzeki rozlega się ostro ponad całą wsią, ten nieprzerwany przez wieki sygnał; wzywa mieszkańców Jurgowa do myślenia – *jak szybko płynie czas...*

Wzdłuż wschodniej strony Jurgowa rozciąga się nieduże wzniesienie zwane *borem*. Tu zostawili przodkowie twardy dokument sprzed kilkuset lat. Potężne zwały kamieni ułożone w kilka kroków, ciągnące się długimi pasami w poprzek wzniesienia, świadczą o twardym losie w walce o byt i zdobywaniu środków do życia.

Sama wioska leży w wąskiej dolinie i starym budownictwem bardzo ściśnięta do siebie. Przypomina to czasy, kiedy ludzie, bojąc się niepożądanych przybyszów z lasu, cisnęli się do siebie. Ludzie tu żyją zdrowi, a twardy górski klimat zmusza ich do wytężonego wysiłku i pracowitości.

Przodkowie Jurgowa trudnili się dawniej pasterstwem i hodowlą bydła. Chowali dużo owiec. Swoje pasterskie rzemiosło uprawiali na rozległych obszarach tatrzańskich dolin, zwanych *polanami*. Hodowla owiec dawała przodkom duże korzyści. Z wełny tkali materiał zwany *sukno*. Tę ciepłą tkaninę wyrabiali na miejscu w prostej drewnianej fabryce zwanej *folus*. Energię do poruszania tego prostego, ale jakżeż na owe czasy pożytecznego

urządzenia, dawała rzeka Białka. Z materiału tak uzyskanego szyli dla mężczyzn ubrania, portki, sukmany i obuwie. Ze skór owczych szyli kozuchy dla mężczyzn, kobiet i dzieci. Z mleka owczego robiono sery, co przerabiali w bryndzę i gromadzono zapasy na zimę. Nie nadające się do chowu owce i barany zabijali, a mięso stawalo się smacznym pożywieniem.

Ludność Jurgowa była zawsze bardzo pracowita, a jej szczyt uwidaczniał się w miesiącach letnich, kiedy gromadząc zapasy siana dla bydła na zimę, pracując zwinnie, biegała jak mrówki w mrowisku.

W tym właśnie czasie najwyraźniej uderzało w oczy ciekawe zjawisko. Na przydrożnych kamieniach – których tutaj nie brak – widać leniwo siedzących ciemnoskórych ludzi. Mężczyźni, kobiety i dzieci. Mężczyźni obnażali do połowy ciała, kobiety persyste, w podartych, brudnych koszulach, a dzieci nagie. Siedzą gromadkami beztrosko i wpatrują się w ciężki trud pracowitego jurgowskiego ludu...

1. TO SĄ „CYGANIE”!!!

Przyjrzyjmy się z bliska temu ciekawemu rodowi. *Cygańskie życie to raj* – słowa wyjęte z piosenki, porównujące beztroskie życie Cyganów do szczęścia w rajskim ogrodzie. Czy jest w nich coś prawdy? – postanówmy się przekonać. Zacznijmy więc od podstaw.

Cyganie, chociaż mieszkali blisko ludzi w wiosce, to nigdy nie podporządkowali się kulturze i zwyczajom panującym w niej. Prowadzili swój odrębny styl życia, [w] niczym niepodobny do tutejszego regionu. Stare słowa prawdy mówią o życiu tak: *Aby żyć, trzeba jeść – aby mieć co jeść, musi człowiek pracować*. Cyganie ani temu twardemu prawu natury się nie poddali, za co płacili ogromną cenę, jaką jest ubóstwo, nędza i głód.

2. GDZIE I JAK CYGANIE MIESZKALI?

Obozowisko Cyganów było zawsze obok wsi, na terenie specjalnie dla nich przeznaczonym. Przydzielono im tu na ten cel wąską parcelę z nieużytków, które były wspólną własnością jurgowian. Na tej parceli mieściło się obozowisko gęsto zabudowanych, prymitywnych domków zwanych – *budy cygańskie*⁶.

Cyganie wokół swoich pomieszczeń nie byli w stanie utrzymać ani minimalnego porządku. Nie znali ustępu, a ich toaletę stanowiło całe podwór-

⁶ W tym samym miejscu mieszkają do dziś romskie rodziny.

ko. Teren cygański był założony składami kości zwierzęcych, odpadami i różną cuchnącą zgnilizną. Obejścia cygańskie były więc wylęgarnią much i chorób zakaźnych, dlatego często przychodzili do konfliktu z władzami. Lubili hodować pieski najmniejszej rasy.

Mieszkania Cyganów były budowane ze starego, odpadowego drzewa, które im mieszkańcy Jurgowa zwykle darowali. Sami budować nie umieli, budowali im te domki ludzie biali. Domki cygańskie były dawniej bardzo prymitywne i trudno uwierzyć, że w takich warunkach ludzie starzy i dzieci mogli przetrwać ostrą, górską zimę.

Cyganie w swoich mieszkaniach nie mieli podłogi ani prawie żadnych mebli. Łóżek nie znali, spali wszyscy razem na ziemi, skupieni w jedną gromadę i tym sposobem chronili się od zimna. Niektórzy mieli kilka prymitywnie zrobionych ławek z desek. Wbijano w tym celu drewniane kołki w ziemię, na to kładziono deskę i tak robili sobie Cyganie ławki. Półkę zwykle robili tak, że do ściany wbijali drewniane kołki, na to kładli deskę. Taka półka służyła do przechowywania garnków i jedzenia.

Garnki mieli przeważnie dwa, duże, żelazne. W jednym gotowano mięso, a w drugim ziemniaki. Kiedy potrawa była gotowa, garnek kładziono na ziemię, w pośrodku budy i wszyscy, krzyżując nogi, siadali na ziemię, jedząc razem z jednego naczynia. Jedli łyżkami drewnianymi, które nabywali w Nowym Targu na rynku.

Cyganie dzielili się zwykle na duże grupy, jedni byli zdolni muzycy, a inni kowale. Ci ostatni mieli zwykle obok budy, w której mieszkali, małą przybudówkę, gdzie mieścił się sprzęt i narzędzia kowalskie. Mieli zwykle miech skórzany do poddmuchiwania ognia, kowadło, młotek, kowalskie kleszcze i kilka żelaznych przebijaków, którymi robili dziury do żelaza. Cyganki albo większe dzieci zwykle ciągły miech i tak pomagały przy sztuce kowalskiej⁷.

Cygan-kowal, klęcząc obok kowadła, ubrany w białe, lniane, bardzo szerokie spodnie i podartą, *strzępatą* koszulę, bił sprytnie młotkiem po kowadle. W jednej ręce trzymał w kleszczach żelazo, a pod uderzeniami młotka nabierały kształtu motyki, podkowy, siekiery i gwoździe. Z żelaza, choć bardzo prymitywnym sprzętem, potrafili robić ładne rzeczy.

Cygan nigdy nie miał porządnego narzędzia w swoim warsztacie, a jeśli miał okazję go nabyć, to za kilka dni starał się znaleźć białego nabywcę i zamieniał to na żywność.

Węgiel do palenia ognia kowalskiego robili sobie sami. Szli do lasu, zbierali gałęzie z świerkowych drzew, układali na jedną gromadę, a następnie podpalali. Kiedy gałęzie były już do czerwona rozpalone, lecz jeszcze

⁷ Por. A. Bartosz, *Z badań nad cygańskim kowalstwem na polskim Spiszu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, 1976, t. 6, s. 167-195.

niespalone, zalewali gwałtownie wodą. Rozpalone patyki *twardły* i był z tego bardzo dobry węgiel dla kowalskiego rzemiosła, który jeszcze dziś jest na terenie ceniony i poszukiwany.

Cyganie-muzycy też czasami trudnili się, lecz tylko dorywczo, kowalstwem, nie byli oni już dobrymi fachowcami od tego rzemiosła. W ich mieszkaniach, na wbitych do ściany drewnianych kołkach wisiało kilka skrzypiec lub potężne basy. Sprzęt do odtwarzania swej muzycznej sztuki potrafili na szerokiej okolicy wyszukać i mieć bardzo dobry.

Muzycy cygańscy różnili się nieco od reszty Cyganów i byli więcej poważani na okolicy, jak gdyby należeli do wyższego rodu. Byli lepiej ubrani, a ponieważ rozumieli swojemu rzemiosłu, zapraszano ich na wesela, zabawy i pod okazję. Obiekty cygańskie były zawsze przepojone muzyką i śpiewem, gdyż muzycy Cyganie ćwiczyli swoją sztukę całymi wolnymi od zajęć dniami. Pisma ani nut nie znali, lecz potrafili słuchem ująć wszystkie melodie, jakie na okolicy słyszeli, i po mistrzowsku je odtworzyć. Zdolniejsi muzycy organizowali wokół siebie cygańską młodzież, uczyli ich muzyki i badali talenty. Zdolnych spośród młodzieży ćwiczano i stawiali się z nich cenieni muzycy, którzy grali później nawet w zakopiańskich hotelach.

Wszyscy Cyganie, kowale, muzycy i ich żony, trudnili się latem rozbijaniem, tłuczeniem kamienia na drogach. W owych czasach maszynowych tłukarek nie było, więc jedynymi ludźmi, którzy tłukli kamień na okolicy byli Cyganie. Potrafili pracować szybko, sprytnie, lecz bardzo krótko. Przy tłuczeniu kamienia zawsze siedzieli na własnych, uprzednio skrzyżowanych nogach. Pracowali przeważnie tylko do południa, potem odpoczywali i opalali się.

3. JAK CYGANIE ZDOBYWALI ŻYWNOŚĆ?⁸

Tak dla wszystkich ludzi, jak i dla Cyganów najważniejszą sprawą jest jeżdenie. Ponieważ Cyganie już z natury wytrwale ani ciężko pracować nie chcieli, używali przy zdobywaniu środków do życia różnych mentalności.

Cyganie dawniej nigdy stałej pracy nie mieli. Kowale pracowali najwięcej przed wiosną. Robili i naprawiali sprzęt potrzebny do pracy w polu. Muzycy pracowali okazynie. Tłuczenie kamienia odbywało się latem, a więc Cyganie większą część roku nie byli zatrudnieni i to było przyczyną ich tragicznej nędzy. Kiedy Cyganie wykonywali jakieś usługi dla miejscowej ludności, nigdy nie brali za to pieniędzy, lecz żądali żywności. Przeważnie ziemniaki, mleko i słoninę. Cyganka-matka każdego rana ubierała dwie ty-

⁸ Por. E. Długosz, *op. cit.*

powo cygańskie spódnice (zwane w tut. języku *farbanki*). Jedną ubierała normalnie na biodra, która jej zwisała na nogi. Drugą, taką samą, wciągała na ramiona i wiązała koło szyi sznurkiem. *Farbanka* zakryła jej ręce, tułów i zwisała poniżej bioder. Na plecy brała Cyganka specjalnie do tego celu przygotowany worek, który jej leżał na obydwu ramionach, a przedłużonymi końcami był związany na piersiach. Na lewym ramieniu worek miał otwór i wtedy wpuszczano do niego ziemniaki. Cyganie mieli liczne rodziny i prawie każda matka nosiła ze sobą małe dziecko. Cyganki nosiły swe pociechy z przodu, uwiązane na przepasanej chustce, z lewego ramiona popod prawą pachę. Latem chodziły boso, zaś zimą ubierały na nogi naokręcane szmaty zwane *papucie*, pookręcane sznurkami. Na głowach miały stare chustki albo szmaty z białego, lnianego płótna. Tak wystrojona Cyganka-matka, musiała każdego rana przejść taką ilość domów, aby w worku na plecach poczuła taki ciężar, który mógłby wyżywić jej rodzinę do następnego rana⁹.

Przy tej codziennej wędrowce, podając sobie jedna za drugą drzwi, spotykały się z niezycziwym przyjęciem ze strony ludności. Wyzywano ich, nie wpuszczano do domów, a nawet wypędzano. Szukały biedne różnych sposobów, aby się ratować. Zabierały ze sobą za rękę małe, półnagie dzieci, aby szybciej ubłagać litości. Były tak milcząco wytrwałe, że potrafiły stać pod drzwiami tak długo, aż wzbudziły u chlebobawcy litość i coś do zjedzenia otrzymały. Wpuszczano im zwykle do worka parę ziemniaków.

Starość cygańska najwyraźniej przemawiała o losie Cyganów, jadaliby biedacy raz dziennie pieczone na ogniu ziemniaki, zapijane przeważnie wodą. Chodzili też po żebraniu, aby wyprosić sobie coś do zjedzenia, używali różnych podstępnych sposobów. Niektórzy, wchodząc do domu, udawali, że jest im zimno, siadali obok pieca i grzali się tak długo, aż gospodynie, chcąc się starca pozbyć, poczęstowała go jedzeniem. Inni staruszkowie udawali z przesadą rozmaite dolegliwości. Przychodząc pod drzwi, chwycił niektórych silny kaszel, który trwał tak długo, aż gospodyni starała się go stłumić, dając biedakowi kawałek tłuszczu albo garnuszek gorącego mleka z *moskolem* (*moskol* to cieniutki placek pieczony z ziemniaków z dodatkiem mąki owsianej albo jęczmiennej; robiono go na gorącym piecu – innego chleba dawniej w Jurgowie nie znano).

Staruszkowie Cygani chorowali na choroby pochodzące przeważnie z przeziębienia. Reumatyzm, zapalenie stawów i różne choroby płuc. Włóczyli się biedacy zmarznięci, półnagzy i tworzyli przeraźliwy obraz losu biednego człowieka na ziemi. Ludzie przeważnie litowali się nad ich losem.

⁹ Por. A. Bartosz, *Ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania cygańskiego żebractwa*, „Lud”, 1978, t. 62, s. 177-185.

Dalszym sposobem zdobywania żywności przez Cyganów była wszystkim padlina, jaka zdarzyła się na okolicy. Padłe kury na choroby zakaźne zabierali i zjadali. Świnie padłe na różycę zakopywano na specjalnie do tego celu przeznaczone i ogrodzone miejsce (zwierzęcy cmentarz), Cyganie po kilku dniach padlinę wykopywali, robili wędliny i z powodzeniem spożywali. Nie było wypadków, żeby ktoś się padliną zaraził, a jeśli chorowali, to z przedzenia.

W owych czasach były bardzo tanie stare, nienadające się już do użytku konie. Cyganie te konie kupowali i całe połacie mięsa wędzili w budzie nad ogniem. Tak przyrządzone wędliny wieszali następnie w swoich mieszkaniach pod dachem. Pewnego razu była dla nich tak sprzyjająca okoliczność, że kupując większą ilość koni, narobili tyle wędlin, że groziło to zawaleniem ich mieszkań. Następnie wędliny poczęły wydawać tak przeraźliwie cuchnący zapach, że musiały się w to wmieszać miejscowe władze. Wszystko mięso Cyganom zabrano, oblano naftą i zakopano w ziemię. Między wędlinami znaleziono, w całości uwędzonego, młodego, padłego konika.

4. ZARĘCZINY, ŚLUBY I WESELA CYGAŃSKIE

Cyganie i pod tym względem różnili się znacznie od tutejszych, jurgowskich obywateli. Byli wierzącymi, lecz niepraktykującymi katolikami. Niepraktykującymi byli dlatego, bo religia nakazywała przychodzić do kościoła przyzwoicie ubrany, a oni chodzili półnagzi. Według zaleceń Kościoła i miejscowego zwyczaju, współżycie dwóch osób różniących się płcią było możliwe dopiero po zawarciu ślubu kościelnego.

Młodzieniec cygański już w wieku 17 lat przywoził do rodzinnego domu dziewczynę i bez żadnych ślubów zaczęło się normalne współżycie. Rodzice zwykle partnerkę syna przyjęli z zadowoleniem. Opinia, majątek czy ślub nie były brane pod uwagę i nie stawiały przeszkód nowożeńcom. Śluby kościelne zawierali Cyganie zwykle mając już kilka dzieci, a to przeważnie na interwencję księdza. Do ślubu pożyczali Cyganie ubranie od miejscowej ludności.

Uroczystości weselne odbywały się w zależności od zdobytych środków materialnych na ten cel. Alkohol używano, lecz przeważnie spirytus denaturowy, który cedzili przez chleb, a następnie z powodzeniem wypijali¹⁰. Wesele cygańskie odbywało się bez większych ceremonii. Zjedli, wypili co mieli, a potem grali i śpiewali. Mało tańczyli. Małżeństwa cygańskie były raczej wzorowe, cechowała ich wielodzietność i wierność swoim partnerom.

¹⁰ Wyniki badań terenowych zaprzeczają temu spostrzeżeniu.

Każdej biedzie koniec przyjdzie! Do tego ludowego porzekadła musieli się dostosować też Cyganie. Umierali młodzi i starzy. Cyganie, chociaż nie byli praktykującymi katolikami, to mocno wierzyli w obecność duchów między żyjącymi ludźmi. Duchy spuszczały na nich ciągły strach, zwłaszcza wieczorem, który szczytowego punktu osiągał wtedy, gdy na terenie cygańskim przydarzył się zmarły. Nieboszczyka zostawiano samego, a cała rodzina przenosiła się do sąsiadów aż do chwili pogrzebu. Po pogrzebie wracano do własnego mieszkania, lecz cała rodzina razem z obozem cygańskim żyła w nieprzerwanym, ciągłym strachu. Tą słabością psychiki cygańskiej wykorzystywali miejscowi młodzieńcy, którzy straszac ich, robili najrozmaitsze komedie.

Zmarłego Cygana na miejsce spoczynku odnosili ludzie biali, gdyż Cyganie bali się zbliżyć do nieboszczyka, a [w]strzymywali się tylko w pewnej odległości.

5. CYGAŃSKI PŁACZ NA POGRZEBIE

Płaczący Cyganie różnią się znacznie od płaczących ludzi białych. Cyganie na pogrzebie płaczą głośno, zaciskając ręce na dolną część tułowia i między kolana, przechylając głowę raz na jedną i na drugą stronę. Narzekają w języku cygańskim bardzo żalonym głosem. Zauważono tu już od dawnych czas pewne ciekawe zjawisko, kiedy Cyganie płaczą, to u żadnego nie widać w oczach łez – płaczą na sucho.

6. ZWYCZAJE – WYDARZENIA – CIEKAWOSTKI

Święta Bożego Narodzenia i Wielkanoc były obchodzone bardzo uroczysto. Cyganie dzielili się wtedy na kilka grup i chodzili po domach składać życzenia. Śpiewali i grali, za co otrzymywali specjalnie dla nich pieczony, ziemniakowy kołacz. Tych kołaczy mieli tak dużo, że musieli kilka razy do domu odnieść.

Jeśli Cyganie szli, to nigdy nie szli dwa razem. Jeden, choć o krok dalej, ale nigdy razem. Kiedy Cyganie coś przenoszą, to zawsze kładli na głowy, ręki oparte na biodrach, sztywnie maszerowali jeden za drugim. Cyganom nie można nigdy wierzyć na słowo, lubią zawsze kłamać i mają skłonność do kradzieży.

Miejscowi Cyganie wróżyć nigdy nie umieli i tym się nie trudnili. Nie było we wsi wypadku, żeby Cyganie pomiędzy sobą się bili, choć kłócić lubili się często i bardzo głośno.

Kiedy zabijali konie, to zakrywali mu oczy i kilka młodych podrostków wskakiwało na niego, a następnie jeżdżono w kółko, aż zmęczony koń stanął. Wtedy przyskoczył z boku Cygan z dużym młotkiem i uderzał konia w czoło, koń się przewracał i następny Cygan podcinał mu szybko nożem gardło. Kiedy krew zaczęła pryskać, rzucała się na niego grupa podrostków i wciskając kolejno usta w świeżą ranę – pili smacznie ciepłą krew.

Pierwsze *budy cygańskie* wyglądały bardzo marnie, nie dość, że nie miały one drewnianej podłogi, lecz nie było w nich także sufitu (sufit w miejscowym języku zwie się *powala*). Było na *powale* położonych bokami parę desek, ale środek był wolny, bo tędy odchodził płomień i dym z ogniska, które na środku budy stałe się paliło. Wokół ogniska Cyganie spali na ziemi. Oprócz marnego ubrania nie mieli nic, aby podczas snu nakryć chociaż dzieci i starców. Pod siebie kładli słomę, którą na dzień zbierali i kładli na jedną gromadę do kąta budy. Kiedy czasem z braku drewna do palenia wygasło im ognisko, to wtedy Cygan brał kawałek ciężkiego żelaza i bił w niego młotkiem na kowadło tak długo, aż stało się ono czerwone. Wtedy Cyganie przykładali do niego przepalony z drewna węgiel, rozdmuchiwali i rozpalali ponownie ognisko.

7. CHULIGAŃSKIE WYBRYKI

Pewnego razu chuligani nałapali żab większą ilość i przez otwór w suficie wsypali żaby na śpiących Cyganów. Przed wejście wokół drzwi nakładli kolczastego ciernia. Kiedy Cyganie zauważyli, że coś po nich skacze, zrozumieli, że to są duchy, które ich straszą. Zaczęli jeden po drugim wykrzykiwać – *ujuj!!!* Pobudzili się wszyscy i nastąpiła panika. Kiedy Cyganie zaczęły uciekać z budy, wpadali bosymi nogami na kolczaste ciernie. Tu strach i panika się potęgowała i wszyscy z dziećmi – z krzykiem uciekli w pobliski las. Wrócili dopiero rano i wtedy przekonali się, że to był desperacki wybryk. Chuligan imieniem Józef Kotarba, chcąc na powiększenie strachu wystrzelić z jakiegoś zabytkowego pistoletu, który nabijał się z końca, stracił przy tym wybryku jedno oko.

Ten sam chuligan pewnego razu zabił we własnym domu kota, z którego mięso powiesił na korytarzu. Kiedy rano przyszła do niego Cyganka i ujrzała powieszone mięso, zapytała: *z czego to mięso jest?* Kotarba powiedział, że zabił zającą i mięso Cygance oddał. Następnego dnia przyszła ponownie Cyganka, wtedy Kotarba ją zapytał, czy smaczne jest mięso z kota i na dowód, że to było mięso z kota, ukazał jej futerko z niego. Cyganka uciekła przestraszona do domu, aby powiadomić o tym co zaszło męża i dzieci. Cyganie doznali strachu, że z kota, którego zjedli, mogą poumierać. Nagle poczuli się

źle i zaczęli wszyscy jeden po drugim wymiotować. Garnki i łyżki, którymi posługiwali się przy spożywaniu kota pobili, połamali i wyrzucili. Od tego czasu na Cyganów *mrawczano* jak to robią koty – *mraau* – na co Cyganie bardzo się gniewali.

Kiedy Cyganie w czasie świąt chodzili składać życzenia, to Kotarba otworzył wejście do piwnicy, które mieściło się w podłodze na korytarzu. Życzenia wieczorem składano, a mieszkania były oświetlone w tych czasach małymi, woskowymi lampkami, zwane *kaganki*. Cyganie idą po ciemku przez korytarz, jeden po drugim wpadali do piwnicy. Kotarba musiał przynieść światło i pokaleczonych, jęczących Cyganów z piwnicy wyciągać.

8. CYGANIE OBECNIE

Obecnie Cyganie żyją już normalnym, ludzkim trybem życia. Mają ładne mieszkania, meble i telewizory. Mają stałą pracę, a starzy renty. Mało już żyje Cyganów, którzy na własnej skórze przeżyli opisaną na tych kartkach nędzę. Poprawa doli życia cygańskiego na tutejszych terenach nastąpiła z chwilą zapanowania ustroju socjalistycznego i rządów władzy ludowej. Dzięki ludowemu rządzeniu Państwa Cyganie poczuli się być też ludźmi. Chodzą do szkoły, pracują i przestali być ciężarem dla otoczenia.

Choć władza ludowa daje Cyganom wszystkie możliwości do życia, to jednak to, co cygańskie, pozostanie w ich krwi na zawsze. Jeszcze dziś są wypadki, że Cygan, nie mając zimą czym palić w piecu, zrywa deski z dachu na własnym mieszkaniu i zostawia tylko tyle, żeby mu nie lało na łóżko. Zatem znowu tymczasowo dach pokrywa, a następnego roku robi to samo. Dużo jeszcze zostało w cygańskich mieszkaniach po dawnych Cyganach. Choć noszą dziś białe koszule z krawatami, a dziewczęta cygańskie moderne sukienki, to ich krwi nie da się jednak zmienić, zawsze będą Cyganami...

Adam Bartosz

E ANDRZEJ WOJTASESQËRI DESKRÏPCIA E RROMENQËRI

Andrzej Wojtas

Manuša katar-o endaj Acingali

E Adam Bartošesqëro tøksto si jekh padmad, savi lizal dr-o dokumëto e Andrzej Wojtasesqëro. Akada avtòro, savo lekhlås pal-o Rroma, sas e etnografiaqëre studentënqe Krakowosqe jekh „sociàlo ekspèrti”, kana keren sas rodläripën p-o terëni dr-e Karpatenqëro Spišo dr-o berša '70 e nakhle seliberšesqëre. Pala so sar man-ge jone lesθar, lekhlås pesqëre serimàta aj godidimàta pal-o bešlårde karpatika (ja „bergitka”) Rroma, save bešen sas dre lesqëro gav. Akada tøksto si vipalvaxte jekh dokumëto pala akala Rromenqëro zivipën dr-o angluno dopaş e XX-tone še-liberšesqëro thaj kidipën opinie aj dikhimàta pala lenθe, sar athòska dikhen sas len e gavesqëre gaze. Khrigal šaj te ušardöl lesqëri ahor sar literàro kreàcia.

Adam Bartosz

GYPSIES. A DESCRIPTION BY ANDRZEJ WOJTAS

Andrzej Wojtas

People of the Acingali Lineage

Adam Bartosz provided an introduction to Andrzej Wojtas' document. The author of the notes on the Gypsy people was one of the “social experts” for ethnography students doing their field research in Spisz (the Carpathians) in the 1970's. They asked him to write down his memories and reflections on Carpathian Gypsies (*Bergitka Roma*) who settled down in his village. The text is both a document of Gypsy life in the first half of the 20th century, and a record of opinions and judgments about them, expressed by the local village communities. Apart from being informative it shows great literary value.

IV

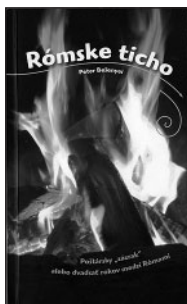


RECENZJE – OPINIE

RECÈNCIE – OPÌNIE/REVIEWS – OPINIONS

Wojciech Dudziak

ODGADYWANIE ROMSKIEJ DUSZY



Peter Bešenyei

*Rómské ticho. Poštársky „zázrak”
alebo dvadsať rokov medzi Rómami*

Vydavateľstvo DON BOSKO

Bratislava 2009, ss. 126

ISBN 978-80-109-9

Do pracy misyjnej wśród Romów na Słowacji włączyli się salezjanie. Ks. Peter Bešenyei otrzymał w 2010 r. nagrodę miasta Koszyce za działalność w najbardziej znanej osadzie romskiej Lunik IX. Doświadczenia w pracy z Romami zdobywał od roku 1990. Pierwszym jego kontaktem z Romami było uczestnictwo w romskiej pielgrzymce do Limanowej, organizowanej przez ks. Stanisława Opockiego, polskiego krajowego duszpasterza Romów. W zakonie Don Bosko Bešenyei został wyznaczony do pracy, jakiej się nigdy nie spodziewał. Teraz jest uważany za pioniera, specjalistę i wręcz eksperta romskiej misji na Słowacji. Rzeczywiście, jest to doświadczenie pionierskie, dlatego starał się poznać wyniki innych. W Polsce odwiedził jezuitę, o. Edwarda Wesółka i ks. Stanisława Opockiego. Metody nawracania Romów poznawał na Węgrzech, w Niemczech, we Włoszech, Francji, Hiszpanii, Słowenii, Chorwacji, Serbii, Belgii, Ukrainie i w Ameryce. We Włoszech poznał monsiniora Mario Riboldiego, który całe życie poświęcił służbie Romom i *Sinti*, samemu przyjmując ich sposób życia. Don Mario jest uznanym specjalistą w sferze romskiej misji i członkiem Papieskiej Rady Migrantów i Koczowników. Ks. Peter uważa go za swego mistrza.

Książka *Rómské ticho* jest zbiorem wspomnień o Petra z pracy na polu nieoranym. Miał wątpliwości, czy powinien spisywać i publikować swoje,

często intymne, doświadczenia. Nie chciałby romskiej grupy etnicznej (narodu) „uegzotyczniać” albo „romantyzować”.

Na Słowacji większość Romów jest zasiedziała, lecz niektórzy nadal uważają ich za koczowników. Mieszkają oni w skupiskach naprędce zbudowanych domów lub w blokach na okrajach miast. Osada cygańska stanowi jakby zamkniętą całość, gdzie wszystkim kierują specyficzne romskie zasady. Za mieszkanie się nie płaci, domy-rudery wyrastają na cudzych działkach, „elektryk” jest w każdym domostwie, wodę, ścieki i wywóz śmieci sponsoruje często miejscowy samorząd. Psy chowa każdy, podatków nikt nie płaci, wieczorem palą ogniska ze śmietników. Biologiczne potrzeby załatwiają na chodniku, schodach lub pod swoimi albo czyimiś drzwiami. Nieznana jest uprzejmość, nocny spokój czy tolerancja. Czas dla nich nie znaczy nic, są mistrzami lenistwa, „nicnierobienia” i zabijania czasu. Najczęstszym słowem jest: „nudzę się”. Na porządku dziennym jest „demolka”, wulgarne zachowania oraz nierzadko nienawiść do istniejącego obok świata.

Powyższe zachowania są naprawdę trudne do zaakceptowania przez okoliczną ludność. Przedstawicielom większościowej społeczności zachowania społeczne przeszkadzają bardziej niż kolor skóry Cyganów, ich „rasa”. Sama nazwa „Cygan” sugeruje nieakceptowalną odmienność. Ks. Peter używa pojęcia „Rom” jako ekwiwalentu nazwy „Słowak”. Innych terminów, według niego, nie należy używać. *Gadžo* w znaczeniu „nie-Rom” w stosunku do „białych” ma pogardliwy wydźwięk, oznacza chłopca ciężko pracującego, „niewolnika ziemi”. Ks. Peter żąda od Romów, aby używali terminów *raklo* i *rakli*, oznaczających białego mężczyznę i białą kobietę, jeżeli chcą, żeby ich również nie obrażano. Samego zaś o. Petra nazywali w osadzie początkowo bratem, co po latach zamieniono na *dado* czyli ‘ojciec’. Niektórzy ludzie uważają nawet, że się „scyganił”. On stara się żyć wśród Romów jako swój i takim go biorą. Stara się, bez fałszywych przeświadczeń, doprowadzić do integracji Romów z grupą większościową poprzez wiarę w Boga, która im pomaga wznieść się kulturowo, zdobywać wykształcenie, ale też akceptować siebie i obce dotychczas, słowackie otoczenie. Receptą jest: „nie ranić i nie dać się zranić”.

Peter Bešenyei jest przekonany, że Romowie są zdolni do zmiany sposobu życia. Aby go zmienić, potrzebna jest w pierwszym rzędzie pomoc duchowa. Dopóki nie pozbędą się biedy duchowej, materialnie będą zależni od społeczności większościowej. Darmowa pomoc socjalna nie motywuje Romów do życia inaczej. Tylko ewangelizacja (Bóg) może odmienić moralność tej grupy etnicznej. Zaczątek pracy misyjnej wśród Cyganów o. Peter porównuje do biegu maratońskiego, trwającego przez kilka generacji. Lepiej nawet nie zaczynać, aniżeli dać ludziom nadzieję, zaprzyjaźnić się, a potem się wycofać. Poznanie mentalności i jej akceptacja są dobre, lecz

tylko wtedy, gdy będziemy nie tylko dawali, ale też żądali współudziału. Bardzo ważne są tutaj indywidualne kontakty, nie można się silić na zmiany grupowe. Nieważna jest liczba ewangelizowanych. Przede wszystkim trzeba ewangelizować dzieci, ale nie zaniedbywać rodziców – wysiłki dadzą wtedy dobry skutek wychowawczy. Katecheza jest skuteczniejsza w małych grupach, osobno chłopięcych i dziewczęcych. Musimy pamiętać, że głoszenie wiary u Romów trzeba postawić na uczuciach. Między Romów muszą iść ludzie zdolni to środowisko „przemodlić i przecierpieć”. Ludzie nie liczący czasu. Systematyczne działania burzą bariery.

Romska misja we wschodniej Słowacji i jej program są podporządkowane archidiecezji koszyckiej. Jak wyżej wspomnieliśmy, o. Peter został wyznaczony do tej pracy przez Kościół katolicki. Powyższe recepty działań poznał doświadczalnie w kilku osadach romskich. Szczególnie przypadli mu do serca mieszkańcy osady Poštárka, części Bardejowa. Osada powstała w połowie lat 70. XX w., po przeniesieniu Cyganów, mieszkających w centrum miasta, do świeżo wybudowanych bloków. Bešenyei przyszedł tam w roku 1990. Stosując zasadę Riboldiego: *piano, piano*, czyli ‘powoli, drobnymi krokami’, początkowo przerobił stary dom kultury na centrum ewangelizacyjne. Pomagali mu mieszkańcy osady. Potem zbudował przedszkole i szkołę podstawową, a na koniec kaplicę pod wezwaniem błogosławionego Zefiryne, pierwszego romskiego męczennika. Przy centrum katechetycznym działa chór z kapelą. Romowie uczestniczą w pielgrzymkach na Słowacji i do sąsiednich krajów. Byli w Rzymie i w Lourdes. Diecezja ustanowiła romskie miejsce pielgrzymkowe we wsi Gaboltov, obok Bardejowa. Peter doczekał się kilkunastu uczniów i absolwentów średniej szkoły. Romowie zawierają małżeństwa w kościele, chrzczą dzieci, chociaż dalej wierzą w sny i duchy zmarłych. Powoli zaczynają rozumieć znaczenie wykształcenia i dążenia do lepszego bytu.

Po dwudziestu latach pracy w Bardejowie, w mieście Michalovce, we wsiach Lanártov i Jarovnice, Bešenyei otrzymał chyba najcięższe zadanie. Z książki wynika, że o. Peter został przeniesiony w 2010 r. do cygańskiej dzielnicy Koszyc Lunik IX. Już od 1 lipca 2008 r. działali tam salezjanie. Lunik jest największą romską osadą na Słowacji, liczy prawie 7000 mieszkańców. Nasz misjonarz był dotychczas przeświadczony, że lepiej dochodzić do osady, prowadzić tam ewangelizację, wychowywać i uczyć, ale w niej nie mieszkać. Jednak w Luniku salezjanie zamieszkali. Czy się to im opłaciło? Ks. Peter odpowiada: *jeśli pomogą chociaż niektórym w drodze do Boga, to na pewno opłaci się tutaj mieszkać, znosić przykrości, poniżenie, brak zrozumienia, samotność i zapomnienie*. Ich obecność przeszkadza romskiemu skupisku w zamknięciu się na wpływy zewnętrzne, pomaga w kontaktach z większością społeczeństwa. Salezjanie-księża i laicy animatorzy wy-

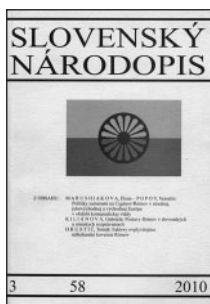
stępują jako zgrana drużyna w tym zupełnie odmiennym mentalnie świecie. Pokazują możliwości integracji Romów z całością społeczeństwa.

Krótki komentarz do recenzji: Na Słowacji istnieje blisko 690 osad cygańskich, duża część to osady wielotysięczne. Romską przynależność narodową deklaruje około 90 tysięcy osób, przy szacowanej 500-tysięcznej mniejszości etnicznej. Rząd słowacki i sami Słowacy mają olbrzymie trudności z mniejszością romską. Brak pracy dla ludzi niewykształconych i niezainteresowanych swoją przyszłością idzie w parze z obciążeniem socjalnymi zasiłkami i niechęcią do nauki. Na Słowacji istnieje obowiązek szkolny, którego Cyganie nie respektują. Kary administracyjne dla rodziców za absencję dzieci w szkołach nie odnoszą skutku. Ostatnio Romowie uczestniczą w wyborach samorządowych. W wielu miejscowościach starostami zostali Cyganie, również gminne przedstawicielstwa często są przez nich zdominowane. Zdarzają się przypadki sprzeniewierzenia pieniędzy przeznaczonych na cele gminne, wynikające z braku świadomości i krótkowzroczności tychże polityków. Na tym tle działalność podobną do pracy ks. Petra Bešenýiego powinno prowadzić kilka tysięcy księży, pastorów i świeckich animatorów. Sam o. Peter napisał, że jego praca pośród Romów wymaga wszystkich sił i całego czasu. Musieliby się znaleźć ludzie obdarzeni charyzmą, aby Cyganie ich uznali. Co się stanie, gdy zabraknie takiego człowieka w osadzie? Najpewniej Romowie wrócą do swoich poprzednich zachowań. Społeczność większościowa odpowiada na niefrasobliwość Romów budowaniem murów, oddzielających romską osadę od „białych”. Taki mur postawiono między miastem a osadą Angi Mlyn w mieście Michalovce, gdzie o. Peter przez cztery i pół roku usiłował utworzyć oazę dążącą do asymilacji z otoczeniem większościowym.



Wojciech Dudziak

WIARA CZY MAGIA, SPOŁECZEŃSTWO CZY GRUPA ETNICZNA?



„Slovenský národopis” 2000, R. 58, nr 3
Tomáš Hrustič, Tatiana Podolinská (red.)
Slovenská akadémia vied.
ISSN 1335-1303

„Slovenský národopis”, 1988, R. 36, nr 1
Arne B. Mann (red.)
Slovenská akadémia vied.
ISSN 1335-1303

Monotematyczny, romologiczny numer „Slovenského národopisu” wyszedł ponad dwadzieścia lat temu. W roku 1954 sześciu pracowników Národopisného kabinetu Slovenskej akadémie vied pod kierownictwem Emílii Čajánkovéj-Horváthovéj przeprowadziło pierwsze poważne badania terenowe u Cyganów. Artykuły do tomu z roku 1988 napisali badacze, którzy zdobyli doświadczenie razem z Emilią Horváthovą: Jelena Marušiaková, Milena Hübschmannová, Eva Davidová, Irena Pišútová, Ctibor Nečas, Zuzana Kollárová-Švorcová, Pavel Šalamon, Pavol Žiga, Pavel Platko, Hana Bílková, Arne B. Mann. Dołączyli do nich: archiwista Igor Kutlík-Garudo, lekarz psychiatry Ľubomír Okruhlica, poetka Elena Lacková, choreograf Viliam Gruska i socjolog Petr Višek, Mária Dubayová, Viera Bačová. Tematyką wiary i magii najpełniej zainteresowała się Eva Davidová. Opublikowała rezultaty swych badań nad wierzeniami Cyganów w Gemerze, przed rozpadem ich tradycyjnych skupisk. Inni autorzy opisali cygańskie wesela, obrzędy związane z narodzinami, zwyczaje pogrzebowe, wiarę w powracanie zmarłych, ludowe lecznictwo. Ctibor Nečas poruszył pomijany wcze-

śniej temat prześladowań Cyganów w czasie II wojny światowej. Socjologzy zajęli się integracją Cyganów do „socjalistycznego” społeczeństwa – te wyniki teraz mają tylko wartość historyczną. Rocznik jest bogato ilustrowany fotografiami z cygańskiego środowiska.

Aktualny numer „Slovenského národopisu” [2010, nr 3 (58)] jest wypełniony materiałami, dotyczącymi religijności Romów i podejmowanej w stosunku do nich polityki socjalnej, jak również eksterminacji i muzyce. Elena Marušiakova (Jelena Marušiaková) i Vesselin Popov opisują sytuację Romów w komunistycznych społeczeństwach Rosji, Ukrainy, Polski, Węgier, Bułgarii, Rumunii, Jugosławii, Mołdawii i Albanii. Dążenia integracyjne przebiegały w poszczególnych krainach niejednakowo. Skuteczną była praktycznie tylko akcja osiedlania koczowników.

Gabriela Kiliánová analizuje opowieści słowackie i romskie, przedstawiające Romów w sposób poważny oraz humorystyczny. Oparła się na materiale z archiwów etnograficznych, publikowanych źródeł i terenu. Okazało się, że potraktowanie postaci i narracja są podobne w obu grupach językowych.

Tomáš Hrustič i Ľudmila Hrustičová prezentują konwersje Romów do ruchu zielonoświątkowego. Najczęściej zmieniają wyznanie osobnicy odizolowani od swojej grupy, rozrzućeni w społeczeństwie większościowym. W osadach zmiany hamowane są poprzez większą kontrolę grupy. Pod wpływem zielonoświątkowców mogą powstawać nowe socjalne zachowania, nowy styl życia i eliminowanie zjawisk patologicznych.

Arne B. Mann wskazał na nowe źródła do badań romskiego Holokaustu – wspomnienia naocznych świadków. Przed 1989 r. władza komunistyczna nie przyjmowała do wiadomości, że Cyganie w czasie wojny byli prześladowani, jednak teraz można o tym pisać. Od roku 2005 każdego 2 sierpnia w muzeum słowackiego powstania w Bańskiej Bystrzycy czczą pamięć pomordowanych. Na przykładzie wsi Čierny Balog, autor pisze o mordowaniu Cyganów przez hitlerowców, który to fakt jest żywy w pamięci mieszkańców.

Tomáš Hrustič, Tatiana Podolinská, Ľudmila Hrustičová i Juraj Šťofej uczestniczyli w ocenie możliwości i barier, jakie napotykają pracownicy socjalni w osadach romskich. Badanie przeprowadzono na zlecenie pełnomocnika rządu słowackiego ds. romskich społeczności. Stwierdzili, że Fundacja Socjalnego Rozwoju jest zbiurokratyzowana, brak treningu socjalnych pracowników i nade wszystko stabilnego finansowania.

Ci sami pracownicy Ústavu etnológie SAV prowadzili badania nad wchodzeniem Romów do społeczeństwa drogą wiary. Od 2010 r. mają na celu zmapowanie misji, ich rezultatów, opublikowanie i włączenie wyników do programów szkół wyższych. Został wykonany pierwszy etap – inwentaryzacja i mapowanie wszystkich Kościołów zarejestrowanych i nierejestrowanych w 22 wytypowanych romskich osadach. Nabożna konwersja przedstawia się jako najefektywniejszy instrument socjalnego integrowania Romów ze społeczeństwem większościowym, a co za tym idzie – wyjścia z kultury biedy.

Hrustič i Podolinská w recenzowanym tomie zamieścili też sprawozdanie ze spotkania w Sztokholmie, poświęconego charyzmatycznym i zielonoświątkowym ruchom wśród Romów. Uczestniczyli również w konferencji w Oxfordzie, poświęconej zwiększonej mobilności Romów i ekspansji tej grupy etnicznej na Zachód oraz polityce krajów Europy i działań organizacji pozarządowych na rzecz Romów.

Jana Belisová uważa talent muzyczny Romów za przyrodzony, jednocześnie mający duży potencjał do wykorzystania przez misje chrześcijańskie. Spotkania misyjne w osadach przypominają czasem msze gospelowe. Romowie wykorzystują najnowsze style i instrumentarium w prezentowanej przez siebie muzyce, tworząc pieśni religijne. Etnomuzykologiczne badania romskich pieśni religijnych mogą mieć wielkie znaczenie w zbliżaniu do siebie członków przeciwnych grup etnicznych¹.

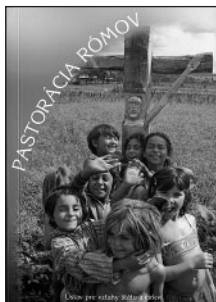
W części „Slovenského národopisu” poświęconej recenzjom, zajmujące jest omówienie pracy zbiorowej *My a tí druhi v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*, wydanej w 2009 w Bratysławie. Juraj Šťofej omawia w nim czasopismo „Romani džaniben”, wydawane od 1992 r. w Czechach i obejmujące również zagadnienia dotyczące słowackich Romów. W czasopiśmie publikuje się artykuły w językach czeskim, słowackim i innych, a także teksty w różnych romskich dialektach.

¹ Por. również artykuł M. Janowiak-Janik, „*Mre Dewleske gilawaw me*”. *Muzyka i tożsamość Cyganów w ruchu zielonoświątkowym*, w bieżącym tomie „Studiów Romologica” – przyp. red.



Wojciech Dudziak

DUSZPASTERSTWO WŚRÓD NIEPRZYSTOSOWANYCH



Lucia Gresková (red.)

Pastorácia Rómov (Hľadanie rómskeho Boha).

Zborník z rovnomeného semináru, ktorý usporiadal

Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi v Bratislave 15. októbra 2008

Bratislava 2008, ss. 220, tab. fot.

ISBN 978-89096-39-8

O mawiany zbiór artykułów składa się z dwóch części. Pierwsza część zawiera rozważania na temat cech charakterystycznych romskiej pobożności, porównanych do cech pobożności społeczeństwa większościowego. Druga część to występy przedstawicieli 11 Kościołów, których misjonarze usiłują drogą wiary doprowadzić do integracji Cyganów z całością społeczeństwa Słowacji. Obywatele osad romskich znajdują się dotąd poza grupą dominującą w państwie.

Od razu musimy zdać sobie sprawę z założeń, które przyjęli pracownicy Kościołów: celem jest ucywilizowanie Cyganów. Andrea Poloková ze Związku Bahaitów w pierwszym rzędzie wylicza zasady bahaickiej wiary: może istnieć jedność w różnorodności, czyli „równocенność” wszystkich, niezależnie od narodowości, przynależności etnicznej i narodowej; Bóg stworzył każdego jako predystynowanego ku dobremu poprzez wychowanie. Bahaici są przekonani, że religia ma wymiar socjalny, dlatego od początku jej powstania pomagają słabszym socjalnie. Pojmują pomoc Romom jako część całości światowych dążeń do socjalno-ekonomicznego rozwoju, do *prosperity* wszystkich ludzi w każdej sferze życia. Romowie muszą zrozumieć podstawę problemu, poznać fakty i opanować metody, służące do

zmian. Trzeba wzmacniać struktury organizacyjne kierowane przez Romów, aby sami mogli rozstrzygać o swoim losie. Jednym z projektów możliwych do wykorzystania jest akcja *Matki Czytają Opowieści*, aby wzmocnić грамотność matek i kulturę czytania w rodzinie. Podobno tym sposobem absolwentki projektu przemożły uczucie wstydu, że się uczą i nikt się z nich nie wyśmiewa. Również inne projekty polegają na rozwijaniu zdolności do nauki, w szczególności rozumienia pisanych tekstów. Dla dorosłych bahaici przygotowali **siedem** połączonych kursów, dla osiągnięcia powyższego celu. Kluczem jest zwiększanie zdolności ludzi, aby włączali się do poznania. Niestety, autorka nie podała konkretnych rezultatów działalności bahaistów.

Ewangeliczny Związek Braterski (Cirkev bratská) zaczął pracę misyjną w roku 2005, kiedy siedemnastu Romów poprosiło o członkostwo w zborze w Hermanovciach nad Topľou. Zbór zakupił w 2007 r. dom we wsi Hlinné, przeznaczony na miejsce spotkań romskiej nabożnej grupy Bratskéj Cirkvi. Członkowie dbają o dom i otoczenie. Odwiedzają wsie i osady, służą śpiewem, świadectwem i modlitwą. Założyli kluby: dziecięcy, młodzieżowy i młodzieży dorastającej. Misjonarz Pierre van Vuuren wraz z małżonką Lisą prowadzi trening tłumaczy Biblii na dialekt wschodniosłowacki. Nowy Testament przekładają od maja 2008 r. Jak donosi rzeczony misjonarz, Kościół współpracuje z romskimi zborami Apostolskiego Kościoła i ojcem Martinem Mekelem z centrum ewangelizacyjnego w Čičave. Byli na festiwalu gospel FestRom.

Mormoni zajmują się na Słowacji różnymi grupami, nie tylko Romami. Peter Valníček przedstawia typ pomocy, polegającej na utrzymaniu zdrowia, uczeniu się i samowystarczalności, oczywiście w oparciu o Ewangelię. *Miłość emanująca z tych projektów zmiękcza serca ludzi ku tęsknocie, aby Jezus Chrystus wstąpił do ich życia* – powiada. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich działa w kilku romskich osadach. Uczniowie specjalnej szkoły w Snine uczeni są higieny osobistej, a lalkowe występy przestrzegają o niebezpieczeństwach zażywania tytoniu i alkoholu. Kobietom z tego miasteczka darowano pralki, aby nie prały w potoku i miały czas na prace chałupnicze. Szkoła dla mentalnie osłabionych w Osadnom dostała różne urządzenia, ułatwiające obsługę pensjonariuszy. W Humennom od 2007 r. socjalnie słabsze rodziny otrzymują leki i odżywki. W Jablonove kobiety nauczyły się szyć maszynowo, a mężczyźni obsługiwać maszyny stolarskie. Miasto Spišské Podhradie najęło Romów do prac melioracyjnych i utrzymywania miejskiej zieleni.

Działanie ewangelików augsburskiego wyznania opisała Viola Fronková. Członkowie ROMA (Rómska organizácia misijných aktivít) wychodzą z założenia, że Jezus umarł też za Romów i również oni potrzebują poznać

drogę zbawienia. Jest to praca pionierska i przebiega w różnych warunkach Gemera i Spisza oraz Szarysza i Zemplina, czyli w obrębie wschodniej Słowacji. ROMA współpracuje z innymi ewangelickimi organizacjami charytatywnymi. Autorka wymienia nazwiska wielu współpracowników, jednak bez podania ich przynależności etnicznej. Misjonarze odwiedzają rodziny i odprawiają nabożeństwa w szkołach podstawowych. Uczestnikami spotkań są głównie dzieci, z dorosłych – głównie kobiety. W Slavošovciach powstał misyjny team, „rozdający po osadach Słowo Boże”. Ewangelizacyjna praca trwa już siedem lat, lecz ze słabymi wynikami. W osadzie Rudňany Cyganie w ogóle nie przyjmują misji.

Kalwini skupili swą czynność na terenie południowej Słowacji od roku 2008, przy pomocy finansowej z krajów niemieckojęzycznych. Polega ona na odwiedzaniu wyznaczonych okręgów podczas podróży misyjnej, trwającej 3-4 dni. Interesujące są próby Jána Rigó przekładu Pisma Świętego do dialektu *rumungro*. Uważa on, że nie istnieją Romowie słowaccy czy madziarscy, tylko posługujący się różnymi nieromskimi językami, albo ich mieszaniną z romskimi. Przetłumaczył Ewangelię św. Marka i Ewangelię św. Jana, Pierwszą Księgę Mojżeszową i przypowieść o synu marnotrawnym, a do druku jest przygotowana Ewangelia Łukaszowa. Księgi biblijne drukowane są w formie zeszytów z jedną stroną w romskim, drugą – w języku w madziarskim. Zainteresowali się nimi także Cyganie wędrowni (Olascy). Misyjne działania kalwinów skierowane są na dorosłych. Podczas rozdawania pomocy materialnej wzywają obecnych Romów, aby pomodlili się za darczyńców. Szaty, meble i żywność pochodzą z zagranicy. W romskiej dzielnicy Čierne Mesto w Rimavskej Sobote doszło nawet do bójki o rzeczy z darów. Okazało się, że gdy przyjdzie darmowa pomoc, wtedy wszyscy są biedakami. Po wielu doświadczeniach misjonarze kalwińscy doszli do przekonania, że Romowie przestali być zainteresowani Słowem Bożym, inwestowanie w nich przynosi efekty zaledwie widoczne. Ich wiara to zabobony, synkretyczna mieszanka. Dlatego pomoc materialna dla Cyganów mija się z celem. Integracja Romów ze społeczeństwem większościowym jest bardzo problematyczna.

Peter Bešenyey, ksiądz katolicki, salezjanin, chce inwestować w kontakty osobiste. Według niego jest to jedyna droga, która wiedzie do dusz romskich¹. Wiara pomagała Romom przetrwać całe wieki każdodziennego odrzucenia i pogardy społeczności. Dokument *Smernice pre pastoračiu Rómov* wydany w Trnave 2007 r. określa profil tych, którzy działają wśród Romów. Cyganie różnią się od członków społeczeństwa większościowego, lecz trzeba z nimi rozmawiać, organizować im pielgrzymki i popierać roz-

¹ Por. też tekst ks. Bešenyey'a w bieżącym tomie „Studiów Romologica” – *przyp. red.*

wój ich muzyki. Tak właśnie czynił ksiądz Ondrej Oravec z Toporci, gdzie obecnie żyje 2000 Romów. Powoli wychował nową generację na wyższym poziomie społecznym i o większym wykształceniu. Obecność Kościoła katolickiego po 1989 r. przejawiała się nowymi działaniami. Pod wpływem ewangelizacji zwiększyła się w osadach odpowiedzialność rodziców za ich dzieci. W więzieniach, gdzie często ponad 80% stanowią Romowie, pojawili się kapelani. Wydany został katechizm w językach słowackim i romskim, także Biblia dla dzieci w trzech romskich dialektach, nagrania pieśni nabożnych po romsku i filmy CD/DVD. W 1998 r. w Bardejowie (na Poštarce – przyp. red.) otwarto Centrum Ewangelizacyjne². Tam też powstały kościelne przedszkole i szkoła podstawowa. Romowie wybudowali w 2000 r. kościół w osadzie Jarovnice. Co trzy lata organizują pielgrzymki do znanych miejsc, jak Lourdes, Turyn, Medjugorie. Od 2003 r. 7000 Romów w koszyckiej dzielnicy Lunik IX jest obsługiwane przez dwóch, stale tam mieszkających księży. W 2008 r. przyszli na Lunik salezjanie Don Bosco, właśnie z księdzem Petrem. Na Górze Maryjnej w Gaboltovie, w pierwszą niedzielę sierpnia odbywa się pielgrzymka romska, połączona z występami Romów z różnych części Słowacji. Katolickie centra duszpasterskie są już w jedenastu osadach. Większość Romów nie posiada wykształcenia, trzeba więc nawracać ich tak, aby czuli się rozumiani i kochani. Żyją tylko teraźniejszością, trzeba z nimi być i rozmawiać. Romska młodzież jest uboga we wszystkich sferach, często duchowny musi zastępować im rodzinę, szkołę czy urząd pracy lub dobroczyńców. Praca Kościoła katolickiego nakierowana ściśle na Romów opiera się na dwudziestoletnim doświadczeniu; model ścisłej współpracy z Romami sprawdził się, choć na Słowacji nadal istnieje ponad 600 osad bez jakiegokolwiek katechizacji i ewangelizacji. Kilkunastu księży i laików usiłuje inkulturować Romów, zakorzenić w nich Ewangelię i jednocześnie pomóc w integracji z miejscową społecznością.

Alexander Cap, ksiądz prawosławny, zwraca uwagę na religijne potrzeby Romów, które są raczej „magiczne”, aniżeli związane z wiarą. Prawosławni Romowie pragną Boga w życiu trzykrotnie: w czasie chrztu, ślubu i pogrzebu. Czasem uznają święconkę, Jordan, święcą świece, modlą się przed krzyżem i ikonami. Młodzieży romskiej nie interesuje uczestniczenie w nabożeństwach ani aktywność chrześcijańska. Starsze pokolenie potrzebuje kontaktu z Kościołem, ale brak nawyków higienicznych im to uniemożliwia. Filozofia życiowa Romów, przeżywanie tylko „dzisiejszego dnia”, nie

² Istnieje tam również prawdopodobnie jedyny kościół, poświęcony romskiemu błogosławionemu Zefirynowi Giménez de Malla, choć istnieje szereg przypisanych mu kaplic (m.in. w Rzymie przy sanktuarium Divino Amore, w Polsce w Łososinie Górnej, Rywałdzie oraz Dom Rekolekcyjny FSSPX pod wezwaniem bł. Zefiryna w Bejerzu i in.) – *przyp. red.*

pozwała im uznawać konieczności systematycznej pracy, stabilności życia. Problemem są nieletnie matki i ich dzieci. Tradycja kradzieży, szczególnie okradanie gadźów, jest powodem do dumy i oznaką dojrzałości. Żyją dniem dzisiejszym w takim stopniu, że nie potrafią wytrwać w chodzeniu do kościoła, czasem robią to tylko z powodu znajomego, zaprzyjaźnionego księdza. Powyższe doświadczenia z pracy z Romami pokazują, jak różnorodne miałyby być działania i środki oddziaływania na Cyganów, zwłaszcza w miejscowościach, gdzie Romowie stanowią większość. Istnieje niebezpieczeństwo, że społeczność większościowa Słowacji weźmie sprawiedliwość we własne ręce, przeciwko nieprzystosowanym sąsiadom.

Anna Záhradníková prezentuje inicjatywę Slovenskej katolíckej diakonie. Ta organizacja powołana została przez Kościół starokatolicki do pomocy ludziom w biedzie. Główny nacisk kładzie na zdrowy rozwój rodziny, jako że Romowie znani są z silnych więzów rodzinnych; moralne wychowanie dzieci, rozwijanie w nich takich potrzeb jak: pomoc, obdarowywanie, dzielenie się, przyjaźń, tolerancja. Socjalizacja dzieci z socjalnie opóźnionego środowiska rodzinnego, uczenia higienicznych nawyków, poznawanie przyrody, wszystko to jest uwarunkowane wiarą w Boga. Metodami pracy są: rozmowy, praca z Biblią, pantomima, sport, ministrantura.

Ewangelia ma siłę zmienić wnętrze człowieka, jak też jego zachowania – oto cała zasada nawracania Romów przez cerkiew grekokatolicką. Grekokatolickie centrum ewangelizacyjne mieści się w Čičave w okręgu wranowskim. Zespół pracowników składa się z rodziny księdza, trzech seminarzystów i jednego ucznia średniej szkoły. Działają w dziesięciu osadach, próbując zbudować tam aktywne grupy młodzieży chrześcijańskiej. Ich zamiarem jest budowanie Kościoła jako Bożego ludu i Bożego królestwa. Jeszcze trzy zasady rządzą ich czynnościami. W pierwszej dążą do zmiany życia i moralności oraz służenia innym. Grupa szkolonych młodych składa się maksymalnie z dwunastu ludzi, przygotowywanych do zmiany sposobu życia. Po drugie – zmiana środowiska, więc żeby z niego wyciągnąć Romów wynajęli dom na szkolenia i noclegi z wyżywieniem dla 25 osób. Trzecia zasada to wyszukanie i formowanie świeckich, najlepiej z Romów, i wychowanie z nich liderów duszpasterskich. Tak swoją pracę przedstawił ksiądz prawosławny Martin Mekel.

Kościół Chrześcijan Baptystów działa z Romami w Bańskiej Bystrzycy, Lučencu i Cinobani. Obywatelskie Zrzeszenie „Nadzieja Dzieciom” od roku 1994 stara się właśnie dzieci uczyć życiowych umiejętności, pomagać rodzinom i przeciwstawiać się handlowi dziećmi. Opisał to Pavol Šinko. Utworzona przez baptystów organizacja non-profit IN Network Slovakia wspomaga konkretne akcje charytatywno-socjalne dla słabszych rodzin z dziećmi, organizację angielskojęzycznych obozów letnich itd. W Cinobani

u Romów próbują eliminować niewłaściwe zachowania (narkotyki, wolny seks, kradzieże) poprzez porady psychologiczne, tworzenie zespołów muzycznych, studiowanie Biblii, wycieczki. Przed świętami Bożego Narodzenia odbywa się wypiek ciast, występy i darowanie świątecznych prezentów.

Stosunkowo żywą działalność prowadzą Badacze Pisma Świętego. Ich mottem jest zalecenie Jezusa, żeby uczynić z ludzi wszystkich narodów świadomych chrześcijan. Na Słowacji do zborów Świadków Jehowy należy około 2000 członków romskiej grupy etnicznej. W niektórych stanowią większość. Pod wpływem nauczania biblijnego Romowie zmieniają nawyki, zaczynają zarabiać, zachowywać higienę, zmniejszyła się przestępczość. Najwięcej romskich Świadków Jehowy żyje na Liptovie, w Tornale i Rimavskej Sobote. Ani jeden z nich nie mieszka w slumsach (osadach), ale w porządnym domach. Z romskich zborów wywodzą się też nauczyciele biblijni. W anonimowym artykule przedstawiono liczbę wiernych. Budowane są Sale Królestwa dla studiowania Pisma i obchodów jedynego święta Świadków – Pamiątki Śmierci Jezusa. Tabele i fotografie ukazują zachowania codzienne, stan utrzymania domów i sposoby zarobkowania. Niestety, większość Romów pracuje tylko sezonowo lub dorywczo. Kilkanaście małżeństw Świadków Jehowy jest mieszana, romsko-słowacka, są dobrze ubrani i zadowoleni. Wraz z przysposobieniem Romów zmienia się nastawienie społeczności większościowej. Jej członkowie zaczynają objawiać zainteresowanie biblijnymi prawdami, a miejscowe władze oceniają romskich Badaczy Pisma pozytywnie.

Próby włączania Cyganów do społeczeństwa większościowego są czynione przez przedstawicieli różnych Kościołów na Słowacji. Musimy jednak konstatować, że występują one dość sporadycznie. Zasięg poszczególnych inicjatyw jest ograniczony. Romowie nie rozumieją misjonarzy, a misjonarze działają według własnych przeświadczeń. Przede wszystkim mentalnościowe różnice powodują sytuacje komiczno-smutne. Niedawna wizyta komisarza unijnego na Luniku IX w Koszycach potwierdza brak wiedzy o Romach. Komisarz był przerażony brakiem wizji przyszłości ludzi tam żyjących. Większość misjonarzy stara się „nawrócić” Cyganów na „porządną” styl życia. Być może ci nieprzystosowani opierają się podświadomie przejściu do grupy większościowej, aby nie stracić tożsamości. Ci, którzy stali się podobnymi do gadzów, tożsamość romską stracili, chociaż mają się z tym dobrze. Ale co ma począć taki nawrócony, gdy go odwiedzi rodzina w różnym stopniu pokrewieństwa i oczekuje współpracy w stylu swoim, cygańskim? Bo rodzina jest najważniejsza, bez niej Rom jest nikim. Romskie pojmowanie Boga jest też prawdopodobnie rodzinne, subiektywne i uczuciowe.

Przejdźmy teraz do pierwszej części omawianego zbioru: szukanie-wypatrywanie romskiego Boga. Stanowi ona zarazem przegląd autorów, zajmujących się problematyką społeczności romskiej. Trzech autorów z Czech pracuje w Towarzystwie 'Człowiek w Biedzie' (*Člověk v tísní*) w ściślejszym kontakcie z Romami. Markéta Hajská uczestniczyła w latach 1999-2005 w monitoringu sytuacji osad na wschodniej Słowacji. Opisała przyrodzone pojmowanie katolicyzmu przez jedną rodzinę Cyganów wędrownych (*Rómovia Olašskí*), która liczy ponad 200 członków wyznania rzymskokatolickiego. Mieszkają w miastach i osadach. Do katolicyzmu przyciąga ich malowniczość obrzędów i kult maryjny. Kościół jest brany przez nich jako urząd i traktowany jako rzecz *białych*, księżda uważają za wykonawcę chrztów, ślubów i pogrzebów, a częste chodzenie do kościoła za zbędne. W niektórych przypadkach wolą udać się do innych „urzędników”, na przykład czarowników.

Pavel Košák zajmuje się pobożnością Romów, mającą cechy miejscowe, czyli charakterystyczne dla ludzi niewykształconych, wierzących zarówno w Boga, jak również pełnych przesądów. Ta pobożność *in situ*, naiwna, utrudnia działania pracownikom kościelnym, którzy chcieliby traktować Romów sprawiedliwie i bez uprzedzeń. W Czechach mieszkają Romowie, pochodzący głównie ze wschodniej Słowacji (czescy i morawscy zostali w czasie wojny niemal w całości straceni). Słowaccy Romowie w Czechach stali się po zmianach ustrojowych cudzoziemcami. Wyrzucani z kraju znaleźli się poza społeczeństwem, a są to Czesi w pojęciu obywatelskim i terytorialnym, często mówiący tylko po czesku, lecz ograniczani uprzedzeniami i stereotypami większościowego społeczeństwa. Autor omawia romskie przejawy kulturowe i porównuje z podobnymi u Czechów. Romska socjalna organizacja opiera się na rodzinie, jednak musi ona uczestniczyć w grze, którą prowadzą inni. Kościół jako całość dystansuje się od Cyganów, jednocześnie tylko Kościół stara się w jakikolwiek sposób działać wśród nich, przy czym kładzie nacisk na enkulturację, jednoznaczną z asymilacją. W 2006 r. opublikowano w języku czeskim *Směrnice pro pastorači Romů* ('Dyrektywy dotyczące duszpasterstwa romskiego'). Nie miały one szerszego oddźwięku, każdy duchowny bowiem posiada własną strategię, która zależy od ciśnienia społeczności lokalnej, dojrzałości księżda i misyjnych pracowników. Świadomość religijna Romów może się różnić od rozumienia religii przez misjonarzy i wymaga za każdym razem indywidualnego podejścia, niejako „pod włos” społeczeństwa i nieromskich członków Kościoła. Wiara naiwna, nieuczona i nieskrystalizowana cechuje nie tylko Cyganów, ale również większość ludzi w Czechach. W wypadku Romów dodatkowo skomplikowana poprzez liczne mity i przesady.

Artykuł Tomáša Habarta powstał na podstawie rozesłanego w 2007 r. kwestionariusza, o doświadczeniach i możliwościach ewangelizacji Ro-

mów. Wysłano go do 900 probostw rzymskokatolickich i około 960 innych kościołów w Czechach. Autor otrzymał sto odpowiedzi. Badanie wykazało osobiste zainteresowanie duchownych problematyką romską. Wielu z nich uświadamia sobie brak wiedzy w tym zakresie, konieczność współpracy z innymi fachowcami oraz potrzebę pomocy macierzystego Kościoła. Trzeba nawiązywać kontakty bezpośrednie i stale pracować w rodzinach romskich, kształcić się i eliminować stereotypy u Romów, w grupie większościowej, a także w kościelnych radach. Autor dołączył ułożony i użyty przez niego kwestionariusz.

Słowaccy autorzy, Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič i Arne B. Mann, poświęcili swe prace Romom na Słowacji. Arne Mann stara się opisać stosunek Romów do wiary. Motywuje się romskim przysłowiem: *Jeżeli jestem psem, uwiąż mnie, jeżeli jestem człowiekiem – poważaj mnie*. Rozwój duchowy i społeczny Romów możliwy jest tylko poprzez ich pozytywne rozumienie oraz włączenie do naszych działań. Istnieje pogląd, częściowo potwierdzony badaniami, że aktywny udział Romów w życiu religijnym wiedzie do pozytywnych zmian, choćby ku lepszym kontaktom z *białymi*.

Aktualnie według statystyk większość Romów wyznaje wiarę rzymskokatolicką. Mała część jest wierzącymi ewangelikami, kalwinami, grekokatolikami i prawosławnymi oraz należy do Świadków Jehowy. Poglądu o formalnym stosunku Romów do wiary nie można przenosić na całość grupy, podobnie jak przeświadczenia, że ten stosunek jest uwarunkowany etnicznie. Badacze są raczej bezradni w szukaniu szczególnie romskiej świadomości religijnej. Kiedyś i teraz spotykamy się z synkretyzmem religijnym u Cyganów, podobnie zresztą u *białych*. Cyganie z osad, żyjąc więcej niż czterysta lat obok większościowego społeczeństwa, przejęli wiele zwyczajów i przesądów od sąsiadów. Religijność ich jest mieszkanką wiary chrześcijańskiej, własnych zabobonów i przesądów społeczeństwa większościowego. Izolacja Romów przeszkadza im uczestniczyć w życiu Kościoła. Na mszy siedzą z tyłu, a na cmentarzach chowano ich na okraju. Jednak do lepszego ich poznania przyczynili się dawniej księża katoliccy, znający romski dialekt. Jan Paweł II od 1991 r. wygłaszał orędzie³ również w romskim języku. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących wydała w 2005 r. *Zalecenia do duszpasterstwa Romów*⁴. Przy konferencji biskupów słowackich powstała w 1990 r. Rada dla Romów i mniejszości. Jednak cała praca

³ Prawdopodobnie chodzi o orędzie bożonarodzeniowe i wielkanocne, podczas którego papież składa życzenia w ok. 60 językach, przy okazji błogosławieństwa *Urbi et orbi* – *przyp. red.*

⁴ Zob. też: *People on the Move*, <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_100-suppl/rc_pc_migrants_pom100-suppl_index.html> [dostęp: 17.10.2011 r.] – *przyp. red.*

katolickiego Kościoła między Romami stoi na jednostkach w konkretnych miejscowościach, wszystko zależy od stosunku księdza i jego pomocników do Romów. Tutaj autor wylicza ewangelizujących księży katolickich, siostry zakonne i laików, kościoły wybudowane przez Romów, pielgrzymki. Często brak zainteresowania ze strony katolików przybliży Romów do innych wyznań, ewangelików, Świadków Jehowy i zielonoświątkowców (*letničné* albo *turičné hnutie*). Swoista konkurencja między Kościołami o romskie dusze często powoduje dezorientację obiektów ewangelizacji, konflikty wśród Romów i przechodzenie z jednego wyznania do innego. Te „łańcuchowe” konwersje świadczą o potrzebie wiary wśród Romów, ale też o niedokładnej znajomości kultury romskiej, jeśli takowa istnieje, u pracowników misyjnych. Wydaje się, że Romowie wybierają bezpośrednie stosunki z Bogiem, to im właśnie odpowiada.

Tatiana Podolinská, aktualnie najbardziej zaangażowana w bezpośrednie badania romskiej pobożności, potwierdza odmienność romskiego postrzegania Boga od oficjalnej chrześcijańskiej doktryny. Fenomen romskiego chrześcijaństwa polega na bezpośredniej komunikacji dwóch osób, Boga i człowieka. Rom wyobraża sobie Boga na swój sposób i zawiera z nim umowę na konkretne cele, przysięga obowiązuje obie strony. Sama „świętość” istnieje w codzienności i teraźniejszości. Przedstawiciele większościowego społeczeństwa, nie pojmując tego, traktują stereotypowo (negatywnie) romską praktykę religijną. Ten stosunek ma jasny etniczny podtekst, niekoniecznie rozumiany jako niższy lub wyższy typ religijności. Na Słowacji stale przeważa ubieranie Boga w „etniczny uniform”. Pogląd odziedziczony powoduje, że romska religijność pojawia się jako zła, formalna, pasywna, niepoprawna i niedostateczna. Powyższe nawyki ewangelizacja powinna zmienić, a dawną kulturę romską wymienić na podobną kulturze większościowej.

Autorka podczas swoich badań w jedenastu romskich osadach we wschodniej Słowacji, które odbyła w 2006 r., próbowała wyjaśnić zasady tradycyjnej wiary romskiej. Na tym terenie mieszkają tzw. segregowani albo osadowi Romowie, stanowiący wielki problem dla Słowaków. Całość religijnej świadomości koncentruje się w obrębie społeczności lokalnej, poza większością. I tutaj widzimy niekonsekwencję autorki, która zaprzecza istnieniu „romskiego chrześcijaństwa”, uważa romskie odczuwanie Boga za modyfikację religijności białych. *Sacrum* dla Romów jest zmienne, zależne od aktualnej potrzeby. Dlatego i zło istnieje tylko na ziemi, do nieba Romowie idą czyści. Nabożne czynności są wykonywane w celu zapewnienia naturalnego powodzenia i zdrowia. Ksiądz uznawany jest tylko za celebranta, celibat jest nienaturalny, modlitwa służy do rozmowy z Bogiem. „Nie kradnij” i „nie cudzołóż”, obmowa, przysięga – nie obowiązują wobec

osób niebędących Romami. Większość przejawów romskiej pobożności ma charakter indywidualny. Oprócz chrztu i ostatniego namaszczenia z pogrzebem, do reszty przeżywania religii wystarczy dom i dowolna godzina dnia lub nocy. Antropomorfizują Boga jako starca, Jezus i Maria odpowiadają wizerunkom, obowiązującym w regionie. Nie wierzą w Tróję i Zmartwychwstanie, ale wierzą w duchy i powroty zmarłych. Uznają i stosują obrzędy magiczne. Romskie chrześcijaństwo jest pozbawione rytuałów, amorficzne, zbliżone raczej do nowych ruchów religijnych, szczególnie charyzmatycznych. Autorka dołączyła kilkanaście fotografii, ilustrujących jej dokonania.

Tomáš Hrustič prowadził badania terenowe na terenie Zemplina w latach 2004-2008. W jednej z osad mieszkał razem z Romami przez siedem miesięcy. Interesowały go łańcuchowe konwersje Romów, przechodzenie przez kilka konfesji, na przykład od grekokatolickiej cerkwi, poprzez Świadków Jehowy do zielonoświątkowców i potem do apostazji. Wielu Romów należy tylko formalnie, metrykalnie do wiary, w której ich ochrzczono, podobnie jak ich nieromscy sąsiedzi. Wielu jest zapalonych wierzących i wielu ateistów. Po prostu romskie grupy są heterogenne i na różnym stopniu rozwoju. Autor opisał zmiany wyznań w jednej rodzinie. Ojciec rodziny, Peter, przypadkiem otrzymał Biblię jako prezent, gdy chodził do pracy z końmi. Badaczy Pisma poznał przez rodzonego brata. Świadkowie Jehowy od lat 90. uczą Biblii w tzw. szkołach teokratycznych. Rodzina Petra wytrzymała w zborze pięć lat. Odeszli z powodu złego prowadzenia się starszych zboru. Gdy pojawili się zielonoświątkowcy, ulegli charyzmie pastora grupy modlitewnej i po przejściu do biblijnej sekty dali się ochrzcić, co określają jako nowonarodzenie. Jednak po odejściu charyzmatycznego pastora rodzina przestała uczestniczyć w spotkaniach modlitewnych, ich wiara stała się pasywna, mimo że teraz na tym terenie działa misjonarz, pochodzący z Romów. Zielonoświątkowcy we wschodnim Zemplinie są nastawieni wyłącznie na etniczną grupę romską, zaś Świadkowie Jehowy na wszystkie segmenty populacji.

Sylvie Grenet, francuska etnolożka, opisała kult świętej Sary w miasteczku Saintes-Maries-de-la-Mer w regionie Camarque, na pobrzeżu prowansalskim. Pielgrzymka romska odbywa się tam w dniach 24-25 maja. Ciemną figurkę świętej odwiedzają Romowie wędrowni, głównie z Francji. Zaczęli przychodzić prawdopodobnie dopiero w XIX w. za sprawą duchowieństwa, a następnie dzięki staraniom markiza de Baroncelli. Uważał on Romów za potomków Atlantów i pierwszych mieszkańców Prowansji. Ustanowił cały rytuał romskiej pielgrzymki. Po śmierci markiza w 1943 r. nastąpiła mityzacja obchodów, a także wzrost ich atrakcyjności. Teraz media nadają coraz większy rozgłos temu miejscu. Przybywają inne grupy romskie, nawet z sąsiednich krajów. Towarzyszą temu konflikty romskich

pielgrzymów z miejscowymi władzami. Jednocześnie pielgrzymka stała się wielkim przedstawieniem z muzyką i tańcami przed europejskim tłumem ciekawskich. Wielkie zainteresowanie pielgrzymką do świętej Sary bynajmniej nie przekłada się na wzrost wiedzy o Romach. Alistair MacLean wydał w 1970 r. powieść *Tabor do Vaccares* (polskie wydanie 1989), w której bohaterami są Cyganie z gór karpackich, uczestniczący w pielgrzymce. Być może, skoro otwarto europejskie granice, i to się przydarzy.

Powyżej omówiony zbiór artykułów jest na pewno inspirujący dla badaczy, pragnących poznać żywotne problemy Romów. Czekają ich ciężka praca, ponieważ mechanizmy działania Romów i na Romów są ledwo poznane. Wydaje się, że tylko nieustanna obecność poświęcających się ludzi w romskim środowisku przyniesie konkretne i trwałe rezultaty. Charyzmatyczne poświęcenie może być jedyną drogą, aby Romowie przestali być ciężarem dla mieszkańców Europy. Nie możemy się łudzić co do współczesnej sytuacji, w jakiej znaleźli się Słowacy, Madziarzy, Rumuni, Bułgarzy... i Romowie. Na razie pytanie, w jaki sposób pomóc Romom i ich sąsiadom, pozostaje bez odpowiedzi.



Marcel Courthiade

Zigeuner-Buch DILLMANNA. GDY OBOZY KONCENTRACYJNE BYŁY JESZCZE NA PAPIERZE



Alfred Dillmann

Zigeuner-Buch, zum amtlichen Gebrauche

im Auftrage des K. B. Staatsministeriums des Innern

München 1905, ss. 344

ISBN brak

Wierzę w ewolucję – niestety. Niestety, ponieważ ewolucja nie traktuje nas równo. Nie można negować, że Europa rozwinęła się od dawnych czasów dzikich, arbitralnych prześladowań i tortur, do skutecznej kontroli społecznej, charakteryzującej dzień dzisiejszy. Trzeba wprowadzić powiedziec, że współczesne formy kontroli nie zawsze są wolne od represji (w zależności od tego, z jakim społeczeństwem i okresem mamy do czynienia), jednakże, ogólnie rzecz biorąc, nie ma wspólnego mianownika między nowoczesną administracją a arbitralnymi ekscesami dawnych czasów: większość współczesnych ludzi oddycha bardziej swobodnie niż ich przodkowie.

Od tej ogólnej linii ewolucyjnej istnieje jednakże odstępstwo: postawa władz wobec Rromów. Z wyjątkiem okresu następującego bezpośrednio po ich przybyciu do Europy Zachodniej, gdy zostali serdecznie przyjęci jako pielgrzymi (dzięki listom polecającym wydanym przez papieża, króla Węgier i rozmaitych książąt), ich cała historia stała się niemalże ciągłym pasmem nieustannych prześladowań. Również i w tym ciągu prześladowań możemy się doszukać ewolucji. O ile historyczny postęp uczynił życie ga-

dżów (nieromskich Europejczyków) łatwiejszym i bezpieczniejszym, o tyle dla Rromów oznaczał on formalizację, systematyzację, a nawet czasami usprawiedliwienie nienawiści, jaka ich spotykała. Stali się ofiarami nie tylko nienawistnych obywateli, lecz także prawa i instytucji państwowych.

Jeśli idzie o Niemcy, to wspomniany proces nabrał tempa w ostatniej ćwierci XIX w. W poprzedzającym okresie tego stulecia wydano tylko dwie antyromskie ustawy, w których Rromowie (*Zigeuner*) nie byli nawet *explicito* wspomniani. Królewskie rozporządzenie z 1819 r. odnosiło się do „żebraków i włóczęgów”, a policyjna instrukcja z 1863 r. mówiła o „osobach niewiadomego pochodzenia bez widocznych środków utrzymania” – niemniej jest jasne z tekstu i kontekstu, że chodziło właśnie o Rromów. W przeciwieństwie do tego, w ciągu 11 lat pomiędzy 1878 a 1889 r. wydano nie mniej niż 8 antyromskich rozporządzeń, a podczas tak zwanej *Belle Époque* corocznie wydawano po jednym takim rozporządzeniu. Po raz pierwszy Rromowie zostali wymienieni z nazwy w ustawie z 1886 r.; przed tą datą używano terminów takich jak „żebracy”, „włóczędzy” i in. W ostatnim roku XIX w. powołano do życia monachijską *Zigeuner-Zentrale*. Można zatem powiedzieć, że o ile cywilizacja zachodnia stopniowo rozluźniała jarzmo wokół zbiorowego karku nie-Rromów, to jednocześnie nieustannie zaciskała je coraz silniej wobec mniejszości romskiej w Europie.

Natura cyganofobii ewoluowała od lokalnych, niby przypadkowych aktów przemocy ze strony policji, do zinstytucjonalizowanej polityki „sprawiedliwości” lub „utrzymania publicznego porządku”. Niemcy nie były tu wyjątkiem: podobna sytuacja miała miejsce we Francji, gdzie 20 marca 1885 r. przeprowadzono na polecenie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych spis powszechny ludności romskiej, w 1889 r. weszło w życie prawo, zezwalające na usuwanie Rromów z jednostek administracyjnych (*Départements* – to znaczy ich przesuwanie do sąsiedniej jednostki), a w 1897 r. Louis Barthou zalecał wprowadzenie specjalnej karty identyfikacyjnej dla „Cyganów i Nomadów”, tzw. *carnet anthropométrique*, co utorowało drogę represyjnym krokom w kierunku wszechstronnego kontrolowania Rromów, podjętych przez administrację Georgesa Berry’ego, począwszy od 1903 r.

Ten sam okres *Belle Époque* w Niemczech stał się kamieniem milowym w historii cyganofobii – wraz z publikacją w 1905 r. w Monachium niesławnej *Zigeuner-Buch* Alfreda Dillmanna. Publikacja została zamówiona przez Królewski Zarząd Policji i miała służyć przede wszystkim do zinstytucjonalizowania nienawiści skierowanej wobec naszego ludu. W momencie ukazania się tej książki Adolf Hitler miał 6 lat...

Historyczne znaczenie *Zigeuner-Buch* polega na tym, że antycypowała ona, czy wręcz – zawierała „naukową” argumentację, która ćwierć wieku później doprowadziła ostatecznie do planowej zagłady Rromów w obozach

koncentracyjnych Trzeciej Rzeszy. Warto podkreślić, że sam Dillmann, jak również ówczesna władza, uważali tę książkę za wartościową pracę naukowo-prawną. Miała ona służyć uświadomieniu urzędników i innych zainteresowanych osób o szkodliwej naturze cygańskiej. Dowodem na to jest jej cena. Każdy, kto chciał być „oświecony”, musiał wyłożyć równowartość mniej więcej 30 dzisiejszych euro.

Pomnik rasizmu i pogardy dla ludzkości, pod tytułem *Zigeuner-Buch*, składał się z trzech części. Pierwszą z nich był obszerny, „prawniczy” wstęp, którego bardziej szczegółowa analiza zostanie przedstawiona później. Część drugą stanowił rejestr ponad 5000 Rromów (w większości pogrupowanych w rodziny), w którym każda pozycja zawierała następujące dane:¹

- imię, nazwisko i przydomek
- wyznanie
- stan cywilny
- zawód
- miejsce i datę urodzenia
- miejsce zamieszkania i obywatelstwo
- nazwiska rodziców
- skład rodziny
- członkostwo w stosunku do innych klanów
- istniejące negatywne informacje na temat danej osoby lub rodziny
- dane dotyczące wcześniejszych postępowań lub wydaleń
- wyróżniające cechy fizyczne.

Wreszcie część trzecią stanowił zbiór fotografii Rromów, wybranych z zasobów *Zigeuner-Zentrale* w Monachium. Zdjęcia te nie różnią się niczym od tych, jakie później wykonywano romskim więźniom w obozach koncentracyjnych.

Szczególną uwagę należy zwrócić na wstęp, podzielony na cztery części. Pierwsza ukazywała powody zwalczania *plagi cygańskiej*, z powodu której *cierpimy* („my”, czyli Niemcy) i w gruncie rzeczy składała się z mieszanki opisów rozmaitych niegodziwości, o popełnianie których zwyczajowo oskarżano Rromów. Drugą, streszczającą istniejące prawa przeciwko Rromom, otwiera zdanie: *Cyganie muszą być przez policję kontrolowani w sposób jak najdokładniejszy, a w przypadku złamania [przez nich] przepisów muszą być bezlitośnie karani*. Następnie tekst przedstawia listę rozmaitych ograniczeń, dotyczących na przykład swobody poruszania się, zawodowej

¹ Oczywiście nie ma sensu pytać, czy tego typu informacje zbierano także w przypadku zwykłych Niemców, tj. gadźów, gdyż istnieje tu zasadnicza różnica: Rromowie byli uznawani za winnych poprzez sam fakt swego istnienia, Niemcy zaś – odpowiednio – za niewinnych. Podobne nastawienie można spotkać dalej w niektórych innych krajach, gdzie tzw. cyganologia jest klasyfikowana jako gałąź kryminologii.

działalności, konieczności posiadania zezwoleń i okazywania dokumentów. Rromowie z innych krajów, a także ci urodzeni w Niemczech, którzy nie posiadali właściwych dokumentów, potwierdzających ich obywatelstwo, mieli być deportowani. Dotyczyło to także osób *wyglądających jak Cyganie*². Ani zaświadczenia o stanie cywilnym, świadectwa urodzenia, chrztu i zawarcia małżeństwa, ani potwierdzenie zameldowania nie gwarantowały Rromom bezpieczeństwa. Można im było odebrać zezwolenia, dzieci rodziców aresztowanych przez policję miały być im odbierane i umieszczane w „ośrodkach edukacyjnych”³; konie należące do Rromów musiały być drobniuszko badane przez okręgowe służby weterynaryjne itd. Niekończąca się lista wymogów i nakazów podobnego rodzaju wypełnia pierwszą część *Zigeuner-Buch* i można sobie tylko wyobrazić, z jaką oczywistą radością niemieccy policjanci zabrali się za wypełnianie tych zaleceń i jak bardzo potrafili być przy tym skrupulatni i nieprzychylnie nastawieni.

Trzecia część wstępu poświęcona jest przedstawieniu rozwiniętej siatki informacyjnej policji, z kwaterą główną w Monachium, której budowę rozpoczęto w marcu 1899 r. Wreszcie ostatnią część stanowi lista 15 powodów, usprawiedliwiających proponowane traktowanie Rromów i ich zbiorowe potępienie. Wprawdzie w książce używane jest słowo „usprawiedliwienie”, ale w rzeczywistości nie chodzi tu o nic innego, jak o beczelne preteksty, służące wprowadzeniu w życie zinstytucjonalizowanego rasizmu. Dobrze ukazują to przedstawiony poniżej wybór urywek:

[Cygany mogą zostać ukarani, jeśli] uczestniczą w występach muzycznych, teatralnych lub innego rodzaju (...) nawet jeśli posiada ważną „Kartę Wędrowcy”, o ile nie otrzymał uprzednio zezwolenia ze strony policji (nr 7)⁴;... o ile w jego działalności zarobkowej towarzyszą mu dzieci w wieku do lat 14, nawet jeśli uzyskały na to pozwolenie i figurują jako współpracownicy w dokumentach

² W celu upewnienia się, że nawet ci Rromowie, którym udało się ukryć swoją tożsamość rasową przed biurokracją, zostaną zgarnięci przez nową sieć przepisów prawnych. Uogólnienie przepisów antycygańskich do osób „wyglądających jak Cyganie” można znaleźć już od XVI w. w różnych krajach, aż po dekrety Trzeciej Rzeszy i drugiej Republiki Czechosłowacji.

³ Ponury zwiastun szwajcarskiego programu *Pro Juventute*, istniejącego w latach 1926-1973.

⁴ Sama ilość tych ograniczeń oraz zobowiązanie do ubiegania się o zezwolenia i konieczność ich ciągłego przedstawiania, a także towarzyszące temu naciski psychologiczne skierowane na populację, której dotyczyły, prowadziły (a w dzisiejszych Niemczech – ciągle prowadzą) do frustracji i agresywnego zachowania ze strony Rromów. Oznaczało to, w połączeniu z częstą arogancką postawą policji, że sukces w stosunkach z oficjalnymi instytucjami rzadko stawał się udziałem Rromów.

(nr 10)⁵; ...o ile usiłuje zarabiać pieniądze lub uzyskiwać innego rodzaju korzyści uprawiając magię egzorcystyczną, wróżenie z ręki, kart, snów, znaków lub poszukując skarbów itd.

1. ROMSKI STYGMAT

Warto teraz przyjrzeć się cokolwiek bliżej pierwszej części długiego i złożonego wprowadzenia do książki Dillmanna oraz oskarżeniom, jakie wysunął on przeciwko Rromom i argumentom, które jego zdaniem miały te oskarżenia wspierać – np. odwołań do Niemców *cierpiących [z powodu] plagi cygańskiej* (s. 3), czy też *zagrożeń dla bezpieczeństwa publicznego* ze strony Cyganów (s. 2). Spróbujemy tu dokonać klasyfikacji używanych przez niego argumentów i zinterpretować je.

W naszej analizie pominiemy bardzo krótki akapit otwierający książkę, który zawiera jedyne neutralne stwierdzenie w całej pracy (aczkolwiek błędne), mianowicie że Cyganie to nomadyczny lud, który pojawił się w Europie w IX w. i przybył do Niemiec w wieku XV⁶. Pozostałe stwierdzenia możemy podzielić na trzy główne kategorie:

- rasowe i kulturowe
- odwołujące się do kradzieży i innych czynów o charakterze kryminalnym
- odwołujące się do spraw administracyjnych.

Jest rzeczą zaskakującą, że tylko niecała czwarta część całego tekstu poświęcona jest złodziejstwu i innym czynom przestępczym, a więc typowym elementom rasistowskiego stereotypu Rromów. Zaczniemy więc od tej właśnie kategorii.

1.1. Złodziejstwo i podobne przestępstwa

Oskarżenia, składające się na tę kategorię, można podsumować w następujący sposób: wszelkie działania ekonomiczne Rromów (np. te dotyczące koni, sprzedaży proszku do prania, mydła, perfum, kwiatów, koszyków, parasoli, czy też związane z muzykowaniem lub tresurą zwierząt), są jedynie pozorem, fasadą, ukrywającą działalność nielegalną, polegającą zasadniczo

⁵ Co stoi w sprzeczności z tradycyjnymi romskimi wzorami zachowania w rodzinie.

⁶ Rromowie przybyli do Niemiec prawdopodobnie w drugiej połowie XIV w., ponieważ z relacji o ich wizycie w czasie soboru w Konstancji nie wynika, aby traktowano ich jako nieznanych.

na wymuszaniu pieniędzy poprzez natrętne żebractwo lub ogłupianiu publiczności poprzez granie na jej lękach i przesadach; a także na kradzieżach, zwłaszcza kieszonkowych, z wykorzystaniem sztuczek magicznych oraz okradaniu domów przez kobiety, podczas gdy mężczyźni w tym czasie odwracają uwagę mieszkańców⁷.

1.2. Nieprawidłowości administracyjne

Lista oskarżeń wymienionych w tej kategorii, a występujących w rozmaitych miejscach całej książki, jest o wiele dłuższa niż wymienionych wcześniej. Należą do nich: brak odpowiednich dokumentów (co nie zaskakuje, biorąc pod uwagę mnogość ograniczeń, dotyczących otrzymywania rozmaitych zezwoleń), posługiwanie się podrobionymi dokumentami oraz „kłopoty” sprawiane przez Rromów, zarejestrowanych w wielu różnych miejscach i pod różnymi nazwiskami, udawanie analfabetyzmu⁸ itd.

⁷ Należy zwrócić uwagę na pewien istotny punkt: Dillmann twierdzi, że niemieckie słowo, oznaczające Cyganów – *Zigeuner*, pochodzi od węgierskiego *Cigany* (tzn. *cigány*), które oznacza „kłamcę”, „oszusta” itp. Niezależnie od tego węgierskie określenie Rromów – *cigány*, jest nieraz używane jako obelga przez rasistów. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w języku polskim, gdzie *cyganić* jest synonimem innych istniejących w tym języku słów: „kłamać” i „łgać”. Można zauważyć, że w polskim dialekcie góralskim istnieje wyłącznie „cegonić” i podobnie wygląda sytuacja w języku słowackim (gdzie wprawdzie istnieje słowo *lhati*, ale jest rzadkie i ma charakter literacki). Można też wspomnieć o czasowniku „wycyganić”. W języku angielskim, podobnie jak w polskim, istnieje czasownik *to gyp* (‘cyganić’, ‘oszukiwać’ – przyp. tłum.), który jest mniej więcej synonimem zwrotu *to jew down* (zwrot ten w XIX-wiecznej angielszczyźnie oznaczał oszukiwanie lub namiętne targowanie się; w języku polskim nie ma jego dokładnego odpowiednika czasownikowego. Najbardziej do niego zbliżone jest wyrażenie „nie bądź Żydem!”), które – na szczęście – wydaje się już pomału zanikać z zakresu popularnej polszczyzny – przyp. tłum.). Jest rzeczą znaczącą, że Słownik Webstera, przy hasle *to jew down* stwierdza, że wyrażenie *to jest vulgarnie i obraźliwe, nawet jeśli nie wyraża w świadomy sposób treści antysemitycznych*, podczas gdy żadnej uwagi podobnego rodzaju nie poczyniono w związku z hasłem *to gyp*. Proponuję akcję wysyłania listów do rady redakcyjnej wspomnianego wydawnictwa z sugestią, aby przy hasle *to gyp* znalazł się podobny komentarz, co przy hasle *to jew down*.

⁸ Sporo Rromów było i jest funkcjonalnymi analfabetami. Sytuacja taka jest po części spowodowana wewnętrznymi czynnikami o charakterze historycznym i kulturowym (np. niska wartość przypisywana słowu pisanemu w tradycji indyjskiej – w odróżnieniu od tego, co się da obserwować w tradycji judeochrześcijańskiej i muzułmańskiej, u pewnych grup też traktowanie analfabetyzmu jako obrony romskiej kultury), w części zaś – czynnikami zewnętrznymi, uniemożliwiającymi Rromom w wielu krajach, a zwłaszcza w Niemczech, szeroki dostęp do szkolnictwa.

1.3. Czynniki rasowo-kulturowe

Niemal połowa argumentów, znajdujących się w tej kategorii, dotyczy rasy Rromów, a mówiąc ściślej – nieistnienia takiej rasy. Według Dillmanna Cyganie tak często wchodzili w związki mieszane z przedstawicielami innych populacji (zwłaszcza z Czechami (!)), że *autentyczny Cygan jest rzadkością*. Tym samym, kontynuuje Dillmann, *Cyganie przestali istnieć dawno temu, z wyjątkiem być może sześciu klanów na Węgrzech i trzech w Pirenejach*. Jest rzeczą interesującą, że cała późniejsza litania oskarżeń rozpoczyna się od stwierdzenia braku rasowej czystości i argument ten przewija się przez całą książkę. Nie trzeba tu wykazywać oczywistych paraleli takiego myślenia z rasistowskimi teoriami nazistów⁹.

Taka postawa wobec romskiej rasy znajduje swoje odzwierciedlenie w podobnej postawie wobec języka romskiego, składającego się według niektórych uczonych z elementów „ukradzionych” z innych języków. Widać to wyraźnie w znakomitym artykule *I ċordi ċhib: Come i Rroma hanno rubato la propria lingua*, którego autorem jest Jane Zatta. Píše ona:

Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do języka cygańskiego, którego istnienie (jak również kultury cygańskiej) tak często jest poddawane w wątpliwość i w którym zjawisko zapożyczeń jest często interpretowane w kategoriach utraty tożsamości językowej. Mimo że te zmiany wcale nie są bardziej wstrząsające niż te, jakie wystąpiły w języku angielskim, zapożyczenie i ogólnie rzecz biorąc – zjawisko językowej zmiany, jest przeważnie traktowane jak znak kulturowej kapitulacji.

Oczywiście, jak dodaje cytowana autorka, większość językoznawców nie uważa, że „romskość” zanika poprzez przyswajanie zasobów leksykalnych innych języków. Jednakże niektórzy tak czynią. Wprawdzie lingwiści nie

⁹ Faktycznie naziści prześladowali Rromów z powodów rasowych nie dlatego, że nie byli oni czystymi Rromami, lecz że nie byli – w nazistowskim rozumieniu – „czystymi Aryjczykami”. Dlatego też tak bardzo się upierali przy tym, że Rromowie rzekomo pochodzą z tzw. pariasów Indii, a nie ze szlachejnych Aryjczyków. Natomiast w ramach nazistowskiej doktryny rasowej istniała rozbieżność stanowisk: niektórzy „badacze” uważali, że „gorsi” są Rromowie o mieszanym pochodzeniu rasowym, gdyż to oni właśnie rozprzestrzeniają negatywne romskie cechy rasowe w społeczeństwie, inni zaś byli zdania, że „gorsi” są Rromowie „czysti rasowo”, gdyż posiadają w skoncentrowanej postaci wszystkie negatywne cechy właściwe „romskiej rasie”, jeszcze inni uważali, że nie ma tu istotnych różnic. Przekładało się to na „preferencje” nazistowskiego aparatu przemocy, co oznaczało, że w różnych okresach rozmaite kategorie Rromów mogły być odmiennie traktowane, co jednak nie wpłynęło ostatecznie na los ich wszystkich – *przyp. tłum.*

mają władzy podejmowania decyzji politycznych, przynajmniej nie bezpośrednio, lecz ich stwierdzenia, zwłaszcza gdy deprecjonują one jakąś mniejszość, mogą być wykorzystane przez polityków. Bardzo tendencyjne i niebezpieczne jest więc formułowanie hipotez takich jak ta, której autorem jest Jiří Lípa, cytowany w artykule Zatty:

Po przybyciu do Europy Cyganie weszli w kontakt z różnymi językami europejskimi i te języki wywarły taki silny wpływ na dialekty języka *rromani*, aż można dzięki temu wyjaśniać obecne językowe różnice pomiędzy różnymi grupami Cyganów. Pomimo swoich ograniczeń, biorąc pod uwagę, że metoda ta dopiero jest w trakcie wypracowania, ona może być używana do klasyfikowania Cyganów w ogóle, nie tylko dialektów ich języka.

Jest rzeczą oczywistą, że języki krajów, w których żyją Rromowie, wywierały i wywierają silny wpływ na romskie dialekty – jak na dialekty każdej mniejszości. Jednakże pomimo tego, że takie wpływy mogą być wyraźne, to jednak są one powierzchowne, gdyż migrując do innego kraju, Rromowie z reguły zastępują nieromskie zapożyczenia z języka kraju, z którego przybywają, przez ich ekwiwalenty pochodzące z języka nowego kraju; nie dotyczy to jednak słów należących do rdzenia romskiej leksyki. Zasadnicze izolosy¹⁰ dialektów romskich odzwierciedlają zewnętrzne zmiany, które przebiegają przez całą Europę, niezależnie od nieromskich granic politycznych, w zależności za to częściowo od szlaków romskich migracji. Właśnie z tego powodu klasyfikacja romskich dialektów (i – *a fortiori* – samych Rromów, o ile ma to jakiś sens) dokonana w zależności od granic państw, w których są one używane, jest nie tylko błędem, zwłaszcza jeśli idzie o Europę Wschodnią, lecz do pewnego stopnia przeczy również istnieniu *rromani* jako języka i dostarcza argumentu przesądom rasowym.

Krok dalej idą autorzy otwarcie rasistowscy, tacy jak Nicole Martinez, która w swojej broszurze *Les Tsiganes* (PUF, Paris 1986) neguje istnienie jakiegokolwiek romskiej tożsamości narodowej, pisząc że *ich [Cyganów] podobne zachowania biorą się z podobieństwa sytuacji wykluczenia: więzi społecznej charakterystycznej dla klasy czy kasty, nie zaś z [wspólnoty] kultury czy języka* (s. 30).

Martinez krytykuje następnie ONZ, która uznaje tezę, że *Rromowie są ludem mającym wspólne pochodzenie, rozproszonym między narodami*

¹⁰ Granice między dialektami.

w formie diaspory, a nie 'czwartym światem'¹¹. Neguje też ona indyjskie pochodzenie Rromów, pisząc o nich co następuje:

Sami oni w dość niejasny sposób twierdzą, że pochodzenie geograficzne jest dalece niewystarczające dla określenia ich statusu i wiedzą, że nie pochodzą z żadnego dającego się zlokalizować kraju, ale ze wszystkich: 'zewsząd' i znikąd. Ale także wiedzą, że pomimo różnic są wszyscy do siebie podobni, niezależnie gdzie się urodzili, dorastali i płodzili [swe dzieci] w jakich slumsach, jakich obozach, jakich dzielnicach, gdzie indziej (*op. cit.*, s. 39).

[...] Wobec braku wyróżniających kryteriów kulturowych, zawsze były i dalej są wzięte pod uwagę zachowania społeczne tej ludności, aby zdefiniować jej status prawny (*ibid.*, s. 36).

Jak widać, jednym z głównych celów rasistów jest twierdzenie, że nie istnieje żadna tożsamość rromska, a zatem że Rromowie są kastą społeczną, „subkulturą nędzy” lub też, jeśli użyć nazistowskiego sformułowania, „grupą aspołeczną” czy „grupą przeciwspołeczną” – tym samym Rromowie byłiby przedmiotem zainteresowania socjologów, a w następnej kolejności – kryminologów. Nieporozumienie polega właśnie na tym, że niektóre zbiorowości rromskie zostały na wskutek wielowiekowych prześladowań rzeczywiście zredukowane do statusu „czwartego świata”. Są więc nie tylko ofiarami, lecz także żywym dowodem rasistowskiej negacji. Z drugiej natomiast strony ci Rromowie, którzy mają silną tożsamość, język, tradycję i dumę, niszczą samym swoim istnieniem dyskryminacyjne poglądy rasistów i dlatego właśnie ci ostatni tak uparcie negują istnienie rromskiego języka i tożsamości, deklarując, że są niczym innym, jak tylko romantycznymi złudzeniami.

Odpowiednio do tego zadaniem największej wagi – i nie jest to tylko obrona własnego interesu lingwisty – jest rzucenie światła na zagadnienie tzw. dialektów w *rromani*. Język rromski bowiem stanowi jeden język, składający się u ok. 85% rromskiej ludności z wielu odmian dialektalnych (w większości zrozumiałych nawzajem dla swoich użytkowników) i, dodatkowo, u ok. 15%, z pewnej liczby odmian peryferyjnych, takich jak hiszpański *caló*, fiński *kaalo*, brytyjski *pogadi* i (do pewnego stopnia) *sinto/manuś* w Niemczech, Francji i Włoszech. Te mowy nie są wzajemnie zrozumiałe ani między sobą, ani przez użytkowników samego języka rromskiego. Ten oczywisty brak komunikacji z – i pomiędzy – odmianami marginalnymi jest

¹¹ Czwarty Świat (*quart-monde*) to pojęcie używane na oznaczenie społeczności żyjących poniżej progu ubóstwa w krajach bogatych a także krajów uboższych niż kraje Trzeciego Świata – *przyp. tłum.*

używany przez negacjonistów do udowadniania, że *rromani* jako taki nie istnieje. *Mutatis mutandis* jest to zupełnie to samo, co twierdzić, że angielski nie istnieje, ponieważ ludzie używający jego metropolitalnej wersji nie mogliby się porozumieć z użytkownikami jamajskiego *creole*, gdyby obie strony używały ojczystej mowy. Sytuacja ta pokazuje, że ważnym zadaniem lingwistów jest promocja obrazu realnej dialektalnej struktury romskiego języka, ze swoimi lokalnymi odmianami, biorąc też pod uwagę sytuację tych odmian częściowo zapomnianych przez młodsze pokolenia, oraz marginalne i głęboko przekształcone warianty typu *caló*, których już nie można uważać za część rdzennego romskiego języka, na skutek radykalnej ewolucji.

Wszystko to nie oznacza oczywiście, że granica pomiędzy Rromami, Wędrowcami i niektórymi innymi grupami o charakterze nieterytorialnym i/lub mobilnym, traktowanymi przez otaczające ich narody jako „Cyganie”, jest zawsze jasna. W rzeczywistości granica taka nie istnieje, za co powinniśmy dziękować Bogu, gdyż nie ma takiej granicy także między jakimikolwiek innymi segmentami ludności świata. Gdyby uznać istnienie granicy, oddzielającej jakiś „czysty” naród lub rasę od innych, oznaczałoby to regres do czasu nieludzkiej polityki, której konsekwencją były obozy zagłady, gdzie dokonał się *Samudaripen* – ludobójstwo Rromów. Powiedzieć, z drugiej strony, że Rromowie nie istnieją, nie oznacza nic innego, jak twierdzić, że nie istnieją kolory czerwony i zielony, gdyż występuje niezliczona liczba odcieni między nimi.

Wracając do głównego tematu, chciałbym w skrócie wymienić inne zarzuty pod adresem Rromów, jakie możemy znaleźć w *Zigeuner-Buch*:

- Cyganie są dzicy: *gdy wrogie klany się spotkają walka trwa dopóki nie pojawi się krew*,
- są okrutni wobec swoich zwierząt,
- dopuszczają się kazirodztwa: *z powodu małej przestrzeni życiowej w wozach, podejrzenie kazirodztwa jest bardzo bliskie prawdzie*,
- są niebezpieczni: *wędrują i stanowią zagrożenie dla porządku publicznego z powodu swojego nomadycznego sposobu życia* [bez dokładniejszego wyjaśnienia na czym polega to zagrożenie],
- są kłusownikami,
- dewastują pola uprawne, lasy i pastwiska, dokładnie tak jak dzikie zwierzęta,
- łatwo mogą spowodować pożar lasów (zauważmy, że tego samego argumentu używały władze polskie w latach 60. XX w., zakazując wędrownego trybu życia),
- podobnie jak zwierzęta szerzą choroby zakaźne, w tym o charakterze epidemicznym,
- są tchórzami obawiającymi się policji,

- przedstawiają wszelakie dokumenty, które mogłyby im zagwarantować kontynuowanie „cygańskiego stylu życia”,
- nie są religijni z niemieckiego punktu widzenia spraw wiary – ale Dillman też nie wyjaśnia na czym to polega¹²,
- *zwalają się do wiosek, nawet w sobotę i niedzielę, ponieważ gospodarstwa rolne są słabiej chronione* (sic!) przed Cyganami niż domy w mieście,
- są bardzo dobrze zorganizowani i każda grupa zawsze wie, gdzie w danym czasie znajdują się grupy pokrewne¹³.

Z powyższych cytatów w sposób oczywisty wynika, że dla Dillmanna i jemu podobnych samo *istnienie* Rromów nie było akceptowalne. Z ich punktu widzenia Cyganie powinni się przekształcić w zwykłych bawarskich chłopów lub też poczekać jeszcze jakieś 30 lat i rozwiać się w krematoryjnym dymie.

W ostatnim fragmencie tego artykułu chciałbym porównać krótko rasizm ideologów takich jak Dillmann, Martinez czy Líba, którzy dzielą obiekt swojej pogardy na kawałki, by następnie wykluczyć go w całości ze społeczeństwa, z rasizmem polityków, którzy starają się zyskać sobie poparcie pewnej części nie lubianej zbiorowości (jakiejś szczególnej grupy lub klasy – np. imigrantów) po to, by następnie użyć jej przeciwko innym. Tak dzieje się obecnie w Rumunii, gdzie pewna część mniejszości romskiej, „dobrzy”, „szanowani” (w skrócie – tacy jak Rumuni, przezroczyści, bo całkiem zasympilowani – *ugadźwieni*) Cyganie lub też „wujowie tomowie”, są manipulowani i nastawiani przeciwko innym Rromom przez lokalną administrację, dziennikarzy i czasami nawet duchowieństwo. Wiemy, że naziści już tak postępowali w stosunku do „niemieckich Rromów” (Sintów), którzy w drugiej fazie również byli eksterminowani tak samo, jak inni Rromowie. Naziści prowadzili podobną politykę w stosunku do Żydów.

Jest to też technika, którą stosował w Serbii Milošević, aczkolwiek raczej przeciwko Albańczykom niż Rromom¹⁴. Używając strategii *divide et impera* i apelując do „uczciwych” Albańczyków, tzn. takich, którzy akceptowali władzę Serbów, nastawiał ich przeciwko innym, których określał jako separatystów, irredentystów, terrorystów itd. Była to także metoda Le Pena, który

¹² Odnośnie do tego zagadnienia można polecić hasło *Tsiganes* w *Encyclopédie de la Philosophie*, którego autorem jest Frédéric Max.

¹³ Problemem nie jest tu prawda lub fałsz tego stwierdzenia, lecz jego paranoiczny charakter – mówi nam ono, innymi słowy, że „wróg jest o wiele lepiej zorganizowany niż sobie to wyobrażamy”.

¹⁴ Milošević jest jednakże odpowiedzialny za śmierć licznych Rromów, w tym wielu dzieci, zwłaszcza w Bośni i w Slawonii.

zwracał się do niektórych grup Arabów, użalając się na przykład wraz z nimi na „nieszczęścia”, przyniesione do Francji przez nowe fale imigrantów¹⁵.

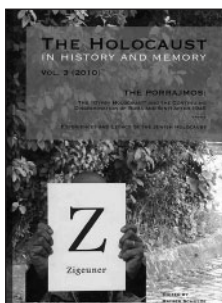
Musimy być przeto nieustannie czujni na oba aspekty nienawiści rasowej: ten, który pojawia się niby neutralnie i naukowo w pracach teoretycznych, nieraz na wysokim szczeblu europejskich zebrań, szykując teren na perfidne manipulacje – i ten, który widzimy z przerażeniem na ulicach niektórych krajów: oba bowiem wspomagają się nawzajem. Jak mówi ramskie przysłowie: *Si sar e kalârde; jekh kovlo, jekh ratvalo, thaj phiren dujzene* (‘to jak z policjantami: jeden jest łagodny, drugi zły, ale trzymają ze sobą’).

¹⁵ Le Pen chciał uczestniczyć w ceremonii chrztu ramskiego dziecka w Saintes-Maries-de-la-Mer, ale ponoć został wyrzucony z kościoła przez jego rodzinę.



Sławomir Kapralski

ZAGŁADA ROMÓW JAKO CZĘŚĆ HISTORII HOLOKAUSTU



„The Holocaust in History and Memory”

2010, No. 3. Edycja Rainer Schulze, ss. 240.

ISSN 1-904059-76-7

Trzeci numer pisma o Holokauście, wydawanego przez Instytut Historii Uniwersytetu w Essex, poświęcony został w części tematycznej zagadnieniu, jak piszą redaktorzy, *cygańskiego Holokaustu i dyskryminacji Romów i Sinti po 1945 r.* Numer zawiera 10 artykułów o zagładzie Romów i różnych formach prześladowań, jakich doświadczają oni współcześnie w rozmaitych częściach Europy, a także wiersze poświęcone temu zagadnieniu, wybrane dokumenty dotyczące Romów oraz „notkę z kalendarza”, poświęconą rocznicy likwidacji podobozu cygańskiego w Birkenau.

Warto zwrócić uwagę na krótki artykuł Iana Hancocka, w którym stara się on między innymi odpowiedzieć na krytykę pod adresem wprowadzonego przez niego terminu, oznaczającego zagładę Romów w czasie II wojny światowej – *Porrajmos*. Artykuł rozpoczyna się od przypomnienia znanego stanowiska Hancocka w kwestii statusu Romów i *Sinti* jako ofiar Holokaustu. Jego zdaniem Holokaust był praktyczną realizacją dyrektywy „ostatecznego rozwiązania”, a więc ludobójczym działaniem, zmierzającym do zniszczenia całych zbiorowości, znajdujących się w sferze wpływów Trzeciej Rzeszy. Dyrektywa, o której pisze Hancock, miała zaś na celu jedynie dwie zbiorowości: Żydów i Cyganów. Żadna inna zbiorowość nie była,

zdaniem Hancocka, skazana na całkowite unicestwienie. Z tego też powodu historia zagłady Romów musi – jak pisze Hancock – „wyjść z cienia” historii innych grup, które w czasie Holokaustu ucierpiały, a pierwszym krokiem w tym kierunku ma być nadanie romskiemu losowi nazwy własnej, tą zaś, w mniemaniu Hancocka, najszerzej obecnie używaną, jest *Porrajmos*. Tym samym Hancock wpisuje się w sposób myślenia, który skądinąd poddawał krytyce, gdy uzewnętrzniał się on w poglądach Yehudy Bauera czy innych zwolenników wyjątkowości zagłady Żydów: traktowanie Holokaustu jako wydarzenia jedynego w swoim rodzaju. Tym, co różni Hancocka od Bauera i innych postulatorów tezy o wyjątkowości Zagłady, jest jedynie rozszerzenie listy ofiar: włączenie do niej Romów¹.

Co się zaś dotyczy terminu *Porrajmos*, Hancock przede wszystkim opowiada przeciwko dość powszechnej w literaturze opinii, jakoby – w znaczeniu „Holokaust” – był on jego własnym wynalazkiem. Jednakże nie przedstawia na rzecz swojej tezy solidnych argumentów. Fakt, że, według Hancocka, usłyszał on to słowo w tym właśnie znaczeniu od pewnego tajemniczego Kelderasza, który pojawił się na chwilę podczas lunchu w trakcie konferencji w rumuńskim Snagovie w 1993 r., po czym rozpląnął się w powietrzu, nie oznacza jeszcze, nawet gdyby tak było naprawdę, że Kelderasze powszechnie używają tego słowa na oznaczenie zagłady Romów w czasie II wojny światowej. Gdyby tak było, to pewnie wcześniej czy później Hancock spotkałby jeszcze jakiegoś Kelderasza, dla którego *Porrajmos* to bez wątpienia i w oczywisty sposób *zagłada Romów*.

Druga forma obrony, zastosowana przez Hancocka, to prezentacja wszystkich możliwych odcieni znaczeniowych czasownika *porrav* (znaczącego wedle niego zasadniczo – ‘pożerać’)² i słów pochodnych, w tym *porrajmos*, tak aby jak najbardziej zneutralizować jego znaczenie seksualne, które stanowi najważniejszy zarzut wysuwany pod adresem pojęcia, które ma opisywać ludobójstwo. Jednocześnie Hancock stara się pokazać, że są przypadki stosowania metafory gwałtu do opisu cierpień ofiar Holo-

¹ W ten właśnie sposób krytycznie przedstawia poglądy Hancocka Dan Stone. Zob. jego *Constructing the Holocaust. A Study in Historiography*, Vallentine Mitchell, London-Portland 2003, s. 188.

² Wg Czerenkowa i Laedericha, podstawowym znaczeniem tego czasownika (podawanego przez nich w wersji *porravav*) jest ‘otworzyć szeroko’ i jest to słowo często używane do opisu zachowań seksualnych. Por. L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Roma*, t. 1: *History, Language and Groups*, Schwabe Verlag, Basel 2004, s. 184. Ágnes Daróczy i János Bársony uważają z kolei, że w kulturze romskiej to pojęcie jest „marhime”. „*Porrajmos*” jest dla Romów [słowem] niewymawialnym i przez to niezdolnym do przekazania romskich cierpień; *Preface to the English Edition* [w:] J. Bársony, Á. Daróczy (red.), *Pharrajimos: The Fate of the Roma During the Holocaust*, International Debate Education Association, New York-Amsterdam-Brussels 2008, s. X.

kaustu, a zatem że nie przez wszystkich jest to uważane za nieestosowne, a poza tym usiłuje zdyskredytować krytykę swojego terminu przez porównanie go z dyktaturą językowej poprawności politycznej, obecnej zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Wreszcie, uciekając się do argumentów „ostatecznych”, autor zwrócił uwagę, że wyszukiwarka internetowa Google wyrzuca z siebie prawie 58 000 tekstów odnoszących się do pojęcia *Porrajmos*. Zapomniał jednak powiedzieć, że wiele, jeśli nie zdecydowana większość z owych tekstów, została stworzona przez nie-Romów, niemających zbyt wielkiego pojęcia o języku romskim, używających zaś terminu *Porrajmos* dlatego, że spopularyzował go Hancock, sprawiając przy tym wrażenie, że jest to „tradycyjny” termin, którym sami Romowie spontanicznie i powszechnie określają swoją tragedię (autor niniejszej recenzji też nie jest tu bez winy, gdyż w taki właśnie sposób używał omawianego terminu w swoich wcześniejszych pracach).

Donald Kenrick w artykule *Ludobójstwo Cyganów* stara się dokonać zwięzłego przeglądu stanu wiedzy na temat zagłady Romów i historii literatury na tenże temat. Osią organizującą ten przegląd są daty trzech wydań książki autorstwa samego Kenricka oraz Grattana Puxona, która, można powiedzieć, rozpoczęła systematyczną i szeroko zakrojoną historiografię romskiej zagłady w Europie Zachodniej³. W latach 70. nasza wiedza na ten temat zwiększyła się dzięki lepszemu dostępowi badaczy do archiwów wschodnioeuropejskich. Wówczas rozpoczęła też prace grupa badaczy niemieckich, studiujących historię prześladowań Romów w poszczególnych miejscowościach Niemiec. Później nasza wiedza wzbogaciła się o szereg projektów badawczych, opartych o wywiady z ocalałymi. Dokonany przez Kenricka przegląd jest bardzo wycinkowy i dotyczy niemal wyłącznie prac publikowanych po angielsku. Fundamentalne studium Michaela Zimmermanna wspomniane jest tylko raz, przy okazji kwestii liczby romskich ofiar, zaś literatura francuska nie jest wzmiankowana w ogóle, nie mówiąc już o pracach historyków z Europy Wschodniej. Choć trzeba się też uderzyć w piersi: Kenrick ma rację pisząc, że Polska stanowi białą plamę, jeśli chodzi o całkowity obraz prześladowań Romów.

Bardzo ciekawy, choć kontrowersyjny, jest artykuł Stephena D. Smitha, poświęcony różnicom występującym między wspomnieniami żydowskich i romskich ocalałych z zagłady. Autor pracuje w Shoah Foundation Institute for Visual History and Education, posiadającym 407 nagranych na

³ Książka ta ukazała się po raz pierwszy w 1972 r. jako *The Destiny of Europe's Gypsies*. Jej rozszerzona i poprawiona wersja została opublikowana w 1995 r. jako *Gypsies under the Swastika*, jednakże dopiero wersja z 2009 (pod tym samym tytułem) została poddana starannejszej redakcji, co pozwoliło na wyeliminowanie szeregu błędów, występujących w poprzednich wydaniach.

wideo wywiadów z Romami, którzy przeżyli zagładę (w tym 181 z Polski). Podstawą artykułu jest wnikliwa analiza 4 wywiadów: 3 przeprowadzonych z pochodzącymi z Niemiec Cygankami, które po wojnie wyjechały do USA, i 1 przeprowadzonego z niemiecką Żydówką, również mieszkającą w Stanach Zjednoczonych. Wszystkie one były w dzieciństwie więźniarkami obozów koncentracyjnych, w tym Auschwitz. Zdaniem autora, w wywiadach ujawnia się zasadnicza różnica w postrzeganiu przeszłych wydarzeń i opowiadaniu o nich, którą interpretuje jako konsekwencję różnic w wykształceniu, swobodzie posługiwania się językiem angielskim, a przede wszystkim – różnicy między żydowską narracją historyczną, opartą na tekście pisanym a narracją romską, opartą na przekazie ustnym.

Wspomnienia żydowskiej ocalałej budowane są w sposób chronologiczny: przedstawia ona wydarzenia tak, jak rozwijały się one w czasie. Natomiast narracje Cyganek nie rządzą się chronologią: są budowane wokół pewnych tematów, uważanych przez narratorki za ważne i przeplatają się w nich różne porządki czasowe.

Według autora ze wspomnień Cyganek nie wynika, że rozumieją one całą grozę swojej sytuacji w czasie wojny. Nie dostrzegają też rasistowskiego charakteru prześladowań, które je spotkały. Ogólnie rzecz traktując, w ujęciu autora identyczna sytuacja (bycie ofiarą skazaną na zagładę) może być we wspomnieniach reprezentowana w całkiem różny sposób, w zależności od tego, jak narratorka przetwarza własne wspomnienia za pomocą tradycji narracyjnej własnej kultury i języka, jaki ma do dyspozycji.

Autor ma tendencje do „esencjalizowania cygańskości”, tzn. do traktowania wypowiedzi Cyganek jako ekspresji „kultury romskiej”, a nie na przykład znajomości (lub jej braku) istniejących współcześnie dyskursów i pojęć historycznych. Ze względu na niewielki materiał źródłowy również stwierdzenia autora mogą być potraktowane co najwyżej jako hipotezy. Czasami w interpretacjach autora widoczna jest też tendencja do posługiwania się pewnymi schematami myślowymi, występującymi w historiografii Holokaustu. Niewątpliwie jednak pewne zaproponowane przez niego sugestie są interesujące i zasługują na sprawdzenie w bardziej reprezentatywnych badaniach. Warto też zwrócić uwagę na krytykę, której autor poddał brak przygotowania osób prowadzących wywiady do rozmów z Cyganami. Wolno przypuszczać, że dowiedzielibyśmy się od cygańskich rozmówców znacznie więcej, gdyby rozmawiali z nimi ludzie znający ich język, kulturę i specyfikę sytuacji społecznej.

Innym interesującym artykułem jest przeglądowy tekst Yvonne Robel o niemieckiej polityce pamięci o romskich ofiarach nazistowskich prześladowań. Autorka stara się wypełnić lukę w niemieckiej pamięci zbiorowej,

która neguje pamięć o zagładzie Romów, a zjawisko to bezpośrednio wiąże się z istniejącymi współcześnie nastawieniami antycygańskimi.

Artykuł przedstawia historię ucziszania romskiej pamięci na przykładzie analizy niemieckiego systemu prawnego i podejmowanych w jego ramach wysiłków negowania lub ograniczania znaczenia rasistowskich motywów, leżących u podstaw prześladowania Romów. Píše też o związanej z tym nieobecności Romów w oficjalnej niemieckiej kulturze pamięci jako kogoś, kto byłby „godny” upamiętnienia, przysługującego ofiarom nazizmu. Następnie autorka przedstawia działalność różnych organizacji związanych z ruchem praw człowieka, które w latach 70. i 80. ubiegłego wieku przyczyniły się do stopniowego przywracania pamięci o Romach. Mowa tu o rozmaitych manifestacjach i uroczystościach upamiętniających, organizowanych przez niemieckich *Sinti* i Romów na terenach dawnych obozów koncentracyjnych, włączając w to strajk głodowy w Dachau, podjęty w proteście przeciwko dyskryminacyjnej polityce władz. Działania te doprowadziły do pierwszych deklaracji władz niemieckich, uznających rasistowski i ludobójczy charakter prześladowań Romów. W okresie późniejszym tereny obozów koncentracyjnych w Niemczech były również areną protestu przeciwko deportacjom Romów z Europy Wschodniej, poszukujących w Niemczech azylu. Począwszy od lat 90., instytucjonalne aspekty niemieckiej pamięci ulegają, zdaniem autorki, procesowi „transnacionalizacji”, co oznacza, że w wewnętrznych niemieckich dyskursach i praktykach coraz większą rolę odgrywają globalne standardy, dotyczące postępowania z konsekwencjami mających miejsce w przeszłości aktów przemocy. Mimo to upamiętnianie romskich ofiar jest często przedmiotem sporów i kontrowersji. Autorka przedstawia niektóre z nich na przykładzie historii koncepcji berlińskiego pomnika pomordowanych *Sinti* i Romów.

Inne teksty w omawianym piśmie, które dotyczą Romów, nie są bezpośrednio związane z zagadnieniem Holokaustu. Wyjątek stanowi artykuł Janny Eliot, stanowiący omówienie przetłumaczonej przez nią na angielski książki Aada Wagenaara o Setteli, dziewczynce będącej jednym z symboli Holokaustu w Europie Zachodniej, której cygańska tożsamość Wagenaar odkrył w toku swojego dziennikarskiego śledztwa⁴. Gloria Buckley pisze o negatywnej roli, jaką miał dla sytuacji ekonomicznej Cyganów w Anglii proces tzw. „ogradzania”, polegającego na likwidacji terenów pozostających we wspólnym użytkowaniu mieszkańców wiosek, a także wędrowców. Artykuł Leticii Marques Osorio dotyczy zagadnienia przymusowych eksmisji

⁴ Recenzja tej książki ukazała się w poprzednim numerze „*Studia Romologica*”. Zob. S. Kapralski, *Settela. Od historiografii do literatury Holokaustu*, „*Studia Romologica*”, 2010, nr 3.

Cyganów i Wędrowców w Zjednoczonym Królestwie. Sylvain Aubry pisze o usuwaniu z Francji przebywających tam głównie rumuńskich Romów, zaś teksty Paula Polansky'ego i Rainera Schulze dotyczą sytuacji Romów w obozach dla uchodźców w Kosowie.

Na uwagę zasługuje także kalendarium *Zigeunerfamilienlager* w Auschwitz-Birkenau, głównie ze względu na szerokie wykorzystanie w nim fragmentów istniejących świadectw współwięźniów, aczkolwiek szkoda, że nie doczekały się one krytycznego opracowania przez autora kalendarium, Rainera Schulze.

Ogólnie można powiedzieć, że poświęcenie całej części tematycznej pisma zagadnieniu romskiej zagłady jest ważnym krokiem w kierunku wprowadzenia tej problematyki w krąg zainteresowania badaczy Holokaustu, zajmujących się zagładą Żydów. Ich kompetencje w omawianym zakresie nie są bowiem z reguły zbyt wielkie⁵. Dla badaczy zagłady Romów omawiany zbiór artykułów nie wnosi jednak zbyt wiele. Również dobór zagadnień, autorów i kompozycja całości pozostawiają pewien niedosyt, niemniej jednak mamy tu do czynienia z ważną inicjatywą publikacyjną o charakterze popularyzatorskim.

⁵ Dość powiedzieć, że autor niniejszej recenzji jeszcze latem 2010 r. widział błędną datę likwidacji podobozu cygańskiego, widniejącą w stałej ekspozycji instytucji, tak prestiżowej i zazwyczaj profesjonalnej, jak Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie.



Adam Bartosz

NOWE WCIELENIE „DIALOGU/PHENIBEN”



„Dialog/Pheniben”, 2011, nr 1

J. Talewicz-Kwiatkowska (red.)

Wyd. Stowarzyszenie Romów w Polsce

Oświęcim, ss. 143

ISSN brak

Po roku przerwy, spowodowanej brakiem dotacji z MSWiA, wznowione zostało pismo romologiczne, wydawane przez Stowarzyszenie Romów w Polsce z siedzibą w Oświęcimiu. Nowa szata „Dialogu/Pheniben” dowodzi, że taka przerwa wyszła publikacji na dobre.

Pierwszy numer kwartalnika „Dialog/Pheniben” ukazał się w 1995 r. Redaktorem był Andrzej B. Lewkowicz. Kolejny numer datowany był już na rok 1996, a redaktorem był Marian G. Gerlich, pełniący tę funkcję najdłużej (w 2005 r. przewodniczącym komitetu redakcyjnego został Tadeusz Czekaj, a w latach 2006-2007 Roman Wasztyl). Od 2009 r. zaś redaktorem naczelnym jest Joanna Talewicz-Kwiatkowska. W latach 2000-2003 pismo przechodziło swoisty stan niezdecydowania. Zmieniono format na zbliżony do A5, a rocznie wydawano po 2-3 zeszyty, w tym wydane zostały 4 zeszyty monograficzne (2001, 2-3; 2002, 3-4; 2003, 1-2 i 3-4). Od 2004 r. pismo wychodziło jako miesięcznik z podtytułem „Miesięcznik Stowarzyszenia Romów w Polsce”, a od 2005 r. – jako „Miesięcznik społeczno-kulturalny”.

Wznowione pismo, w formie kwartalnika, ma nową numerację (poprzednio numerowano kolejne wydania kwartalne i miesięczne, bez numeracji ciągłej) i pierwszy numer datowany jest jako nr 1, marzec 2011. W od-

różnieniu od poprzedniej edycji, utrzymującej format A4, obecne wydanie jest w formacie B5. Kwartalnik wydany jest na ładnym, kredowym papierze, z barwnymi ilustracjami doskonałej jakości. W podtytule wrócono do pierwotnej formuły: „Kwartalnik Stowarzyszenia Romów w Polsce”, przy czym pismo zachowuje charakter społeczno-kulturalny.

Pismo to zawiera rozdziały: *Temat numeru*, *Kultura*, *Społeczeństwo*, *Historia*. Tematem pierwszego numeru jest problem romskich emigrantów w krajach Europy Zachodniej, który podejmują m.in. Tommaso Vitale oraz Elena Marushiakova i Vesselin Popov. W rozdziale o kulturze uwagę zwracają zwłaszcza dwa teksty: Sławomira Kaprańskiego, o micie indyjskiego pochodzenia Romów jako elemencie budowy współczesnej tożsamości i Tímei Junghaus, o znakomitym romskim malarzu węgierskim, János Balázsu. W rozdziale o społeczeństwie interesujący jest tekst o działalności duszpasterskiej i społecznej ks. Stanisława Opockiego, Krajowego Duszpasterza Romów, zabiegającego o budowę świetlicy dla romskich dzieci na terenie osiedla romskiego w Koszarach koło Limanowej. Kiedy ukazał się ten numer „Dialogu”, ks. Opocki został odwołany przez biskupa tarnowskiego z łososińskiej parafii na skutek interwencji parafian, niechętnych poczynaniom księdza na rzecz romskiej społeczności wsi.

Na tle pięknej szaty graficznej, dobrych tekstów i doskonałych ilustracji razi nieporadność tłumaczeń na język *romani*. Można by z nich zupełnie zrezygnować z pożytkiem dla pisma.

V



INFORMACJE – WYDARZENIA

INFORMÀCIE – ONDIMÀTA/INFORMATION – EVENTS

PIERWSZY FIGURALNY POMNIK PAMIĘCI O ZAGŁADZIE ROMÓW

Punktem kulminacyjnym tegorocznego, XII Międzynarodowego Taboru Pamięci Romów, zorganizowanego przez tarnowskie Muzeum Okręgowe w dniach 21-24 lipca 2011 r., była uroczystość odsłonięcia Pomnika Pamięci o Zagładzie Romów w Borzęcinie Dolnym. Pomnik wzniesiono w lesie, przy trasie Wał Ruda-Borzęcin (droga nr 964), na miejscu egzekucji Romów, dokonanej przez Niemców w lipcową sobotę 1942 r. Teraz, także w lipcową sobotę, odsłonięto wykonany z modrzewiowego drewna pomnik, który jest pierwszym monumentem zaprojektowanym i wykonanym przez romską artystkę – Małgorzatę Mirgę-Tas. Jest to również pierwszy na świecie pomnik pamięci o romskich ofiarach II wojny światowej o charakterze figuralnym (po jednej stronie upadająca, po drugiej stronie klęcząca postać). Tablica informuje, że w tym miejscu Niemcy zastrzelili 29 Romów: 3 mężczyzn, 5 kobiet i 21 dzieci.

W zeznaniu Józefa Siuduta, ostatniego żyjącego świadka wydarzenia, zarchiwizowanym przez Komisję Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, czytamy:

Gdy w dzień sobotni wracałem z pola po żniwie, zostałem zatrzymany przez żandarmów niemieckich, którzy na polanie w lesie wraz z policją zatrzymali grupę Cyganów. Grupa ta składała się z 3 mężczyzn, 5 kobiet, przy czym jedna w bardzo podeszłym wieku, 21 dzieci w wieku 4-12 lat i 1 niemowlęcia. Żandarmi polecili zatrzymanym położyć się twarzami do ziemi, po czym jeden z nich chodził między leżącymi i pistoletem strzelał w tył głowy leżącym.

Oprócz mnie ściągnięto jeszcze więcej mężczyzn i po zaopatrzeniu nas w łopaty polecili wykopać dół na pogrzebanie zwłok rozstrzelanych¹.

Z kolei inny, nieżyjący już świadek, Józef Leopold Kołodziej, tejże Komisji zeznał:

¹ Józef Siudut, zezn. 26.10.1969 r., Akta żandarmerii w Brzesku (DS 43/67), t. 2, Okręgowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Krakowie.

W lipcu 1942 r. pojechałem w zastępstwie ojca podwodą do posterunku policji w Borzęcinie. Byli tam też inni. Polecili nam jechać do Radłowa. Na rynku w Radłowie stało kilka wozów cygańskich. Dowiedziałem się, że byli do Cyganie węgierscy. Transportowali ich do promu na Dunajcu w Biskupicach Radłowskich. Po drugiej stronie Dunajca czekało na nich gestapo. Pojechali w stronę Tarnowa. Nie dowiedziałem się, co się stało z Cyganami tego taboru.

Nam polecono udać się do Wał Rudy. Tam na skraju lasu zobaczyłem trzy wozy Cyganów polskich, zamieszkałych w Szczurowej oraz gestapowca o nazwisku Henschko. W połowie lasu między Wał Rudą a Borzęcinem Dolnym poprowadzili wszystkich Cyganów w głąb lasu. Wprowadzili ich w kotlinę i otoczyli kołem. Udałem się za nimi zachowując ostrożność. Widziałem dokładnie, jak wszyscy żandarmi strzelali do Cyganów z karabinów, a Henschko z pistoletu maszynowego.

Po skończonej egzekucji Henschko wezwał gajowego i polecił mu pogrzebanie zwłok rozstrzelanych. On natomiast wraz z funkcjonariuszami policji udał się w drogę powrotną do Borzęcina Dolnego, gdzie zatrzymali się w gospodzie na całonocną libację².

W uroczystości odsłonięcia pomnika udział wzięli m.in. przedstawiciele Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego i Premiera Donalda Tuska, a także Konsul Generalny Republiki Federalnej Niemiec w Krakowie, Konsul Generalny Stanów Zjednoczonych w Krakowie i Wicekonsul Konsulatu Generalnego Stanów Zjednoczonych w Krakowie.

Ks. Stanisław Opocki, Krajowy Duszpasterz Romów, odprawił mszę świętą za zamordowanych oraz poświęcił pomnik.

Przypomnijmy jeszcze, wedle danych, zarchiwizowanych w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie, w Polsce istnieją przynajmniej 23 upamiętnione miejsca Zagłady Romów dokonanej podczas II wojny światowej, z czego co najmniej 8 znajduje się na terenie Małopolski. Przewodnik Adama Bartosza, *Małopolski Szlak Martyrologii Romów*³ wymienia te miejsca, wyznaczając z nich szlak turystyczno-pielgrzymi, którego początek i koniec stanowią dwa punkty: Auschwitz-Birkenau (Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu) i Muzeum Etnograficzne w Tarnowie z fragmentem stałej wystawy *Romowie – historia i kultura*, poświęconym *Samudaripen*. Pozostałe miejsca pamięci to: Bielcza, Borzęcin, Szczurowa i Żabno. Poza Małopolską znajdują się: Bełzec, Jagieła-Niechciałki (woj. podkarpackie),

² Józef Leopold Kołodziej, zezn. 31.07.1971 r., 9.09.1971 r., Akta żandarmerii w Brzesku (DS 43/67), t. 2, Okręgowa Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Krakowie.

³ A. Bartosz, *Małopolski Szlak Martyrologii Romów. Przewodnik turystyczny*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2010.

Łódź, Będzin (woj. łódzkie), Kędzierzyn-Koźle, Nowodwór/Ulęż (woj. lubelskie), Zakroczym (woj. mazowieckie). Dzięki kwerendom przeprowadzonym w ostatnich dwóch latach wiemy o kolejnych miejscach upamiętnienia: w Imbramowicach i Gorlicach (woj. małopolskie), Bystrzanowicach (przysiółek Wygwizdów) i Pilicy (woj. śląskie), Motkowicach (woj. świętokrzyskie) oraz w Komańczy, Sanoku, na granicy Zahutynia i Doliny, w Zasławiu (dzisiejszej dzielnicy Zagórza) i w Zawadce Brzostekiej (woj. podkarpackie).

Ponieważ wciąż nie posiadamy kompletnej bazy miejsc pamięci o Zagładzie Romów w Polsce, dlatego też zwracam się z prośbą o umożliwienie identyfikacji i odtworzenia historii tych miejsc: pomników, kapliczek i krzyży czy wreszcie zbiorowych mogił – cmentarnych i leśnych, które nie zostały uwzględnione w powyższym spisie. Osoby, mogące pomóc w poszukiwaniach miejsc pamięci, proszę o kontakt z autorką niniejszego tekstu (natalia@muzeum.tarnow.pl).



Krajowy Duszpasterz Romów, ks. Stanisław Opocki, błogosławi Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów w Borzęcinie, 23 lipca 2011 (fot. N. Gancarz)



Pierwszy figuralny Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów,
zaprojektowany przez Małgorzatę Mirę-Tas (fot. N. Gancarz, 2011)

Sławomir Kaprański

MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM *THE ROMA AND SINTI GENOCIDE: MEMORY, IDENTITY AND PRESENT-DAY RACISM.* KRAKÓW, 1 SIERPNIA 2011 R.

Seminarium to zostało zorganizowane jako element obchodów 67. rocznicy likwidacji „podbozu cygańskiego” w obozie Auschwitz-Birkenau, podczas której blisko 3000 dzieci, kobiet i mężczyzn zostało zamordowanych w komorach gazowych. To wydarzenie, będące najważniejszym międzynarodowym symbolem zagłady Romów w czasie II wojny światowej, doczekało się niedawno oficjalnego upamiętnienia na najwyższym szczeblu politycznym. W lipcu 2011 r. Sejm RP przyjął uchwałę, uznającą dzień 2 sierpnia za oficjalny Dzień Pamięci o ludobójstwie popełnionym na Romach i *Sinti*. Jest to pierwszy w Europie przypadek takiej deklaracji politycznej, odnoszącej się do romskiej historii.

Seminarium zostało zorganizowane przez, będący częścią Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy Europejskiej, Office for Democratic Institutions and Human Rights, dzięki staraniom Andrzeja Mirgi, zajmującego w tej organizacji stanowisko Senior Advisor for Roma and *Sinti* Issues. Andrzej Mirga był pomysłodawcą uchwały, która dzięki jego usilnym staraniom niezwykle szybko przeszła przez całą wymaganą procedurę prawną.

Seminarium rozpoczęło się od nadzwyczajnego posiedzenia Podkomisji ds. Romów i *Sinti* Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych, które odbyło się w Urzędzie Wojewódzkim Województwa Małopolskiego z udziałem Elżbiety Radziszewskiej, Rządowego Pełnomocnika ds. Równego Traktowania, i Stanisława Kracika, Wojewody Małopolskiego. W trakcie posiedzenia oficjalnie poinformowano o przyjęciu przez Sejm uchwały. Roman Chojnacki, reprezentujący na tym posiedzeniu społeczność romską, podkreślił w swoim wystąpieniu wielką wagę, jaką ma dla Romów sejmowa uchwała.

Następnie uczestnicy posiedzenia przenieśli się do Międzynarodowego Centrum Kultury na Rynku Głównym, gdzie – już w szerszym gronie – rozpoczęło się właściwe seminarium. Seminarium otworzyli Stanisław Kracik, Elżbieta Radziszewska i Andrzej Mirga. Ten ostatni podkreślił między innymi, że seminarium, upamiętniające zagładę Romów i *Sinti*, wpisuje się w program polskiej prezydencji w Unii Europejskiej, a także że patronat honorowy nad upamiętnieniem Romów i *Sinti* pomordowanych w czasie II wojny światowej objął Prezydent RP, Bronisław Komorowski. Mirga poinformował o szerokim międzynarodowym oddźwięku polskiej inicjatywy i odczytał fragmenty przesłania, jakie do uczestników seminarium wystosował Kiyo Akasaka, Podsekretarz ds. Komunikacji i Informacji ONZ.

Kolejnym punktem programu była prezentacja strony internetowej, poświęconej ludobójstwu popełnionemu na Romach (www.romagenocide.org). Strona została przygotowana przez Radę Europy i OSCE, a przedstawiła ją Aurora Ailincăi z Dyrektoriatu Edukacji i Języków Rady Europy.

Następnie przedstawiono polski wkład w upamiętnienie zagłady Romów. Krystyna Oleksy, dyrektor Międzynarodowego Centrum Edukacji o Auschwitz i Holokauście przy Muzeum Auschwitz-Birkenau, zaprezentowała najnowszą publikację Centrum i Muzeum, książkę autorstwa Sławomira Kaprańskiego, Marii Martyniak i Joanny Talewicz-Kwiatkowskiej, pod tytułem *Romowie w KL Auschwitz*. Publikacja ukazała się jednocześnie w wersji polskiej i angielskiej w ramach serii wydawniczej „Głosy Pamięci”.

Właściwe seminarium stanowiły dwa panele dyskusyjne, których uczestnicy prezentowali swoje stanowiska, a następnie odpowiadali na pytania z sali. Pierwszy panel dotyczył współczesnego stanu wiedzy o zagładzie Romów i *Sinti*. Jego moderatorem był dr Sławomir Kaprański (Szkola Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie i redakcja „Studiów Romologica”). Obok stanu wiedzy na temat przeszłości, uczestnicy panelu podjęli w swoich wypowiedziach również zagadnienie pamięci o romskiej zagładzie i instytucjonalnych mechanizmach jej przekazywania. W panelu wzięli udział: ambasador Karel de Beer z holenderskiego MSZ, przewodniczący International Task Force (międzynarodowej organizacji, zajmującej się upamiętnianiem Holokaustu oraz walką z antysemityzmem i rasizmem), prof. Wolfgang Wippermann z Freie Universität Berlin, prof. Gerhard Baumgartner z Uniwersytetu Nauk Stosowanych w Grazu, Krystyna Oleksy z Muzeum Auschwitz-Birkenau i Michał Schuster z Muzeum Kultury Romskiej w Brnie.

Drugi panel poświęcony został zagadnieniom bardziej praktycznym – lekcji, jaką można wyciągnąć z popełnionego na Romach ludobójstwa i roli, jaką może ona odegrać w kontekście wyzwań współczesności. Moderatorem tego panelu był Andrzej Mirga, a uczestniczyli w nim: Elżbieta Radzi-

szewska, Pełnomocnik ds. Równego Traktowania, Yariv Lapid z Muzeum Mauthausen, Konstanty Gebert, dziennikarz i publicysta, Adam Bartosz, dyrektor Muzeum Okręgowego w Tarnowie i redaktor naczelny „Studiów Romologica”, Karen Polak z Domu Anny Frank w Amsterdamie, Bogusław Sonik, deputowany do Parlamentu Europejskiego oraz Juliana Orsos, reprezentująca Sieć Romskiej Młodzieży *Ternype*.

Uczestnicy seminarium stanowili interesującą kombinację uczonych, polityków i ludzi praktyki, co pozwoliło na prezentację romskiej zagłady i jej konsekwencji – z rozmaitych punktów widzenia. Sala była wypełniona – głównie Romkami i Romami, reprezentującymi najróżniejsze środowiska i pokolenia, w tym członkami kilkudziesięcioosobowej grupy romskich studentów z całej Europy, zrzeszonych w organizacji *Ternype*.

Niewątpliwie formuła seminarium i ograniczenia czasowe nie pozwalały na wdawanie się w intelektualne subtelności. Jednakże zapoczątkowany podczas niego dialog perspektyw powinien być kontynuowany dla pożytku i przy coraz większym udziale przedstawicieli społeczności romskich.

Następnego dnia rano niektórzy uczestnicy seminarium udali się do Oświęcimia, by złożyć kwiaty i zapalić znicze pod głównym pomnikiem ofiar na terenie obozu Birkenau. O godzinie 14:00 w miejscu dawnego podoboju cygańskiego odbyła się zaś uroczystość upamiętniająca zagładę *Sinti* i Romów w Auschwitz-Birkenau, organizowana tradycyjnie przez Stowarzyszenie Romów w Polsce z siedzibą w Oświęcimiu, przy współpracy Centralnej Rady *Sinti* i Romów z Heidelbergu.

POSTSCRIPTUM

3 sierpnia 2011 r., w dzień po uroczystych obchodach pamięci blisko 3000 romskich dzieci, kobiet i mężczyzn, zamordowanych w nocy z 2 na 3 sierpnia 1944 r., również Program Pierwszy Polskiego Radia postanowił upamiętnić to wydarzenie i z tej okazji zaprosił do nadawanego o godz. 21:00 programu „Polska i Świat” dwóch „ekspertów” – politologów z Uniwersytetu Warszawskiego. **Cała**, podkreślmy to, rozmowa dziennikarza i zaproszonych gości dotyczyła problemów, jakie Romowie stwarzają Europie, przenosząc się z miejsca na miejsce, żebrząc i uczestnicząc w działaniach o charakterze przestępczym. Przypomnijmy: dziennikarz zapowiedział, że rozmowa odbywa się w związku z rocznicą popełnionego na Romach ludobójstwa. Odrzę budzić może fakt, że z takiej właśnie okazji uaktywniony został dyskurs, którym posługiwała się prześladowająca Romów niemiecka administracja. Ten żalosny przykład braku profesjonalizmu i zwykłej ludzkiej wrażliwości budzi jeszcze jedną refleksję. Otóż gdyby jakakolwiek rozgło-

śnia radiowa w Polsce (włączając w to być może nawet znane radio z Torunia) nadała z okazji rocznicy wybuchu Powstania Warszawskiego audycję, której **jedynym** tematem byłyby problemy Europy z polskimi migrantami, wyłudżającymi zasiłki socjalne i kradnącymi w supermarketach, to rozgłosnia taka zostałaby zapewne ukarana przez Radę Etyki Mediów sporą karą finansową, a być może podniosłyby się głosy o konieczności odebrania jej koncesji. Tak się jakoś składa, że nikt nie widzi niczego nieestosownego, kiedy coś takiego robi się Romom. W takim kontekście efektywność seminariów rocznicowych i rozmaitych instytucjonalnych upamiętnień staje się czymś bardzo wątpliwym.



Nadzwyczajne posiedzenie Podkomisji ds. Romów i Sinti Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w Urzędzie Województwa Małopolskiego.

Od lewej: Stanisław Kracik, Elżbieta Radziszewska, Roman Chojnacki
(fot. N. Gancarz, 2011)

Sławomir Kaprański

ANNUAL MEETING OF THE GYPSY LORE SOCIETY, GRAZ, 1-3 WRZEŚNIA 2011 R.

W dniach 1-3 września 2011 r. w austriackim Grazu odbyło się doroczne spotkanie Gypsy Lore Society, połączone z konferencją naukową. Spotkanie i konferencja zostały zorganizowane przez instytucję badawczą Sprache, Identität, Kultur, będącą częścią European Centre for Modern Languages, przy współpracy dwóch organizacji romskich: Romano Centro i Roma Service. W trakcie konferencji przedstawiono 62 referaty. Wzięło w niej udział więcej niż zazwyczaj badaczy austriackich – co zrozumiałe, biorąc pod uwagę jej lokalizację, a także większa grupa młodych romologów z Bułgarii i Słowacji. Na uwagę zasługuje także pojawienie się na konferencji badaczy z krajów byłego ZSRR (choć nie wszyscy przyjechali z referatami), być może zachęconych obecnością w Grazu Lewa Czerenkowa, nestora rosyjskiej romologii. Niestety, udział badaczy z Polski był bardzo skromny – niżej podpisany był **jedynym** polskim uczestnikiem – co potwierdza smutną tendencję polskiej romologii (jeśli można o czymś takim mówić) do zamykania się w kręgu własnych problemów, przy braku zainteresowania tym, co w świecie słychać.

Konferencje GLS są zazwyczaj otwierane sesjami plenarnymi, w których występują luminarze romologii i/lub autorzy najbardziej teoretycznych i ogólnych referatów. Tym razem organizatorzy postanowili zerwać z tą zasadą i oddali głos przedstawicielom romskich organizacji, a więc ludziom praktyki, choć zajmującym się też działalnością badawczą i edukacyjną. Jako pierwsza wystąpiła Andrea Härle z Romano Centro, która przedstawiła cele i działalność reprezentowanej przez siebie organizacji, do której należą tak Romowie, jak i nie-Romowie, zainteresowani poprawą sytuacji Romów. Następnie prelegentka skoncentrowała się na opisie interesującego projektu wystawienniczego *Romane Thana* – ‘Romskie Miejsca’. Projekt ten przedstawia historię i kulturę austriackich Romów poprzez ikonografię związaną z miejscami, w których Romowie „pojawiają się” w społeczeństwie. Metafora przestrzenna została tu użyta nieprzypadkowo, w celu poddania

krytyce stereotypowego postrzegania Romów jako „nomadów”, niezwiązanych z miejscami, a tym samym „niewidzialnych” – niemających swojego miejsca w społeczeństwie. W przeciwieństwie do takich poglądów autorzy projektu postanowili pokazać cały szereg miejsc ważnych dla romskiej historii, by tym samym upomnieć się o uznanie obecności Romów w naszej wspólnej przestrzeni.

Drugim mówcą w sesji plenarnej był Emmerich Gärtner-Horvath, reprezentujący Roma Service – organizację Cyganów z Burgenlandu, który przedstawił referat pt. *Amari Historija* – ‘Nasza historia’. Referat został wygłoszony po romsku, co jest pierwszym tego rodzaju przypadkiem, odkąd uczestniczę w kongresach GLS (czyli od 2004 r.). Roma Service stawia sobie między innymi za cel przywracanie społeczeństwu zapomnianej historii austriackich Romów i ukazywanie jej jako integralnej części historii Austrii. Organizacja zbiera w tym celu świadectwa tych, którzy przeżyli Holokaust, a także opracowała projekt *Gondolipeskere Tablini*, polegający na umieszczaniu tablic pamiątkowych w miejscach zagłady, tak aby – według słów referenta – ludzie wiedzieli, gdzie mają zapalić świeczkę.

Pozostałą część dnia wypełniły trzy sesje tematyczne, z których najważniejszą (w sensie największej liczby wygłoszonych referatów) była sesja poświęcona współczesnym romskim migracjom. Jako pierwsza głos zabrała Elena Marushiakova w nieodłącznym towarzystwie Vesselina Popova. Starali się oni umieścić problem romskich migracji w szerszym kontekście teoretycznym i historycznym. Romskie migracje nie są, zdaniem referentów, niczym nowym, zmieniają się natomiast koncepcje, za pomocą których są one interpretowane. W latach 90. główną przyczynę romskich migracji do Europy Zachodniej upatrywano w czystkach etnicznych w byłej Jugosławii, a następnie w dyskryminacji Romów w Europie Wschodniej. Po wejściu krajów Europy Wschodniej do Unii Europejskiej przyczyn migracji zaczęto szukać w ciężkich warunkach ekonomicznych Romów. Ostatnio natomiast, zwłaszcza w kontekście romskich migracji do Francji i Włoch oraz wydalenia Romów z tych krajów, pojawiają się interpretacje, odwołujące się do tradycyjnie nomadycznego trybu życia Romów. Zdaniem autorów pozwala to traktować debatę na temat romskich migracji jako wariant sporu prymordializmu z konstruktywizmem, odnośnie do fundamentalnego problemu romologii, a mianowicie pytania, kim właściwie są Cyganie. Według referentów ci, którzy skłaniają się do społeczno-konstruktywistycznego ujmowania romskich tożsamości, będą kładli nacisk na społeczne charakterystyki Romów, do których Marushiakova i Popov zaliczają nomadyczny sposób życia. W jaki natomiast sposób będą interpretowali migracje ci, którzy za kluczowe dla „romskości” uznają podzielenie obiektywnych cech kulturowych, pozostało w referacie nieco niejasne.

Dwa następne wystąpienia dotyczyły sytuacji w Grazu, posiadającym w Austrii opinię „stolicy żebraków” ze względu na dużą liczbę Romów, migrujących do tego miasta i trudniących się tu m.in. żebractwem. Barbara Tiefenbacher z miejscowego uniwersytetu przedstawiła rezultaty projektu badawczego *Zalew żebraków? Migracje Romów i Romek do Styrii*. Referentka zaprezentowała sytuację ekonomiczną słowackich Romów, decydujących się na okresowe przyjazdy do Styrii (austriackiej krainy, w której leży Graz), koncentrując się głównie na ekonomicznych konsekwencjach, jakie miał dla Romów upadek komunizmu i wzrastający rasizm na Słowacji.

Z kolei Stefan Benedyk, również z uniwersytetu w Grazu, przedstawił konsekwencje obecności romskich żebraków dla rozmaitych dyskursów, w których władze miasta starają się tworzyć „marketingowy” obraz Grazu. Oficjalnie przedstawia się Graz – po angielsku oczywiście – jako *City of Design*, co ma związek z silną obecnością w życiu miasta sztuki użytkowej i ogólnie rzecz biorąc – artystów. Z punktu widzenia tego dyskursu Romowie są traktowani jako skaza na wizerunku miasta, jako coś, co przychodzi z (gorzej wartościowanego) „Wschodu”, jest związane z nędzą i „odbiera turystom ochotę na zwiedzanie i zakupy”.

Następna referentka, Yelis Erolova z Bułgarii, przedstawiła nam częściowe rezultaty swoich badań nad współczesnymi migracjami zarobkowymi tureckich Cyganów z bułgarskiej Dobrudży. Chodzi tu w istocie o bułgarskich Cyganów, określanych jako *tureccy* ze względu na religię (islam) i język, którzy starają się poprawić swoją sytuację życiową, podejmując wyprawy zarobkowe, najczęściej do Niemiec i Polski. Autorka prowadziła swe badania właśnie w Polsce, a także w miejscowościach, z których pochodzą badani przez nią Romowie. Według referentki wchodzi oni w częste kontakty handlowe z Polakami, co wymusza na nich szybkie nauczanie się języka, względną integrację ze społeczeństwem polskim, ale też przekształcenia tożsamościowe, z wysuwającą się na pierwsze miejsce „bułgarskością”.

Magdalena Slavkova zajęła się podobną tematyką, z tym że badaną przez nią grupę stanowili bułgarscy *Rudari*, rumuńskojęzyczna grupa cygańska, emigrująca zarobkowo głównie do krajów basenu Morza Śródziemnego. Autorka zwraca uwagę na większą aktywność publiczną *Rudari* w krajach emigracji niż we własnym kraju: w Hiszpanii na przykład zdarza się bułgarskim *Rudari* kandydować w wyborach do władz lokalnych.

Romskiej aktywności w kraju imigracji dotyczył również referat wygłoszony przez Thomasa Actona, którego współautorką była Sylwia Ingmire. Referent opisał historię sukcesu organizacyjnego, jakim okazała się ‘Grupa Wsparcia Romów’ (*Roma Support Group*), nad którą patronat sprawuje Acton, zaś jej dyrektorem jest S. Ingmire. Organizacja ta skupia przede wszystkim Romów polskich z grupy Polska Roma, a w jej skład wchodzi

również spora grupa nieromskich wolontariuszy. Zdaniem referenta, romscy imigranci z Polski, przybywający do Anglii najpierw w poszukiwaniu azylu, a później z powodów ekonomicznych, wnieśli wielki wkład do polityki romskiej w Zjednoczonym Królestwie. Jak twierdzi Acton, dzięki przyniesionej z Polski kulturze politycznej i kapitałowi intelektualnemu udało im się stworzyć świetnie funkcjonującą organizację, która odnosi spore sukcesy i staje się coraz bardziej zauważalna na scenie brytyjskiej polityki migracyjnej. Na uwagę zasługuje też podkreślany przez Actona sukces adaptacyjny polskich Romów, mierzony m.in. osiągnięciami szkolnymi ich dzieci i udziałem Romów w życiu środowisk, w których żyją. Romowie są z tego dumni i podkreślają sprzyjające warunki, jakie stworzyła im Anglia, kraj, w którym po raz pierwszy przestali żyć ze znamieniem „inności”. Czytelnicy naszego pisma będą mieli okazję zapoznać się z rozszerzoną wersją tego referatu, którą Thomas Acton złożył do druku w „Studia Romologica” i która ukaże się w jednym z najbliższych numerów.

Równolegle z sesją, poświęconą migracjom, odbywała się sesja, dotycząca problemów teoretycznych romologii, w której przedstawione zostały dwa referaty: Elizabeth Tauber mówiła o zagadnieniach etycznych, związanych z badaniami terenowymi wśród Romów, a Maria José Casa-Nova przedstawił niektóre problemy teoretyczne badań nad grupami mniejszościowymi. Druga sesja równoległa dotyczyła problemów edukacyjnych. Barbara Jovanović zaprezentowała studium przypadku edukacji przedszkolnej romskich dzieci w południowej Serbii, a Angelina Dimiter-Taikon, Christina Rodell Olgać oraz Mikael Demetri przedstawili swoje refleksje nad sytuacją romskich uczniów w szwedzkim systemie edukacyjnym, oparte na ich własnej praktyce edukacyjnej.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad uczestnicy wszystkich sesji zgromadzili się raz jeszcze w sali obrad plenarnych, gdzie Gerhard Baumgartner przedstawił swój referat o wczesnych dokumentach filmowych o austriackich i węgierskich Romach, połączony z prezentacją zachowanych filmów. W omawianych przez referenta krótkich dokumentach z lat 20. i 30. ubiegłego wieku, a także w jeszcze starszym materiale fotograficznym, również prezentowanym w jego referacie, widać jak bardzo odzwierciedlają one stereotypowy obraz Romów, przyoblekając go w szaty etnograficznej prawdy. Autor zwrócił uwagę przede wszystkim na niezbyt powszechnie uświadamiany fakt, że praktycznie cały materiał wizualny, dotyczący Romów, pochodzący z badanego przez niego okresu, był wytworzony przez policję, organy administracji i amatorskich (oczywiście nieromskich) poszukiwaczy ciekawostek. Można powiedzieć, że Romowie uwiecznieni na fotografiach i taśmie filmowej na przełomie wieków są w dużej mierze widziani oczyma policjanta – jako aktualny lub potencjalny „problem społeczny”. Gdy aparat lub kamerę brał

zaś do ręki tropiciel egzotyki lub oświecony krytyk zacofanego barbarzyństwa, wówczas otrzymywaliśmy obrazki rodzajowe utrzymane w poetyce, określanej przez teorię postkolonialną jako „orientalizm”, z wydobywaniem na siłę (lub sztucznym aranżowaniem) sytuacji, które w oczach widza miały być spełnieniem jego ambiwalentnego snu o egzotyce: pociągającej jako ciekawostka, lecz odrzucanej jako barbarzyństwo. Z referatu Baumgartnera można wyciągnąć praktyczny wniosek: gdy ktoś zapyta nas, co właściwie robią Cyganie widoczni na starej fotografii, to najlepsza odpowiedź jest taka, że robią to, co im wtedy kazano robić. Dlaczego zaś im kazano i dlaczego właśnie to, a nie coś innego, to już osobny problem, o którym dyskutowano długo po zakończeniu oficjalnych obrad pierwszego dnia, podczas przyjęcia wydanego dla uczestników konferencji przez burmistrza Grazu.

W drugim dniu obrady prowadzono w trzech równoległych blokach. Jeden z nich w całości wypełniła lingwistyka. Drugi został podzielony na sesję, poświęconą zagadnieniom tożsamości i sesję, dotyczącą romskiej polityki. Blok trzeci składał się z dużej sesji, dotyczącej sztuki i niewielkiej, podczas której zajęto się zagadnieniami wykluczenia społecznego.

Organizatorzy sesji lingwistycznej jakby wzięli sobie do serca krytykę zamieszczoną w moim sprawozdaniu z zeszłorocznej konferencji GLS (zob. „Studia Romologica” 2010, nr 3) i znacznie poszerzyli krąg osób, debatujących nad językiem romskim. Nic w tym dziwnego: uniwersytet w Grazu jest jednym z najważniejszych europejskich centrów badań nad *romani*. Ostatecznie przedstawiono 12 referatów na temat języka romskiego, co uczyniło sesję lingwistyczną najliczniej obsadzoną sesją całej konferencji. Rozpoczął Yaron Matras referatem na temat planowania językowego, będącym kontynuacją jego wcześniejszych rozważań o specyfice romskiej polityki językowej. Tym razem Matras oddał się głównie analizie związków pomiędzy pewnymi aspektami romskiej tożsamości, zwłaszcza jej wielopostaciowego charakteru, a nowymi technologiami autoekspresji tożsamości, które sprawiają, że polityka językowa w przypadku Romów wymaga ponownego przemyślenia podstawowych kategorii planowania językowego i przyjrzenia się, jak funkcjonuje ono w warunkach globalizacji. Wątek nowych technologii i ich wpływu na rozwój języka został też podjęty w referacie wygłoszonym przez Daniela Viktora Leggio, który przedstawił relacje pomiędzy kodyfikacją językową a procesami budowania tożsamości na przykładzie analizy romskiego Internetu.

Kolejne referaty tej sesji koncentrowały się na analizie sytuacji poszczególnych grup językowych i dialektów. Referat zespołu w składzie: Jan Červenka, Pavel Kubaník i Helena Sadílková dotyczył socjolingwistycznej sytuacji *romani* w Republice Czeskiej. Viktor Elšík przedstawił rezultaty swoich prac nad stworzeniem atlasu lingwistycznego różnych odmian

tzw. centralnego *romani*, tradycyjnie używanego na obszarach Czech, Węgier i Galicji, któremu nie poświęcano dotąd zbyt wielkiej uwagi. Zuzana Bodnárová przedstawiła sytuację wendyjskiego *romani* na Węgrzech, zagrożonego dialektu, którym posługuje się kilkuset Romów na Węgrzech, a także Romowie, żyjący w graniczących z Węgrami regionach Słowenii i Austrii. Michael Beníšek zaprezentował raport z badań nad językiem Romów, zamieszkujących okolice miejscowości Serebnyj na Ukrainie, którzy stanowią najdalej na wschód wysuniętą grupę językową, posługującą się dialektem północno-centralnym *romani*, używanym w różnych odmianach na terenie całej Słowacji i części ukraińskiego Zakarpacia. Wspomniany już na wstępie Lew (Leon) Czerenkov wygłosił referat, dotyczący subtelnych problemów klasyfikacji dialektów, używanych przez Romów żyjących na Ukrainie, w szczególności *Serwi*, w języku których referent wykrył pewne cechy wspólne z dialektami *Vlax*, i Płaszczunów, których dialekt należy, zdaniem referenta, do grupy dialektów centralnych. Dialektowi Płaszczunów poświęcony był również referat Kirila Kożanowa. W odróżnieniu od swego przedmówcy twierdził on, że przynależność dialektu Płaszczunów do grupy centralnej nie jest bynajmniej udowodniona ponad wszelką wątpliwość i wymaga wielu dalszych badań. András Márton Baló mówił o zjawisku analogii w morfologii języka *romani*, Evangelia Adamou – o współczesnej sytuacji *romani* w Meksyku, Bruno Herin – o języku *domari* (sugerując na podstawie swoich badań etnolingwistycznych, że nasza wiedza na jego temat i na temat jego związków z *romani* jest bardzo wątpliwa), a na zakończenie Kimmo Granqvist podzielił się swoją znajomością historii fińskiego *romani* z XIX w.

Sesja poświęcona tożsamości rozpoczęła się od dwóch referatów o relacjach między Romami, Aszkali i Egipcjanami. Claudia Lichnofsky skoncentrowała się na sytuacji w Kosowie, gdzie Egipcjanie zaczęli się organizować na początku ostatniej dekady XX w., odcinając się od innych Romów i wywodząc swoją genealogię od egipskich Koptów. Aszkali, którzy z kolei deklarują pochodzenie irańskie, zorganizowali się nieco później, w 1999 r. Obecnie obie grupy mają swoje organizacje pozarządowe, partie polityczne, publikacje, konferencje itp., a także po jednym miejscu w kosowskim parlamencie, zarezerwowanym dla swoich reprezentantów (podobnie jak Romowie). Członkowie obu grup wyznają islam, mówią po albańsku i próbują odciąć się od wizerunku „Cyganów”. Zdaniem Lichnofsky, Aszkali wydają się bardziej pragmatyczną opcją dla ludzi postrzeganych jako Cyganie, którzy nie znają *romani*, ze względu na to, że starają się podkreślać ścisłe związki z Albańczykami i ich strukturami politycznymi, a przez to mogą uniknąć utożsamienia przez Albańczyków z Serbami, co często staje się udziałem Romów i Egipcjan.

Sofiya Zahova przedstawiła natomiast proces konstrukcji tożsamości Romów, Aszkali i Egipcjan (zbiorniczo określanych jako RAE) w Czarnogórze, koncentrując się na tym, jak konkretne grupy romskie reagują na działania ruchów i organizacji promujących trzy wymienione wizje tożsamości oraz jak działania te wpływają na realne i wyobrażone granice między grupami.

Referat Svetlany Ćirković dotyczył stereotypów Romów i sposobu, w jaki odnoszą się do nich sami Romowie. Referentka odwoływała się do badań prowadzonych przez belgradzki Instytut Studiów Bałkańskich, w trakcie których zaobserwowano dwa podstawowe typy ustosunkowywania się do antyromskich stereotypów przez Romów. Po pierwsze, co oczywiste, uczestniczący w badaniach Romowie wyrażali swój sprzeciw wobec stereotypów, funkcjonujących w serbskich mass mediach, filmach i serialach telewizyjnych. Po drugie, co już mniej oczywiste, Romowie czasami wykorzystują funkcjonujące na ich temat stereotypy dla własnych celów, manipulując nimi (a także swoimi rozmówcami), na przykład w celu uzyskania jakichś korzyści (pomocy, wsparcia) ze strony badacza, postrzeganego jako osoba, która jest dysponentem takich korzyści.

Następna referentka, Volha Bartash, przedstawiła panoramę etnicznych tożsamości Cyganów białoruskich, koncentrując się na tożsamościach grup patronimicznych i terytorialnych oraz na wpływie, jaki mają na te tożsamości współczesne procesy ekonomiczne i społeczne, zachodzące na Białorusi. Z kolei Rinaldo Diricchari-Muzga opisał tożsamość grupy słoweńskich *Sinti*, do której sam (w pewnym sensie) należy. Zgodnie z jego opisem jest to grupa podręcznikowo wręcz tradycyjna, stosująca wszelkie możliwe tabu czystości i ścisły podział na własny, wewnętrzny świat oraz obcy, wrogі, a w najlepszym razie obojętny świat zewnętrzny. Członkowie tej grupy są też przekonani, że to właśnie oni, słoweńscy *Sinti*, są „najprawdziwszymi Cyganami” i nikt inny tak silnie nie identyfikuje się z tradycją. Bardzo ciekawe jest podejście tej grupy do innych Romów. Otóż inni Romowie po prostu dla nich nie istnieją. Jeśli bowiem inni Romowie stosują w całości wszystkie przepisy rytualnej czystości, tak jak robią to *Sinti*, to są oni po prostu *Sinti*. Jeśli zaś tego nie robią, to nie są w ogóle Romami, tylko gadzami. Nie udało się jednak ustalić w dyskusji, na ile jest to ładnie brzmiąca deklaracja ideologiczna, a na ile rzeczywisty system klasyfikacji świata.

Część obrad poświęconą tożsamości zakończył referat Sławomira Kapralskiego o wpływie doświadczenia zagłady na współczesne tożsamości romskie. Autor omówił skrótowo swoją „konciliacyjną” teorię romskiej tożsamości, w której zwalczające się na ogół stanowiska zostały przedstawione jako jednostronne absolutyzacje jakiegoś aspektu tożsamości. Według referenta każda konkretna romska tożsamość stanowi konglomerat aspektów substancjalnych/kulturowych (które są absolutyzowane przez

tradycyjne podejścia esencjalistyczne), relacyjnych/społecznych (absolutyzowanych np. w podejściu Michaela Stewarta), procesualnych/politycznych (absolutyzowanych przez niektórych działaczy romskiego ruchu politycznego) i postmodernistycznych/sytuacyjnych patchworków tożsamościowych (które absolutyzują niektórzy intelektualisci romscy, niezwiązani z ruchem politycznym). O tym, czym jest dana tożsamość, decyduje każdorazowo aktualna proporcja wymienionych składników i istniejące między nimi relacje. Doświadczenie zagłady osłabiło rolę aspektów substancjalnych, miało paradoksalny wpływ na aspekty relacyjne (wzmacniając jednocześnie tendencje izolacjonistyczne i asymilacyjne) i wzmocniło aspekt procesualny (dając potężny impuls do budowania wizji romskiej historii, z czasem zagłady jako jej centralnym punktem), a obecnie jest neutralizowane w sieci przyjmowanych *ad hoc*, ważnych jedynie tymczasowo, ponowoczesnych, zglobalizowanych tożsamości, dostępnych przez media masowej komunikacji. Na zakończenie referent podzielił się swoimi refleksjami na temat upolitycznienia romskich tożsamości, przedstawiając kulisy politycznej gry wokół obchodów tegorocznej rocznicy likwidacji podobozu cygańskiego w Birkenau, w której do pewnego stopnia brał udział.

Sesję poświęconą romskiej polityce otworzył referat Mártona Rövida, omawiający globalną sieć rządowych, ponadrządowych i pozarządowych organizacji i instytucji, działających dla Romów, z Romami lub zamiast Romów – na rzecz poprawy ich sytuacji. W swoim, jak zwykle precyzyjnym i eleganckim referacie, Rövid postawił tezę, że romski ruch polityczny zasadniczo nie istnieje, istnieje zamiast tego ruch proromski, w którym uczestniczą tak Romowie, jak i nie-Romowie. Priorytety tego ruchu zmieniają się w czasie. W latach 70. i 80. sprawą podstawową było samostanowienie Romów. Był to czas romskich kongresów, popularyzacji symboliki narodowej i koncepcji narodu nieterytoryalnego. Lata 90. i początek naszego stulecia to czas walki o prawa człowieka i przeciw dyskryminacji Romów, zaś z końcem pierwszej dekady XXI w. najważniejszym zagadnieniem stało się społeczne i ekonomiczne „włączenie” Romów w życie otaczających ich społeczeństw. Oczywiście również dwa poprzednie dyskursy są dzisiaj obecne w różnych enuncjacjach i praktykach „ruchu proromskiego”. Autor poświęcił następnie uwagę niepowodzeniom programu *Dekady Romskiej Inkluzji*, przewidzianego na lata 2005-2015 i opisał próby przeciwdziałania tym niepowodzeniom, przybierające od bieżącego roku oficjalną postać tzw. *EU Framework Strategy for Roma Inclusion*. Jednakże wszelkie proromskie strategie muszą, zdaniem referenta, stawić czoła bardzo istotnym problemom, natury zarówno ogólnej, jak i specyficznie związanej z sytuacją Romów.

Kolejna referentka, Nadine Blumer, przedstawiła referat, dotyczący romskiej polityki pamięci, w którym opisała implikacje projektu berliń-

skiego pomnika, upamiętniającego *Sinti* i Romów, prześladowanych przez narodowy socjalizm. Blumer interpretuje krajobraz pamięci okolic Bramy Brandenburskiej jako przykład pamięci publicznej, definiowanej nie przez konflikt czy hierarchizację ofiar, lecz przez wymianę i dialog między ich pamięciami. Oznacza to, że pamięć zagłady Romów i *Sinti* powoli wkracza do niemieckiej wyobraźni historycznej, wykorzystując szlak przetarty przez zagładę Żydów. Nowa berlińska przestrzeń narodowej pamięci staje się, zdaniem referentki, ilustracją rosnącego uznania dla grup historycznie zmarginalizowanych.

W referacie Sabriny Kopf powróciła polityka współczesna. Referentka przeanalizowała finansowane przez Unię Europejską i dotyczące Romów projekty w Austrii i na Słowacji, dochodząc do wniosku, że istnieje spora różnica między oficjalną retoryką instytucji europejskich a rzeczywistą praktyką realizacji projektów. Zdaniem referentki badane przez nią projekty nie są skuteczne, gdyż nie biorą pod uwagę rzeczywistych potrzeb i realiów społeczno-kulturowych grup, do których są skierowane. Co więcej, są one realizowane przez organizacje lokalne, które są zainteresowane nie tyle ich skutkami, co kontynuowaniem „gry” w przyciąganie funduszy europejskich.

W ostatnim referacie sesji poświęconej romskiej polityce, Tomáš Hrustič przedstawił wyniki badań nad uczestnictwem słowackich Romów w wyborach do władz rozmaitych szczebli. Ostatnia dekada pokazuje, że możliwości udziału Romów w życiu politycznym są blokowane przez powszechną praktykę kupowania romskich głosów przez specjalnie w tym celu instruowanych romskich aktywistów, działających na rzecz konkretnych kandydatów lub partii.

Równolegle z obradami na temat języka, tożsamości i polityki, odbywała się sesja poświęcona romskiej muzyce i sztuce. Kai Åberg zastanawiał się w swoim referacie nad kwestią pochodzenia pieśni fińskich *Kaale*, traktując je jako zjawisko kulturowe, ilustrujące trójpoziomą strukturę procesu konstruowania tożsamości, który dokonuje się na szczeblu lokalnym, narodowym i transnarodowym. Carol Silverman zajęła się zjawiskiem globalizacji bałkańskiej muzyki cygańskiej i konsekwencjom, tak kulturowym, jak i ekonomicznym, jakie ma ów proces dla romskiej kultury muzycznej. Barbara Rose Lange omówiła twórczość muzyczną węgierskiej piosenkarki Ági Szalóki, pół Romki, pół Węgierki, która w twórczy sposób łączy romskie inspiracje etniczne z rozmaitymi gatunkami muzycznymi, a także przedstawiła polityczną ewolucję multietnicznej sceny muzycznej na Węgrzech, która doprowadziła Szalóki do udziału w demonstracjach przeciwko skrajnej prawicy. Margaret Beissinger, na przykładzie rumuńskiego gatunku *manele*, przedstawiła proces adaptacji romskich muzykantów wiejskich do miejskich stylów muzycznych. Katalin Kovalcsik pokazała zaś ewolucję pozycji spo-

łecznej Cyganów, zamieszkujących badaną przez nią wioskę, na przykładzie analizy tradycyjnej ceremonii winobrania.

W części poświęconej sztukom wizualnym i literaturze, Michaela Grobbel poddała analizie rozmaite formy romskiej autoekspresji w plastyce i teatrze, traktując je jako model wymiany międzykulturowej. Katharina Janoska przedstawiła różnice i powiązania między obrazem „Cygana” w literaturze produkowanej przez nie-Romów a współczesną twórczością literacką autorów romskich. Tamas Demeny przyjrzał się autobiografiom pisanych przez węgierskich Romów, zaś Nancy Ruyter zaprezentowała obraz Cyganów, wyłaniający się z piśmiennictwa poświęconego zjawisku *flamenco*.

Na zakończenie drugiego dnia obrad odbyła się jeszcze krótka sesja, poświęcona procesom wykluczenia i integracji społecznej. Wystąpiło w niej troje referentów: David Smith zajął się dostępem angielskich Cyganów i Wędrowców do służby zdrowia, Ruth Kasper przedstawiła ogólny zarys sytuacji społeczno-ekonomicznej austriackich Romów z Burgenlandu, zaś Tatiana Podolinská przedstawiła rezultaty szeroko zakrojonych badań nad wpływem zmian religijnych wśród słowackich Romów na ich sytuację społeczną i ekonomiczną¹.

W trzecim i ostatnim dniu konferencji obrady odbywały się w dwóch blokach, obejmujących trzy sesje tematyczne. Licznie obsadzona była sesja historyczna, a referaty w niej przedstawione dotyczyły najróżniejszych okresów i aspektów romskiej historii. Rozpoczął Chalak Kaveh, który może stanowić doskonałą ilustrację „globalizacyjnych” tendencji współczesnej romologii, o których pisałem już w poprzednim numerze „Studiów Romologica” przy okazji sprawozdania z konferencji GLS w 2010 r. Ten żyjący w Norwegii Kurd zajmuje się historią prześladowań Romów w Niemczech w latach 20. i 30. XX w. Przedstawił on referat, powstały w wyniku kwerend w niemieckich archiwach, na temat praktycznego stosowania regulacji prawnych, wymierzonych przeciwko Romom w Bawarii w latach 1926-1936. Podobnej tematyki dotyczył również referat Paoli Trevisan, mówiącej o faszystowskim obozie dla internowanych włoskich *Sinti*, znajdującym się w Modenie. Autorka przeprowadziła interesujące interdyscyplinarne badania, obejmujące wywiady z żyjącymi jeszcze więźniami obozu i ich rodzinami, a także badania archiwalne.

Innej problematyki i innych czasów dotyczył referowany przez Helenę Sadílkovą tekst, którego współautorami byli Tomáš Zapletal i Milada Závodská. Mówił on o powojennych migracjach Romów do Czech, konkretnie – ze

1. O badaniach tych i ich rezultatach można przeczytać w artykule T. Podolinskéj, T. Hrustiča, *Dynamika religijnosti Romův na Slovensku – droga ku integraci či vyloučení společnosti?* w bieżącym tomie „Studiów Romologica”.

Słowacji do rejonu Brna. Referat oparty był również na interdyscyplinarnej metodologii, obejmującej badania archiwalne i wywiady z migrantami i ich potomkami, żyjącymi tak w Czechach, jak i na Słowacji. Z kolei Stephan Steiner zajął się dobrze znanym procesem sądowym, który odbył się na Węgrzech w 1782 r., w którym to grupa Cyganów została oskarżona o kanibalizm. Wydarzenie to posłużyło Steinerowi do krytycznej refleksji nad zastosowaniem pewnych elementów zachodniej mitologii w prześladowaniach osób uznanych za heretyków czy czarownice, czy też w jakiś inny sposób usuniętych poza margines „zachodniej racjonalności”. Nieco późniejszego okresu historii monarchii habsburskiej dotyczył referat Wolfganga Goederle. W sposób nawiązujący do klasyka „romologicznego konstrukcjonizmu”, Leo Lucassena, przedstawił on różne sposoby „konstruowania” Cyganów poprzez praktyki administracyjne władz, definiujących kto jest Cyganem, a kto nie. Referent zwrócił szczególną uwagę na to, że w definicjach tych styl życia, działalność zawodowa czy wzory zachowania pewnych grup uzyskiwały status obiektywnych wyznaczników „etniczności” i tak były następnie postrzegane. Podobny problem poruszył w swoim referacie Miika Tervonen, który zajął się procesem budowania dystansu etnicznego wobec lokalnych *Kaale* i szwedzkich *Resande* (‘Wędrowców’) w Finlandii na przełomie XIX i XX w. W końcowej części obrad tej sesji Tatiana Sirbu przedstawiła sytuację Cyganów w Besarabii w latach 1812-1918, zaś Ismail Altinöz i Bilgehan Pamuk opowiadali o Cyganach w imperium otomańskim.

Sesja równoległa rozpoczęła się od dwóch referatów na temat sytuacji romskich kobiet. Tak skromna reprezentacja tej problematyki dziwi nieco, biorąc pod uwagę wagę zagadnienia i prowadzone w tym obszarze badania. Margaret Greenfields mówiła o konsekwencjach, jakie mają dla romskich kobiet rozmaite programy pomocowe, zaś Evgenia Ivanova i Velcho Krastev opowiedzieli o kobietach z grupy „Trackich Blacharzy”, jednej z ostatnich, pónomadycznych grup romskich, żyjących w Bułgarii.

Na chwilę powróciliśmy do problematyki religijnej za sprawą Ludmily Hrustičovéj, mówiącej o strategiach różnych organizacji religijnych, działających w środowisku romskim, zaś trzy ostatnie referaty dotyczyły form przestrzennej organizacji romskiego życia. Michal Růžička opowiadał o cygańskich osiedlach we wschodniej Słowacji, Daniele Ulderico mówiła o rozwoju romskich struktur władzy w miejscach zamieszkiwanych przez Romów przebywających w Rzymie, zaś Celin Berescu – o nieformalnych obozowiskach romskich w Europie Zachodniej.

Ogólnie rzecz biorąc, tegoroczna konferencja nie ujawniła nowych trendów czy kierunków, brakowało w niej też gorących kontrowersji, ścierania się stanowisk i polemik. Tendencje ostatnich lat utrzymują się, lecz na uwagę zasługuje kolejna fala młodych romologów, świadcząca o żywotności naszej

dyscypliny, coraz większa interdyscyplinarność prowadzonych badań, a także umiejętność szybkiej reakcji badaczy na praktyczne problemy, nurtujące społeczności romskie w Europie.

Następne spotkanie Gypsy Lore Society odbędzie się w Stambule w dniach 20-23 września 2012 r. Po bliższe szczegóły zapraszam na www.gypsyloresociety.org.



Seminarium muzealników w Rimawskiej Sobocie.
Od lewej: Oľga Bodorová, Hana Zelinová, Pavol Sika, Alena Horváthová,
(fot. N. Gancarz, 2011)

Natalia Gancarz

ROMSCY MUZEALNICY NA SŁOWACJI, CZYLI KALO ČANGALO W PIĄTEJ ODSŁONIE

W ramy V Romskiego Festiwalu Filmowego im. Martina Slivki *Kalo Čangalo* ('Czarny Bocian') na Słowacji już po raz drugi włączono międzynarodowe seminarium *Rómska kultura v muzeach (vo filmových a power pointových prezentáciach)*, tj. 'Romska kultura w muzeach (prezentacje filmowe i PowerPoint)'. Organizatorzy, Ústav dokumentácie rómskej kultury (Veľki Záluž), Ústav romologických štúdií Uniwersytetu Konstantego Filozofa (Nitra) oraz Gemersko-malohontské múzeum w Rimawskiej Sobocie, zaprosili do uczestnictwa w seminarium przedstawiciele muzeów romskich oraz posiadających kolekcje romskie: z Czech, Słowacji i Polski. Seminarium odbyło się 27 września 2011 r.

Pierwszą prezentację przedstawiła Jana Poláková, pełniąca obowiązki dyrektora Muzeum Romskiej Kultury w Brnie (Czechy). Pokazała dwa filmy: *Žít! Cejja Stojka* – wywiad z niezwykle romską artystką, urodzoną w 1933 r. w Styrii, przybliżający dramatyczny los, który był jej udziałem podczas II wojny światowej. Cejja Stojka, na krótko przed likwidacją *Zigeunerlager* w Birkenau, została przeniesiona do obozu w Bergen-Belsen, dzięki czemu być może przeżyła wojnę. Jej wspomnienia z dzieciństwa miały ogromny wpływ na późniejszą twórczość plastyczną i literacką.

Drugi z filmów, zrealizowanych przez Muzeum w Brnie i zaprezentowanych podczas seminarium, *Rzemiosła naszych przodków*, utrzymany w stylistyce reklam hipermarketowych, przybliżając w przystępny sposób technologię niektórych romskich wyrobów rzemieślniczych (koryta, koszyki, kotły i in.), pokazał również jakiego rodzaju aktywność badawcza jest domeną czeskiego Muzeum.

Drugie wystąpienie należało do Adama Bartosza, dyrektora Muzeum Okręgowego w Tarnowie. Przedstawił on referat: *Małopolski Szlak Martyrologii Romów*, jak również dokonał podsumowania tego, czym zajmuje się

Muzeum Okręgowe/Muzeum Etnograficzne w Tarnowie, działając na rzecz pamięci o Zagładzie Romów.

Ostatnią prezentacją w tym bloku było wystąpienie Pavla Siki z Uniwersytetu w Nitrze, głównego organizatora festiwalu *Kalo Čangalo*, który zastanawiał się nad nowymi metodami dokumentowania i archiwizowania romskich „realiów” kulturowych. Wystąpienie zobrazowane zostało krótkim filmem dokumentalnym *Šulikov Cigán v Richnave*, zrealizowanym podczas premiery nagrodzonego na festiwalu filmowym w *Karlovyých Varach* filmu Martina Šulíka *Cigán*. Film Šulíka został nakręcony w romskiej osadzie w Richnawie (Słowacja) i z niej również pochodzą grający w nim aktorzy. Premiera filmu odbyła się zatem właśnie w osadzie. Nie jest to pomysł nowy, bo właśnie w ten sposób funkcjonuje od kilku lat Romski Festiwal *Kalo Čangalo*: do wybranych osad, osiedli, dzielnic romskich przyjeżdża festiwalowe „kino”, czyli komputer wraz z projektorem, a film wyświetlany jest na ścianie jednego z budynków – zazwyczaj na wolnym powietrzu. Dla większości Romów jest to pierwsze zetknięcie się z kinem, bo dotychczas mogli oglądać filmy (z reguły nieromskie) jedynie w telewizji.

Druga część seminarium należała do Słowaków. O stałej wystawie romskiej w Martinie opowiedziała Hana Zelinová (Muzeum kultury Rómov na Slovensku, oddział Słowackiego Muzeum Narodowego), dokumentację fotograficzną o tematyce romskiej ze zbiorów Muzeum Horehrońskiego w Breznie zaprezentował dyrektor Muzeum – Ján Weiss, z kolei Oľga Bodorová, dyrektor Gemersko-malohontského Muzeum w Rimawskiej Sobocie, podsumowała piętnaście lat dokumentowania romskiej kultury przez swoją placówkę. Pracownica tegoż Muzeum, Ľudmila Pulišová, przedstawiła początki ruchu, zmierzającego do emancypacji Romów w regionie Rimawskiej Soboty, który został zapoczątkowany w czasie politycznych przemian roku 1968. Powstała wówczas pierwsza oficjalna organizacja romska Sváz Ciganov-Romov, tj. ‘Stowarzyszenie Cyganów-Romów’. W ostatnim referacie Pavol Sika, w zastępstwie Gabrieli Ferleťákovéj, zaprezentował dostępne w Internecie europejskie warianty romskiego hymnu *Gelem, gelem...* (*Dželem, dželem...*). Zastanawiał się również nad rzeczywistym autorstwem hymnu, opracowanym na motywach tradycyjnych przez Jarko (Žarko) Jovanovića – Jagdino¹.

1. O tym, w jakich okolicznościach powstał hymn romski pisze Eva Davidová w artykule *O počátkach mezinárodního ruchu romského (Na 40-lecie Světového Kongresu Romů – 1971)*, zamieszczonym w bieżącym tomie „Studia Romologica”. Na jej relacji wypada się oprzeć chociażby z tego powodu, że uczestniczyła ona w kongresie londyńskim, podczas którego proklamowano uznanie pieśni *Dželem, dželem...* za hymn wszystkich Romów.

W konkluzji tej części seminarium Pavol Sika zapowiedział przygotowanie na rok przyszły seminarium metodologicznego/warsztatów dla filmowców, zajmujących się realizacją filmów dokumentalnych o tematyce romskiej.

Międzynarodowemu seminarium muzealników romskich towarzyszyły trzy wystawy gemerskiego Muzeum: *Romano dživipen – Rómsky život – IX. Ročník* ('Romski żywot'), *Hudobné nástroje zo zbierok Gemersko-malohontského muzea* ('Instrumenty muzyczne ze zbiorów Gemersko-Malohontskiego Muzeum') oraz wystawa fotograficzna: *Ludová architektúra Rómov v Gemi – Malohonte* ('Ludowa architektura Romów w regionie Gemer-Malohont'). Pierwsza z nich jest pokłosiem organizowanego od 1996 r. konkursu plastycznego dla dzieci, mających przedstawić w swoich rysunkach romski żywot – świętowanie, pracę, koczowanie, profesje i in. W tym roku w konkursie brało udział 12 szkół z rejonu Rimawskiej Soboty i przysłano nań 116 prac – ocenionych, nagrodzonych i eksponowanych na wystawie. Druga wystawa prezentuje instrumenty muzyczne ze zbiorów Muzeum w Rimawskiej Sobocie, wśród których znajduje się również kilka eksponatów romskich. Trzecia wystawa prezentowała dawne i współczesne budownictwo romskich osad w okolicach Soboty.

Zgodnie z założeniami festiwalu *Kalo Čangalo*, w strukturach którego odbyło się seminarium muzealnicze, wieczorem miała miejsce prezentacja filmu w oddalonej od miasta dzielnicy romskiej przy ul. Dúžavskéj, nazywanej pospolicie *Czarnym Miastem*. Jest to swoiste getto, składające się kilku bloków, w których bez kanalizacji i z jedynym hydrantem na placu pomiędzy blokami mieszka ok. 1200 Romów. Ponad 500 dzieci chodzi do cztero-klasowej szkoły, leżącej na terenie osiedla. Cała ta społeczność zebrała się przed szkołą, by obejrzeć wieczorny film *Vespa*².

2. *Vespa*, reż. D. Groo, prod. Węgry, 2010.



Limanowa – pielgrzymka (fot. A. Bartosz, 2007)

WYDAWNICTWA O TEMATYCE ROMSKIEJ – 2010

Choć dorobek wydawniczy środowisk, zajmujących się tematyką romską w Polsce jest imponujący, to przyznać trzeba, że kolejny rok – 2010, zaznaczył się pewnym spadkiem ilościowym pozycji wydawniczych w stosunku choćby do roku poprzedniego. Rokiem przełomowym był w tej dziedzinie niewątpliwie 2007, kiedy to doliczyć się można było ponad 15 pozycji z Romami związanych, co było wówczas wyraźnie widocznym skokiem¹. W roku 2010 dostrzega się brak kontynuacji pracy zbiorowej, redagowanej przez Piotra Borka i wydawanej przez krakowski Uniwersytet Pedagogiczny. Ponieważ kolejny tom ukazuje się w 2011 r., domyślać się można, że redakcja przyjęła dwuletni cykl wydawniczy tego opracowania (poprzednie tomy ukazały się w 2007² i 2009 r.³). W roku, którego podsumowaniem wydawniczym jest niniejszy tekst, nie ukazały się też dwa najważniejsze i najdłużej wydawane romskie czasopisma. Zanotowaliśmy przerwę w ukazywaniu się miesięcznika „Dialog/Pheniben” na skutek cofnięcia dotacji ministerialnej (MSWiA). Przerwa ta, jak się ostatecznie okazało, wyszła pismu na dobre. Oto w roku 2011 ukazał się pierwszy numer „Dialogu/Pheniben” w zupełnie odmienionej szacie graficznej i w postaci kwartalnika, jak to było na początku powołania pisma do życia⁴. Z tej samej przyczyny na rok przestało się ukazywać najstarsze czasopismo romskie „Rrom po Drom”, redagowane w Białymstoku. W tym miejscu odnotujmy ukazanie się nowego czasopisma, w zamierzeniu kwartalnika, jak sama nazwa wskazuje, wydawanego

¹ N. Gancarz, *Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2007*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 289-295.

² P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.

³ P. Borek (red.), *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*, Collegium Columbinum, Kraków 2009.

⁴ „Dialog/Pheniben”, 2011, nr 1, marzec; red. nacz. J. Talewicz-Kwiatkowska. Zob. rec. A. Bartosz, *Nowe wcielenie „Dialogu/Pheniben”* w bieżącym tomie „Studiów Romologica”.

w Radomiu – „Kwartalnik Romski”⁵. Jest to piśmisko popularne, kolorowe, o objętości prawie 40 stron, z tekstami także w języku romskim⁶.

Na początek przeglądu wydawnictw romskich wymienić należy cztery pozycje o charakterze naukowym. Zaczniemy od zbiorowego studium na temat współczesnej sytuacji Romów w Polsce, w kontekście ich aktywności społeczno-gospodarczej⁷. Publikacja powstała w ramach projektu *Edukacja – Przedsiębiorczość – Wzorce postaw. Trzy filary awansu ekonomicznego i społecznego Romów w Polsce*. W sześciu rozdziałach autorzy analizują m.in. rozmieszczenie Romów w Polsce, ich aktywność ekonomiczną i społeczną, a także politykę państwa oraz Unii Europejskiej wobec Romów. Jest to bogata w analizy i konstatacje publikacja grona uznanych autorów problematyki.

Jaroslav Balvín i Łukasz Kwadrans, niejako kontynuując wcześniejszą inicjatywę wydawniczą, w której efekcie ukazał się zbiór tekstów autorów polskich, słowackich i czeskich⁸, wydali kolejną imponującą pracę zbiorową, tym razem dopraszając do kolektywu autorów kolegów z Węgier⁹. Opracowanie zawiera artykuły zarówno w językach narodowych autorów, jak i po angielsku, kilka jest w wersji dwujęzycznej. Praca podzielona została na trzy rozdziały. Wprowadzającym tekstem do rozdziału o sytuacji Romów w krajach Grupy Wyszehradzkiej jest tekst Justyny Klimy i Artura Paszko, omawiający strategię gospodarcze Romów w perspektywie historycznej. Kolejne teksty zgrupowane są w podrozdziały: *Integracja społeczna, Kultura, Historia*. Drugi rozdział poświęcony jest sytuacji romskiej edukacji. W *Dodatku* mieszczą się pozostałe artykuły. Podobnie jak pierwsza publikacja, redagowana przez Ł. Kwadrans, ta jest wydana przez Fundację Integracji Społecznej „Prom”, a finansowana z funduszy *Programu...*

Trzecia publikacja, to redagowany przez Jolantę Horyń zbiór tekstów, w większości referatów, wygłoszonych na konferencji *Teraźniejszość i przyszłość edukacji społeczności romskiej*, zorganizowanej we Wrocławiu w roku poprzednim. Poświęcona jest problematyce edukacji dzieci romskich, wi-

⁵ „Kwartalnik Romski”, 2010, nr 1 (1), wrzesień-październik-listopad; Radomskie Stowarzyszenie Romów.

⁶ Do czasu oddania do druku tego tekstu ukazały się w sumie 4 numery (2 numery za rok 2011).

⁷ S. Mazur (red.), *Krajowe i wspólnotowe polityki publiczne wobec mniejszości romskiej – mapa aktywności społeczno-gospodarczej Romów*, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2010, s. 189.

⁸ Ł. Kwadrans, *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Angelusa Silesiusa, Wrocław-Walbrzych 2008.

⁹ J. Balvín, Ł. Kwadrans (red.), *Situation of Roma Minority in Czech, Hungary, Poland and Slovakia*, Foundation of Social Integration „Prom”, Wrocław 2010, s. 543.

dzianej z perspektywy pedagogicznej, socjologicznej, kulturoznawczej oraz doświadczeń wolontariuszy i urzędników. Tom zawiera teksty w języku polskim, a także słowackim i czeskim¹⁰.

Ostatnia z pozycji, jaką na wstępie należy zasygnalizować, to 3. tom „Studiów Romologica”, którego wiodącym tematem jest Zagłada Romów (*Samudaripen*)¹¹.

Opracowaniem popularnym jest, wydana przez Miejski Ośrodek Kultury w Kowarach, publikacja *Amare Roma. Nasi Romowie*. Zawiera popularny zarys historii Romów oraz obszerną charakterystykę środowiska romskiego w Kowarach, ilustrowaną bogato zdjęciami, dokumentującymi działalność tamtejszego stowarzyszenia¹². Po monografii osadnictwa Romów legnickich¹³ jest to drugie regionalne opracowanie dziejów społeczności romskiej, osiadłej w lokalnym środowisku. Równie popularny charakter mają trzy broszurki, wydane przez Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku i powołany przy Stowarzyszeniu Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu¹⁴. Dopelniają one serię *Romowie wczoraj i dziś*, przy czym jakością, zarówno co do treści, jak i staranności redakcyjnej, odstaje *in minus* od reszty opracowanie Stanisława Stankiewicza.

Dwie kolejne publikacje mają charakter historyczny. *Drom/Droga. Historia Romów w Europie* to pięknie ilustrowany przez Marka Rudowskiego komiks o historii Romów¹⁵. Jest to już drugi komiks, wydany przez to samo wydawnictwo – Fundację Integracji Społecznej „Prom”¹⁶. Dodajmy, że w odróżnieniu od poprzedniego komiksu, który wydano w wersji polsko-romskiej, ten jest wyłącznie w języku polskim. Druga publikacja to *Małopolski Szlak Martyrologii Romów*, broszura wydana w serii przewodników,

¹⁰ J. Horyń (red.), *Teraźniejszość i przyszłość edukacji społeczności romskiej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji, s.196.

¹¹ „Studia Romologica”, 2010, nr 3, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, s. 302.

¹² J. Kunikowski (red.), *Amare Roma. Nasi Romowie*, Miejski Ośrodek Kultury w Kowarach, Kowary 2010, s. 99.

¹³ W. Kondusza, *Legniccy Cyganie-Romowie*, Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Legnicy, Legnica 2006. Zob. rec. A. Bartosz, *Romowie legnicy*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 273-274.

¹⁴ D. Mrozowska, *Zagłada. Tragedia Romów w XX wieku*, [b.m., b.r.], s. 28; K. Bukowski, *Wybrane zbrodnie nazistowskie popełnione przez okupanta hitlerowskiego na Romach w Polsce w okresie II wojny światowej w dokumentach Oddziałowej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Rzeszowie*, [b.m., b.r.], s. 74; S. Stankiewicz, *Uwagi dotyczące sytuacji Romów w jednoczącej się Europie*, Szczecinek 2010, s. 26.

¹⁵ M. Wiśniewski, *Drom-Droga. Historia Romów w Europie*, Fundacja Integracji Społecznej „Prom” [b.m., b.r.], s. 27.

¹⁶ *Romowie – Roma – Romanies. Historia w obrazkach – Biltengri romani historia – E historia romani obrazoris andre – Picture story*, Fundacja Integracji Społecznej „Prom”, Wrocław 2008.

publikowanych przez tarnowskie muzeum¹⁷. Jest opisem miejsc, związanych z martyrologią Romów w czasie ostatniej wojny, upamiętnionych w sposób trwały. Szczególne skupisko takich miejsc znajduje się w Małopolsce, zwłaszcza w okolicy Tarnowa¹⁸. Upamiętnianiu tychże miejsc służy, corocznie organizowany przez tarnowskie muzeum, Międzynarodowy Tabor Pamięci Romów, a publikacja powstała jako jeden z rezultatów tego projektu¹⁹. Innym rezultatem projektu jest wydany przez tarnowskie muzeum piękny album czarno-białych fotografii, dokumentujących Tabor Pamięci. Album ten towarzyszył wystawie zdjęć autora, holenderskiego fotografa Franka Roosendaala, zorganizowanej wiosną 2011 r. w Muzeum Romskiej Kultury w Brnie, przy udziale Muzeum Okręgowego w Tarnowie²⁰.

Sporą partię publikacji stanowią wydawnictwa literackie i poświęcone sztuce. Zaczniemy od sztuk plastycznych. Oto nieformalna grupa artystów plastyków Romani Art, powstała z inspiracji jednej z jej członkiń, Małgorzaty Mirgi-Tas, wydała (przy współudziale tarnowskiego Muzeum Okręgowego) drugi już katalog prac trójki tworzącej ów zespół (poza Mirgą są to: Bogumiła Delimata i Krzysztof Gil)²¹. Pierwsza wspólna wystawa prac artystów miała miejsce podczas IX Taboru Pamięci w lipcu 2008 r., pod namiotem w taborowym obozowisku, a bezpośrednio po niej, w sierpniu tegoż roku w Muzeum Etnograficznym w Tarnowie²². Od tego czasu ich prace wystawiane były w kilku miejscach w Polsce.

Jan Mirga wydał kolejny tom baśni cygańskich, zatytułowany: *Baba Jaga*, w którym umieścił 6 bajek w językach polskim i romskim. Za ilustracje do bajek posłużyły zdjęcia, wykonane techniką otworkową przez

¹⁷ A. Bartosz, *Małopolski szlak martyrologii Romów*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2010, s. 46. Zob. też N. Gancarz, *Pierwszy figuralny Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów w bieżącym numerze „Studiów Romologica”*.

¹⁸ Zob. np. N. Gancarz, *Miejsca pamięci o zagładzie Romów w Polsce*, „Miesięcznik. Pismo społeczno-kulturalne”, 2010, nr 2 (115), s. 25-27; *Eadem*, *Taborowa pamięć o Zagładzie Romów*, „Romano Atmo”, 2011, nr 4 (34), s. 17-18.

¹⁹ Zob. np. A. Bartosz *Cygański Tabor Pamięci*, „Pro Memoria”, 1999, nr 10, s. 53-55; *Idem*, *Tabor Pamięci Romów – na drodze budowy etnicznej tożsamości [w:] Dialog dla przyszłości. Ten inny w pamięci zbiorowej. Materiały konferencyjne*, Sandomierz, 30 listopada 2007, Sandomierz 2007, s. 55-57.

²⁰ F. Roosendaal, *Moving People. People Who Move Me... Ludzie w ruchu. Ludzie, którzy mnie poruszają...*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, s. 83.

²¹ M. Mirga-Tas, B. Delimata, K. Gil, *Romani Art*, Romskie Stowarzyszenie Harangos, Muzeum Okręgowe w Tarnowie [b.m.], s. 24.

²² Zob. N. Gancarz, *Romani Art – wystawa artystów morskich w muzealnym taborze*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 297-298; *Eadem*, *Romani Art*, „Romano Atmo”, 2009, nr 2 (20), s. 14-15; *Eadem*, *Romani Art. Katalog Wystawowy Artystów Romskich (Romské umění. Výstavní katalog romských umělců)*, „Romano džaniben. Časopis romistických studií”, 2009, říj, s. 225-227.

romskie dzieci, w czasie warsztatów prowadzonych przez Małgorzatę Mirgę w osadach romskich w Czarnej Górze, Czarnym Dunajcu, Nowym Sączu i Krośnicy, a także zdjęcia, dokumentujące same warsztaty²³.

Literatura romska prezentowana jest ponadto przez zbiory poezji. Muzeum Okręgowe w Tarnowie wydało kolejny (czwarty) tomik z serii „Biblioteka Romska”, zawierający rezultaty II Konkursu Poezji Romskiej im. Papuszy *O Złote Pióro Papuszy*²⁴. Konkurs miał zasięg międzynarodowy, 79 poetów z Polski, Indii, Macedonii, Niemiec i Rumunii nadesłało do Tarnowa 206 utworów. Najciekawsze zostały opublikowane w anonowanym tomiku.

Don Vasył, czyli Wasyl Szmidt, jest autorem kolejnego tomiku wierszy. Wyboru dokonał i wstępem opatrzył je wielki entuzjasta kultury romskiej, Ryszard Ulicki²⁵.

Izolda Kwiek, najbardziej płodna poetka romska, wydała w roku 2010 tom poezji zatytułowany *Na gorąco*. Warte odnotowania jest, że pierwotnie złożyła tekst w tarnowskim muzeum, gdzie wydany został w formie sygnałowego tomiku²⁶, po czym okazało się, że ten sam zbiór, skierowany do innego wydawcy, ukazał się niemal równolegle, co ciekawe, w zaskakująco podobnym układzie graficznym²⁷. Pisząc o Izoldzie, że jest najpłodniejszą poetką romską, mam na uwadze fakt, iż wydaje ona kolejne tomiki wierszy każdego roku²⁸, a zapisanie kilkudziesięciu stron zeszytu rymowanymi strofami zajmuje jej niekiedy nie więcej jak dwa dni.

Dość kuriozalnym wydawnictwem jest zredagowany przez Stanisława Stankiewicza tom *Kiedyś byliśmy ptakami. Poezja Romani*, albo *Poezja romani. Kiedyś byliśmy ptakami*²⁹, bo inaczej ten tytuł jest zapisany na okładce, a inaczej wewnątrz. Liczba błędów redakcyjnych, korektorskich, translatorskich, edytorskich oraz gramatycznych jest zadziwiająca i zasługująca na osobne opracowanie recenzyjne. Może więc tylko warto wskazać, że ze wstępu wynika, iż ma być to coś na kształt monografii poezji romskiej. Dalej jednak – cytując obszernie tekst pracy magisterskiej Romualdy Parys (bez podania źródła) – redaktor zapowiada, że będzie to przegląd romskich poetów z Polski, po czym dokonuje prezentacji, zdawałoby się zupełnie przy-

²³ J. Mirga, *Baba Jaga*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe Harangos, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Kraków 2010, s. 41.

²⁴ A. Bartosz (red.), *O złote pióro Papuszy*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2010, s. 119.

²⁵ V. Szmidt, *Największa tajemnica*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 73.

²⁶ I. Kwiek, *Na gorąco*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2010.

²⁷ I. Kwiek, *Na gorąco*, Biblioteka Śląska w Katowicach, Katowice 2010, s. 95.

²⁸ Kolejny tomik ukazał się w 2011 r., I. Kwiek, *Gorzka miłość*, „Biblioteka Romska”, t. 5, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2011, s. 72.

²⁹ S. Stankiewicz (red.), *Kiedyś byliśmy ptakami. Poezja romani*, Centralna Rada Romów w Polsce, Białystok 2010, s. 102.

padkowych, poetów z różnych krajów. Znajomość zawartości redagowanego przez Stankiewicza miesięcznika „Rrom po Drom” wyjaśnia ten dobór. Są to mianowicie przedruki utworów poetów, publikowanych w tym miesięczniku. Dodajmy, że na 50 zamieszczonych wierszy sześciorga poetów (niektóre w dwóch wersjach językowych, przy czym jedna z osób nie ma nic wspólnego z Romami, poza wątkami w poezji, co pewnie redakcja przeoczyła), redaktor zamieścił 18 swoich utworów (licząc również oba warianty językowe).

S. Stankiewicz jest też autorem jednej z dwu publikacji wydanych przez nową, interesującą firmę. Firma ta to Organizowanie Kursów i Szkoleń – Karolina Kwiatkowska, założona, jak w nazwie – do prowadzenia szkoleń i kursów o tematyce romskiej. Kursy te i szkolenia prowadzą Karol i Karolina Kwiatkowsky, małżeństwo romskie (Karolina, pod panieńskim nazwiskiem Stankiewicz, jest redaktorem naczelnym „Rrom po Drom”). Stankiewicz opracował rodzaj skróconej historii Romów, z dwoma rozdziałami stanowiącymi osobne teksty, rodzaj opowiadań³⁰. Tłumaczenia tekstów na romski dokonali Izabela Kwiatkowska i Stanisław Stankiewicz. Druga publikacja, w tej samej szacie graficznej, z rysunkami, podobnie jak w publikacji wymienionej wcześniej Jolanty Markwat i w tłumaczeniu tychże samych osób, jest wyborem tekstów na tematy biblijne Starego (5 opowieści) i Nowego Testamentu (7 opowieści)³¹.

Wymieńmy ponadto publikacje, które powstały niejako na marginesie rozlicznych projektów, realizowanych w ramach rządowego *Programu...* Szkoła Podstawowa nr 7 w Świeciu, w której pod troskliwą opieką dyrektora, Wiesława Andrysa, i nauczycielki, Julity Wiśniewskiej, uczy się gromadka romskich dzieci, wydała ładny albumik-kronikę, dokumentującą pracę szkoły z dziećmi romskimi³². Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, w ramach projektu finansowanego przez Europejski Fundusz Społeczny, wydał *Katalog przedsiębiorstw romskich*, powstałych w trakcie działania projektu³³. Swoją drogą, interesujące byłoby zweryfikowanie, które z nich faktycznie funkcjonują po ustaniu finansowej pomocy z projektu. I w końcu, Wojewoda Małopolski wydał zbiór wypowiedzi osób zaangażowanych w sprawy romskie na temat: *Przyszłość Romów w Polsce*³⁴.

³⁰ S. Stankiewicz, *Historia Romengry/Romengi. Tykni wersja*, Organizowanie Kursów i Szkoleń – Karolina Kwiatkowska [b.m., b.r.], s. 56.

³¹ I. Kwiatkowska, S. Stankiewicz (opr.), *Opheniben Devlorestyr*, Organizowanie Kursów i Szkoleń – Karolina Kwiatkowska, Radom 2010, s. 56.

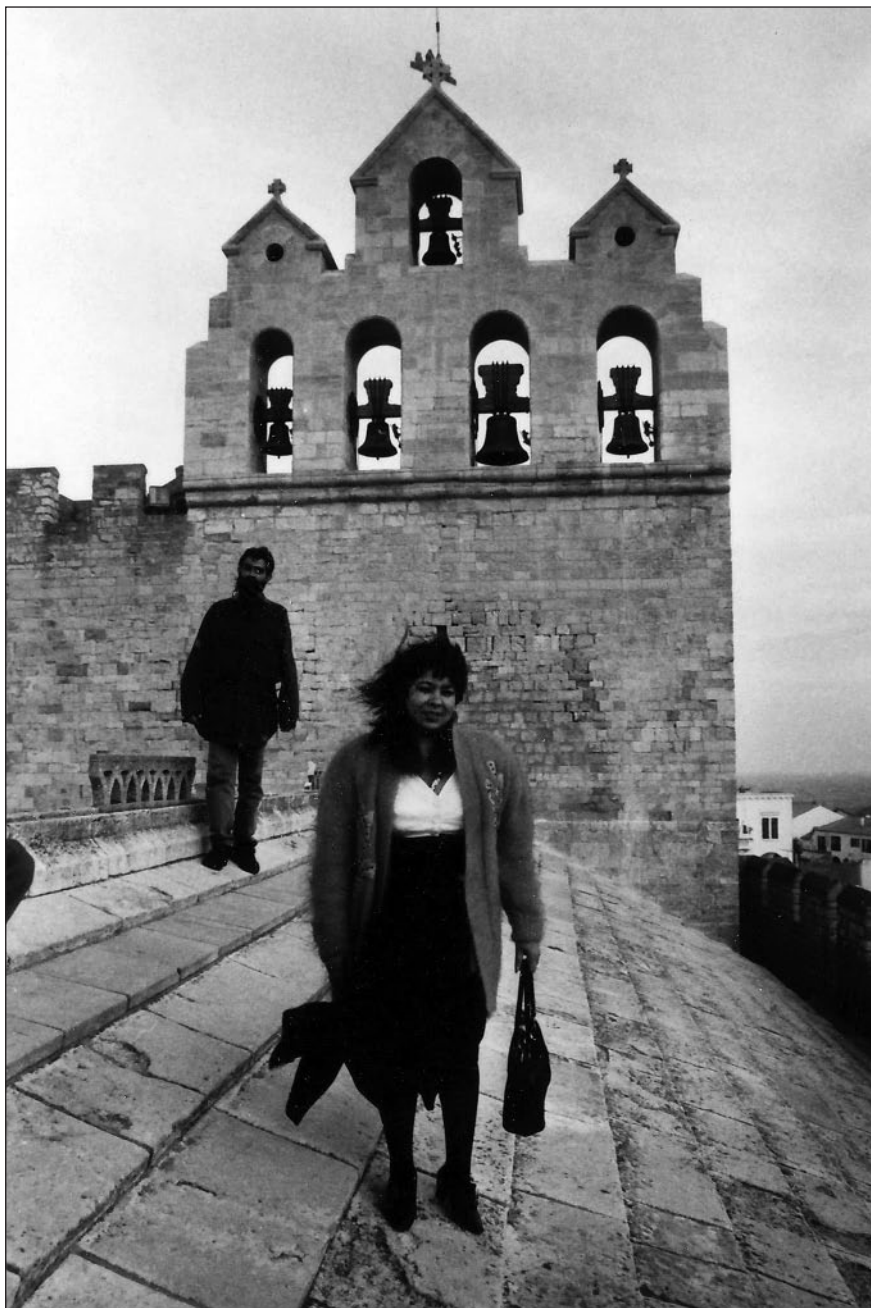
³² W. Andrys, J. Wiśniewska, *Dziecko romskie w przyjaznej szkole*, Świecie 2010, s. 64.

³³ A. Machnik-Pado, M. Kudłacz, *Katalog przedsiębiorstw romskich*, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 2010, s. 80.

³⁴ *Przyszłość Romów w Polsce*, Instytut Obywatelski, Warszawa [b.r.].

Podkreślmy jeszcze, że znaczna część publikacji ukazuje się w efekcie wsparcia finansowego z *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*. W tym miejscu należy zaznaczyć, że dysponenci funduszy nie mają, jak widać, żadnego wpływu ani na jakość edytorsko-redakcyjną, ani na merytoryczną zawartość publikowanych wydawnictw. Skutkuje to publikacjami o niekiedy żenująco niskim poziomie, bez odpowiedniej redakcji i korekty, tak językowej, jak i merytorycznej. Kolejne spostrzeżenie warte zasygnalizowania: aż pięć pozycji wydało tarnowskie Muzeum Okręgowe („*Studia Romologica*”, *Ludzie w ruchu...*, *Małopolski Szlak Martyrologii Romów*, *O Złote Pióro Papuszy*, *Na gorąco*), które jest też współwydawcą kolejnych dwóch (*Baba Jaga*, *Romani Art*). Trzy publikacje broszurowe wydał Związek Romów w Szczecinku (*Zagłada...*, *Wybrane zbrodnie....*, *Uwagi dotyczące...*), a po dwie pozycje – wrocławska Fundacja Integracji Społecznej „Prom” (*Situation of Roma...*, *Drom-Droga*) i firma Organizowanie Kursów i Szkoleń – Karolina Kwiatkowska. I uwaga natury bardziej ogólnej: po 10 latach trwania rządowego *Programu...* warto byłoby pokusić się o jego generalną ocenę, przy czym mam tu na myśli głównie segment *Programu...*, związany z działalnością wydawniczą. Może jakaś sesja? Podsumowanie? Zbiór ocen, refleksji, sugestii, wytycznych na przyszłość? Według mnie jedną ze spraw najistotniejszych, w odniesieniu do publikacji literatury romskiej, jest uporządkowanie zasad pisowni języka *romani*³⁵.

³⁵ Zob. A. Bartosz, *Propozycja zapisu języka romani (pisownia sulejowska)*, „*Studia Romologica*”, 2009, nr 2, s. 153-169.



Na dachu katedry w Saintes-Maries-de-la-Mer (fot. A. Bartosz, 1994)

NOTY O AUTORACH

Adam Bartosz, antropolog, muzeolog, dyrektor Muzeum Okręgowego w Tarnowie, 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*).

Kontakt: adam@muzeum.tarnow.pl.

Jorge M. F. Bernal jest argentyńskim Kelderaszem o rosyjskich tradycjach. Od 1989 r. aktywnie działa na rzecz społeczności romskiej w swoim kraju i na arenie międzynarodowej. Jest autorem wielu artykułów i książki *Le Paramicha le Trayoske* (Buenos Aires, 2005). Od 2002 r. prowadzi cotygodniowy program radiowy o kulturze i muzyce Romów.

Kontakt: jorgemfbernal@hotmail.com.

Peter Bešenyei, salezjanin, wieloletni duszpasterz Romów na Słowacji. Aktualnie mieszka w słowackich Koszycach.

Kontakt: petobesko@zoznam.sk.

Dr Jarosław Charchuła, jezuita, doktor socjologii, filozof. Związany z Wyższą Szkołą Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum* w Krakowie. W latach 2004-2010 zaangażowany w Jezuickie Duszpasterstwo Romów w Krakowie – dzięki czemu miał okazję współpracować ze społecznością romską na terenie Małopolski. Obecnie odbywa studia w Universidad Pontificia Comillas w Madrycie.

Kontakt: jarekcharchula@gmail.com.

Dr Eva Davidová jest jednym z najbardziej znanych romologów w Czechach i na Słowacji oraz etnologiem i historykiem sztuki. Specjalizuje się w badaniach nad mniejszościami, zwłaszcza stylem życia i kulturą Cyganów/Romów, którymi zajmuje się od studiów, aż po dziś dzień. Pracowała m.in. w Instytucie Socjologii Czeskiej Akademii Nauk w Pradze, w Muzeum w Českým Krumlovie i w Muzeum Romskiej Kultury w Brnie, którego jest współzałożycielką. Swoje wykłady dotyczące Romów prowadziła na więk-

szość uniwersytetów w Czechach i na Słowacji.

Jest autorką setek artykułów romologicznych oraz unikatowych fotografii, dokumentujących Romów i historyczne wydarzenia z nimi związane (fotografie są prezentowane m.in. w ekspozycji *Rromano dromi* 'Romska droga'). Od połowy lat 50. uzupełnia własną, prywatną kolekcję artefaktów romskich z Czech i Słowacji.

Kontakt: eva.davidova@quick.cz.

Natalia Gancarz etnograf, literatka, pracuje w Dziale Romskim Muzeum Etnograficznego w Tarnowie. Sekretarz redakcji „Studiów Romologica”.

Kontakt: natalia@muzeum.tarnow.pl.

Dr Tomáš Hrustič, pracownik Instytutu Etnologii Słowackiej Akademii Nauk w Bratysławie. Naukowo zajmuje się religijnością ludową, zmianą kulturową oraz rozmaitymi zagadnieniami związanymi z Romami, zwłaszcza konwertytami – zielonoświątkowcami i świadkami Jehowy. Pracuje również dla National Democratic Institute for International Affairs w programie na rzecz Romów w Centralnej i Wschodniej Europie.

Kontakt: tomhrustic@gmail.com.

Dr Marek Jakoubek i dr Lenka Jakoubková Budilová, wykładowcy w Katedrze Antropologii i Studiów Historycznych na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Zachodnioczeskiego w Pilźnie, w Czechach. Specjalizują się m.in. w hermeneutyce kultury romskiej.

Kontakt: jakoubek@ksa.zcu.cz.

Monika Janowiak-Janik, etnomuzykolog, pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się zagadnieniami muzyki cygańskiej, w szczególności kulturą muzyczną Cyganów Karpackich w Polsce.

Kontakt: monika_janowiak@wp.pl.

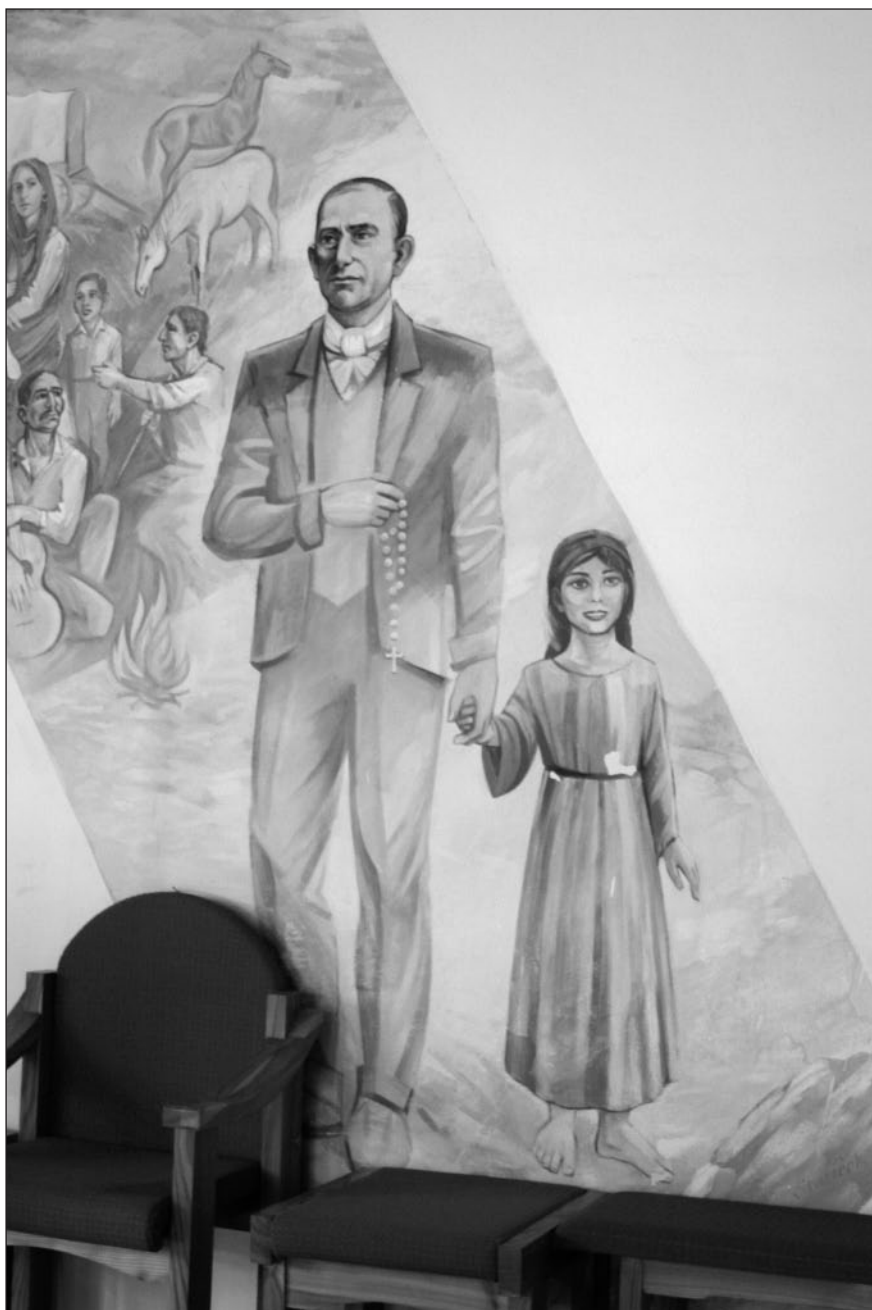
Dr Elena Marushiakova i dr Vesselin Popov są autorami licznych publikacji o Romach w Bułgarii, na Bałkanach i w Europie Środkowej. Opracowali pierwszą monografię historii i kultury Romów w Bułgarii (1997), książkę o Romach w Imperium Otomańskim (2000), zainicjowali serię na temat romskiego folkloru (*Studii Romani*, 1994–1998). Utworzyli Minority Studies Society i Roma Heritage Museum Fund przy Narodowym Muzeum Etnograficznym w Sofii (1995). W latach 2001–2004 kierowali badaniami wśród Romów na terenie byłego Związku Radzieckiego w ramach programu *Difference and Integration* realizowanego przez Uniwersytety w Lipsku

i Halle. Są pracownikami Bułgarskiej Akademii Nauk.
Kontakt: studiromani@geobiz.net.

Michael Morys-Twarowski ukończył prawo i amerykanistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, obecnie jest doktorantem na Wydziale Historycznym UJ. Zajmuje się głównie historią Śląska Cieszyńskiego.
Kontakt: morys-twarowski@wp.pl.

Dr Tatiana Podolinská specjalizuje się w zagadnieniach związanych ze współczesną religijnością Romów na Słowacji, nad którymi prowadzi badania od 2002 r. Zajmowała się m.in. nowymi ruchami religijnymi oraz duszpasterstwem romskim. Analizuje również programy socjalne realizowane w marginalizowanych romskich osadach na Słowacji.
Kontakt: tatiana.podolinska@gmail.com.

Dr Johannes Ries pracuje jako antropolog biznesu i konsultant organizacji NGO w Niemczech. Prowadził długotrwałe badania nad misją zielonoświątkową wśród Romów w Transylwanii/Rumunii. Wraz z innymi antropologami Kultury założył Forum Tsiganologische Forschung (FTF) w Lipsku. Jest autorem wielu publikacji romologicznych.
Kontakt: j.ries@anthrosys.de.



Bł. Zefiryn Jimenez de Malla w kościele w Bardejowie na Poštárce (fot. N. Gancarz, 2011)

INDEKS NAZWISK

A

Åberg Kai 283
Acton Thomas 159, 183, 277
Ailincai Aurora 272
Akasaka Kiyo 272
Altinöz Ismail 285
Andrys Wiesław 296
Arnaudov Michail 44, 52
Atanasio Juan Carlo *Yanko* 171
Aubry Sylvain 262

B

Báčová Viera 231
Balázs János 264
Balić Sait 193
Baló András Márton 280
Balvín Jaroslav 292
Bałasz Franciszek 202
Bałasz Jan 201, 202
Bałasz Józef 201
Bałasz Marcin 202
Bałasz Rudolf 204
Bałasz Szczepan 204
Barjański. *Zobacz* Buriański Antoni
Bartash Volha 281
Barthou Louis 246
Bartosz Adam 156, 268, 273, 287
Bataille Georges 19
Bauer Yehuda 258
Bauman Zygmunt 67
Baumgartner Gerhard 272, 278
Beer Karel de 272
Beissinger Margaret 283
Belisová Jana 233
Bellah Robert Neelly 73
Benedyk Stefan 277
Beníšek Michael 280
Berberski Slobodan 183, 189
Berescu Celin 285
Berger Peter Ludwig 73
Berry Georges 246
Bešenyei Peter 117, 227, 236
Biczak Arkadiusz 156
Bielenberg Raja 183
Bílková Hana 231
Blumer Nadine 282
Bober Bernard 95
Bodnárová Zuzana 280
Bodorová Olga 288
Borek Piotr 291
Borrow George 154
Bourdieu Pierre 142
Buckley Gloria 261
Buriańska Barbara 203
Buriańska Joanna 205
Buriański Antoni 201, 203
Buriański Jan 203
Buriański Józef 201, 202, 204
Buriański Konrad 201
Buriański Marek 203
Burt Ronald S. 142
Buryański. *Zobacz* Buriański Konrad
Bušcik Teresa 201

C

Callois Roger 19
Cap Alexander 237
Casanova Jose 73

Casa-Nova Maria José 278

Chojnacki Roman 271

Cibula Ján 183, 187, 189

Cieszyński Jan Cygan 198

Coleman James 142

Cooper Len 183

Courthiade Marcel 192, 193

Cuna Dedzhet 183

Czech Augustyn 205

Czekaj Tadeusz 263

Č

Čajánková-Horváthová Emília 231

Červenka Jan 279

Čikoš Igor 96

Čureja František 96

Ć

Ćirković Svetlana 281

D

Daniel Antonín 183, 186, 187

Daniel Bartoloměj 187

Daniel Franciszka 201

Daróczi Agnes 193

Davidová Eva 183, 186, 188, 231, 288

Delimata Bogumiła 294

Demeny Tamas 284

Demeter Ladislav 183, 186, 189

Demeter Lulu 169

Demetri Mikael 278

DeVoli Philip 143

Dillmann Alfred 246, 250, 251, 255

Dimiter-Taikon Angelina 278

Diricchardi-Muzga Rinaldo 281

Djordjević Tihomir 38, 43

Djurić Rajko 192, 193

Don Vasyl. *Zobacz* Szmidt Wasyl

Dreussi-Smith Terie 143

Dubayová Mária 231

Durkheim Emil 71

E

Elšík Viktor 279

Erolova Yelis 277

F

Facuna Anton 187

Faik Abdi 185

Farkas Paul 193

Fejczó Eugen 96

Ferko Adolf 204

Ferko Ewa 201

Ferleťáková Gabriela 288

Foucauld Charles de 112

Foucault Michel 16

Fronková Viola 235

G

Galjus Orhan 193

Gandhi Indira 192

Gärtner-Horvath Emmerich 276

Gebert Konstanty 273

Gelnar Emil 205

Gerlich Marian G. 263

Gheorghe Nicolae 193

Gil Krzysztof 294

Gil Walenty 212

Gimpel Anton 201

Ginczeva Cania 53

Gładysz Mieczysław 212

Goederle Wolfgang 285

Granovetter Mark 141, 142

Granqvist Kimmo 280

Greenfields Margaret 285

Grenet Sylvie 243

Grobbe Michaela 284

Gruska Viliam 231

Guy Willy 183, 186

H

Habart Tomáš 240

Hajská Markéta 240

Hancock Ian 193, 257

Härle Andrea 275

Herin Bruno 280
Hitler Adolf 246
Holomek Miroslav 186, 187
Holomek Tomáš 183, 186, 187
Holubová Atanázia 96
Horváth Peter 96
Horvát Michal 96
Horyń Jolanta 292
Hruby Waclaw 204
Hrustičová Ludmila 232, 285
Hrustič Tomáš 125, 232, 233, 241,
243, 283
Hübschmannová Milena 91, 231
Hutin Magdeleine 109

I

Ingmire Sylwia 277
Ivanova Evgenia 285

J

Janoska Katharina 284
Jarková Šebastiána 96
Jones Joseph P. 185
Jovanović Barbara 278
Jovanović Jarko *Jagdino* 183, 189, 288
Jovanović Jarko 183, 189
Junghaus Timea 264
Jurková Zuzana 157
Jurzyca Józef 203

K

Kačo František 96
Kačová Maristella 96
Kalmycoff Juan 171
Kaľová Jana 96
Kapralski Sławomir 264, 272, 281
Karika Gustav 187
Kasper Ruth 284
Kasza Florian 203
Kaveh Chalak 284
Kawczyński Rudko 193
Kazik Franciszek 203
Kenrick Donald 183, 259
Kiliánová Gabriela 232

Kleeberger Wilhelm 202
Klima Justyn 292
Kmec Vojtech 102
Kochanowski Jan *Vanja de Gila* 183
Kochanowski Vanja de Gila 183
Koivisto Vilho 183
Kollárová-Švorcová Zuzana 231
Kołodziej Józef Leopold 267, 268
Komorowski Bronisław 268, 272
Kopf Sabrina 283
Košák Pavel 240
Kovalcsik Katalin 283
Kozieł Jan 203
Kożanow Kiril 280
Kracik Stanisław 271, 272
Krstev Velcho 285
Kubaník Pavel 279
Kutlík-Garudo Igor 231
Kwadrans Łukasz 292
Kwiatkowska Izabela 296
Kwiatkowska Karolina 296
Kwiek Izolda 295
Kwiek Ricardo 160

L

Lacková Elena 231
Laederich Stephane 258
Lange Barbara Rose 158, 283
Lapid Yariv 273
Laubinger Rajmund 201
Le Cossec Clément 154, 169, 177
Lecossec Clement. *Zobacz* Le Cossec
Clément
Lee Ronald 183
Lee Tom 183
Leggio Daniel Viktor 279
Leiris Michel 19
Le Pen Jean-Marie 255
Lewkowicz Andrzej 263
Lichnofsky Claudia 280
Lípa Jiří 252, 255
Litt Theodor 72
Lucassen Leo 285

Luckmann Thomas 73

M

MacLean Alistair 244

Malinowski Bronisław 71, 72

Malla Zefirino Jiménez/Giménez de
100, 237

Mann Arne B. 85, 86, 231, 232, 241

Markov Demeter 193

Markovič Jozef 96

Markwat Jolanta 296

Marroquín Carlos 19

Martinez Nicole 252, 255

Martyniak Maria 272

Marushiakova Elena 231, 232, 264,
276

Matras Yaron 279

Mauss Marcel 15

Max Frédéric 255

Maximoff Matéo 177, 183

McLuhan Marshall 76

Mekel Martin 238

Mercer Peter 185

Milošević Slobodan 255

Mirga Andrzej 271, 272

Mirga Jan 294

Mirga-Tas Małgorzata 267, 294, 295

Moebius Stephan 19

N

Nečas Ctibor 231

O

Okely Judith 25

Okruhlica Ľubomír 231

Oleksy Krystyna 272

Olgaç Christina Rodell 278

Opocki Stanisław 227, 264, 268

Orsos Juliana 273

Osorio Leticia Marques 261

P

Palečková Maria 102

Pamuk Bilgehan 285

Papadopoulos Ricardo 171

Papusza. *Zobacz* Wajs Bronisława
Papusza

Parys Romualda 295

Pašov Šakir 185

Paszko Artur 292

Pawluczuk Włodzimierz 72

Payne Ruby K. 143

Petrović Aleksander 38, 39

Pissek Jan 198

Pišútová Irena 231

Platko Pavel 231

Podolinská Tatiana 125, 232, 233,
241, 242, 284

Polak Karen 273

Poláková Jana 287

Polansky Paul 262

Polok Ludwik 202

Poloková Andrea 234

Pompa Tono 187

Pompová Tadea 96

Popov Vesselin 232, 264, 276

Pulišová Ľudmila 288

Putnam Robert 141

Puxon Grattan 183, 185, 189, 259

R

Radziszewska Elżbieta 271, 272

Ramírez-Heredia Juan de Dios 185

Reugenberg Lukas 103

Riboldi Mario 227

Rigó Jána 236

Rishi Weer Rajendra 183, 192

Robel Yvonne 260

Roosendaal Frank 294

Rose Oskar 184

Rose Vinzenz 184

Rotaru Ionel 184

Rouda Leulea 183

Rouda Vanko 183

Rövid Márton 282

Ruda Vanko 186

Rudowski Marek 293

Ruyter Nancy 284
Růžička Michal 285

S

Sadílková Helena 279, 284
Scheler Max 72
Schlichtinger Stefan 201
Schultz Alfred 72
Schulze Rainer 262
Schuster Michal 272
Semančíková Anna 102
Sika Pavel 288, 289
Silverman Carol 283
Sirbu Tatiana 285
Siudut Józef 267
Slavkova Magdalena 277
Slivka Martin 287
Smith David 284
Smith Rodney *Gipsy* 154
Smith Stephen D. 259
Sonik Bogusław 273
Spyra Janusz 198, 201
Stalmach Paweł 198
Stankiewicz Karolina. *Zobacz*
 Kwiatkowska Karolina
Stankiewicz Stanisław *Stahiro* 192,
 293, 295, 296
Stark Rodney 73
Steiner Stephan 285
Stewart Michael 282
Stojka Ceija 287
Styrkacz Franciszek 202
Szalóki Ági 283
Szmidt Wasyl 295

Š

Šalamon Pavel 231
Ščuka Emil 192, 193
Šinko Pavol 238
Šťofej Juraj 232, 233
Šulík Martin 288

T

Tabakov Simeon 53

Talewicz-Kwiatkowska Joanna 263,
 272
Tauber Elizabeth 278
Tcherenkov Lev 258, 280
Telvák František 96
Tervonen Miika 285
Tiefenbacher Barbara 277
Tolstoj Nikita 56
Tomanek Jakub 198
Tomčányi Viktor 96
Trevisan Paoli 284
Tusk Donald 268

U

Ulderico Daniele 285
Ulicki Ryszard 295
Urantówka Roland 161

V

Vágai Zikmund 187
Valkanova Violetta 211
Vierkandt Alfred 72
Višek Petr 231
Vitale Tommaso 264
Vuuren Lisa van 235
Vuuren Pierre van 235

W

Wagenaar Aad 261
Walawski Andrzej 161
Wajs Bronisława *Papusza* 295
Weber Max 71
Weiss Ján 288
Wesołek Edward 227
Wilson Bryan 73
Wippermann Wolfgang 272
Wiśniewska Julita 296
Wojtas Andrzej 211, 212

Z

Zahova Sofiya 281
Záhradníková Anna 238
Zapletal Tomáš 284

Zatta Jane 251
Závodská Milada 284
Zelinová Hana 288
Zimmermann Michael 259

Ž

Žiga Pavol 231

INDEKS GRUP ROMSKICH

A

Arabadzi 54
Arlii. *Zobacz* Erlii
Aurari 54

B

Banjaszi 55
Beaszi 55, 170, 174, 175
Bergitka Roma 114, 154, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 224
Bojasze. *Zobacz* Beaszi
Bolochoh/Bolochoh 174, 175
Burguzija 54

C

Chorothane Roma. *Zobacz*
Xoroxane
Corturari 16, 20, 22, 24, 25, 26, 32,
33, 34, 36
Cucumani 55
Cyganie Karpaczy. *Zobacz* Bergitka
Roma
Czergari. *Zobacz* Lachy/Lachory

D

Dasikane Roma 46, 54
Dżambaszi. *Zobacz* Lachy/Lachory

E

Erlii 46, 54

G

Gitanes 195
Gitanos. *Zobacz* Kalé
Grekos 174
Grekujia 175
Gurbeti 54, 55, 57, 58, 60

J

Jerlii. *Zobacz* Erlii

K

Kaale 283, 285
Kalajdzija 47, 55
Kaldaraszi/Kardaraszi. *Zobacz*
Kelderari
Kalé 170, 171, 176, 183, 191, 193
Kalonowie 173
Kaloperi. *Zobacz* Lachy/Lachory
Karavlaszi 55
Kelderari 55, 156, 157, 169, 170,
171, 172, 173, 174, 176
Kelderasze. *Zobacz* Kelderari
Korturàra. *Zobacz* Corturari
Koszniczari 55
Kovaczi 54

L

Lachy/Lachory 54, 55
Laeszi 54
Lejaszi. *Zobacz* Kelderari
Lingurari 54
Lowarzy. *Zobacz* Lovari
Lovari 157, 170, 173, 176

M

Maczwaja 171, 173, 174
Manusze 154, 183, 193
Mihais 174

O

Olascy Cyganie. *Zobacz* Rómovia
Olašský

P

Petereshti 174
Płaszczuni 280
Polska Roma 157, 277

R

Resande 285
Reszetari 55
Rómovia Olašský 236, 240
Rrom Cyganiak. *Zobacz* Kelderari
Rudari/Ludari 55, 277

S

Sinti 176, 183, 184, 185, 190, 193,
195, 227, 261, 271, 272, 273,
281, 283, 284

Slovenská Roma 114

T

Țigani 16, 20, 32, 33, 34, 36
Țigani de matăse 16, 17, 20, 21, 22,
32, 33, 36
Travellers 183, 185, 189, 193, 195

U

Ursari 54

V

Vatraszi 54
Vlachiczki 54
Vlax/Vlach 164, 172, 176

X

Xoraxane 46, 54, 171, 173, 174, 175

Z

Zvanczari 46

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Autorów, którzy chcą wypowiedzieć się na łamach „Studia Romologica”, zapraszamy do nadsyłania tekstów romologicznych o charakterze zarówno teoretycznym, jak i empirycznym. Kryterium kwalifikacji jest ich wartość merytoryczna.

OGÓLNE ZASADY

Publikacje zamieszczane są w czterech działach. Część I stanowią teksty pokrewne tematycznie, zgodne z głównym zagadnieniem poszczególnych tomów czasopisma. Część II to artykuły romologiczne traktujące o rozmaitych aspektach historii i kultury rromskiej. W części III znajdują się materiały badawcze i artykuły „na warsztacie”, część IV to recenzje oraz opinie na temat wydawnictw cyganologicznych, a część V 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, nieznających tożsamości autorów (*double-blind review proces*). Podstawą do odrzucenia artykułu w procesie opiniowania – przy analizie wyłącznie strony formalnej – jest jakakolwiek forma kradzieży praw autorskich, plagiatu, ghostwritingu i in.

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 arkusza wydawniczego (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, natalia@muzeum.tarnow.pl).

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*, *eadem* (tenże, taż), *ibidem* (tamże), *op. cit.* (dz. cyt.).

W wykazie wykorzystanej literatury (na końcu artykułu) należy podawać następujące dane: nazwisko i inicjał imienia autora, pełen tytuł (kursywą), wydawnictwo i miejsce wydania. Przy artykułach z czasopism dodatkowo umieszczamy strony.

Przykładowy zapis:

– wydawnictwa zwartego:

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 Burgudzija, Bułgaria (np. 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.

LISTA RECENZENTÓW „STUDIÓW ROMOLOGICA”

Redakcyjni:

Edukacja: dr hab. Piotr Borek (PL)

Etnologia: prof. Czesław Robotycki

Historia: Adam Bartosz (PL)

Kolekcje romskie: Adam Bartosz (PL)

Język: dr Marcel Courthiade (FR), Adam Bartosz (PL)

Językoznawstwo, gwary: dr Marcel Courthiade (FR)

Polityka polska: dr Artur Paszko (PL)

Zagłada i pamięć: dr Sławomir Kaprański (PL)

Zewnętrzni:

Edukacja: dr Jaroslav Balvin (SK), Jacek Milewski (PL), Anna Koptova (SK)

Grupy romskie: dr Elena Marushiakowa (BG)

Historia: dr Eva Davidová (CZ)

Język: Karol Parno Gierliński (PL, Polska Roma), Jan Mirga (PL, Bergitka Roma)

Kolekcje romskie: dr Jana Horváthová (CZ), dr Eva Davidová (CZ), dr Olga Bodorová (SK)

Muzykologia: dr Katalin Kovalcsik (HU)

Polityka polska: Andrzej Grzymała-Kazłowski (PL)

