

STUDIA ROMOLOGICA



MUZEUM OKRĘGOWE W TARNOWIE

STUDIA ROMOLOGICA



NR 6/2013

TARNÓW 2013



instytucja kultury
Województwa
Małopolskiego

STUDIA ROMOLOGICA NR 6/2013

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

Rocznik znajduje się na *Liście czasopism punktowanych*
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (6 punktów)

Redakcja:

Adam Bartosz – Redaktor Naczelny
Piotr Borek
Marcel Courthiade
Sławomir Kaprański
Lech Mróz
Artur Paszko
Czesław Robotycki

Sekretarz redakcji: Natalia Gancarz

Redakcja techniczna: Dariusz Kobylański

Korekta: Anna Wantuch

Tłumaczenia tekstów na język romski: Marcel Courthiade

Projekt okładki: Michał Bartosz

Ilustracje na okładce: Natalia Gancarz

Skład i łamanie: Dariusz Kobylański

Przygotowanie do druku: S-CAN Wydawnictwo s.c.

Druk: Brzeska Oficyna Wydawnicza

Zrealizowano dzięki dotacji Ministra Administracji i Cyfryzacji

WYDAWCA:

© 2013 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

Pamięci zmarłych w 2013 roku Przyjaciół
Katalin Kovalcsik
Jan Cibul'a
Nicolae Gheorghe
Florin Cioabă

SPIS TREŚCI

ANDER/CONTENTS

CZĘŚĆ I – Muzyka

I-TO KOTOR – Muzika

PART I – Music

Monika Janowik-Janik

- Wokół problemu definiowania muzyki cygańskiej 13
Sar te aresas jekh definicia e rromane muzikaqëri
On the problem of defining the Gypsy music

Elena Marushiakova

- Muzyka cygańska we wspólnocie i w społeczeństwie 27
I rromani muzika maškär Rromenθe aj and-o dostipen
Gypsy music within community and in the society

Eva Davidová

- Historia opowiedziana w pieśniach Lowarow Olaskich 45
E Lovarenqëre gilă mothoven penqëri paramisi
Songs of the Olah Lovara Tell a Story

Anna G. Piotrowska

- O ‘cygańskim flamenco’ po polsku – charakterystyka
literatury w języku rodzimym 65
O ‘cygańitko flamenko’ gazitkones Polskaθe – so si and-i literatūra
pe Polskaqëri gazitko çhib
On ‘Gypsy flamenco’ in Polish – the characteristics of Polish literature

Veselin Popov

- Muzyka cygańska a organizacje pozarządowe 77
Gypsy muzika aj Roma NRO
Gypsy Music and NGO’S

CZEŚĆ II – Artykuły i opracowania**II-TO KOTOR** – Lekhaimàta thaj avera stùdie**PART II** – Articles and Studies*Ewa Nowicka, Maciej Witkowski*

Nowe możliwości – stare problemy. Przemiany w polityce
wobec Romów po 1989 roku i ich społeczne konsekwencje 97

Neve šance – purane problème. O paruvimàta and-i politika
karing-o Rroma pal-o b. 1989 thaj lenqere sociàlo reperkùsie

New opportunities – old problems. Transformations of the politics
towards Roma after 1989 and their social consequences

Łukasz Kwadrans

Prawo jako zewnętrzny i wewnętrzny czynnik warunkujący
zachowanie w społeczności romskiej – potrzeba podjęcia badań 127

I thami sar andrutno aj avrutno determinànto e Rromenqere
xodinkerimasqero – kamlöl pes rodläripen

Law as external and internal factor determining the behavior
within Roma community. A need for research

Agnieszka Kowarska

Z badań nad przywództwem u polskich Romów 135

Rodläripen pal-o šerutnipen maškär Polskaqëre Rromenøe

On the leadership among Polish Roma

Agneška Avin

Projekty kulturalne zapewniające zatrudnienie Romom
w Rumunii. Siła marzeń może zmienić wszystko 155

Projèkte vazdime andar-i kultùra aj save den e Rromen buti - Romàniaøe.
E sunenqëri zor šaj paruvel sa

Cultural projects assuring employment for Roma community in Romania.
Power of dreams can change everything

CZEŚĆ III – Materiały**III-TO KOTOR** – Materiälă**PART III** – Materials*Marcin Szewczyk*

Edukacyjne i kulturowe uwarunkowania dostępu Romów
do usług medycznych 173

Edukacionàlo aj kulturàlo determinàntă e Rromenqere aresimasqere
and-e sastimasqere sevimàta.

Educational and cultural determinants of Roma access to health services

Natalia Karolina Michałowska

Romskie tradycje małżeńskie w hiszpańskim i europejskim
porządku prawnym. Sprawa Muñoz Diaz przeciwko Hiszpanii187

Roma traditions of marriage in the Spanish and European legal order.
Case Muñoz Diaz v. Spain

Rromane tradicie e biavesqere and-o thamikano rend e Espaniaqero
aj e Evropaqero: o suro Muñoz Diaz v. Espània.

CZĘŚĆ IV – Recenzje – Opinie

IV-TO KOTOR – Recenzje – Opinie **PART IV** – Reviews – Opinions

Marcin Szewczyk

O składnikach romskiego ducha203

Pal-e rromane ogësqëri anatomia

On the components of Roma spirit

Czesław Robotycki

Jak „pomagamy” Romom w Europie209

Sar „das vast” e Rromen and-i Evròpa

How do we „help” Roma in Europe

CZĘŚĆ V – Informacje – Wydarzenia

V-TO KOTOR – Informacje – Ondimàta

PART V – Information – Events

Adam Bartosz

Wydawnictwa o tematyce romskiej – 2012217

Publikacje andar-i rromani temàtika – 2012

Publications on Roma Issues – 2012

Elżbieta Mirga-Wójtowicz

Młodzi Europejczycy upamiętniają Zagładę Romów
w czasie II wojny światowej223

Evroputne terne manuša seraven o Samudaripen and-o II-to
Sasundalutno Maripen

Young Europeans commemorate Roma genocide during
World War II

Elena Marushiakova

Katalin Kovalscik (1954–2013)227

Eva Davidová

Jan Cibula (1932–2013)229

red.

Nicolae Georghe (1946–2013)231

Noty o autorach233

Xarni biografia e avtorenqëri

Notes of authors

Indeks nazwisk239

Indèkso e anavenqëro

Index of names

Indeks pieśni romskich242

Indèkso gilëmqëro

Index of the Roma Songs

Indeks grup romskich243

Indèkso e rromane endajenqëro

Index of the Roma Groups

Informacje dla autorów245

Direktive e avinde avtorenqe

Author guidelines

I



MUZYKA

MUZÌKA

MUSIC



Grajek cygański, rys. Karol Młodnicki, Lwów
(ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Monika Janowiak-Janik (Wrocław, Polska)

WOKÓŁ PROBLEMU DEFINIOWANIA MUZYKI CYGAŃSKIEJ

Muzyka cygańska od wieków budzi podziw i uznanie wśród publiczności, a Cyganów powszechnie ceni się za ich muzykalność, bogactwo repertuaru oraz nadzwyczajne umiejętności muzyczne. Jednak odpowiedź na pytanie, czym jest muzyka cygańska, co tak naprawdę od kilku wieków jest przedmiotem zachwyty jej słuchaczy, pozostaje ciągle kwestią otwartą. Choć wydaje się, iż współcześnie nikt już nie kwestionuje istnienia muzyki cygańskiej, fenomen ten pozostaje nie do końca zdefiniowany. Bogaty wachlarz repertuarów i stylów muzycznych, praktykowanych przez różne grupy cygańskie, jest podstawą rozmaitych definicji, czasem ze sobą sprzecznych bądź nie w pełni oddających złożoność tego zjawiska. Niniejszy artykuł także nie daje odpowiedzi na to pytanie. Moim zamiarem jest bowiem wskazanie wybranych aspektów dyskusji, toczonych na temat pojęcia muzyki cygańskiej i możliwych do wybrania dróg, które mogą doprowadzić do znalezienia odpowiedzi na pytanie o jej istotę.

Historia muzyki cygańskiej na Węgrzech oraz nieporozumienia, które wystąpiły przy jej definiowaniu już w XIX wieku, pokazują niezwykle złożoność tego zjawiska. Począwszy od II połowy XVIII wieku, Cyganie tworzyli tam zespoły, których zadaniem była oprawa muzyczna wszelkich uroczystości, zarówno na wsiach, w małych miasteczkach, jak i na szlacheckich dworach. Znakomitymi instrumentalistami na Węgrzech byli przede wszystkim Cyganie z grupy *Romungre*. Ich zespoły na szeroką skalę adaptowały tradycję muzyczną Węgier, m.in. charakterystyczne dla kultury węgierskiej tańce *verbunkos* oraz pieśni wywodzące się z wokalnego stylu, nazywanego w II połowie XIX wieku *magyar nóta*, a także czardasze, melodie z oper i operetek, utwory instrumentalne czy ówczesne przeboje muzyki popularnej¹. Przejmując je na potrzeby własnych zespołów, cygańscy muzycy dokonywali zmian zarówno w warstwie melodycznej, jak i rytmicznej,

¹ Ch. Fennesz-Juhasz, *Gypsy music – cigányzene*, <http://romani.uni-graz.at/rombase/> [dostęp: 24.09.2013].

stosując liczne ozdobniki, wariacyjne zmiany, specyficzną skalę, harmonizację. Z taką skutecznością adaptowali repertuar kraju w którym mieszkali, że zaczęli być z nim identyfikowani i trudne do rozróżnienia okazało się, co jest typowo węgierskie, a co cygańskie².

Gdy w 1839 roku na Węgry powrócił kompozytor Ferenc Liszt, od samego początku stał się gorącym zwolennikiem cygańskich instrumentalistów. Jego fascynacja zaowocowała słynną pracą *Des Bohemiens et de leur musique en Hongrie* wydaną w 1859 roku w Paryżu. Publikacja ta nie tylko wzmacniała istniejący już romantyczny stereotyp Cygana, ale też wprowadziła do powszechnej świadomości błędne pojmowanie muzyki cygańskiej. W swoim dziele Liszt podkreślał istnienie wśród Cyganów autentycznej, ludowej muzyki oraz ogromną rolę cygańskich muzyków jako twórców węgierskiej muzyki, przyczyniających się także do jej zachowania³. Jednak Liszt, pisząc o muzyce cygańskiej, miał na myśli wspomnianą wcześniej, przede wszystkim ludową i popularną muzykę węgierską, graną przez profesjonalnych wykonawców cygańskich głównie dla niecygańskiej publiczności. Nazywano ją na Węgrzech „muzyką cygańską” (węg. *cigányzene*). Niesłusznie jednak była przez Liszta utożsamiana z oryginalną muzyką Cyganów. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż nie tylko Liszt z powodu niewiedzy postawił znak równości między zawodową działalnością muzyków cygańskich a repertuarem, który prezentowali dla niecygańskiej publiczności. W XIX-wiecznych opracowaniach poświęconych Cyganom autorzy swoją uwagę skupiają przede wszystkim na tym, co związane jest z profesjonalną aktywnością muzyczną, a to, co w przeszłości stanowiło „muzyczną codzienność” tej społeczności, wyłączają poza krąg swoich zainteresowań.

Błąd, który pojawił się w dziele Liszta, został w I połowie XX wieku zweryfikowany przez kompozytora Belę Bartóka. Ostatecznie wyjaśnił on, że to, co Węgrzy nazywają muzyką cygańską, a Liszt opisał w swej pracy, nie jest muzyką cygańską, tylko węgierską⁴. Bartók jeszcze kilkakrotnie w swoich pracach zabierał głos w sprawie muzyki cygańskiej i nie był to głos sympatyka ich muzycznej działalności. Kompozytor raczej ją deprecjonował, a adaptację melodii węgierskich i ich transformację za pomocą specyficznej manieri wykonawczej uznawał za zamach na czystość narodowej muzyki węgierskiej⁵.

² A. G. Piotrowska, *Wokół cygańskości jako emanacji kategorii narodowościowej w muzyce węgierskiej*, „Sprawy Narodowościowe”, 2008, nr 32, s. 91.

³ A. G. Piotrowska „Inni” w muzyce na przykładzie muzyki cygańskiej, „Kultura i Społeczeństwo”, 2007, nr 4, s. 179.

⁴ B. Bartók, *Gypsy Music or Hungarian Music?*, „The Musical Quarterly”, 1947, T. 33, nr 2, s. 240–241.

⁵ A. G. Piotrowska, *op. cit.*, s. 182–183.

Z podobną krytyką spotkał się w XX wieku muzyczny repertuar Cyganów z grupy *Vlach Roma*, także zamieszkujących tereny Węgier. Imre Csenki w swojej pracy sformułował twierdzenie, że muzyka tej grupy to wyłącznie cygańska wersja węgierskiej pieśni *nóta*, odmawiając im posiadania własnego repertuaru muzycznego⁶. Poglądy te zostały jednak zrewidowane przez André Hajdú, który argumentował, że choć melodie *Vlach Roma* pozostają pod wpływem muzyki węgierskiej, to wykazują znaczące różnice, na przykład w skalach i budowie kadencji. Jego zdaniem postrzeganie węgierskich pieśni, które *Vlach Roma* włączali do swojego repertuaru jako ich cygańskich wersji, sugeruje wyraźnie istnienie stylu, przez który węgierskie pieśni zostały wchłonięte⁷. Czerpanie z innych źródeł i masowa adaptacja melodii węgierskich nie wykluczają zatem istnienia cygańskiej muzyki.

Podobna sytuacja miała miejsce w Rosji. Termin „muzyka cygańska” był tam używany w stosunku do śpiewanych przez cygańskie chóry pieśni, których podstawą była przede wszystkim rosyjska kultura. Cygańscy muzycy byli popularni w Rosji już w XVIII wieku, a pierwszy zawodowy chór cygański został ufundowany w 1774 roku przez hrabiego Orłowa. Cygańska muzyka była tam wielbiona i traktowana w Rosji tak, jakby w sposób oczywisty stanowiła rosyjskie dziedzictwo narodowe. Melodie śpiewane przez Cyganów odbierane były jako coś z natury rosyjskiego, a sztuka cygańska stała się integralną częścią rosyjskiej kultury. Obok romansu, repertuar muzyczny cygańskich chórów stanowiły m.in. ludowe melodie rosyjskie, ukraińskie, pieśni do słów rosyjskich poetów i fragmenty z operetek. Cygańscy artyści twórczo podchodzili do wykonywanych przez siebie utworów, dostosowując je do upodobań publiczności tamtych czasów: wybierano melodie o sentymentalnym charakterze, stosowano swobodny rytm oraz wschodni efekt, uzyskiwany poprzez glissanda, harmonizowano pentatoniczne i modalne melodie ludowe w skalach dur i moll oraz przekształcano ludowe współbrzmienia w harmonikę funkcyjną ówczesnej zachodniej Europy. Do powszechnych praktyk w pieśniach należało zastępowanie pojedynczych słów rosyjskich słowami w języku cygańskim, do melodii rosyjskich komponowano nowy tekst w języku cygańskim, tradycyjne melodie prezentowano w charakterystycznej cygańskiej manierze. Z czasem Cyganie, w oparciu o sztukę wykonawczą, rozpoczęli tworzenie własnych kompozycji. Powstawały one przede wszystkim w profesjonalnych chórach, a następnie poprzez rodzinne kontakty rozpowszechniane były w taborach. Orygi-

⁶ I. Csenki, M. Pászti, *Bazsarózsa: 99 Cigány Népdal*, Zeneműkiadó, Budapest 1955, s. 4, cyt. za: I. Kertész-Wilkinson, *Genuine and Adopted Songs in the Vlach Gypsy Repertoire: A Controversy Re-Examined*, „British Journal of Ethnomusicology”, 1992, T. 1, s. 111–112.

⁷ A. Hajdú, *Les Tsiganes de Hongrois et leur Musiques*, „Études Tsiganes”, 1958, 4 (1), s. 17, cyt. za: I. Kertész-Wilkinson, *Genuine..., op. cit.*, s. 111–112.

nalne pieśni cygańskie pojawiły się pod koniec XIX wieku i należą do nich znane także obecnie: *Briczka*, *Sare patrja*, *Kaj jone* i in.⁸

Brak zrozumienia dla cygańskich praktyk muzycznych i podważanie istnienia cygańskiej muzyki było, zdaniem Ursuli Hemetek, efektem rozpatrywania ich w duchu narodowych czy też nacjonalistycznych idei, gdzie istotne jest posiadanie jednolitego repertuaru muzyczno-tanecznego o znamionach autentyczności, a postawienie granicy pomiędzy własną a należącą do innych grup etnicznych ekspresją muzyczną nie stanowi problemu⁹. Tymczasem cygańska muzyka bezustannie tworzona jest pod wpływem innych i przekracza granice grup, państw i narodów, łącząc odległe historycznie i geograficznie style, tworząc coraz to nowe jakości muzyczne.

Kilkuniekowa tradycja wykonywania zawodu muzyka wśród Cyganów wymagała od nich znajomości lokalnego repertuaru, powiększanego i modyfikowanego w toku licznych wędrówek. Różnorodność zaadaptowanych tradycji i odmienne ich potraktowanie zadecydowały, iż nie powstał wspólny dla wszystkich grup idiom muzyki cygańskiej. Dłuższy pobyt w jednym miejscu lub przejście na osiadły tryb życia spowodowały, iż repertuar niektórych grup cygańskich z określonych terenów ma więcej wspólnego z tamtejszą lokalną muzyką, niż z repertuarem wykonywanym przez Cyganów z innych rejonów¹⁰. W Hiszpanii, Rosji i na Węgrzech pewne formy muzyki cygańskiej stały się muzycznymi symbolami tych państw.

Muzyka cygańska wykazuje zdecydowane zróżnicowanie zarówno geograficzne, jak i historyczne, i jako pojęcie odnosi się do kultur muzycznych wielu grup cygańskich. Ursula Hemetek proponuje podział na style regionalne, funkcjonujące na danym obszarze, jak flamenco w Hiszpanii, muzyka Cyganów na Bałkanach, węgierska muzyka cygańska, a także niewymieniana przez autorkę tradycja chóralna Cyganów w Rosji, oraz style grupowe, jak muzyka *Vlach Roma*, jazzowy styl *Sinti*, istniejące ponad regionami. Ponadto wyróżnia najogólniej styl instrumentalny, wokalny oraz wokально-instrumentalny¹¹. Max Peter Baumann wyodrębnia dwa kontrastujące style wykonania:

⁸ V. Kutenkov, *Genesis of the Romany Folk Art* [w:] Z. Jurková (red.), *Romská hudba na přelomu tisícletí: sborník referátů z etnomuzikologické konference, Praha, 26.05.2003=Romani Music at the Turn of Millenium: Proceeding of the Ethnomusicological Conference*, Studio Production Saga; Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha 2003, s. 72–78.

⁹ U. Hemetek, *Music and Minorities: A Challenge to our Discipline. Some Theoretical and Methodological Considerations from the Roma in Austria* [w:] U. Hemetek (red.), *Manifold Identities: Studies on Music and Minnorities*, Cambridge Scholar Press, London 2004, s. 47.

¹⁰ C. Silverman, *Rom (Gypsy) Music* [w:] Rice T. (red.), *The Garland Encyclopedia of World Music. Vol. 8, Europe*, Garland Publishing, New York; London 2000, s. 271.

¹¹ U. Hemetek, *Roma, Sinti, Manush, Calé* [w:] *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Kassel: Bärenreiter; Stuttgart: Metzler 1994–1998, T. 8, s. 447–454.

styl powolnych melodii, swobodnych pod względem metryczno-rytmicznym, przeznaczonych do słuchania, oraz styl melodii i pieśni tanecznych o ustalonym metrum (na przykład *cante jondo* i *cante festero* we flamenco, *loki ġila* i *khelimaske ġila*, występujące w repertuarze *Vlach Roma*)¹².

Uważa się jednak, że istnieją elementy wspólne, dające się wyodrębnić pomimo tak silnie zróżnicowanej muzyki cygańskiej, odmiennych repertuarów i stylów wykonania. Zdaniem Leva Tscherenkova i Stéphane Leaderich, weszły one do muzyki Cyganów zanim ci rozdzielili się na poszczególne grupy, dlatego prawdopodobne jest, iż korzenie tej muzyki są jednorodne¹³. Według systematyki, zaprezentowanej przez Ursulę Hemetek, wspólne cechy to: połączenie muzyki i ruchu, spontaniczne towarzyszenie rytmiczne, improwizacja, łączenie ścisłych struktur metrycznych z elementami wolnometrycznymi, swobodna i szczególnie ekspresyjna sztuka wykonawcza, dowolne posługiwanie się różną stylistyką muzyczną oraz nawiązywanie wspólnoty i porozumienia ze słuchaczami uczestniczącymi w wykonaniu¹⁴. Tscherenkov i Leaderich wymieniają także: „głosowość” (polifoniczność), czyli dominujący układ trójgłosowy zarówno w śpiewie, muzyce instrumentalnej, jak i akompaniamencie, „wycucie czasu” – nierozpoczynanie frazy od mocnej części taktu, „frazowanie”, „harmonia” – wykorzystanie skali cygańskiej, dominacja trybu molowego, kadencja zwodnicza oraz „maniera śpiewacza”, oparta na naturalności i autentyzmie brzmienia¹⁵.

Jedna z najszerzych definicji podaje, że muzyka cygańska to każda muzyka wykonywana przez Romów, niezależnie od jej źródeł i języka tekstu¹⁶. Ogromny zakres, który kryje w sobie ta definicja, jest w równym stopniu jej zaletą co wadą. Uznając wszystko co wykonują Cyganie za ich

¹² M. P. Baumann, „*Wir gehen die Wege ohne Grenzen...*” – *Zur Musik der Roma und Sinti* [w:] M. P. Baumann (red.), *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*, VWB, Berlin 2000, s. 170–171.

¹³ L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Roma: otherwise known as Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Tigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Vol. 2, Traditions and Texts*, Schwabe, Basel 2004, s. 704.

¹⁴ U. Hemetek, *op. cit.*, str. 454.

¹⁵ L. Tcherenkov, S. Laederich, *op. cit.*, s. 704–705. Szczegółowo koncepcję autorów omawia A. G. Piotrowska w artykule *Czy istnieje muzyka cygańska* [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi: Studia o Romach w Polsce i Europie*, Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2011, s. 201–202.

¹⁶ S. Pettan, *Rom Musicians in Kosovo: Interaction and Creativity*, Institute of Musicology of the Hungarian Academy of Science, Budapest 2002, s. 231, cyt. za: S. Rădulescu, *What is Gypsy Music? (On Belonging, Identification, Attribution, the Assumption of Attribution)* [w:] Z. Jurková (red.), *Romská hudba na přelomu tisíciletí: sborník referátů z etnomuzikologické konference, Praha, 26.05.2003=Romani Music at the Turn of Millenium: Proceeding of the Ethnomusicological Conference*, Studio Production Saga; Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha 2003, s. 79.

muzykę, włączamy w to także repertuar wykonywany dla niecygańskiej publiczności, który, aby został zaakceptowany przez publiczność, musi być jej ściśle podporządkowany i w tym kontekście niekoniecznie uznawany przez cygańskich wykonawców za własny. Jak dowodzą badania m.in. Speranțy Rădulescu wśród rumuńskich *lăutari*, w bardzo wielu wypadkach Cyganie nie identyfikują się z każdą muzyką przez nich graną¹⁷. Wspomniany tu repertuar, wykonywany dla niecygańskiej publiczności, odwołuje nas do pomijanego we wczesnych badaniach nad cygańską kulturą muzyczną podziału na muzykę wykonywaną wewnątrz i na zewnątrz własnej społeczności. Dziś świadomość tego dualizmu jest niezwykle istotna, bo pozwala nie pomijać w badaniach żadnego aspektu aktywności muzycznej Cyganów, zwłaszcza w grupach, w których mamy do czynienia z zawodowymi muzykami. A jeśli badacze i sami muzycy sygnalizują brak identyfikacji z muzyką graną dla gadziów, nasuwa się twierdzenie, że być może muzyka cygańska to ta, którą Cyganie wykonują wewnątrz własnej społeczności. Ten podział jednak prawdopodobnie nie jest kluczem do wyjaśnienia istoty muzyki cygańskiej, bo choć w odniesieniu do niektórych grup może porządkować jej zakres, to jednak muzyka grana wewnątrz i na zewnątrz własnej społeczności może, choć wcale nie musi, się od siebie różnić, a granica pomiędzy tymi dwoma repertuarami często nie jest ani wyraźna, ani istotna.

Bálint Sárosi zaznacza, iż Cyganie czują, jaka muzyka jest ich, pomimo różnic, występujących w różnych krajach¹⁸. W istocie Cyganie, zwłaszcza ci, którzy nie są profesjonalnymi muzykami, wyczuwają, co w muzyce jest charakterystyczne dla ich grupy, ale nie potrafią precyzyjnie określić, na czym ta specyfika polega w danym utworze, a tym samym – które melodie są prawdziwie cygańskie. Cyganie Karpaccy w Polsce podchodzą do kwestii cygańskości ich muzyki bardzo swobodnie. Muzyka cygańska to, ich zdaniem, muzyka wykonywana przez Cygana i/lub która została napisana przez członka cygańskiej społeczności a wykonywana jest przez Cygana lub gadzia. W muzyce wokalne słowa pieśni mogą być napisane w języku *romani* lub innym. Jednak zdaniem niektórych przedstawicieli *Polska Roma*, by muzyka mogła być uznana za cygańską, jej tekst i melodia muszą być skomponowane przez Cygana¹⁹. Zatem nie zawsze chodzić musi o sumę cech identyfikujących dany utwór, ale zaledwie o wybór pewnych elementów, językowych bądź muzycznych, które stanowić będą o cygańskości danej melodii.

¹⁷ S. Rădulescu, *Our Music Versus the Music of Others* [w:] M. P. Baumann (red.), *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*, VWB, Berlin 2000, s. 305–306.

¹⁸ B. Sárosi, *Gypsy Music* [w:] S. Sadie (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London [etc.], Macmillan Publishers 1980, s. 865.

¹⁹ A. Kowarska, *Polska Roma: tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005, s. 133.

Inaczej wypowiadają się zawodowi muzycy, dla których muzyka cygańska posiada określone cechy. Według charakterystyki Edwarda Dębickiego, akordeonisty i kompozytora, są to:

- zróżnicowanie rytmiczne („Muzyka cygańska jest bardzo synkopowana”, „Cygan nie zagra nigdy czterech nut jednakowo. Tu opóźni, tu doda, tu skróci, tam prześliźnie się z nuty na nutę”),
- stosowanie nieprecyzyjnych wysokości dźwięków („Sposób wykonywania muzyki cygańskiej jest specyficzny, bo Cygan gra nieczysto, ale ta nieczystość daje efekt. [...] Specyfiką cygańskiego grania jest to, że umiemy ładnie i inteligentnie fałszować”),
- improwizacyjność („Muzyka cygańska jest przekształcona i improwizowana”),
- łączenie różnych stylów i tradycji muzycznych („Muzyka cygańska to jest muzyka wędrowna. W tej muzyce cygańskiej można wszystko odnaleźć”)²⁰.

Część z wymienionych powyżej cech, podobnie jak niektóre wspomniane wcześniej elementy wspólne dla muzyki cygańskiej, odnosi się do stylu interpretacji wykonywanej muzyki. W całej Rumunii muzyka cygańska jest w pierwszym rzędzie tak właśnie definiowana: jako szczególny styl interpretacji, dopiero potem jako repertuar²¹. Kwestia interpretacyjnej natury muzyki cygańskiej podnoszona już była w pracach wspomnianego André Hajdú, który badając tradycję muzyczną *Vlach Roma*, przesunął punkt ciężkości z mocno zróżnicowanego repertuaru w stronę wykonawczo zorientowanej postawy²². Także w dawnych przekazach to styl interpretacji cygańskich instrumentalistów był głównym przedmiotem zachwytu i opisu ówczesnych obserwatorów tego fenomenu. W wieku XIX zapisy i uwagi dotyczące muzyki cygańskiej barwnie przedstawiają cygańskich muzyków i ich umiejętności:

Cygańskie pachole, wygnane z towarzystwa, jako ostatni swój ratunek chwyta do ręki skrzypce, klarnet lub cymbały i próbuje wygrać na nich słyszane motywy lub

²⁰ Wypowiedzi te zostały zanotowane podczas wywiadów przeprowadzonych w dniach 18 listopada 2000 r. oraz 6 stycznia 2002 r. w Gorzowie Wielkopolskim i pochodzą z pracy magisterskiej: M. Janowiak, *Tradycje muzyki cygańskiej we współczesnych opracowaniach w Polsce. Przykład twórczości Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego*, Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.

²¹ S. Rădulescu, *What...*, op. cit., s. 82.

²² I. Kertész-Wilkinson, *Study of Roma (Gypsy/Sinti/Traveller) Music and Ethnomusicological Theories* [w:] G. Giuriati (red.), *Proceedings of the XV European Seminar in Ethnomusicology. School of Oriental and African Studies, University of London, 12–15 November 1999*, <http://www.santacecilia.it/italiano/archivi/etnomusicologico/esem99/musicspace/papers/kerteszwilkinson/kerteszwilkinson.htm#5> [dostęp: 5.03.2003].

dorabia akompaniament. Przez te wczesne ćwiczenia słuch Cygana nabiera owej zadziwiającej wprawy, która czyni dlań zbyteczną znajomość nut i całego naszego muzycznego kunsztu. Jednym prawie skokiem staje Cygan tam, dokąd inni dochodzą po długoletniej pracy; techniczna strona gry zdaje się być mu wrodzoną. W wykonaniu rozmaitych muzycznych ozdób, trelów, arpedżii, tremolando, szczególnie celują Cyganie, często granic nie znając w ich użyciu, tak, że znika pod nimi melodia zasadnicza, jak przy mocnym wzburzeniu szampa samo wino staje się niewidzialne i nie prócz piany nie widać. Z dziką i wyuzdaną swobodą płynnie gra jego i ten, kto po raz pierwszy ją słyszy zdaje się, że nie masz żadnego wewnętrznego związku pomiędzy instrumentami, że wszystko się łamie od razu i za chwilę legnie w gruzach bezładnych²³.

Jednym z argumentów, którymi posługiwano się w przeszłości by kwestionować istnienie muzyki cygańskiej, była powszechna praktyka adaptacji utworów, należących zwykle do kultury muzycznej większości. Obecnie poprzez proces zapożyczania melodii, z uwzględnieniem jego kontekstu, rezultatu oraz pozycji zapożyczonych melodii w tradycyjnym repertuarze, można szukać choć częściowo odpowiedzi na pytanie o naturę muzyki cygańskiej.

Podczas swoich badań terenowych wśród *Vlach Roma* w południowo-wschodnich Węgrzech, etnomuzykolog Irén Kertész-Wilkinson obserwowała proces adaptacji węgierskich pieśni do ich repertuaru, porównując pieśń cygańską i zaadaptowaną oraz próbując wskazać te elementy, które zapożyczoną pieśń pozwalają włączyć w obręb cygańskiego repertuaru²⁴. Przejmując węgierskie pieśni, Cyganie poddają je licznym zmianom metrycznym oraz melodycznym. O transformacji w duchu estetyki muzycznej *Vlach Roma* świadczą takie elementy, jak: skala diatoniczna, rytm trocheiczny, zmiany w schemacie kadencji, harmonia niefunkcyjna. Owa transformacja pieśni nie jest jednak jednoznacznym aktem nadania jej statusu „cygańskiej”, ponieważ, choć akceptowana, dalej rozpatrywana jest w odezwaniu od cygańskiego repertuaru. Zdaniem autorki, lingwistyczne i werbalne kryteria, poza językiem pieśni, nie wydały się jej kluczowe dla odróżnienia oryginalnych pieśni i zaadaptowanych, zatem podział ten angażować musi bardziej elementy muzyczne. Kertész-Wilkinson konkluduje, że słuchając zarówno cygańskiej, jak i węgierskiej pieśni, *Vlach Roma* kładą nacisk przede wszystkim na to, kto i w jaki sposób daną pieśń wykonuje oraz jakie przesłanie niesie ze sobą jej tekst. Poruszająca interpretacja zasługuje na najwyższą pochwałę, czyli stwierdzenie, iż to jest „prawda”²⁵.

²³ *Węgierscy Cyganie i muzyka*, „Wędrowiec”, 1863, nr 38, s. 207.

²⁴ I. Kertész-Wilkinson, *Genuine...*, *op. cit.*, s. 111–136.

²⁵ *Ibidem*, s. 131–132.

Do pojęcia „prawdy” w pieśni odnosi się Michael Stewart, który badał muzykę *Vlach Roma* w północnych Węgrzech, określających pieśni jako *čači vorba* (‘prawdziwa mowa’). Stewart pokazuje, że o cygańskości muzyki decyduje nie tylko pochodzenie repertuaru czy też jego muzyczne potraktowanie, ale także społeczny kontekst, w ramach którego jest wykonywana. W niektórych sytuacjach chętnie adaptowane do repertuaru *Vlach Roma* melodie węgierskie nie są wykonywane, ponieważ nie zawierają tego, co jest fundamentem cygańskiej pieśni. Jego zdaniem jest nim tekst pieśni, artykułowany w języku cygańskim i wyrażający najważniejsze dla cygańskiego świata wartości²⁶.

Svanibor Pettan przyglądał się w krajach byłej Jugosławii procesowi adaptacji, w tym szczególnie jego kryteriom, mającym niezwykle różnorodne podłoże. Dla Cyganów w równym stopniu dobrym motywem do zapożyczenia melodii może być jej wartość estetyczna co rynkowa, ale niekoniecznie jest nim źródło melodii. To ważny sygnał, mówiący o tym, iż Cyganie nie zawsze czynią różnice pomiędzy własnym a zaadaptowanym repertuarem²⁷.

Złożoną naturę muzyki cygańskiej i skomplikowany mechanizm jej identyfikacji Ursula Hemetek zobrazowała na przykładzie romskiego hymnu, którym w 1971 roku stała się bałkańska pieśń *Gelem, gelem lungone dromensa*²⁸. Jak można się spodziewać, ta prosta melodia doczekała się ogromnej liczby wersji²⁹, granych w różnych stylach i zawierających elementy odmiennych tradycji muzycznych, w ramach których Cyganie przez dłuższy czas funkcjonują. Zgodnie z oczekiwaniami niecygańskiego świata, hymn stał się etnicznym symbolem Cyganów, ale, w przeciwieństwie do tradycyjnych hymnów narodowych, nie jest to jego jedyna funkcja. Cyganie rzeczywiście, zgodnie z przeznaczeniem hymnu, wykonują go wtedy, gdy konieczna jest polityczna manifestacja wspólnej cygańskiej tożsamości wobec gadziów. Z drugiej strony pieśń *Gelem, gelem...* może być śpiewana i grana wewnątrz własnej społeczności, dla Cyganów, bez konieczności udowadniania swojej etnicznej przynależności i wówczas staje się jedną z wielu cygańskich melodii. Autorka stawia pytanie, czym ten hymn jest dla Cyganów. Czy tylko zwykłym utworem, czy symbolem narodowym? Może być jednym i drugim, a wszystko to zależy od czasu, miejsca i publiczności,

²⁶ M. Stewart, „True Speech”: *Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community*, „Man”, 1989, T. 24, nr 1, s. 79–102.

²⁷ S. Pettan, *Encounter with „The Others from Within”: the Case of Gypsy Musicians in former Yugoslavia*, „The World of Music”, 2001, nr 43 (2+3), s. 132–133.

²⁸ U. Hemetek, *Music...*, *op. cit.*, s. 42–53.

²⁹ Także rozmaitej pisowni, np. *Dżelem, dżelem; Djelem, djelem; Gelem, gelem* itd. – *przyp. red.*

do której jest skierowany. Funkcja i znaczenie muzyki zmieniają się wraz z sytuacją³⁰.

Muzyka cygańska to fenomen o bardzo wielu obliczach. Pomimo wskazanych tu elementów wspólnych, różni się od siebie nie tylko na poziomie grupowym czy też regionalnym, ale także w obrębie jednej grupy. Różnice te dotyczą zarówno repertuaru, stylu wykonania, jak i sposobu identyfikowania muzyki jako własnej. Kryteria identyfikacji mogą być respektowane bardzo rygorystycznie, jak w przypadku *Vlach Roma* i ich *čači vorba*, lub też traktowane wybiórczo i dosyć swobodnie jak u Cyganów Karpackich. Badania, poświęcone krytykowanej w przeszłości adaptacji i transformacji pieśni z innych tradycji muzycznych, współcześnie pokazują, iż pochodzenie utworów nie zawsze jest istotne, gdy chodzi o ich aprobatę przez Cyganów. Zdecydowanie ważniejsze mogą być inne ich atrybuty, dzięki którym mają szansę na akceptację i uznanie wśród publiczności, bez względu na to, czy są to słuchacze cygańscy czy też niecygańscy.

Poszukując uniwersalnych kryteriów dla wyznaczania zakresu muzyki cygańskiej, można sięgnąć do podziału na repertuar wykonywany wewnątrz własnej społeczności, uznawany najczęściej za oryginalnie cygański i tradycyjny, oraz ten dedykowany gadziom, utożsamiany często ze stylem wykonania. Ten model, nawiązujący do dychotomii cygańskiego świata, choć tak oczywisty, nie znajduje jednak zastosowania, gdy chcemy precyzyjnie określić, który zbiór jest prawdziwie cygański. Melodie mogą, ale nie muszą być przypisane wyłącznie jednemu repertuariowi; dzięki temu swobodnie migrują, stając się udziałem obu grup słuchaczy.

Cygańska muzyka, podobnie jak tożsamość etniczna Cyganów³¹, nie jest czymś niezmiennym, jednolitym czy też konstruowanym w oderwaniu od jej otoczenia. Jest tworem dynamicznym, tworzoną i wykonywaną w coraz to nowych sytuacjach i warunkach. Dlatego ocena przez Romów tego, czy dana muzyka jest ich, rzadko jest stała i zależy od miejsca, czasu, otoczenia oraz osoby dokonującej identyfikacji. W różnych miejscach i o różnym czasie ta sama melodia może być rozpoznawana zarówno jako cygańska, węgierska, rumuńska, jak i uniwersalna³². Szeroki kontekst jej funkcjonowania jest w badaniach niezwykle ważny.

³⁰ *Ibidem*, s. 49.

³¹ S. Kaprański, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Scholar, Warszawa 2012, s.100.

³² S. Rădulescu, *op. cit.*, s. 82–84.

LITERATURA:

- BARTÓK B., *Gypsy Music or Hungarian Music?*, „The Musical Quarterly”, 1947, T. 33, nr 2, s. 240–257.
- BAUMANN M. P., „*Wir gehen die Wege ohne Grenzen...*” – *Zur Musik der Roma und Sinti* [w:] M. P. BAUMANN (red.), *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*, VWB, Berlin 2000, s. 167–177.
- HEMETEK U., *Music and Minorities: A Challenge to Our Discipline. Some Theoretical and Methodological Considerations from the Roma in Austria* [w:] U. HEMETEK i in. (red.), *Manifold Identities: Studies on Music and Minorities*, Cambridge Scholar Press, London 2004, s. 42–53.
- HEMETEK U., *Roma, Sinti, Manush, Calé* [w:] L. FINSCHER (red.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. T. 8*, Kassel: Bärenreiter; Stuttgart; Weimar: Metzler 1998, s. 443–457.
- JANOWIAK M., *Tradycje muzyki cygańskiej we współczesnych opracowaniach w Polsce. Przykład twórczości Teresy Mirgi i Edwarda Dębickiego*, Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003 [praca magisterska].
- KAPRALSKI S., *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Scholar, Warszawa 2012.
- KERTÉSZ-WILKINSON I., *Genuine and Adopted Songs in the Vlach Gypsy Repertoire: A Controversy Re-Examined*, „British Journal of Ethnomusicology”, 1992, T. 1, s. 111–136.
- KOWARSKA A., *Polska Roma: tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- KUTENKOV V., *Genesis of the Romany Folk Art* [w:] Z. JURKOVÁ (red.), *Romská hudba na přelomu tisícletí: sborník referátů z etnomuzikologické conference, Praha, 26.05.2003=Romani Music at the Turn of Millenium: Proceeding of the Ethnomusicological Conference*, Studio Production Saga; Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha 2003, s. 72–78.
- PETTAN S., *Encounter with „The Others from Within”: the Case of Gypsy Musicians in Former Yugoslavia*, „The World of Music”, 2001, 43 (2+3), s. 119–137.
- PIOTROWSKA A. G., „*Inni*” w muzyce na przykładzie muzyki cygańskiej, „Kultura i Społeczeństwo”, 2007, nr 4, s. 173–186.
- PIOTROWSKA A. G., *Wokół cygańskości jako emanacji kategorii narodowościowej w muzyce węgierskiej*, „Sprawy Narodowościowe”, 2008, nr 32, s. 87–96.
- RĂDULESCU S., *Our Music Versus the Music of Others* [w:] M. P. BAUMANN (red.), *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*, VWB, Berlin 2000, s. 293–308.
- RĂDULESCU S., *What is Gypsy Music? (On Belonging, Identification, Attribution, the Assumption of Attribution)* [w:] Z. JURKOVÁ (red.), *Romská hudba na přelomu tisícletí: sborník referátů z etnomuzikologické conference, Praha, 26.05.2003=Romani Music at the Turn of Millenium: Proceeding of the Ethno-*

- musicological Conference*, Studio Production Saga; Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha 2003, s. 79–84.
- SÁROSI B., *Gypsy Music* [w:] S. SADIE (red.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London [etc.], Macmillan Publishers 1980, s. 864–870.
- SILVERMAN C., *Rom (Gypsy) Music* [w:] RICE T. (red.), *The Garland encyclopedia of world music. Vol. 8, Europe*, Garland Publishing, New York; London 2000, s. 270–293.
- STEWART M., „True Speech”: *Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community*, „Man”, 1989, T. 24, nr 1, s. 79–102.
- TCHERENKOV L., LAEDERICH S., *The Roma: Otherwise Known As Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Tigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Vol. 2, Traditions and Texts*, Schwabe, Basel 2004.
- Węgierscy Cyganie i muzyka, „Wędrowiec”, 1863, nr 38, s. 206–208.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- FENNESZ-JUHASZ CH., *Gypsy music – cigányzene*, <http://romani.uni-graz.at/rombase/> [dostęp: 24.09.2013].
- KERTÉSZ-WILKINSON I., *Study of Roma (Gypsy/Sinti/Traveller) Music and Ethnomusicological Theories* [w:] G. GIURIATI (red.), *Proceedings of the XV European Seminar in Ethnomusicology. School of Oriental and African Studies, University of London*, 12–15 November 1999, <http://www.santacecilia.it/italiano/archivi/etnomusicologico/esem99/musicspace/papers/kertesz-wilkinson/kertesz-wilkinson.htm#5> [dostęp: 5.03.2003].

Monika Janowiak-Janik

Sar te aresas jekh definícia e rromane muzikaqëri?

O artiklo zumavel te čhivel and-o dud avrikedine (alosalde) aspèkte e diskusienqëre, save šaj te arakhas and-o relevànto studienqëro materiàli pal-i noj „rromani muzika”. Madikh so šeliberšençar, gáže moldine i rromani muzika aj ćudandile pala laŕe, laqëri fenomèna ži adadives nanaj žiagore definuime. I buxli panakùsma e repetuarënjëri aj muzikalone stilënjëri, save nakhle prdal ververa influència, sikaven so našti ulavas khajekh khetano ćhibipen e rromane muzikaqëro. Sar e Rromenqëri identitëta, i rromani muzika nanaj jekh homogèno aj biparuvdöver entitëta. Si jekh dinamiko identitëta, savi biandöl aj bašavdöl anda ververa kondicie (somtruja) aj situàcie, save kòrkorre paruvdön. Odolesŕar i designàcia „rromani muzika” umblal katar-o buxleder kontèksto, anda savesŕe joj sevel pesqëri fùnkcia. O kritèrie vaš-e rromane muzikaqëro pinzaripen si bute-tojenqëre aj bute-rigenqëre, sar si akaja muzika kòrkorro. I origina e muzikalone kotorenqëri, lenqëro profilo, lenqëri ćhib aj lenqëri tematika šaj te oven vi jone but vasne, sār vi lenqëri estetika aj ahor and-e muzikaqëri ekonomia.

Monika Janowiak-Janik

On the problem of defining the Gypsy music

The article attempts at pointing out the selected aspects of discussions held in the relevant literature on the concept of Gypsy music. Although for centuries it has been admired and appreciated, its phenomenon has not been yet exhaustively defined. A wide range of repertoire and musical styles that have been exposed to various influences and practiced by different Gypsy groups determines that there is no shared idiom of Gypsy music. Like the ethnic identity of Gypsies, Gypsy music is not something unchangeable and homogeneous. It is a dynamic entity that is created and performed in ever-changing conditions and situations. That is why the designation of Gypsy music depends on the broader context in which it functions. The criteria for the recognition of music as Gypsy are much differentiated, as is the music itself. The origins of musical works, their features, language and content may be equally important as their aesthetics and market value.



Ślepy grajek (ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Elena Marushiakova (Sofia, Bułgaria – Berlin, Niemcy)

MUZYKA CYGAŃSKA WE WSPÓLNOCIE I W SPOŁECZEŃSTWIE

Cyganie (*Roma* oraz inne wspólnoty cygańskie) są ewidentnym przykładem, jak naród może istnieć w dwóch wymiarach: jako oddzielna wspólnota (lub może dokładniej – wspólnoty) oraz jako – mniej lub bardziej – wyodrębniona część społeczeństwa (a ściślej – wyodrębniona ze struktury społecznej państw/narodów, w których żyją)¹. Cyganie, przez presumpcję, są wspólnotą/wspólnotami oddzielonymi od nie-Cyganów wyrazistymi granicami (szczególnie za sprawą endogamii), istniejącymi bez względu na wejście w nowoczesność². Jednak na przestrzeni całej swojej historii Cyganie zawsze byli również częścią społeczeństwa, głównie z powodu okoliczności związanych ze sposobem utrzymywania się: nawet w tradycyjnym, koczowniczym trybie życia określone towary lub usługi proponowane są okolicznej ludności (tzw. nomadyzm usługowy), a więc zawsze stanowią nieodłączną część całościowej struktury społeczno-ekonomicznej danego organizmu.

1. MUZYKA W ŻYCIU CYGANÓW

Muzyka była jednym z głównych zajęć Cyganów jeszcze przed ich przybyciem do Europy, a prawdopodobnie również w ich staroindyjskiej praojczyźnie. Potwierdzenia występowania tego zajęcia pośród ich przodków uczeni doszukują się już w przekazach arabskiego historyka z IX wieku, Hamzy z Isfahanu, oraz perskiego poety Ferdousiego w jego *Księdze królewskiej*

¹ E. Marushiakova, *Gypsy/Roma Identities in New European Dimension: The Case of Eastern Europe* [w:] E. Marushiakova (red.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, s. 470.

² E. Marushiakova, V. Popov, *Between exoticization and marginalization. Current problems of Gypsy studies*, „Behemoth. A Journal on Civilisation”, 2011, nr 1, s. 52–53.

(1011 rok), którzy w rozmaitych wariantach prezentują historię związaną z perskim szachem Bahram Gurem (420–438 rok). „Indyjski król” miał posłać szachowi dużą grupę muzyków (*zoti* lub *luri*) wraz z rodzinami, którzy po opuszczeniu ojczyzny rozpoczęli podróż po świecie. Według szeregu autorów opisywane losy, mimo że są przedstawione w półlegendarnej formie i relacja następuje wiele wieków później, opierają się na faktach historycznych i można je przyjąć za jeden z początkowych etapów cygańskich migracji³.

Wielu Cyganów w różnych krajach Europy Środkowej, Wschodniej oraz Południowo-Wschodniej wciąż utrzymuje się z muzyki, często przez kolejne pokolenia. W każdym przypadku, w przeszłości i obecnie, głównym odbiorcą muzyki cygańskiej jest okoliczna ludność. Również w ramach samej wspólnoty cygańskiej muzyka stale towarzyszy różnym okolicznościom – w licznych rodzinnych i kalendarzowych świętach, w szczególnych ceremoniach, jak i w codziennym życiu; ponadto funkcjonuje w różnych sferach (rodzinnej, dorosłych i/lub rozdzielonych płciowo).

Sama muzyka cygańska jest wyjątkowo zróżnicowana, ale można ją podzielić na dwie główne części: ze względu na środowisko wykonywania oraz na funkcje, które spełnia. Część stanowi „muzykę dla społeczeństwa” (wykonywaną przez Cyganów dla odbiorców z okolicznego makrosoczeństwa), drugą zaś część – „muzykę dla wspólnoty” (wykonywaną tylko w ramach cygańskiej wspólnoty)⁴.

Na pierwszy rzut oka ten prosty schemat wygląda zupełnie logicznie i wyczerpująco, ale, jak często się zdarza, w istocie rzeczy okazują się dość skomplikowane i niejednoznaczne. Tę sytuację łatwo wyjaśnić biorąc pod uwagę okoliczność, że oba wymiary, w których występują Cyganie – wspólnota i społeczeństwo – nie są rozdzielone „chińskim murem” ani izolowane jeden od drugiego, a między nimi występują nieustannie wzajemne oddziaływanie i przenikanie. Odpowiednio, również w sferze muzycznej, sprawy nie są tak klarownie rozgraniczone. Oba wskazane typy cygańskiej muzyki – dla społeczeństwa i dla wspólnoty – znajdują się w ciągłym procesie wzajemnego oddziaływania i wpływu, więc ostateczne efekty mogą być różnorodne w poszczególnych, konkretnych przypadkach. Podobnie, korelacje pomię-

³ A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1992, s. 33–35; D. Kenrick, *Gypsies: From the Ganges to the Thames*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2004, s. 14–17; D. Kenrick, *The Romani World: A Historical Dictionary of the Gypsies*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2007, s. xix.

⁴ E. Marushiakova, V. Popov, *The Song Repertoire of the Servi Roma from Ukraine* [w:] Z. Jurkova, L. Bidgood (red.), *Voices of the Weak. Music and Minorities*, Slovo 21, Praha 2009, s. 85–93.

dzy tożsamością Cyganów jako wspólnoty, oraz jako części społeczeństwa, okazują się wzajemnie powiązane, a ich rezultaty – złożone.

Większa część dotychczasowych badań dotyczących Cyganów dotąd sprowadzona była do dyskursu „Cyganie jako wspólnota” (podział wspólnotowo-grupowy, dialekty, etnokulturowe charakterystyki itd.), a społeczeństwo w najlepszym przypadku (choć wcale nie zawsze) przyjmuje się jedynie jako kontekst, w którym Cyganie występują. Wobec takiego podejścia, kiedy Cyganów bada się jako wspólnotę, pojawia się jednak pewien paradoks, jeśli chodzi o cygańską muzykę. Dominująca liczba badań poświęconych cygańskiej muzyce, włącznie z przypadkami, w których chodzi o temat tożsamości cygańskiej wspólnoty, bazuje na materiałach zebranych w środowiskach profesjonalnych cygańskich muzyków, obsługujących okoliczne społeczności. *De facto* więc we wszystkich tych przypadkach Cyganie pokazani są nie tyle jako wspólnota, co jako część społeczeństwa.

Popularna ostatnio we współczesnej zachodniej antropologii teoria *identity performance*, czyli koncepcja, że tożsamość prezentuje się wobec innych⁵, ma swoje podstawy; również taka forma jej wyrażania naprawdę istnieje. Budzi się jednak wątpliwość, że przedstawianie tożsamości wobec „innych” oraz realnie przeżywana w środowisku „swoich” tożsamość, wcale nie zawsze są tożsamymi lub przynajmniej przystającymi do siebie pojęciami. Ponadto w życiu tożsamości zawsze mogą być wyrażone w różnych formach, więc przedstawiona przed „publiką” (czyli przed okoliczną ludnością) tożsamość, wcale nie musi być wyjątkowo ważna dla wspólnoty. Dobrze znane są zjawiska „etnicznej mimikry” i „preferowanej tożsamości”, w których część Cyganów woli demonstrować przed okoliczną społecznością inną, nie-cygańską tożsamość, podczas gdy w ramach własnej wspólnoty wiodąca pozostaje dla nich owa tożsamość cygańska.

Z drugiej strony, coraz częściej da się zaobserwować zjawisko „fałszywych Cyganów/Romów”, czyli przypadki nie-Cyganów, którzy publicznie deklarują i demonstrowają cygańską/romską tożsamość w wybranych sferach społecznych. Może wygląda to paradoksalnie w obliczu narastania masowych, antycygańskich ruchów, poczynwszy od okresu transformacji we wschodniej Europie, ale proces ten ma swoje wyjaśnienie. Wzmoczone zainteresowanie „romską tematyką” w ciągu ostatnich dwóch dekad doprowadziło do pojawienia się wielu programów oraz projektów (prowadzonych przez fundacje lub narodowych i europejskich), ukierunkowa-

⁵ A. Lemon, *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*, Duke University Press, Durham 1999; A. Theodosiu, 'Be-longing' in a 'doubly occupied place': *The Parakalamos Gypsy musicians*, „Romani Studies”, 2004, Ser. 5, nr 14 (1), s. 25–58.

nych na rozwiązywanie problemów Cyganów. W tym kontekście niektórzy ludzie, włączając się w ten nurt, nazywany przez krytyków mianem „przemysłu cygańskiego” (choć zgodnie z polityczną poprawnością tego środowiska najwłaściwsze określenie to „romski przemysł”), zaczęli „odkrywać” (cudysłów wcale nie jest przypadkowy, przynajmniej dla przeważającej liczby takich przypadków) swoje „romskie” korzenie. Oczywiście tożsamość jest kwestią wyboru, więc czas najlepiej pokaże, czy ci „Noworomowie” przyczynią się do rozwoju wspólnoty cygańskiej, rozwiązania jej problemów, czy wręcz przeciwnie.

Fenomen „babeł Cyganek”, jak często bywają nazywane przypadki demonstrowania rzekomego pochodzenia cygańskiego, funkcjonuje pomysłnie również w interesującym nas planie – przedstawiania cygańskiej muzyki – a motywy jego burzliwego rozwoju wśród profesjonalnych muzyków nie różnią się bardzo od tych występujących wśród „profesjonalnych Romów” w romskim sektorze pozarządowym. Najlepszą ilustracją tego są dziesiątki grup muzycznych (szczególnie w Europie Zachodniej), złożone z nie-Cyganów lub przy minimalnym cygańskim wkładzie, które utrzymują się z wykonywania „muzyki cygańskiej”. Na szczycie piramidy znajduje się najślawniejszy przypadek „romskiego muzyka”: Evgenij Huc (Eugene Hutz), kierownik grupy Gogol Bordello i założyciel kierunku gypsy punk⁶; nikt w jego rodzinnym Kijowie nie wiedział, że jest pochodzenia cygańskiego.

Kiedy mówi się o „cygańskiej muzyce”, na pierwsze miejsce wysuwa się pytanie, co właściwie należy rozumieć pod tym pojęciem. Określenia używa się powszechnie w najróżniejszych kontekstach, ale mimo sporadycznych prób, aby „wykazać” jakąś wspólną formalną charakterystykę cygańskiej muzyki (na przykład poszukując obecności tzw. „cygańskiego ładu”), ogromna część badaczy skłania się ku twierdzeniu, że w rzeczywistości jest wiele form muzycznych i tradycji, które mogą być sprowadzone do tego wspólnego mianownika, ale w największym stopniu z punktu widzenia wykonawców, sposobów wykonywania i funkcjonowania. Tym samym dochodzimy do powszechnej zasady, dobrze znanej w nauce – oddzielne kulturowe elementy same w sobie nie są etnicznie obciążone; stają się takimi, kiedy nadają sens w planie odpowiednich wspólnot, za sprawą których zmieniają się w dystynktywne markery, odróżniające nosicieli od „innych” wspólnot. Najprościej mówiąc: „muzyka cygańska” jest taką muzyką, którą sami Cyganie uważają za swoją i którą okoliczna ludność przyjmuje jako taką.

⁶ A. Ashton-Smith, *Gypsy Punk: Towards a New Immigrant Music*, PhD thesis, University of London, Birkbeck 2013, http://bbktheses.da.ulcc.ac.uk/29/1/cp_Public_version-2013Ashton-SmithAphdBBK.pdf [dostęp: 12.11.2013].

Ujmując stwierdzenie w cudzysłów, cygańska muzyka okazuje się być jedyną sferą publiczną, w której – napiętnowane jako politycznie niepoprawne – pojęcie „Cyganie” nie jest wymienne z „Romowie”. W wielu innych przypadkach, przynajmniej w sferze publicznej, dla oznaczenia wspólnoty używa się, uważanego za politycznie poprawny, terminu *Roma*, tymczasem podczas przedstawiania jej muzyki stosuje się powszechnie określenie „cygańska”, co w ostatnim dziesięcioleciu było uznawane za niepoprawne politycznie. Stąd też paradoks, że pojawiające się zapowiedzi dotyczące nadchodzących uroczystości 8 kwietnia, mówią o Międzynarodowym Dniu Romów, podczas którego, według projektu organizacji pozarządowej Roma, muzyczno-taneczny zespół Roma zaprezentuje koncert „cygańskich pieśni i tańców”. Pozorny paradoks może być zrozumiały z punktu widzenia nosicieli muzyczno-tanecznych tradycji w „romskich” projektach sektora pozarządowego. W szeregu wspólnot cygańskich muzyka jest podstawowym, tradycyjnym zajęciem od wieków; w tym czasie samorzutnie wytworzył się określony, publiczny wizerunek wykonawcy „cygańskich pieśni i tańców”. Z tego punktu widzenia nowe nazewnictwo wspólnoty, *Roma*, nie jest odpowiednie do użytku powszechnego, ponieważ dla wykonawców „społeczeństwo” to w rzeczywistości przede wszystkim konsumenci ich muzyki, pieśni i tańców, przed którymi muszą prezentować oczekiwany image. Dlatego też kiedy przedstawiciele tych wspólnot określają swoją muzykę, swoje pieśni i tańce, sami odpowiednio wolą zachować określenie „cygański”. Co więcej, na polu tożsamości wspólnotowej i wspólnego jej wyrażania, przedstawiciele tych grup preferują nazwę „Cyganie”, co (w jakimś sensie) doprowadziło do przeciwstawienia „Romowie” – „Cyganie”. Przeciwstawienie tego rodzaju najbardziej wyraziste jest na Węgrzech, natomiast w krajach byłego ZSRR w ogóle dominuje określenie „Cyganie”; terminu „Romowie” używa się tylko wobec nielicznych przedstawicieli romskiego sektora pozarządowego, i to głównie w dyskusie obrony praw człowieka. Oczywiście w tych przypadkach kwestia nie dotyczy jedynie Cyganów, dla których muzyka jest podstawowym i tradycyjnym zajęciem, natomiast czynnik ten okazuje się wiodącym i determinującym w społecznym określaniu cygańskiej wspólnoty.

Muzyka cygańska jest właściwie zbiorowym pojęciem, zawierającym w sobie różne „muzyki cygańskie”, powstałe w obrębie różnych kulturowo-historycznych regionów, w których żyją Cyganie. We wschodniej Europie istnieją trzy takie regiony, rozdzielone biegiem dziejów głównie za sprawą dominacji trzech dużych imperiów (osmańskiego, austro-węgierskiego i rosyjskiego), w okresie od średniowiecza do początków współczesności. W tych trzech kulturowo-historycznych regionach istnieją, najogólniej mówiąc (pomijając strefy kontaktu i warianty przejściowe), trzy główne typy

muzyki cygańskiej, różniące się mniej lub bardziej w swoich formalnych muzykologicznych i charakterystykach. Przy okazji, wielokrotnie zdarzało się nam obserwować reakcje Cyganów pochodzących z jednego z tych regionów, kiedy po raz pierwszy usłyszeli muzykę Cyganów z innego regionu. Reakcja była absolutnie zdecydowana – „to nie może być cygańska muzyka”, „to nie jest prawdziwa muzyka cygańska”. Mimo tych różnic, cygańska muzyka tych trzech regionów ma podobne przykłady funkcjonowania i relacji z cygańskimi tożsamościami.

Wybrane wyżej dwa podstawowe typy muzyki cygańskiej (dla społeczeństwa i dla wspólnoty), obecne są w trzech wyszczególnionych kulturowo-historycznych regionach, jak również rozpoznane zostały specyficzne elementy, zarówno dla samej muzyki, jak i dotyczące jej funkcjonowania.

2. CYGAŃSKA MUZYKA W SPOŁECZEŃSTWIE

Muzykę wykonywaną przez Cyganów, najczęściej profesjonalistów lub półprofesjonalistów (czyli uprawiających oprócz muzyki również inne zawody) przed nie-Cyganami, można odpowiednio podzielić na dwie części, według jej pochodzenia – na muzykę autorstwa nie-Cyganów oraz muzykę autorstwa cygańskiego. Na przestrzeni czasu podział ten stopniowo zanika – zaczyna dominować „muzyka cygańska” i jako taka przyjmowana jest przez lokalną społeczność (niezależnie od faktu, że w szeregu przypadków wiadomo, iż autorami są nie-Cyganie).

W Europie Środkowej (w krajach powstałych na gruzach Cesarstwa Austro-Węgierskiego) przykładem takiej „cygańskiej muzyki” (jakkolwiek umownie brzmi w tym przypadku to pojęcie) są wykonania muzyki klasycznej przez Cyganów. Ta tradycja rozpoczyna się jeszcze w XVIII wieku, w czasach legendarnych muzyków cygańskich: Janosza Bihari i Cinki Panny, którzy grali na cesarskim dworze w Wiedniu. Swoistym zwieńczeniem owej tradycji jest współczesna Cygańska Orkiestra Symfoniczna „100 skrzypiec” (*100 Tagú Cigányzenekar*) w Budapeszcie. W dzisiejszych czasach przykłady tego typu muzyki można usłyszeć w wielu miejscach nie tylko w Europie Środkowej, ale również we wschodniej i południowo-wschodniej części kontynentu oraz w Europie Zachodniej. I podczas gdy w Europie Środkowej zarówno wykonawcy, jak i publiczność znają jej pochodzenie, to w pozostałych przypadkach przyjmowana jest jednoznacznie jako „muzyka cygańska”.

W Imperium Rosyjskim, jeszcze w XIX wieku, szczególnie popularne były tzw. cygańskie chóry, na bazie których powstaje specyficzna „elita cygańska”, mocno związana z najwyższymi warstwami tamtejszego spo-

łączeństwa⁷. Ich repertuar jest zróżnicowany, zbudowany głównie wokół autorskich dzieł bądź przeróbek cygańskiego folkloru. Szczególne miejsce w tym repertuarze zajmują romanse, na fundamencie których powstaje oddzielny muzyczny kierunek, tzw. cygański romans, wśród autorów którego są znani poeci i kompozytorzy (nie-Cyganie). Tradycja cygańskiego romansu rozwija się w czasie, stopniowo do jego autorów dołączają również Cyganie. Cygańskie romanse zawojowały nowe terytoria w całej Europie, zarówno wśród nie-Cyganów, jak i wśród cygańskich muzyków profesjonalnych; ich pochodzenie i autorzy często pozostają zapomniani, w wielu przypadkach przyjmowane są jednoznacznie jako „muzyka cygańska”. Kuriozalny może wydać się pewien całkiem aktualny przypadek: znany cygański muzyk opowiadał w państwowej telewizji bułgarskiej, jak napisał jeden z najbardziej znanych na całym świecie cygańskich romanśów: *Oczy cziornyje*, używając przy tym półlegendarnego stylu – poszedł do kaplicy w górach, tam zasnął, przyszło natchnienie z niebios... A jest to jeden klasycznych cygańskich romanśów, powstałych w końcu XIX wieku, i pieśń ta obecna jest dziś w repertuarze wielu grup muzycznych (cygańskich bądź za takie się podających) w Europie Zachodniej.

W warunkach byłego ZSRR pojawia się nowe zjawisko w rozwoju cygańskiej muzyki – powstały w 1931 roku Teatr Romen⁸. Należy zaznaczyć, że to nie jest jedynie ideologicznie-propagandowy krok radzieckiego państwa, lecz jednocześnie wydarzenie o dużym znaczeniu dla rozwoju cygańskiej muzyki. Stopniowo, przez lata, w wielu dużych miastach ZSRR powstają różne profesjonalne muzyczno-taneczne zespoły cygańskie, szkoły muzyczne itp. Cygańska muzyka wydawana jest masowo w różnych formach (media, zapisy audio, filmy itd.), kształtuje się również jej nowy wzorzec, bazujący na muzycznych tradycjach żyjących w ZSRR różnych cygańskich grup (na pierwszym miejscu *Ruska Roma*), już z autorami Cyganami. Co więcej, ta cygańska muzyka wychodzi na zewnątrz, poza granice ZSRR, i staje się popularna w całej Europie Wschodniej, wywierając swój wpływ na samą cygańską wspólnotę. Poszczególne muzyczne wzory tej muzyki wykorzystywane są przez profesjonalnych muzyków (nie tylko we wschodniej Europie, ale i na całym świecie), a niektóre pieśni zaczynają funkcjonować w cygańskich wspólnotach, ich członkowie często nie wiedzą nic o ich pochodzeniu (na przykład w pewnej transylwańskiej wsi miejscowe dziewczęta cygańskie nie tylko wyśpiewały nam

⁷ T. Szerbakowa, *Cyganskoje muzykalnoje ispolnitielstwo i tvorczestwo w Rossii, Muzika*, Moskwa 1984; N. Demeter, N. Bessonov, W. Kutenkow, *Istorija cygan. Nowyj wzgljad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronież 2000, s. 159–183.

⁸ I. Rom-Lebediew, *Ot cyganskogo chora k tieatru „Romen”*, Iskustwo, Moskwa 1980.

swój wariant sławnej pieśni *Ando Vurdon*, pochodzącej z nie mniej sławnego filmu radzieckiego *Tabor odchodzi do nieba*, ale i nas przekonywały, że jest to „ich stara pieśń”).

Charakterystyczne jest, że powstałe w ostatnich latach w romskim sektorze pozarządowym liczne muzyczno-taneczne zespoły i szkoły w krajach środkowej oraz południowo-wschodniej Europy, w szeregu przypadków przejęły określone wzory ze szkoły Teatru Romen (na przykład kostiumy sceniczne), jako wzorzec „prawdziwych” cygańskich tradycji, nawet w przypadku, kiedy własne tradycje kulturowe były inne. Tylko jeden przykład: na Bałkanach, jeszcze za czasów imperium osmańskiego, większa część Cyganów była wyznania muzułmańskiego, więc kobiety w cygańskich grupach, które są (lub były w nieodległej przeszłości) muzułmankami, w przeszłości nosiły charakterystyczne dla kobiet muzułmańskich w tym regionie szarawary (a są miejsca, szczególnie w wiejskich regionach, gdzie wciąż je noszą), czyli jest to ich „tradycyjny” strój. W Sofii miejscowi Cyganie byli przed dwoma, trzema pokoleniami muzułmanami, po czym stopniowo przechodzili na prawosławie (a współcześnie do Kościoła ewangelickiego). Liczne pisemne świadectwa i fotografie od końca lat 40. XIX wieku do lat 40. XX wieku, wyraźnie pokazują, że cygańskie kobiety nosiły wtedy szarawary, które aż do lat 80. XX wieku były ubraniem odświętnym, zakładanym tylko na ślub lub przy okazji innych uroczystości rodzinnych⁹. W Sofii istnieje (lub przynajmniej do niedawna istniało) kilka cygańskich zespołów muzyczno-tanecznych, powstałych na podstawie różnych projektów romskiego sektora pozarządowego. Występujące w nich młode dziewczęta ubrane były w ubrania sceniczne, łącznie z długimi i szerokimi spódnicami, dobrze znanymi z repertuaru Teatru Romen, a które przyjmowane były przez samych uczestników, jak i przez obserwatorów (Cyganów i nie-Cyganów), jako „tradycyjny cygański strój”...

Na Bałkanach muzyka wykonywana przez Cyganów od wieków obecna jest w życiu okolicznych społeczności pod różnymi postaciami – zarówno w warunkach imperium osmańskiego, jak i w nowych, niezawisłych państwach, powstałych w epoce współczesnej¹⁰. Cygańscy muzycy na Bałkanach wykonują najczęściej wzory muzyki okolicznej ludności (również w orkiestrach wojskowych), ale równocześnie tworzą własne formy muzyczne. Cygańska muzyka na Bałkanach bazuje na miejscowych

⁹ M. Deczewa, *Me bala szukar; mo diklo lolo. Oblekloto na Ciganite/Roma w Byłgarija// Me bala šukar; mo diklo lolo. Gypsy/Roma in Bulgaria*, Sofia 2004.

¹⁰ M. Ł. Pejczewa, *Duszata placze – pesen izliza. Romskite muzikanti w Byłgarija i tjachnata muzika*, Terart, Sofia 1999, s. 34–35; E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 77–79.

kulturowych i muzycznych tradycjach, i wpisuje się organicznie w ogólny muzyczny kompleks regionu, przekształcając się w jego składową część jeszcze w epoce przedwspółczesnej. W ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci ten proces jeszcze bardziej się nasila a cygańska muzyka zmienia się stopniowo w ważny segment burzliwie rozwijającej się nowej muzyki bałkańskiej, bazującej na wspólnych dla całego regionu tradycjach muzycznych. Ta muzyka, odrzucana przez intelektualistów i wyjątkowo popularna w szerokich warstwach ludności, jest różnie określana w poszczególnych państwach bałkańskich – jako *turbo-folk* w krajach byłej Jugosławii i powstałych po jej upadku niezawisłych państwach, *czalga* w Bułgarii, *manele* w Rumunii itd., a Cyganie (muzycy i piosenkarze) są ważną częścią tego kompleksu muzycznego¹¹.

W warunkach globalizacji bałkańska muzyka cygańska również przekracza granice swojego regionu i rozprzestrzenia się po świecie. Początkowo następuje to głównie poprzez wzory tej muzyki, promowane przez nie-Cyganów (szczególnie należy podkreślić w tym zakresie filmy Emira Kusturicy oraz muzykę do nich Gorana Bregovića, będącą w dużej części autorską adaptacją cygańskich motywów muzycznych). Opisywana muzyka coraz częściej wychodzi naprzeciw cygańskim wspólnotom: nieraz w Bułgarii słyszeliśmy od Cyganów, że znana piosenka *Sa e Roma* (lub *Ederlezzi*) w rzeczywistości jest „ich starą pieśnią”, którą ich pradziadowie wykonywali od pokoleń.

Jako szczególny przypadek należy odnotować przykłady pieśni, utworzonych przez nie-Cyganów, które wchodzą w cygańskie środowisko, z biegiem czasu zmieniając się nie tylko w „cygańskie pieśni”, ale i w ważny, symboliczny znacznik cygańskiej/romskiej tożsamości¹². Najbardziej typowym przykładem tego kierunku jest wspomniana wyżej piosenka *Sa e Roma/Ederlezzi* z filmu *Czas Cyganów*, która weszła do repertuaru setek cygańskich i niecygańskich zespołów muzycznych na całym świecie. Co więcej, dziś pieśń ta zamieniła się w jeden z symboli „tradycyjnej cygańskiej muzyki”, zarówno dla nie-Cyganów, jak i w dużym stopniu dla samych Cyganów. Jedna uwaga – piosenka jest w rzeczywistości muzyczną adaptacją Gorana Bregovića tradycyjnej albańskiej piosenki z Kosowa,

¹¹ W. Dimow, *Etnopop bumyt*, Byłgarsko muzikoznanie, Sofija 2001; M. Beissenger, „Muzică Orientală: Identity and Popular Culture in Postcommunist Romania” [w:] D. A. Buchanan (red.), *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene*, The Scarecrow Press, Lanham MD 2007, s. 95–141; C. Silverman, *Romani Routes: Cultural Politics and Balkan Music in Diaspora*, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹² E. Marushiakova, V. Popov, „Whom belong this Song?” (*How to research Romani Culture on the Balkans*), „International Journal of Romani Language and Culture”, 2011, 1 (1), s. 54–65.

a jej tekst został napisany przez ekipę filmową i przetłumaczony na *romanes*.

Ponadto, na podstawie melodii tej pieśni powstają absolutnie nowe pieśni, ze słowami z innych dialektów *romanes*, z inną treścią, a które spełniają również inne funkcje. Tak jest w przypadku cerkiewnego hymnu, wykonywanego przez przedstawicieli *Ruska Roma* w Moskwie¹³, którzy przeszli do Kościoła zielonoświątkowców, gdzie głównym solistą jest Vasilis Vasiliev, odtwórca roli Jaśka Cygana w wyjątkowo popularnym w ZSRR i we wschodniej Europie w latach 60. filmie *Nieuchwytni mściciele*.

3. CYGAŃSKA MUZYKA WE WSPÓLNOCIE

Cygańska muzyka, wykonywana w ramach samej wspólnoty, może być wewnątrznie zróżnicowana w zależności od kontekstu wykonania. Podział według tego klucza jest w dużym stopniu podobny we wszystkich trzech omawianych kulturowo-historycznych regionach.

Ważnym segmentem tej muzyki, zarówno w przeszłości, jak i dziś, również w poszczególnych regionach, są pieśni obrzędowe i ich rodzaje, wplecione w strukturę świąt i obyczajów. Segment ten, który można określić jako „tradycyjny folklor cygański”, z całą umownością tego określenia, również podlega zmianom w czasie (i jako forma, i jako przykład funkcjonowania). Z punktu widzenia formalno-muzykologicznego, folklor obrzędowy (podobnie jak same święta i obyczaje Cyganów), jest wąsko związany z kulturowymi i muzycznymi tradycjami okolicznej ludności w opisywanych regionach.

W przeszłości ten tradycyjny folklor obrzędowy zajmował szczególnie ważne miejsce w życiu Cyganów, ale w epoce współczesnej w dużym stopniu uległ desakralizacji, a jego rola dla wspólnoty maleje – dziś w terenie można spotkać niewiele zachowanych tradycyjnych pieśni obrzędowych. To samo odnosi się do nie obrzędowego, tradycyjnego folkloru, który pamiętają tylko najstarsi członkowie wspólnot, a na jego miejscu w życiu Cyganów pojawiają się nowo powstałe wzory cygańskiej sztuki muzycznej oraz nie-cygańskiej muzyki różnych rodzajów.

Począwszy od wspólnych wyobrażeń oraz analogicznie do rozwoju innych tradycji folklorystycznych, logicznie byłoby przyjąć, że we współczesnej epoce odbywa się przejście wzorów cygańskiej muzyki ze sfery muzyki dla wspólnoty do sfery muzyki dla społeczeństwa. To przejście istotnie

¹³ E. Marushiakova, V. Popov, *Recordings of Gypsy Songs in the Field* [w:] L. Psycheva, A. Rodel (red.), *Vienna and the Balkans: World conference of the ICTM, Vienna 2007*, Bulgarian Musicology, Sofia 2008, s. 106–113.

następuje, ale jest obustronne, i – jakkolwiek dziwne może się to wydawać – w większości przypadków odbywa się w przeciwnym kierunku, ze społeczeństwa do wspólnoty.

W warunkach byłego ZSRR szkoła Teatru Romen opiera się przede wszystkim na muzycznych tradycjach *Ruska Roma*, które są typową muzyką skierowaną do społeczeństwa. W jej kontekst wpleciony jest organicznie szereg muzycznych wzorów *Kelderari* i *Lowari*, którzy są nowszymi imigrantami (z końca XIX wieku i początków XX wieku) w tym regionie, i są reprezentantami muzyki funkcjonującej w ramach wspólnoty. Tak tworzy się pewien syntetyczny, wspólny styl, łączący różne cygańskie tradycje muzyczne, który poprzez ogólne mechanizmy rozpowszechniania, narzuca się jako wzorzec „prawdziwej cygańskiej muzyki”, a który stopniowo staje się muzyką wspólnotową dla różnych grup cygańskich, żyjących w byłym ZSRR. Sukcesywnie, większość grup cygańskich żyjących w byłym ZSRR, *de facto* zatraciła częściowo lub nawet całkowicie swoje własne muzyczne tradycje, przejmując w ich miejsce wzory nowo powstałej muzyki cygańskiej jako muzykę wspólnoty.

Na Węgrzech dzisiaj zauważalne jest inne zjawisko. Powstał nowy kierunek w rozwoju cygańskiej muzyki, który stał się znany z twórczości grupy Kali jag (‘Czarny ogień’); bazuje na muzycznych tradycjach tzw. *Olah Rrom* (typowy przykład muzyki wykonywanej w ramach wspólnoty), przedstawionych scenicznie w nowoczesnej postaci, szybko zdobywając popularność i pociągając za sobą wielu naśladowców. A co jest szczególnie istotne, ten nowy kierunek rozprzestrzenia się po całej Europie Środkowej i w wielu przypadkach wśród profesjonalnych muzyków cygańskich we wspólnocie cygańskiej, których tradycje muzyczne są o wiele różniejsze – tzw. *Rumungri*, a nawet rumuńskojęzyczni *Beaszi*.

Na Bałkanach wiodącym kierunkiem rozwoju cygańskiej muzyki jest sztuka profesjonalnych muzyków cygańskich, która zwrócona jest przede wszystkim w stronę społeczeństwa, a poprzez jego kanały wchodzi do wspólnoty. To jest ważne nawet w przypadkach, gdy chodzi o pieśni, które, przynajmniej formalnie, powinny być obrzędowe. Typowym przykładem takiego rozwoju są dwie pieśni, poświęcone tzw. „cygańskiemu nowemu rokowi” (*Vasilica*) – jedna w wykonaniu „cara pieśni cygańskiej” z byłej Jugosławii, Šabana Bajramovića, a druga – najslawniejszej bułgarskiej śpiewaczki folkowej, Sofii Marinowej.

Bezsprzeczne zainteresowanie budzi pytanie, jak faktycznie funkcjonują cygańska muzyka i pieśni wykonywane w ramach wspólnoty, i czy są różnice między nimi w zależności od konkretnego kontekstu, w którym są wykonywane; a w szerszym ujęciu – czy różnice dotyczą również różnorodności i rozwoju ich tożsamości. W tym zakresie można przytoczyć pewne

przykłady z życia cygańskiej grupy *Serwi*, żyjącej na współczesnej Ukrainie¹⁴.

Zwyczajowa praktyka u *Serwi* (jak też pośród innych grup cygańskich, żyjących w krajach byłego ZSRR) to wzajemne odwiedziny i zbieranie się krewnych i przyjaciół w środowisku rodzinnym. Wyróżnia się dwa typy gościnności, które można określić jako „oficjalne” i „nieoficjalne”. Tzw. oficjalne odwiedziny ustala się i przygotowuje uprzednio, zwykle następują z konkretnego powodu – urodziny lub imieniny, rocznica jakiegoś rodzinnego wydarzenia lub kalendarzowe święto (tradycyjne lub nowsze) itp. Na te uroczystości przygotowuje się bogato zastawiony stół, w cygańskich domach zawsze jest wydzielone specjalne, centralne pomieszczenie (tzw. sala) do takich celów (w miejskich warunkach funkcję „sali” spełnia zwykle hol mieszkania). Tzw. nieoficjalne odwiedziny dokonują się bez szczególnego wstępnego przygotowania, często uzgadniane są w ostatnim momencie, z jakichś sporadycznych powodów lub najczęściej bez powodu, i nie są w ogóle ustalane. Zwykle goście zbierają się w kuchni, wspólny stół nie jest najważniejszą częścią uroczystości, która jest skromniejsza i relatywnie szybko się kończy.

W obu typach gościnności niezmiennie, wraz z końcem wieczoru, dochodzi się do wykonywania pieśni – jest to niejako obowiązkowa część wspólnego świętowania, finał wspólnego biesiadowania, ale repertuar wykonywanych pieśni oraz sposób ich wykonywania w obu przypadkach jest dosyć zróżnicowany (choć mogą pojawiać się również powtórzenia).

Podczas tzw. oficjalnych uroczystości rodzinnych wyjątkowo rzadko wykonuje się wspólnie (czyli przez wszystkich uczestników uroczystości) pieśni. Panują indywidualne wykonania, każdy Cygan ma „swoje” pieśni, które kocha i które zawsze wykonuje w podobnych przypadkach („dedykuje” je według wspólnie przyjętego zwrotu). W rzeczywistości ustalił się trwały model zachowania się gości na rodzinnych świętach (ślub i chrzest), który powtarzają różne cygańskie grupy w krajach byłego ZSRR. Na cygańskich ślubach nie grają cygańskie zespoły muzyczne – uważa się to za poniżenie w cygańskim środowisku (aby jedni Cyganie obsługiwali drugich), dlatego najmuje się muzyków nie-Cyganów, którzy znają cygański repertuar. Cyganie, zaproszeni jako goście na ślub, zobowiązani są pozdrowić młodożenców jedną z pieśni lub tańcem.

¹⁴ L. Tcherenkow, *Niekotoryje problemy etnograficzeskogo izuczenija cygan SSSR* [w:] I. Krupnik (red.), *Małyje i dispiersnyje etniczeskije grupy w Jewropejskoj czasti SSSR*, Nauka, Moskwa 1985, s. 5–15; N. Demeter, N. Bessonov, W. Kutenkow, *op. cit.*, s. 98–99; E. Marushiakova, V. Popov, *Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR*, „Orientwissenschaftliche Hefte”, 2003, nr 9, s. 289–310.

Repertuar pieśni wykonywanych podczas „oficjalnych” uroczystości zawiera w całości cygańskie pieśni. W całej postsowieckiej przestrzeni wśród Cyganów i wśród nie-Cyganów, panującym wzorem cygańskiej muzyczno-pieśniarskiej sztuki są zatwierdzone pieśni typu Teatr Romen, o których już była mowa. W końcowym rozrachunku ta cygańska muzyka zmienia się w jeden z podstawowych znaczników cygańskiej kultury i cygańskiej tożsamości, przy czym nie tylko dla okolicznej społeczności, ale i dla samych Cyganów w krajach byłego ZSRR. Podczas śpiewnych wykonań „oficjalnych” odwiedzin wykonuje się dokładnie taki typ cygańskich pieśni, który dobrze znany jest dla wszystkich, niezależnie czy świętowanie odbywa się tylko w środowisku cygańskim, czy też uczestniczą w nim goście nie-Cyganie. W ostatnim przypadku goście nie-Cyganie również mają możliwość wykonania „swoich” pieśni, po ukraińsku lub w języku rosyjskim, i to przyjmuje się zupełnie normalnie – każdy z gości przedstawia się jako reprezentant swojej muzycznej tradycji, i tak też demonstruje swoją tożsamość.

Inaczej sytuacja wygląda podczas tzw. nieoficjalnych odwiedzin. Niezupełnie przypadkowo podkreślona została różnica między „oficjalną” i „nieoficjalną” gościnnością na linii przestrzennego rozgraniczenia „sala/ hol” – „kuchnia”. To rozgraniczenie nie jest cygańskim fenomenem, tylko dobrze znanym z epoki radzieckiej rozgraniczeniem między oficjalną publiczną mową i zachowanie, którego wszyscy się trzymają, a z drugiej strony sytuację, w której w wąskim kręgu przyjaciół, w domowym otoczeniu, ludzie mogą sobie pozwolić na szczere rozmowy, bez dostosowywania się do ogólnie przyjętych norm społecznych (zależnie od panującej ideologii). Z tego punktu widzenia nie ma żadnej wątpliwości, że kuchnia jest miejscem, w którym ludzie mogą sobie pozwolić, żeby się odkryć i być „prawdziwymi”, czyli w konkretnym przypadku z ukraińskimi *Servi* – żeby odkryć prawdziwe wymiary swojej tożsamości.

Z tego powodu są znaczące rozbieżności nie tylko w repertuarze pieśni w obu typach odwiedzin, „oficjalnym” i „nieoficjalnym”, ale i w całościowym kontekście. Podczas oficjalnych uroczystości goście siadają przy uprzednio przygotowanym, bogato ozdobionym stole, jedzenie i picie podawane jest w określonej kolejności: mężczyźni demonstrują swój autorytet, nie włączają się w przygotowania, a kobiety ciągle ich obsługują; mężczyźni i kobiety obowiązkowo siedzą przy oddzielnych stołach (na ślubie) lub przy różnych końcach wspólnego stołu (podczas uroczystości w domowych warunkach); podczas rozmów przestrzega się określonej, mówionej etykiety itd. Kiedy zaproszeni są nie-Cyganie, zmuszeni są również w pewien sposób do adaptacji tych wspólnych zasad. Całkowicie inna jest jednak sytuacja przy „nieoficjalnej” gościnie. Tu goście nie siedzą oddzielnie ze względu na

pleć, a swobodnie (małżeństwa siedzą razem); stół przygotowuje się improwizowany, nie zachowuje się określonej kolejności w jedzeniu i piciu (według potrzeby gości), rozmowy przy stole są mniej sformalizowane itd.

W tych warunkach miejsce wykonywania pieśni i ich dobór dokonują się też w inny sposób niż podczas „oficjalnej” gościny. Dominuje kolektywne śpiewanie, co okazuje się pierwszą z różnic. Oczywiście, każdy z obecnych dba o to, by wykonać „swoje” pieśni, ale jednocześnie wybiera pieśni, które można śpiewać wspólnie z pozostałymi (czyli szuka się tych pieśni, które wszyscy znają i lubią). Jakkolwiek różnorodne są indywidualne gusta, wspólny repertuar pieśni w różnych rodzinach wyraźnie obrazuje wyrażone preferencje i ich powtarzalność. W tym przypadku wspólne śpiewanie zajmuje o wiele więcej miejsca w strukturze czasowej świętowania i zwykle trwa dwie, trzy godziny.

Może zabrzmi to zaskakująco, ale w możliwie najbardziej wewnętrznym, jak to się mówi, „własnym cygańskim środowisku”, cygańskie (lub uważane za „cygańskie”, nawet wykonywane w języku rosyjskim) pieśni zajmują wyjątkowo mało miejsca we wspólnym repertuarze pieśni. Analizując ten repertuar z perspektywy języka, okazuje się, że o ile w życiu (w rodzinnym środowisku i w ramach wspólnoty) u *Serwi* najczęściej używanym językiem jest ukraiński, następny po *romanes* (w tych częściach grupy, które nim władają), i rosyjski, to podczas wykonywania układ pieśni jest dokładnie odwrotny. Oczywiście, dokładna współzależność zmienia się w poszczególnych przypadkach, ale wspólny przykład jest niezmienny. Wykonywane rosyjskie pieśni są wyjątkowo różne co do stylu (folklor, pieśni estradowe, tzw. pieśni bardowskie i in.) i rodzaju (romanse, ballady, elegie, czastuszki itd.). Przy czym szczególnie przeważają pieśni z epoki sowieckiej, które można by określić jako „sowieckie evergreeny”. Wyjaśnienia co do doboru pieśni, którego udzielają sami Cyganie, są różnorakie – są to pieśni, które związane są z ich młodością; w tym czasie życie Cyganów było o wiele lepsze itd. Często w cygańskim środowisku można usłyszeć pieśni na podstawie wierszy znanych rosyjskich poetów. O ile jednak pieśni na podstawie liryki Siergieja Jesienina są popularne nie tylko wśród Cyganów, ale i w szerszych kręgach społeczeństwa (włącznie ze środowiskiem rosyjskojęzycznej subkultury więziennej), o tyle pieśni oparte na wierszach Mariny Cwietajewej wchodzą w cygańskie środowisko w zupełnie inny sposób – przez film El-dara Riazanowa *Okrutny romans* (który sami Cyganie rozpoznają jako „film o Cyganach”, mimo iż w rzeczywistości obecność cygańska w nim jest dość nieznaczna).

W segmencie cygańskich pieśni okazuje się, że dobór jest bardzo różnorodny, włącznie z pieśniami (typu czastuszki), w których Cyganie ironizują na temat swojej wspólnoty. Ogólnie jednak unika się popularnych „pieśni

cygańskich”, które znane są przez wszystkich (a jeżeli się do nich dotrze, okazują się być w dużym stopniu zaimprovizowane); wyjaśnienia są różne – są to już utarte, oklepane pieśni, które stały się banalne, wszyscy je śpiewają, wszyscy *gadže* (czyli nie-Cyganie) je znają itd. Zamiast nich wykonuje się pieśni, które uważane są za mniej znane w powszechnej przestrzeni, co czyni je „prawdziwszymi”. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że „cygańskie pieśni” zawsze wykonuje się indywidualnie, podczas gdy wspólne wykonania występują tylko w przypadku rosyjskich bądź ukraińskich pieśni.

Głównym wnioskiem, który można wyciągnąć na podstawie analizy repertuaru pieśni ukraińskich *Serwi* jest ten, że koncepcja tożsamości Cyganów jako formy *performance*, o której była mowa wyżej, odzwierciedla tylko jeden z rodzajów tej tożsamości (i wcale nie najważniejszy dla samych Cyganów, a przy tym demonstrowany w ten sposób tylko w określonym, publicznym kontekście). Dlatego spotyka się wśród Cyganów w przestrzeni poradzieckiej ironiczny stosunek do pieśni Teatru Romen, co pokazuje, że przyjęcia tego typu pieśni jako punktu wyjścia badania ich tożsamości jest dosyć sporne i wątpliwe jako naukowe podejście.

W celu zrozumienia złożonej, przejawiającej się na różnych poziomach i w różnych kontekstach, wielowymiarowej struktury tożsamości Cyganów (w konkretnym przypadku ukraińskich *Serwi*), należy na pierwszym miejscu mieć na uwadze, że:

- postawieni w dyskursie społeczeństwa, w którym żyją, odkrywają swoją tożsamość jako wspólnotę poprzez swoje publiczne wzory;
- postawieni jednak w dyskursie ich wspólnoty, odkrywają przede wszystkim swoją tożsamość jako część społeczeństwa, w którym żyją (lub w którym żyli do niedawna, i którego byli częścią składową).

Czas po upadku ZSRR i powstawania nowych państw etnicznych okazuje się za krótki, żeby naruszyć pewien ważny wymiar we wspólnej strukturze tożsamości Cyganów w przestrzeni poradzieckiej – poczucie przynależności do byłej, uważanej za kulturowo wykutej społecznej kategorii – tzw. narodu sowieckiego. Nie przypadkiem w jednym z ulubionych żartów Cyganów z wszystkich krajów byłego ZSRR (w którym można odnaleźć dużą dozę prawdy) pada stwierdzenie, że w rzeczywistości są oni „ostatnimi sowieckimi ludźmi” (tak samo Cyganie z krajów byłej Jugosławii często mówią o sobie, że są „ostatnimi Jugosłowianami”). Spoglądając teoretycznie, pytaniem na czasie jest kiedy ten społeczny wymiar cygańskiej tożsamości ustąpi miejsca poczuciu przynależności do odpowiednich państw etnicznych i doprowadzi do odgraniczenia przez tę linię od innych Cyganów, żyjących w krajach powstałych po upadku ZSRR; w każdym razie nie ma powodu myśleć, że nastąpi to szybko. W rozpatrywanym przypadku ukraińskich *Serwi*, ci, którzy zostają sami, wśród najbliższych sobie ludzi, w „nieoficjalnej”

sytuacji, która wymaga publicznej demonstracji swojej tożsamości cygańskiej (ponieważ jest ona bezsprzeczna i nie ma potrzeby jej udowadniać), przypisują oni swoje upodobania w tym wymiarze ich tożsamości, który znajduje odpowiednie wyrażenie w ich repertuarze pieśni.

Procesy wzajemnego przenikania między cygańską muzyką dla społeczeństwa i cygańską muzyką funkcjonującą w ramach wspólnoty, są dynamiczne i zmieniające się w czasie. Zawsze były obecne w życiu Cyganów, ale w warunkach globalizacji ich dynamika wzmacnia się, aby zdobywać nowe, szersze wymiary, przekraczające narodowe lub regionalne ramy. Jakie będą końcowe rezultaty tych procesów i ich wpływu na tożsamość wspólnoty cygańskiej – trudno przewidzieć. W każdym razie, przynajmniej na tym etapie, pewne jest, że wpływ prezentowanej przed okolicznym społeczeństwem cygańskiej muzyki na rozwój cygańskich/romskich tożsamości, będzie z biegiem czasu narastać.

thum. Edyta Tkaczyk

LITERATURA:

- ASHTON-SMITH A., *Gypsy Punk: Towards a New Immigrant Music*, PhD thesis, University of London, Birkbeck 2013, http://bbktheses.da.ulcc.ac.uk/29/1/cp_Public_version-2013Ashton-SmithAphdBBK.pdf [dostęp: 14.11.2013].
- BEISSENGER M., *Muzică Orientală: Identity and Popular Culture in Postcommunist Romania* [w:] D. A. BUCHANAN (red.), *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene*, The Scarecrow Press, Lanham MD 2007, s. 95–141.
- TSCHERENKOV L., *Niekotoryje problemy etnograficzeskogo izucenija cygan SSSR* [w:] I. KRUPNIK (red.), *Małyje i dispersnyje etniczeskije grupy w Jewropejskoj czasti SSSR*, Nauka, Moskwa 1985.
- DECZEWA M., *Me bala šukar, mo diklo lolo. Oblekloto na Ciganite/Roma w Byłgarija//Me bala šukar, mo diklo lolo. Gypsy/Roma in Bulgaria*, Sofia 2004.
- DEMETER N., BESSONOV N., KUTIENKOW W., *Istorija cygan. Nowyj wzgljad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronież 2000.
- DIMOW W., *Etnopop bumyt*, Byłgarsko muzikoznanie, Sofija 2001.
- FRASER A., *The Gypsies*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1992.

- KENRICK D., *Gypsies: From the Ganges to the Thames*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2004.
- KENRICK D., *The Romani World: A Historical Dictionary of the Gypsies*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2007.
- LEMON A., *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Postsocialism*, Duke University Press, Durham 1999.
- MARUSHIAKOVA E., *Gypsy/Roma Identities in New European Dimension: The Case of Eastern Europe* [w:] E. MARUSHIAKOVA (red.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, s. 468–490.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR*, „Orientwissenschaftliche Hefte”, 2003, nr 9, s. 289–310.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Recordings of Gypsy Songs in the Field* [w:] L. PEYCHEVA, A. RODEL (red.), *Vienna and the Balkans: World conference of the ICTM, Vienna 2007*, „Bulgarian Musicology”, Sofia 2008, s. 106–113.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Song Repertoire of the Servi Roma from Ukraine* [w:] Z. JURKOVÁ, BIDGOOD L. (red.), *Voices of the Weak. Music and Minorities*, Slovo 21, Praha 2009, s. 85–93.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., „Whom belong this Song?” (How to research Romani Culture on the Balkans), „International Journal of Romani Language and Culture”, 2011, nr 1 (1), s. 54–65.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Between Exoticization and Marginalization. Current Problems of Gypsy Studies*, „Behemoth. A Journal on Civilization”, 2011, 1, s. 51–68.
- PEJCZEWA M. Ł., *Duszata płacze – pesen izliza. Romskite muzikanti w Byłgarija i tjachnata muzika*, Terart, Sofia 1999.
- ROM-LEBIEDIEW I., *Ot cyganskogo chora k tieatru „Romien”*, Iskustwo, Moskwa 1980..
- SILVERMAN C., *Romani Routes: Cultural Politics and Balkan Music in Diaspora*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- SZCZERBAKOWA T., *Cyganskoje muzykalnoje ispolnitielstwo i tworczestwo w Rossii*, Muzika, Moskwa 1984.
- THEODOSIU A., ‘Be-longing’ in a ‘doubly occupied place’: *The Parakalamos Gypsy musicians*, „Romani Studies”, 2004, Ser. 5, nr 14 (1), s. 25–58.

Elena Marushiakova

I rromani muzika maşkar Rromenøe aj and-o dostipen

O Rroma thaj vi o avera Rroma, save naj Rroma aj palem si Rroma, madikh so Rroma nane on, si akana jekh misal sar jekh sel šaj te egzistuil anda duj dimensie: sar ulavdo khetanipen (ja khetanimata) thaj sar jekh ulavdo kotor andar-o dostipen. Budane rodłarimata and-o rromane studie dikhen len sar manuša khrigal, dur, avri katar-o avera no kana si i etnomuzikologija and-o pučhipen arakhas paradoksa. E gazenqere studie den emfaza pal-o bašalne, save seven e gazen trujal pumenøe; avere lavençar, o Rroma si dikhle na sar jekh khetanipen, tok buder sar jekh kotor and-o distipen. Mašala so arakhlās.

Akava artiklo anel analiza pal-o ververa sfere kaj si interakcie maşkar-i rromani muzika and-o dostipen aj andre leøe thaj sar kotal učharen pumen jekh avres. Specifik dikhløl e muzikaqeri røla and-e Rromenqero khetanipen, and-o ververa inrå (familie – šeral and-o biava) thaj pal-o ciklitko bare divesa, rituālā, sarkondivesitko zivipen thaj e bašalimasqero stili (gilāipen, khelipen, bašalipen), buteder desar katar-o historitko ja estetitko dikhan.

Elena Marushiakova

Gypsy music within community and in the society

The Gypsies (Roma and other Gypsy communities) are actually an example how a people can exist in two dimensions – as a separate community/communities and as a more or less separated part of the society. Numerous researches of Romani studies scholar till now paid attention mostly on them as detached, specific community, but when speaking about ethnomusicology a paradox is observed. Main subject of majority researches are the Gypsy musicians, who serve the surrounding society, i.e. Roma are studied not so much as community, but rather as part of the society.

The present article analyses the different spheres of functioning of the Gypsy music in the society and within the society and their mutual overlapping. Special attention is paid on role of the music within the Gypsy communities – in the different family (mainly during weddings) and calendar holidays, during the different rituals, in the everyday life, in different midst (family, age and/or sex restricted). On this basis the different appearances of the community identity of the Gypsies are analyzed, as well as the role, which the “Gypsy Music” (determined as such by the community itself) has on its creation and expression.

Eva Davidová (Czeski Krumlow, Czechy)

HISTORIA OPOWIEDZIANA W PIEŚNIACH ŁOWARÓW OLASKICH

Pieśń, podobnie jak bajka i inne formy folklorystyczne, jest wyrazem wewnętrznych emocji duszy cygańskiej, a jednocześnie pełni określone funkcje społeczne wewnątrz rodziny i całej wspólnoty. Pieśni i bajki zastępowały Cyganom szerszy kontekst kulturalny społeczeństwa. Głównie dorosli spotykali się przy śpiewie, muzyce i gawędach. Towarzyszyły im one w dni powszednie i święta. Do dzisiaj pieśni są żywym wyrazem kultury cygańskiej, wzbogacającej ich samych, a obecnie również kulturę całego społeczeństwa. Tradycyjny, autentyczny folklor Cyganów – ich pieśni, muzyka i taniec, bajki i inne formy literackie – powstawał w czasach, kiedy jeszcze żyli oni na marginesie społeczeństwa lub nawet poza nim. Wówczas właśnie ich twórczość folklorystyczna stała się źródłem i oporą zachowania tożsamości etnicznej. Zwłaszcza teksty pieśni odzwierciedlają pozycję Cyganów w społeczeństwie, odkrywają ich świat wewnętrzny, poglądy i stosunek do życia.

Bajek w większości rodzin już się nie opowiada; zastąpiły je telewizja i inne środki masowego przekazu. Pieśń jednakże żyje nadal, jakkolwiek w kulturach licznych Cyganów, z oczywistych względów, widać obecność wyraźnych wpływów obcych. Jednocześnie powstają również nowe pieśni (*neve gila* tj. ‘nowe pieśni’). Pieśni olaskie w swej istocie pozostają niezmienione.

Jeszcze przed pięćdziesięcioma laty folklor muzyczny był dla niecygańskiego społeczeństwa pojęciem nieznanym – praktycznie aż do momentu, kiedy zaczęły powstawać pierwsze zespoły cygańskie, sporadyczne programy w radio, a później i w telewizji, pierwsze festiwale folklorystyczne, zanim zaczęły się ukazywać pierwsze nagrania. Ale ani publicznie prezentowana muzyka, ani nowa twórczość nie są autentycznym folklorem tradycyjnym, który bywa grany, śpiewany i opowiadany wyłącznie w kręgu rodzinnym, przy rodzinnych spotkaniach i rozmowach „między swoimi”. Najpiękniejsze, najbardziej autentyczne pieśni i bajki Cyganie grają, śpiewają i opowiadają rzeczywiście wyłącznie „swoim ludziom” – jak sami podkreślają.

Tak było jeszcze do niedawna w tradycyjnych społeczeństwach na Słowacji (*romane gava*), jak również w licznych rodzinach przesiedlonych do Czech po drugiej wojnie światowej. Do dzisiaj utartą tradycją jest to wśród Cyganów Olaskich. Wiąże się ze stanem i funkcją języka cygańskiego, który właśnie Cyganie Olascy do dzisiaj uważają za swego rodzaju „tajny język” w odniesieniu do otaczającego ich społeczeństwa oraz wobec innych grup cygańskich.

Vlachike Roma/Olach Roma/Cyganie Olascy są specyficzną grupą, różniącą się życiem i kulturą od innych Cyganów. Nadal charakteryzuje ich swego rodzaju izolacjonizm, endogamia życia według własnych, wewnętrznych reguł, wartości i obyczajów. Zarówno na ziemiach czeskich, jak i na Słowacji utrzymywała się wspomniana tendencja do zamykania się w sobie ich grup nie tylko w czasach tradycyjnego, koczowniczego bytowania, aż do lutego 1959 roku, kiedy to zostali przez ówczesne władze państwowe przemocą osiedleni; lecz również w dziesięcioleciach następnych. Także w zmienionych warunkach życia, w tym również w środowisku miejskim, zachowują zwartość i hermetyczność swych rozrodzonych włącznie ze swym specyficznym systemem wartości, sposobem życia i swoistej kultury. Pośród grup olaskich, które stale stanowią mniej więcej dziesięć procent zamieszkujących tutaj Romów, dominują *Lowara*, Lowarzy – którzy byli handlarzami koni, a obecnie zajmują się różnorodnymi formami handlu, podczas kiedy *Kalderara*, Kelderasze – kotlarze i cynownicy, są wyraźną mniejszością.

Nie tylko przedstawiciele większości społeczeństwa, lecz i rodziny pozostałych – osiadłych grup cygańskich, zajmują wobec nich postawę nieufności lub wręcz pełną obaw. Olasi odróżniają się bowiem i od nich. Tradycyjnie nie pracowali – mężczyźni trudnili się najwyżej handlem, głównie końmi. Kobiety zajmowały się wróżbiarstwem i często dopuszczały się drobnych kradzieży. Posługują się odmiennym językiem cygańskim, niezupełnie dla innych Cyganów zrozumiałym, ale przede wszystkim nie kontaktują się z nimi. Cyganie Olascy uważają, że osiadli Rumungrzy nie są już prawdziwymi Cyganami, bowiem swojego języka i kultury nie obronili przed wpływami miejscowego społeczeństwa i stopniowo przestali uznawać tradycyjne wartości.

Odwrotnie *Vlachike Roma*. Odnoszą się oni do dzisiaj z pełnym respektem do tradycyjnych praw, a ten, kto by je naruszył, mógłby zostać ukarany, na mocy decyzji wewnętrznego sądu, zwanego *kris*. Wprawdzie od kary za mniejsze przewinienia można wykupić się pieniędzmi, ale za wielkie grzechy winowajcy mogą zostać ukarani nawet czasowym wydaleniem z rodzi-

ny czy wręcz ze społeczeństwa¹. Funkcję i znaczenie wewnętrznego sądu olaskiego *le Románe krísi* objaśnia jeden z Olachów, Peter Stojka, w książce *Amaro trajo* – ‘nasze życie’².

W społeczeństwie Cyganów Olaskich członkami *krisu* są ludzie, będący przedstawicielami i obrońcami wewnętrznych praw cygańskich. Są wybierani w taki sposób, by swych reprezentantów miał jak najszerszy krąg rodów cygańskich, a jednocześnie, aby to byli ludzie bezstronni i niezależni. Na czele sądu głównego zasiada sędzia, określany mianem *Anghuno Rom*, który w środowisku Cyganów Olaskich uważany jest za najzdolniejszego i najmądrzejszego. Sądy niższego stopnia rozstrzygają drobniejsze spory. Wymierzają one kary najczęściej w postaci sankcji moralnych, ale niekiedy i kar pieniężnych. W przypadku wyroku za tzw. nieczyste intencje w stosunku do własnego środowiska może być orzekana najcięższa kara, którą może być nawet czasowe wydalenie ze środowiska Cyganów. W tym okresie (np. jednego roku) z tak surowo ukaranym winowajcą nie śmie nikt ani rozmawiać, ani nie może mu zaoferować noclegu. A jeżeli by tak uczynił, zostałby ukarany równie surowo jak winowajca. Z tak wydalonym Cyganem może się komunikować wyłącznie jego najbliższa rodzina. Ta najwyższa kara jest wymierzana rzadko, ale do dnia dzisiejszego stosowana (niedawno został tak ukarany np. jeden Cygan Olaski z Brna). Tak ukarany Cygan staje się *magerdo* – nieczysty, ekskomunikowany, traci honor i *romanipen*, cechę bycia Cyganem, co jest uważane za najbardziej haniebną. Ani nawet po złożeniu odpowiedniej opłaty, którą można się wykupić w przypadku mniejszej winy, taki delikwent już nie może odzyskać swojej pierwotnej pozycji we własnym środowisku.

Sądy cygańskie są gwarancją przestrzegania niepisanego prawa, co według Cyganów Olaskich utrzymuje w jedności całą ich grupę, całą społeczność. Dowodem tego jest do dziś doskonale zachowany język, szacunek dla tradycyjnych wartości, w tym – pieśni, które odzwierciedlają codzienny żywot Cyganów.

Cyganie Olascy respektują autorytety rodowe, w odróżnieniu od grupy cyganów osiadłych, u których doszło stopniowo w latach powojennych do straty autorytetów – z ważnymi negatywnymi konsekwencjami w sferze ży-

¹ Wyjątkowy, najwyższy wymiar kary za oszukanie i zdradę swego ludu został wymierzony w połowie lat 50. XX w. byłemu naczelnikowi rodu Banu – „królowi” dużej grupy, na półkoczowniczych Lowarach-Stojkowcach, koło Topolčan na Słowacji. Został on, na podstawie wyroku tradycyjnego sądu cygańskiego, *krisu*, ceremonialnie zabity i zaszyty następnie w końskiej skórze. W tej niecodziennej sprawie wyrokował później najwyższy sąd państwowy w Pradze na Pankrácu, na który zjechało się ze swymi wozami mnóstwo olaskich rodzin. Na kanwie tego wyjątkowego wydarzenia powstała pieśń typu balladowego *Sar jekhvar bašade, le Banos murdarde* – *O zabiciu króla Bana*.

² P. Stojka, R. Pivoň, *Náš život/Amaro trajo*, Bratislava 2003, s. 108, 110.

cia rodzinnego i więzi społecznych, z rozbięciem tradycyjnego systemu wartości. Do dziś mają w Czechach dwóch „królów” – w Ostrawie i w Brnie. W istocie są to uznawani rodowi naczelnicy dwóch największych rodów olaskich na ziemiach czeskich.

Świadectwem odmienności kulturowej głównych grup cygańskich na ziemiach czeskich i na Słowacji jest odmienność ich folkloru pieśniowego. Z jednej strony są to pieśni Cyganów Olaskich w byłej Czechosłowacji, aż do 1959 roku w przeważającej większości koczowniczych, z drugiej zaś strony folklor Cyganów osiadłych z grup słowackich i węgierskich (żyjących w Republice Czeskiej i Słowackiej oraz na Węgrzech). Zgodnie z powyższym podziałem pieśni cygańskie dzieli się uwzględniając ich strukturę, formy, gatunki i sposób ich wykonania.

Podczas gdy, w przypadku słowackich i węgierskich Cyganów osiadłych, słowa ich pieśni w pewnym sensie ustępują pola muzyce i walorom muzycznym, u Olachów właśnie teksty odgrywają rolę najważniejszą, łącznie ze sposobem interpretacji pieśni. I temu zagadnieniu poświęca uwagę niniejszy tekst.

Sami Cyganie Olascy – *Vlachi*, dzielą swe pieśni na dwie wielkie grupy wyraźnie się od siebie różniące: *mulatouša*, *louke djila* – pieśni rozwlekłe i powolne, oraz *khelimaske*, *frišša djila* – pieśni rytmiczne, ale nie tylko „do tańca”.

Pierwszą grupę tworzą *louke djila* i *mesaljake djila*, pieśni biesiadne. Tworzą ją nie tylko pieśni do zabawy, wyrażające dobry nastrój i radość z bycia razem z rodziną i z przyjaciółmi, ale wszystkie przeciągłe, powolne pieśni – o miłości i o rodzinie (np. *Kali sas i Boja* – ‘Czarna była Boja’), kołysanki (np. *Haju, haju, Kežinkori* – ‘Lulaj, lulaj, Kežinko’), pieśni z czasów życia koczowniczego lub więzienne. Mają piękne teksty, nierzadko o wielu strofach, opowiadających jakąś historię – często są to ballady.

Grupę drugą tworzą szybkie, rytmiczne pieśni, *frišša*, *khelimaske djila*, śpiewane nie tylko do tańca. Chodzi w nich najczęściej o prostą melodię z wyraźnie rytmiczną sekcją, której znaczna część jest podstawą improwizacji w głównym, prowadzącym lub najwyższym głosie. Temu towarzyszą wykrzyki, jednosylabowe jęki, klaskanie i charakterystyczne pstrykanie palcami. Prezentowane w naszym tekście słowa pieśni są przykładami poetyckiego sposobu wyrażania się i myślenia tej właśnie grupy cygańskiej. W przypadku drugiej grupy pieśni, całość tworzy tekst łącznie z charakterystycznym akompaniamentem dźwiękowym, którym jest pełen ekspresji głos śpiewaka i improwizowana rytmika przy absencji instrumentów muzycznych.

Większość pieśni obu grup ma teksty zwarte. Cyganie Olasi – Lowarzy śpiewają je na uroczystościach rodzinnych, na weselach (*bijav*), chrzcinach

(*keretčágo*). Podczas gdy na pogrzebie (*práchomo*) i tzw. wartowaniu, czyli czuwaniu przy zmarłym przed pogrzebem (*verrastáši*), śpiewają wyłącznie pieśni rozwlekłe i wielozwrotkowe ballady.

Pieśni są duszą i sercem Cyganów, bogactwem ich kultury. Wkładali w nie, zawsze, swój ból i radości, swe uczucia, miłość i żal. Są dla nich czymś cenniejszym niż muzyka (której *Vlachike Roma* nie mieli, a przy swoim wcześniejszym koczowniczym trybie życia ani mieć nie mogli), bowiem pieśni śpiewają sami dla siebie, w kręgu swej rodziny i najbliższych współplemieńców. Pieśni są ich odzwierciedleniem, specyficzną formą rozmowy, za ich pośrednictwem komunikują się ze sobą. Melodia wraz z treścią pieśni są najważniejsze. Ewentualny, dodany później akompaniament muzyczny skrzypiec, harmonijki lub obecnie również gitary, jest czymś marginesowym, nieistotnym. Najważniejszy jest śpiew – pieśń i sposób jej wykonania.

Pieśni Olachów mają swoje reguły, swój ustalony porządek. Zazwyczaj zanim śpiewak zacznie śpiewać, wygłasza formułę obrzędową, w której się przedstawia pozostałym i prosi o pozwolenie, by mógł zaśpiewać dla ich zdrowia i szczęścia. *T'aven sáste taj bachtale, Romale, lungo trajo, sastino taj bacht...!* – ‘Bądźcie zdrowi i szczęśliwi Cyganie, żyjcie długo, zdrowia i szczęścia!’ Następnie jest proszony o zaśpiewanie – *Phen oda amenge...* (‘Powiedz nam to...’ albo raczej ‘Zaśpiewaj’), bowiem Olasi swymi ciągłymi pieśniami mówią, opowiadają. Śpiewak jest następnie w stałym kontakcie z pozostałymi, którzy nierzadko do pieśni wstępują apelami i okrzykami zachęty, niektórzy z nich przyłączają się do jego śpiewu. Słuchacze, a często współtwórcy, nadają pieśni koloryt, wydając gardłowe dźwięki i tak zwany *bumbazi*, czyli klaskanie i pstrykanie palcami, przytupywanie lub jeszcze inny akompaniamente rytmiczny, jak na przykład bębnienie łyżkami lub garnkami. Wszystko to zastępuje akompaniament instrumentów muzycznych, których w swoim koczowniczym życiu nie mieli. W ten sposób tworzą charakterystyczny wyraz interpretacyjny Lowarów i pozostałych Cyganów Olaskich.

Specyfikę pieśni cygańskiej i jej znaczenia dla całej zbiorowości zawarł Cygan Olaski, Peter Stojka, w swej wypowiedzi o cygańskich wartościach i życiu:

Romáñi d'ili, kodi le Romenca de katar o ternipo ži po ohurimo. – ‘Pieśń cygańska towarzyszy Cyganom od młodości aż do starości’. *Šaj phenas pal d'ili vi kodo hod' d'ilavel hod'*. – ‘O pieśni cygańskiej można powiedzieć, że się jej nie śpiewa, ale raczej opowiada’. *Đila le románe, naj kodo hod' feri Rom d'ilabel...* *Khote naj kodo, hod' d'ilabel la o rom vad' i romñi. Kodon aj fontoššo. Fontoššo-j, hod' i d'ili mištoj phendi.* – ‘Pieśni cygańskich nie muszą śpiewać tylko mężczyźni. „Męskie” pieśni śpiewają również kobiety, a „kobiece” pieśni śpiewają także

mężczyźni. Zatem nie jest istotne to, czy śpiewa mężczyzna, czy kobieta. Ważne jest jedynie to, czy pieśń została właściwie wykonana³.

Ciekawa jest funkcja pieśni olaskiej w odmiennej interpretacji mężczyzny czy kobiety, z uwagi na fakt innej pozycji kobiety w cygańskim społeczeństwie. PozwólmY ponownie się wypowiedzieć Petrowi Stojce:

Ojciec i matka dbają o to, by ich córka wcześniej umiała śpiewać. Kiedy Olasi idą po narzeczoną, uważnie śledzą, czy potrafi i jak umie śpiewać. O ile umie, gotowi są za nią zapłacić więcej. Przy różnych okazjach więcej śpiewają kobiety niż mężczyźni. Zawsze, kiedy Cyganka Olaska chce zaśpiewać przy stole gdzie siedzą Cyganie, jej mąż lub ojciec musi zwrócić się do wszystkich obecnych, w ten sposób zezwalając jej wystąpić. Śpiewa się stojąc. Kiedy śpiewa młoda dziewczyna, obok niej stoi jej matka i pozostałe córki. Kiedy pozostali Cyganie pochwalą jej śpiew, dają tym samym znak zainteresowania dziewczyną jako dobrą kandydatką na narzeczoną, jeśli jest jeszcze wolna.

Tradycyjne pieśni Cyganów Olaskich nadal nie są znanadto znane. Moje nagrania pieśni olaskich z terenów byłej Czechosłowacji są prawdopodobnie pierwszymi. Niektóre z nich były po raz pierwszy opublikowane na płycie *Romane gila – antologia autentycznego cygańskiego folkloru pieśniowego*⁴.

³ P. Stojka, E. Davidová, M. Hubschmannová, *Dúral me avilem – Z dálky jsem přišel (výběr z olašské písňové poezie)*, Praha 2000, s. 99.

⁴ E. Davidová, J. Gelná, LP *Romane gila – antologie autentického cikánského písňového folklóru*, Supraphon, Mono 0 17 1389 G, Praha 1974; *Romane gila -Anthology of gypsy songs (selected from the original on-the-spot recordings in East and South Slovakia and North Moravia)*, with booklet – commentary by Eva Davidová and Jaromír Gelnar), Artia-Supraphon, Prague 1973.

W Czechach, na Morawach, ale i na Słowacji nadal mieszka dużo rodzin olaskich, jakkolwiek stanowią tylko dziesięć procent cygańskiej populacji. Nagrałam u nich dużo pięknych pieśni. Wszyscy mnie zawsze przyjmowali jako swojego człowieka, przyjaciela, nie byłam i nie jestem dla nich *gadži*, która chciałaby słyszeć i nagrywać ich pieśni i dowiedzieć się czegoś o ich życiu. Nigdy nie mówiłam, że idę do nich, by przeprowadzić jakieś etnograficzne badania czy fotografować. Nigdy nie chodziłam z notesem i piórem. Chodziłam najczęściej sama z magnetofonem (w owych czasach wielkim i ciężkim B41, później Sonet duo) i aparatem fotograficznym Pentaconem six – i nagrywałam lub fotografowałam dopiero później, kiedy zrodziło się już wzajemne zaufanie, a zainteresowani wyrazili zgodę i nastał ten właściwy moment. Nagrywałam później pieśni, bajki i opowieści, by pomóc zachować przynajmniej część tego cennego, specyficznego dziedzictwa kulturowego, przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Do Cyganów olaskich przyszłam sama, jako studentka, po raz pierwszy już w 1956 r. w pow. ostrawskim, a następnie latem 1958 r. koło Volar na Szumawie, kiedy tam jeszcze koczowali. W latach 1960–1962, kiedy prowadziłam badania na Słowacji Wschodniej, przyszłam między olaskich Cyganów w Kendicach i Petrovanach w pow. preszowskim, dokąd wracałam jeszcze czasami później i wracam do dzisiaj, a gdzie udało mi się

Teksty pieśni olaskich są bardziej surowe w odróżnieniu od tekstów pieśni innych Cyganów. Odzwierciedlają bez upiększeń życie i losy tego społeczeństwa, odczucia i poglądy ich twórców i wykonawców. W konsekwencji wcześniejszej izolacji tych Cyganów nie dochodziło do przenikania kultury większości społeczeństwa do ich własnej kultury. Dlatego też ich pieśni zachowały się we względnie autentycznej postaci. Pomimo to jednak, jako przejaw wpływu obecnych czasów i nowych warunków życia, powstają w kręgu Cyganów Olaskich nowe teksty, w których sami wymieniają lub uzupełniają części tekstu tradycyjnego. Śpiewają w nich o zmianach w życiu i nowych sposobach podróżowania, kiedy na przykład konie pod maską samochodu są dla nich równie silne i piękne jak te ciągnące kiedyś ich wędrownie wozy. Jednakże większość tekstów ich pieśni zachowuje swą pierwotną, oryginalną formę.

Tekstowy aspekt pieśni jest treściwo odzwierciedleniem sposobu bytowania Cyganów Olaskich, ich warunków życia, stosunku do rodziny, pobratymców, krewnych (*nipos*) a także ich stosunku do Boga, dzieci, koczowania i do koni, co jest echem ich ludzkich uczuć. W ich *louke djila* często nie jest ważny poprawny stylistycznie tekst, ale uwagi i dygresje śpiewaka, który dyskutuje sam z sobą lub ze słuchaczami. W pieśniach o charakterze epicznym często śpiewacy opisują historię lub wydarzenie, które przytrafiło się im, ich rodzinie lub o którym mówi się, że miało miejsce.

Jeśli zaś chodzi o treściową stronę pieśni, posłużę się przykładami najstarszych pieśni zebranych w latach 1956–72 (dopiero później z Jaromirem Gelnarem), głównie w dwóch grupach: u Cyganów Olaskich – Stojkowców w rejonie ostrawskim, oraz w grupie Lowarów – Makulowców, w Kendicach i Petrovanach w rejonie preszowskim.

Jedną z licznych pieśni, w której Cyganie Olascy mówią o koniach, o swych codziennych pomocnikach i przyjaciółach, zaśpiewał mi w 1961 roku w Ostrawie Lowar, Pavel Stojka (ur. 1888) z grupy rodowej Stojkowców⁵.

*Ej, trado me mure khuren,
Taj parni mol, Babam, mango.*

‘Ej, Pojadę sobie końmi
I zamówię białe wino, Babo.

*A pala inke phena
Hodj me mol parni pijava.*

I znowu powiem,
Że piję białe wino.

nagrać wiele ich pieśni.

⁵ Ponieważ nie umiem dobrze języka Olachów dlatego jeszcze raz dziękuję w tym miejscu swym cygańskim przyjaciółom i językoznawcom za współpracę przy przepisywaniu nagrań i za pomoc przy tłumaczeniu pięknych tekstów – Margicie Lakatoszowej-Weber, Chrisane Fennész-Juhasz i Mozesowi Heinschinkowi.

*A pal tele khuren bikno,
Purani mol, Babam,mango.*

Kiedy sprzedam swoje konie,
Zamówię sobie stare wino.

*Ma pi, gážo, sa le louve,
Mek vi ča gaža ande late.*

Nie przepij mężu wszystkich pieniędzy,
Zostaw też coś swej żonie.

*Ke kaj kirčima me rakho
Purani mol, gáži, mango.*

Tam gdzieś w karczmie
Zamówię stare wino, pani.

*A pal inke jokhar phena,
Hodj met rado taj mol mango.*

I jeszcze raz mówię,
Że pojedę i zamówię wino.

*A pal inke jokhar phena,
Hodj me bikno mure khuren.*

Znowu mówię,
Że sprzedam swe konie.'

Jego żona, Mária Stojková-Sedra (ur. 1898) zaśpiewała mi w roku 1961 kilka pięknych powolnych pieśni. Poniższa należy do pieśni więziennych – ten rodzaj pojawia się w pieśniach olaskich dosyć często.

*Izenindas mang'e romni-
Duj berš but-i te lešis man.*

'Powiedziała mi żona, że
Dwa lata – to za długo, by czekać na mnie.

*Te kamesa, šaj lešis le,
Te na pale šaj žas ma dur.*

– Jeżeli chcesz, możesz na niego poczekać,
Jeżeli nie, możesz iść dalej... [odejść – *przyp. aut.*].

Tę samą pieśń śpiewał Juraj Báno Stojka, z nieco zmienionym tekstem drugiej zwrotki. Nagrałam ją już w 1959 roku w grupie Stojkowców, przymusowo osiedlonych w Hlučynie koło Ostrawy:

*Jaj, izenindas mang'e romni:
Duj beršora či lešis ma.*

'Jaj, powiedziała mi żona ma,
dwóch lat na mnie nie poczekasz.

*Te na lešis, šaj žas maj dur,
Šaj žas jak čo čoro nipo.*

Jeżeli nie poczekasz, możesz iść dalej
Do swej biednej rodziny'.

Mária Sedra Stojková śpiewała i inną pieśń więzienną (nagranie z Ostrawy, 1961 rok).

*Mišto-j tuke, gájži
Pi slobodo luma, jaj,
Taj čo kalo gážo
Ande samo zarki.*

‘Masz się dobrze, pani,
Jesteś na wolności,
Podczas kiedy twój czarny mąż
Jest w celi.

*Jaj,de mišto-j tuke, gaži,
Pi slobodo luma, jaj,
Te čo sano gažo
Pe edješa zarki.*

Jaj, masz się dobrze, pani,
W wolnym świecie, jaj,
A twój chudy mąż
Jest w celi.

*Jaj,de rodem panž ezera,
Pile le le šáve,
Šaj mek le les mange
Pe glaža parni mol.*

Jaj, zarobiłem pięć tysięcy,
Chłopcy je przepili,
Mogli mi choć zostawić
Na butelkę białego wina.’

Następna pieśń pochodzi z szerokiego repertuaru smętnych pieśni – pieśń miłosna *Kali sas i Boja* – nagrałam ją w Ostrawie w 1959 roku.

*Kali sas i Boja, kali taj melali,
Šinavel o jilo le terne šávengo.*

‘Czarna była Boja, czarna i brudna,
Łamię serca młodym chłopcom.

*Merav mange, dade, merav anda late.
Kana pre la dikhav, muro jilo šindjol.*

Umieram, tatusiu, umieram z jej powodu.
Kiedy patrzę na nią, łamię się moje serce.

*Aš Devlesa, gáži, musaj te žavtar,
Žanel o čáčo Del, kana khere avo.*

Zostań z Bogiem, pani, muszę odejść,
Prawdziwy Bóg wie, kiedy wrócę
do domu.

*Joj, ano le, ano le, taj opre maro le,
Le dopaš le čoro,le dopaš me mango.*

Przyniosę je [pieniądze – *przyp. aut.*]
do domu i na górze je przybiję,
Połowę ich ukradnę a połowę wyżebram.’

W nagraniu z 1961 roku Sedra śpiewała tę samą pieśń, ale po pierwszej, znanej zwrotce, dodała dwie następne, zmienione:

*Kali sas i Boja, kali taj melali,
Šinavel o jilo le terne šávenge.*

‘Czarna była Boja, czarna i brudna,
Młodym Cyganom łamie serca.

*Kaj maj i romni? And’-i Amerika,
Hodj te rodel leske somnakune louve.*

Gdzie jest żona? W Ameryce,
Zarabia dla niego złote pieniądze.

*Či tribun ma tutar,
Rusos kamlal pre le.*

Nie potrzebuję ich od ciebie,
Spałaś za nie z Ruskiem.

*Žo nakh šina teje,
Rusos kamlal pre le.*

Obetnę ci nos,
Ruska za nie kochałaś.’

Następną pieśnią jest kołysanka. Tę piękną kołysankę olaską zaśpiewała mi w Ostrawie w 1961 roku ta sama Sedra – Mária Stojková.

*Haju, haju, Kežinka,
Meg či mamori khere avla,
Ke kino me Kežinkake
Ke la Pragaki vineto šamija
Taj i zeleno madjarka.*

‘Haju, haju, Kežinko,
Dopóki nie przyjdzie do domu mamusia,
Kupię mojej Keżince
Z Pragi chusteczkę niebieską
I zielone madziarki [buty – *przyp. aut.*].

*Haju, haju kerla
I cikni Kežinka
Vi kera la mama,
Laki cikni, le, mamori.*

Haju, haju robi
Mała Kežinka,
Będzie ją kołysała,
Ej, mała mamusia.’

Mária Sedra Stojková była kobietą olaską, która już przed pięćdziesięcioma laty śpiewała swoim surowym, niskim głosem o życiu swojej społeczności, które nie znikło wraz ze zmianą warunków po przymusowym zaprzestaniu koczowania, na trwale zapisane w nagraniach ich pieśni.

Wielką śpiewaczką pieśni olaskich jest i zawsze dla mnie była Mária Makulová z Kendic w rejonie preszowskim. Była nie tylko doskonałą śpiewaczką, ale i wspaniałym człowiekiem. Margita Mária Makulová urodziła się w 1925 roku w Rožkovanach. Męża znalazła w rodzinie Makulovcůw – Lowarów, byłych handlarzy końmi w Kendicach. Ci mieli tam swoje małe domki, w których spędzali zimę, z których zwłaszcza mężczyźni w ciągu roku wyjeżdżali, by handlować końmi. Życiu takiemu i takiemu sposobowi zarobkowania położył kres rok 1959. W 1960 roku większość spokrewnionych rodzin musiała się przeprowadzić do trzypiętrowych bloków mieszkalnych, specjalnie dla nich wybudowanych w ramach tzw. rozwiązania pań-

stwowego. Mieszkają w nich do dzisiaj. Tam mogłam wsłuchiwać się w jej śpiew, siedząc przy rodzinnym stole kuchennym lub w jej małym domku, wybudowanym przez synów.

Márinka jest mądrą i wrażliwą kobietą. Każdy darzy ją szacunkiem – nie tylko w rodzinie, gdzie jest najwyższym autorytetem, ale również w lokalnej społeczności słowackiej. Jest osobą głęboko wierzącą, do niedawna codziennie chodzącą do kościoła. Przez pewien czas była nawet kucharką na plebanii. Jej mąż, Gindži, był wajdą, mujalem grupy po Jozefie Kánišu Makuli. Ale poglądy, rady i decyzje Márinki wszyscy szanowali i podporządkowywali się jej, i to nie tylko jej dorośli synowie i córki, ale także ich dzieci.

Z Márinką i jej rodziną poznaliśmy się na początku lat 60., kiedy w 1961 roku po raz pierwszy przyszedłam do Kendic w czasie mojego dwuletniego pobytu badawczego w Koszycach i na Słowacji Wschodniej. Od tego czasu jesteśmy prawdziwymi przyjaciółkami. Traktowana jestem jako członek rodziny. Márinka nazywa mnie *muri šej*, jej synowie i córki zwracają się do mnie *phenije* – ‘siostry’. Spędziliśmy razem wiele godzin na wieczornych i porannych pogawędkach, w ciągu których się również śpiewało.

W latach 70., razem z Márinką i częścią jej rodziny z Kendic (z synami Cyrylem i Ferym, najstarszy syn Matúch już nie żył) i z pobliskich Petrovan (z Milanem – Bušką i Evą Makulową) zostałam zaproszona na mały festiwal autentycznego folkloru muzycznego Olachów we Florencji we Włoszech. Ich udział był wielkim sukcesem. Później, w latach 80., byliśmy na podobnych występach w Wiedniu. Było to dla nich wielkie i niezwykle przeżycie, kiedy w obie strony jechaliśmy razem pociągami. W ten sposób podróżowali za granicę po raz pierwszy. Ale przede wszystkim z wielkim powodzeniem reprezentowali stale żywą olaską kulturę muzyczną – nie jako zespół, ale jako naturalna grupa rodzinna.

Z szerokiego repertuaru pieśni olaskich Márinki przypomnę przynajmniej dwie z ich *louke djila*⁶.

*Jaj, phuvenge, dromenge,
S'ande me dikhlem, joj,
De, s'ande le me dikhlem,
E zeleno vejš dikhlem, jaj.*

‘Pola i drogi,
To wszystko widziałem,
To wszystko widziałem,
Widziałem i zielony las.

*De, phenen la mamake,
Šávo čor kerdilem, joj,
De, pe mamake voja
De, Romengi po pe voja.*

Powiedzcie mamie,
Że stał się ze mnie złodziej,
Matce ku radości,
Cyganom ku radości.

⁶ Teksty większości podanych pieśni olaskich i ich tłumaczenia były już publikowane, zob. spis literatury na końcu tego artykułu.

*Chalo-j aba, dale,
Le Romengo šero, joj,
Perna ka le, perna
Le bare bajonde, jaj.*

Jesteśmy straceni, mamó,
Cygańska głowa,
Popadnie, popadnie
W wielkie tarapaty.

*Kaj taj me, mamó, Devla,
O čoro, jo, šávo
Ande'l bare vejša
La lumasa žavtar, joj.*

A ja, mamó, Boże,
Ja biedny syn
Przez wielkie lasy
Pojadę przez świat.

*Áč Devlesa, mamom,
musaj, joj, te žavtar, joj,
te na žavtar, mamom,
chučilen ma, mamó.*

Z Bogiem, mamusiu,
Muszę odejść,
Jeżeli nie odejdę, mamó,
Złapią mnie, mamó.

*Tě man chučilena
Le bare rajoura, joj,
Itelin ma, mamó,
Pel de šle beršoura, joj.*

Kiedy mnie złapią
Wielcy panowie,
Zamkną mnie, mamó,
Na dziesięć lat, joj.

*Vadj kanav, vadj niči,
Musaj sim te žavtar, joj.
Aš Devlesa, mamó,
Žavtar la lumasa, joj.*

Czy chcę czy nie chcę,
Muszę odejść.
Zostań z Bogiem, mamó,
Pójdę w świat.

*Tě mero me, dale,
Či gindji te mera, joj,
Či gindij te mera
Taj sa muro kero, joj.*

Gdybym miał umrzeć, mamó,
Jestem gotów umrzeć,
Jestem gotów umrzeć,
Ale wszystko zrobię po swojemu.

*Rovel, mamó, rovel,
Dukhal lako šeuro, joj.
Ma rov, mamó, ma rov,
ma dukhal čo šeuro, jaj.*

Płacz, mama, płacz,
Boli ją głowa.
– Nie płacz, mamó, nie płacz,
Niech głowa cię nie boli.

*Jaj, usaj me žavtar
La bara lumasa, ja-o,
Tě marel man o Del,
Taj muri miło Marja, joj.*

Muszę odejść,
Ruszyć w wielki świat,
Aby mnie Bóg pokarał
I moja miła Maria.'

I kolejna z wielozwrotkowych pieśni epickich, jedna z jej ulubionych:

*O Prahako Wilzoňáko
 Ňilil avri dorš vonato
 Dikh tu palal, Matuchoro,
 Vaj či javel o dadouro.*

‘Na praskim Wilzoniaku⁷
 Zgrzytają hamulce pociągu.
 Obejrzyj się Matúchu,
 Czy nie idzie tatuś.

*Jaj, č’avel, mamó, o dadouro,
 Lingerdas les kriminalka,
 Lingerdas les kriminalka,
 La Prahaki le maj bári.*

Mamo, tato nie przychodzi,
 Zwinęli go gliniarze,
 Złapali go gliniarze,
 Ci prascy, najważniejsi.

*Ja, la Prahaki le maj bári –
 Tejlal kodo šudro ráčo,
 Khote pre les čepenke dij
 Šudro lego, jaj, po šeuro.*

Ci prascy, ci najwięksi,
 Pod tą zimną kratą,
 Tam na niego kapie
 Zimna woda mu na głowę.

*De, ezenindas o dad khejre
 But-i duj berš t’ažukaren.
 Žavtar tuke kaj tro nipo,
 Le tu tuke avre romes!*

Tata przesłał wiadomość do domu.
 Dwa lata czekania, to jest długo.
 Wróć do domu, do rodziny,
 Weź sobie innego męża!

*Joj, lášo-j aba o Raj o Del,
 So vortoja tje kokala,
 So vortoja tje kokala,
 Le bulhesaj toveresa.*

Jaj, weź sobie innego męża,
 Który wyprostuje ci kości,
 Aby wyprostował ci kości,
 Szeroką siekierą.

*Joj, lášo-j aba o Raj o Del,
 Haj žutija le vo mange,
 Haj žutija le vo mange,
 Hod’ mento, jaj, muro šeuro.*

Ale Pan Bóg jest dobry,
 On mi pomoże,
 On mi pomoże,
 Wyzwoli moją głowę.

*De, hod’ mentoja muro šeuro
 Tejlal kado šudro ráčo.
 Pa vi dej pušou datar
 Lake čorē le fogáša.*

Wyzwoli mą głowę
 Pod tą chłodną kratą,
 Potem się spytam matki
 O zdradę mej żony.

*Jaj, avri pušou le ma datar,
 So voj kerdas tel duj beršen.*

Spytam się mej matki,
 Co robiła [żona – *przyp. aut.*] te dwa lata.

⁷ Na Dworcu Willsona – *przyp. tłum.*

*Te na phenes o čáčimo,
Šingerá tut, murdará tu!*

Jeżeli nie powiesz prawdy, kobieto,
Pokroję cię, zabiję cię!

*Jaj, phenav tuke o čáčimo,
Te šutjava sar i patrin!
Te šutjava sar i patrin,
O čeriko ando páji!*

Jaj, mówię ci prawdę,
Albo niech uschnę jak liść!
Albo niech uschnę jako listeczek,
Jak dębowy liść we wodzie!

Do balladowej historii folkloru pieśniowego Cyganów Olaskich należy wspomniana ballada o Banie (zob. przypis 1), w której jest śpiewany, czy raczej opowiadany śpiewem wątek prawdziwego wydarzenia z południowo-zachodniej Słowacji. Ballada znana jest jako *Ballada o zabiciu króla Bána*.

Przypomnijmy również epiczną *Balladę o wężu* (śpiewał ją w Kendicach w 1961 roku najstarszy syn Márinki Makulovej, Matúch – Matěj Makula)⁸.

*Jaj, kutja teje tel'a páji
Khote thovel terni romňi.
Pušlas latar terno gážo,
So kiraves, terni ráji?*

‘Jaj, tam niżej, przy wodzie
Pierze tam młoda Cyganka.
Spytał się jej jeden młodzieniec,
Co będziesz gotowała, młoda kobieto?

*Jaj, de, avar manca, terni romňi,
Avtar manca ando fouro.
Náštik žav me, terno gážo,
Si ma ek phral, murdarla ma.*

Jaj, pójdź ze mną, młoda Cyganko,
Pójdź ze mną do miasta.
Ja nie mogę, młody panie,
Mam brata, zabiłby mnie.

*Na dara tu, terni gáži,
Ž'ande ko vejš o zeleno,
Ž'ande ko vejš o zeleno,
Astar sapes mirgeššones.*

Nie bój się, młoda kobieto,
Idź do lasu zielonego,
Idź do lasu zielonego,
Złap tam węża jadowitego.

*De, astar sapes mirgeššones
Taj kira les t'e phraleske!
Avel khejre o phralouro,
Phušel mandar, so kiradem.*

Złap tam węża jadowitego
I ugotuj go twemu bratu!
Braciszek przychodzi do domu
I pyta się, co ugotowałam.

⁸ Ta pieśń, balladowego typu, o wężu i zdradzie siostry, pod względem treści wykazuje ślady wpływu czynników zewnętrznych, bowiem taki sam motyw występuje w folklorze morawskim, por. K. Plicka, F. Wolf, *Český rok v pohádkách, písních, hrách i tancích*, cz. Léto, Praha 1950, s. 407–408, *O panně Uliánce* (*Uliánka krásná panna, u Dunaje šaty prala...*).

*De, so kirdan, terne phenje,
Láši saga maladas ma.
Dúje mášen t'e ek pujos,
Te merav me, terne phrala.*

*De, so voun ek roj le zumadas,
Leski pofa šárgolindas.
So voun dújto le le zumadas
An tu, phenje, muro šerand.*

*De, či dav tu tele šerand,
Taj das leske i bučina.
An tu, phenje, mure khuren,
De žavtar me áver luma.*

*Kana o phral le de melas,
Gejlstar le, jaj, de i pheñ,
Gejlstar le, jaj, de i pheñ
Káj pesko le, de, gážo.*

*De, či kamav tu, terni romñi,
Chasa vi man sar tre phrales,
Chasavi man sar t'e phrales,
Žatar tuke ká t'o nipo.*

Co ugotowałaś, młoda siostró,
Pięknie to mi pachnie.
Dwie ryby i jedno kurczę,
Niech umrę [przysięgam – *przyp. aut.*],
młody bracie.

Spróbował tylko jedną łyżkę,
Natychmiast zzółkła mu twarz.
Jak tylko drugą spróbował
Podaj mi mą poduszkę, siostró.

Ja ci poduszki nie podam,
Podała mu pień bukowy.
Przyprowadź, siostró, moje konie,
Odchodzę już na tamten świat.

A kiedy jej brat umarł,
Poszła jego siostra,
Poszła jego siostra
Za swym miłym [gadziem – *przyp. aut.*].

Ja cię nie chcę, młoda kobieto,
Zniszczysz mnie [zabijesz – *przyp. aut.*]
jako swego brata,
Zniszczysz mnie jako swego brata,
Idź do swych krewnych.'

Kolejne teksty są przykładami z grupy rytmicznych *khelimaske, frišša djila* – pieśni olaskich nie tylko do tańca, nazywanych najczęściej 'czapaszami' (*čapáše*). Ich teksty są, w odróżnieniu od pieśni poprzednich, krótkie, dwu-, trzywrotkowe, często się powtarzające w rozwijającym się, melodycznym przyspiewku.

*Naj la cocha taj či gad,
Kinla lake lako dad.
Vi cochica taj vi gad,
Haj la, la, la...*

'[Dziewczyna – *przyp. red.*] nie ma
spódnicy ani koszuli,
Tata je dla niej kupi.
I spódnicę i koszulę,
Haj la, la, la...'

Na zakończenie naszego krótkiego przeglądu pieśni olaskich spójrzmy jeszcze na *louki djili* – tęskną pieśń z Rožkovan (nagranie Kendice, 1962 rok). Śpiewała Róza Biga Makulová. Swą pieśń zagaja tradycyjną formułą wstępującą:

Devlesa rakhav tumen, šavale, šaj engedinas mange, me giljabav, le Somkoski romni Biga – de akan'savi te giljabav akanak tumenge? – ‘Witam was tutaj z Bożym przyzwoleniem, przyjaciele i dzieci cygańskie, proszę was o pozwolenie. Będę śpiewała ja, żona Somkova – ale jaką mam zaśpiewać?’

*Devlesa rakhav tu,
Muri cikni gáži, ja,
O Raj, o suntu Del
Andas tu, de, gáži.*

‘Z Bożym pozwoleniem, witam cię,
Moja mała pani,
Pan, święty Bóg
Przyprowadził cię tutaj.

*De, but-i le Romoura
So cholajven pra me.
Ke so te cholajven,
Si te ertin mange.*

Jaj, wielu Cyganów
Gniewa się na mnie.
Czemu się gniewają?
Muszą mi wybaczyć.

*De, mang mol, Somko, mang mol
Le bute Romenge, jaj.
De, Somko moj mangela,
Romni počinela.*

Zamów wino, Somko, zamów
Wielu Cyganom, jaj.
Somko wino zamówi,
Jego żona zapłaci.

*De, počin, romni, počin,
Panž šela koroni, jaj,
Panž šela koroni, jaj,
Či bárol maj lášo.*

Zapłać, żono, zapłać
Pięćset koron, jaj,
Pięćset koron, jaj,
Nie ma lepszego od niego.

*Devla, so te kerav,
Kana naj man khonik, jaj,
Kana naj man khonik,
Pala muro šeuro.*

Boże, co mam robić,
Skoro nikogo nie mam,
Skoro nie mam nikogo,
Kto by się o mnie [mą głowę – *przyp. aut.*] postarał.

*De či dej, či dadouro,
De či kala phraloura, jaj
Taj sa von cholajven pre mande
De naj anda soste.*

Ani mamy, ani taty,
Ani czarnych braciszków.
Mimo to się na mnie gniewają,
Choć powodu nie mają.

*De, so te kera, mamam,
Kana louve naj ma, jaj,
Soste mange, Devla,
Soste mange, Devla.*

Co mam robić, mamom,
Skoro nie ma pieniędzy,
Czemu tak, mój Boże,
Czemu tak, mój Boże.

*De te louve avnas ma,
Vi pačiv avlas ma, jaj.
De ma, Devla, de ma
Cera boldogšago.*

Gdybym miała pieniądze,
Szanowano by mnie.
Daj mi, Boże, daj mi
Trochę bogactwa [szczęścia – przyp. aut.].

*De te šaj kerav vi me
Muri šukar voja, jaj.
Kasa me kero la?
Le bute Romenca !*

Spraw, abym i ja
Mogła być radosna.
Z kim ja sobie pozwolę?
Z wieloma Cyganami!

*De ke si lăšo šauvo
S'ande parni luma, Devla,
Devla, na murdar ma,
Či na nachasar ma.*

Jeżeli jesteś dobrym chłopcem
Na tym całym bożym świecie,
Nie zabijaj mnie, Boże,
Ani mnie nie potępiaj.

*Lăšo-j o Raj, o Del,
Ažutji amenge, jaj,
Hodj v'ame terasa
Šukar bari vouja...*

Dobry jest Pan Bóg,
Pomaga nam,
Byśmy i my także
Mogli zażyć pięknych chwil...

Charakterystycznym zjawiskiem dla Cyganów Olaskich jest zwyczaj, że po odśpiewaniu pieśni, śpiewak żegna się z tymi, dla których śpiewał, wyrażając im w ten sposób szacunek dla wspólnie przeżywanej radości śpiewania:

No hat, šavale, me tumari šukar páčiv opre mangle. T'aven bachtale haj sast'e-ste! – 'Tak, przyjaciele, zaśpiewałam by was uczcić. Bądźcie szczęśliwi i zdrowi!'

Przedmiotem tego artykułu nie jest kompletna, a zatem i muzyczna charakterystyka pieśni olaskich, ale refleksja nad ich treścią. Zwłaszcza teksty powolnych pieśni (*louke djila*) doskonale ilustrują cygańską poezję ludową. Charakterystyczne są również specyficzne środki poetyckie – stałe przydawki i swego rodzaju barwność tekstu, na przykład: 'złoty Bóg', 'złota matka', 'zielony las', 'czerwone konie' (*loule khuren* to w istocie konie brązowe), 'czarna głowa', 'czarne serce' lub 'czarna ziemia'. Kolor czarny jest symbolem żałoby i śmierci, kolor czerwony ma również znaczenie magiczne i moc

ochronną. Typowe są w nich i ustalone porównania (np. ‘jesteśmy sami jak ścięte drzewa’, ‘daleki świat’ itp.).

Fragmenty nagrań, zebranych w terenie przez Autorkę niniejszego artykułu, dokumentują folklor muzyczno-pieśniowy, będący żywym do dzisiaj w środowisku Cyganów Olaskich, zachowany w zgodzie z tradycją własnego języka, kultury i uznawanych wartości⁹.

LITERATURA:

- DAVIDOVÁ E., GELNAR J., *Romane gíla. Antologie autentického cikánského písňového folkloru*, Supraphon 1973.
- DAVIDOVÁ E., GELNAR J., *Romane gíla. Anthology of gypsy songs*, Artia 1974.
- DAVIDOVÁ E., ŽIŽKA J., *Čhajori romaňi (Romská dívenko). Výbor z romské písňové poezie*, Praha 1999.
- DAVIDOVÁ E., ŽIŽKA J., *Folk Music of the sedentary Gypsies of Czechoslovakia. A Letelepedett Cigányország Népzeneje Csehszlovákiában. Lidové písně usedlých Cikánů- Romů v Československu*, *Gypsy Folk Music of Europe 2*, Budapest 1991.
- KOVALCSIK K., *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia, Gypsy Folk Music of Europe 1*, Budapest 1985.
- STOJKA P., DAVIDOVÁ E., HÜBSCHMANNOVÁ M., *Dúral me avilem (Z dálky jsem přišel). Avri kidine le vlašika díla – výbor z olašské písňové poezie*, Praha 2000.

⁹ Zbiory prywatne Evy Davidovéj na oryginalnych taśmach i kasetach są przechowywane w Phonogrammarchiv – Österreichische Akademie der Wissenschaften (zob. www.phonogrammarchiv.at/ [dostęp: 24.11.2013] – *przyp. red.*), tj. na Austriackiej Akademii Nauk w Wiedniu – jako „Sammlung Davidová“. Kolekcja ta obejmuje bez mała 1500 nagrań folkloru muzycznego i pieśniowego olaskich i słowackich Cyganów, nagranych podczas własnych podróży badawczych, przede wszystkim w granicach byłej Czechosłowacji, w latach 1956–1990. Daty i miejsca sporządzenia nagrań, nazwiska interpretatorów oraz niektóre inne informacje są zawarte w protokołach dokumentacyjnych, odnoszących się do poszczególnych kaset, tak jak je później zapisała Eva Davidová, w celu umożliwienia wtórnej identyfikacji nagrań znajdujących się w jej archiwum (przy współpracy z etnografem muzykologiem Christiną Fennész-Juhasz z Phonogrammarchiv). Badanie lub wykorzystanie oryginalnych nagrań uwarunkowane jest obopólną zgodą, a całą kolekcję ma również Eva Davidová. Dawniej, w warunkach ówczesnej Czechosłowacji, nie było innej możliwości, aby uratować oryginalne taśmy i kasety, które z upływem lat – już bez mała pięćdziesięciu, niszczeją. Dlatego została podjęta decyzja o zdeponowaniu ich we wspomnianej instytucji, w której sporządzono dla nas wysokiej jakości kopie. Podobnie później została tam zdeponowana kolekcja folkloru muzycznego i literackiego Mileny Hübschmannovéj (jako „Sammlung Hübschmannová“) oraz obszerna kolekcja Mozesza Heinschnika. Ze zbiorów Ewy Davidovéj zostały do tej pory opracowane i opublikowane tylko niektóre fragmenty.

MATERIAŁY AUDIO:

DAVIDOVÁ E., JURKOVÁ Z., *Vlachická Djila – Nejstarší nahrávky písní olasckých Romů z České a Slovenské republiky*, CD Praha 2000.

DAVIDOVÁ E., ŠENKYŘÍK T., *Gíla, Ďíla, Gílorá – písně olasckých a usedlých Romů*, CD Muzeum romské kultury, Brno 2002.

Eva Davidová

E Lovarenqëre gilã mothoven penqëri paramisi

O artiklo si jekh panoràma e rromane gilãbdune folkloresqëri aj lirikaqëri, sar sas maškär Rromenøe andar-i superdialëkta E mutaciaça and-i nakhlutni Āexoslovakia (Bohemia, Moravia aj Slovakia) aj sar açhilàs zi adadives bas zivdo, šeral maškär-o Rroma Lovàra.

Žikaj pe jekh rig i muzika aj o selitka gilã e avere Rromenqëre si relativ mišto pinzarde, o folklòris e superdialektaqëro O mutaciaça anda pesqëri xaingitko fòrma açhol butum bipinzardo. Nakhavdino sas bi avrukane influencenqëro kustik kustikaøe, vi kana akala Rroma mukhle o phirutnipen pal-o b. 1959. Lenqëro gilãbduno folklòris si ulavdo pal-i struktùra, i fòrma, o tipo thaj o çhand e bašalipnasqëro anda duj šerutne gilënqëre grupe: *mulatšag*, *lòwke gilã* save si uçe aj lentone ritmosqëre thaj o khelimasqe gilã save si ritmikàlo vaš-o kheliben.

O artiklo dikhlàrel o lava aj o ander akala gilënqëro aj mothovel lenqëri specifiko funkcia maškär Rromenøe. Akala gilënqëro buteripen si gilãbde *a capella*, so zoràrel e lavenqëro vasnipen. O gilãmno mothovel lençar e šunitrenqe jekh paramisi aj denavel len i gili prdal jekh rituàlo formùla – so anel and-i gili jekh speciàlo atmosfëra katar-o dikhan e anderesqëro aj e ritmosqëro. E artiklosqëri avtòra alosarel lavenqëre misalã katar pesqëro barvalo kidipen originalone sonotekaqëre, so lilàs e Rromenøar maškär-o bb. 1956 aj 1990. Del jekh gazikani transkripcia e gilënqëri aj pal-odova dural dural jekh polskikani adaptàcia.

Eva Davidová

Songs of the Olah Lovara Tell a Story

The article is an overview of the Olah Romas' song folklore and lyrics in the former Czechoslovakia – in Bohemia, Moravia and Slovakia, where until today it has retained its active existence in an unchanged form – in particular among the group Lovari. While the music and folk songs of the Roma are relatively known, the Olah folklore in its authentic form remains rather unknown. It has been transmitted through generations in an uninfluenced form even after these societies were forced to stop being migratory by the power of the communist state in 1959. Their song folklore is differentiated in structure, forms, types and way of performance, and di-

vided into two main groups of songs: *Mulatousha*, *louke djila* which are long, slow songs, and *Khelimaske djila* which are rhythmical songs to be danced to.

This article examines the lyrics and content of these songs and also focuses on their specific function in the Olah society. The majority of these songs are traditionally without a musical accompaniment which increases the importance of their lyrics. The singer tells through them a story to the community to whom he dedicates the song by the way of a ritual formula – which adds to the atmosphere of the song as far as both content and rhythm are concerned. The author of the article chose examples of the lyrics from her large collection of original recordings made between the years 1956 and 1990. The texts are transcribed from the recordings in the Olah Roma language and then loosely translated.



... (ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Anna G. Piotrowska (Kraków, Polska)

O „CYGAŃSKIM FLAMENCO” PO POLSKU – CHARAKTERYSTYKA LITERATURY W JĘZYKU RODZIMYM

Wszyscy zainteresowani kulturą Romów – czy to studenci kierunków kulturoznawczych i etnologicznych, czy też pasjonaci tematu, niejednokrotnie spotykają się z twierdzeniem o sile tzw. muzyki cygańskiej, zarówno jako czynnika współtworzącego etos cygański, jak i jako środka ułatwiającego kontakt i porozumienie pomiędzy środowiskiem romskim i nieromskim. Lapidarnie prawdę tę ujęła Carol Silverman pisząc, że być może Romowie są politycznie bezsilni, ale zapewne „wszechmocni muzycznie”¹. W konsekwencji nie dziwią szeroko zakrojone badania nad muzyką Romów, o długiej tradycji zwłaszcza na Węgrzech. Dociekania natury etnomuzykologicznej, w które także polscy akademicy mają swój wkład², ujawniają wielorakość stylistyczną praktyk muzycznych kultywowanych wśród grup romskich. Jak się powszechnie sądzi jest ona wynikiem czynników zewnętrznych, m.in. wpływu kultur muzycznych miejsc, w których Romowie przebywali lub obecnie stacjonują, ale i wewnętrznych, m.in. interakcji pomiędzy grupami. Wśród tej stylistycznej (ale także gatunkowej) różnorodności wysuwają się na plan pierwszy niektóre idiomy muzyczne, które zyskały większą popularność wśród gadziów, czy to za sprawą literatury, jak muzyka kultywowana przez Romów na Węgrzech, czy też filmów, jak muzyka Romów bałkańskich, upamiętniona w filmach Emira Kusturicy, czy innych mediów, jak to miało miejsce z flamenco.

Flamenco, można zaryzykować twierdzenie, zrobiło wręcz zawrotną karierę zarówno jako fonemem obecny w kulturze popularnej, jak i przedmiot badań naukowych. Zasadne jest więc pytanie o stan polskiej literatury traktującej o flamenco, a także o to, w jaki sposób podchodzi się w niej do

¹ C. Silverman, *Music and Marginality: Roma (Gypsies) of Bulgaria and Macedonia* [w:] M. Slobin (red.), *Returning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Duke University Press, Durham and London 1996, s. 231.

² Por. M. Janowiak-Janik, *Muzyka Cyganów w Polsce. Przegląd wybranych źródeł i stan badań*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 173–192.

kwestii „cygańskości” flamenco: czy jako do niepodlegającego dyskusji, bezspornego faktu, przyjmowanego przez autorów *implicite*, czy też cygańskie konotacje flamenco są kwestionowane, a może wręcz pomijane. Aby jednak spróbować opowiedzieć na te pytania, warto w skrócie zarysować początki piśmiennictwa o flamenco w Europie.

Zainteresowanie muzyką kultywowaną przez hiszpańskich Cyganów – *Gitanos* oraz pierwsze próby szerszych jej opisów datują się na wiek XIX. W drugiej połowie XIX wieku w Hiszpanii pojawiały się antologie zawierające pieśni ludowe, a wśród nich odnaleźć można pierwsze zbiory z pieśniami flamenco. Antonio Machado Álvarez pod pseudonimem Demófilo opublikował w 1881 roku *Colección de cantes flamencos*³. Wkrótce światło dzienne ujrzwały kolejne publikacje tego typu, m.in. *Primer Cancionero Flamenco* autorstwa Manuela Balmaseda y Gonzaleza.

Zaintrygowani tańcami i śpiewem Cyganów andaluzyjskich byli między innymi zwiedzający Hiszpanię obcokrajowcy, którzy – publikując następnie prace w swoich ojczyznach – przyczyniali się do rozpowszechniania świadomości unikatowości praktyk muzycznych, uprawianych przez *Gitanos*. Do takich autorów należał Anglik George Borrow (1803–1881), który w swoich pracach z lat 40. XIX wieku, m.in. w *The Zincali: An Account of the Gypsies of Spain* czy *The Bible in Spain, or the Journeys, Adventures, and Imprisonment of an Englishman*, opisywał tańczących i śpiewających *Gitanos*⁴. To właśnie książki Borrowa stały się w XIX wieku podstawowym źródłem faktograficznym dla innych piszących o muzyce Cyganów hiszpańskich: na Borrowa powoływał się m.in. Carl Engel, podejmujący temat muzyki Cyganów hiszpańskich w drugiej połowie XIX wieku⁵. Wpływ popularności książek Borrowa zadecydował także, jak się sądzi, o umieszczeniu akcji słynnej powieści *Carmen* Prospera Mérimée’go właśnie wśród Cyganów hiszpańskich⁶. W swojej wpływowej pracy poświęconej muzyce cygańskiej na terenach węgierskich *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie* (1859) Franz Liszt (1811–1886) zawarł rozdział dotyczący „Cyganów gdzie indziej” i tam zdiagnozował sytuację muzyczną Cyganów hiszpańskich jako zależną od folkloru andaluzyjskiego. Jednak zastrzegł, że poglądy jego

³ A. Machado Álvarez, *Colección de cantes flamencos*, O’Donnel, Sevilla 1881.

⁴ G. Borrow, *The Zincali: An Account of the Gypsies of Spain*, John Murray, London 1841. Za: http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=36729&pageno=20 [dostęp 25.01.2008]; *idem*, *The Bible in Spain, or the Journeys, Adventures, and Imprisonment of an Englishman*, Boots Publishers, Nottingham 1905, s. 61.

⁵ C. Engel, *The Music of the Gypsies* (II), „The Musical Times and Singing Class Circular”, 1880, T. 21, nr 450, s. 390.

⁶ G. T. Northup, *The Influence of George Borrow upon Prosper Mérimée*, „Modern Philology”, 1915, T. 13, nr 3, s. 145.

oparte były jedynie na pobieżnie zasłyszanych fragmentach pieśni⁷. A zatem kompozytor nie uzurpował sobie prawa do wydawania ostatecznego werdyktu na temat muzyki Cyganów andaluzyjskich.

Fenomen flamenco intrygował pod koniec XIX wieku badaczy europejskich spoza kręgu hiszpańskiego, czego dowodem była m.in. opublikowana w 1881 roku niemieckojęzyczna praca *Die Cantes Flamencos* Hugo Schuchardta⁸. Intensyfikacja zainteresowania flamenco w Europie, a co za tym idzie – wzrost publikacji poświęconych temu zjawisku, nastąpiły jednak na początku XX wieku. Koncentrowano się z jednej strony na aspekcie historycznym, ze szczególnym uwzględnieniem badań pochodzenia i źródeł flamenco, a z drugiej strony na strukturze flamenco, opisując w usystematyzowany sposób elementy współtworzące flamenco (śpiew, taniec, gra na instrumentach). O ile drugie ujęcie można nazwać *stricte* muzykologicznym (gdyż koncentruje się analizie współczynników muzycznych, takich jak wykorzystywane skale, harmonia, typy melodyki i rytmy, preferowane maniery wykonawcze), o tyle to pierwsze – uwikłane w szerokie spektrum ideologii oraz uwarunkowań natury socjo-politycznej, uwzględniających skomplikowaną sytuację w Hiszpanii – bardziej skłania się ku koncepcjom kulturoznawczym. W 1922 roku niewielką broszurę na temat pochodzenia *cante jondo* (typu śpiewu charakterystycznego dla flamenco) opublikował przy okazji zorganizowanego w Granadzie konkursu dla śpiewaków flamenco (*cantaores de flamenco*) kompozytor hiszpański Manuel de Falla (1876–1946), upatrujący bliskich związków flamenco z psalmodią bizantyjską (przeniknęła do muzyki hiszpańskiej za sprawą kościoła katolickiego), arabskimi i hinduskimi praktykami muzycznymi oraz andaluzyjskim folklorem muzycznym⁹. Propozycja de Falli, opisująca flamenco jako konglomerat rozmaitych wpływów, zainspirowała kolejnych autorów piszących na temat podchodzenia flamenco w pierwszej połowie XX wieku¹⁰. W pracach tych zaznaczyły się jednak dwie przeciwstawne tendencje: pierwsza kontynuowała myśl de Falli, ujmując flamenco w szerokim kontekście oddziaływań, a druga faworyzowała jedno źródło flamenco, niejako odrzucając syntetyczny wymiar fenomenu.

⁷ F. Liszt, *Die Zigeuner und Ihre Musik in Ungarn* (tłum. L. Ramann), Breitkopf und Härtel, Leipzig 1883, s. 162.

⁸ H. Schuchardt, *Die Cantes Flamencos*, E. Karras, Halle 1881.

⁹ M. de Falla, *El „cante jondo” (canto primitivo andaluz): sus orígenes, sus valores musicales, su influencia en el arte musical europeo*, Editorial Urania, Granada 1922.

¹⁰ Na przykład w 1926 r. ukazało się *De cante chico y cante Grande* Jose Carlosa de Luna, w 1933 r. Carlosa i Pedra Caba Landa *Andalucia, su comunismo y su cante jondo*, a w 1935 r. Fernando de Triana opublikował *Arte y artistas flamencos*.

W połowie wieku XX w Hiszpanii zinstytucjonalizowano badania nad flamenco. W 1958 roku w Jerez de la Frontera ustanowiono jednostkę naukową Cátedra de Flamencología y Estudios Folklóricos Andaluces¹¹, będącą pierwszą tego typu miejscem (popularnie zwanym *cátedra de flamencología*), którego celem jest całościowe i możliwie wszechstronne badanie flamenco. Do zadań tego pionierskiego instytutu należała także ochrona i promocja dziedzictwa flamenco. A w konsekwencji w połowie XX wieku nastąpił okres wzmożonej organizacji festiwali flamenco¹² oraz rozkwit badań naukowych nad flamenco, skutkujący coraz większą ilością dostępnej literatury, zarówno w języku hiszpańskim, jak i w językach kongresowych – m.in. francuskim¹³, angielskim¹⁴, niemieckim¹⁵. Niektóre, szczególnie uznane prace, funkcjonują powszechnie w kilku wersjach językowych¹⁶.

W Polsce pierwsze objawy zainteresowania fenomenem flamenco zaobserwować można było w latach 70. XX wieku, kiedy w kręgach intelektualnych fascynowano się literaturą i kulturą iberyjską. Między innymi, zainspirowana poezją Federico Garcii Lorki – Grażyna Adameczyk-Lidtkke zaczęła aktywnie działać na początku lat 80., nie tylko realizując sztuki poety, ucząc śpiewu hiszpańskiego i recytacji poezji andaluzyjskiej, ale i zakładając szkoły tańca: pierwsza z nich powstała w 1982 roku przy Towarzystwie Polska –

¹¹ Oficjalna strona internetowa jednostki to <http://www.flamencologia.com/> [dostęp: 8.08.2013].

¹² W tym czasie zorganizowano m.in.: Festival de Canciones y Cante Flamenco w Mairena del Alcor (1962), Gran Festival de Cante Grande w Ecija (1962), Gazpacho Andaluz w Moron de la Frontera (1963), Caracola de Lebrija (1966), czy Festival de la Guitarra w Marchena (1967).

¹³ Por. m.in. G. Hilaire, *Initiation „flamenca”*, Éditions du Tambourinaire, Paris 1954; L. Quiévreux, *Art Flemenco*, Solfadi, Bruxelles 1959; A. Gobin, *Le Flamenco*, Presse Universitaires de France, Paris 1975.

¹⁴ Por. m.in. C. Schreiner, *Flamenco: gypsy dance and music from Andalusia*, Amadeus Press, Portland 1990; W. Washabaugh, *Flamenco. Passion, Politics and Popular Culture*, Berg Publishers Ltd., Oxford – Washington 1996; L. Chuse, *The Cantaoras: music, gender, and identity in flamenco song*, Routledge, New York 2003; E. Martínez, *Flamenco – all you wanted to know*, Mel Bay, Pacific 2003.

¹⁵ Por. m.in. C. Schreiner (Hrsg.), *Flamenco gitano-andaluz*, Fischer, Frankfurt am Main 1985; P. A. Thomas, R. Wagner, *Flamenco: Andalusien Seele im Tanz*, Welsermühl, München 1988; G. Steingress, *Cante Flamenco: Zur Kulturosoziologie der andalusischen Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997; S. Krüger, *Die Musikkultur Flamenco: Darstellung, Analyse und Diskurs*, Hamburg Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg 2001; K. Knipp, *Flamenco*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

¹⁶ Por. m.in.: B. Leblon, *Flamenco*, Cité de la musique/Actes sud, Paris 2001; *idem*, *Flamenco*, Palmyra, Heidelberg 2001; *idem*, *Gypsies and Flamenco. The emergence of the art of flamenco in Andalusia*, University of Hertfordshire Press, Gypsy Research Centre, Hatfield 2003. Także: D. E. Pohren, *The Art of Flamenco*, Jerez Industrial, Jerez de la Frontera 1962; *idem*, *L'art flamenco*, Editorial Católica Española, Sevilla 1962.



Zajęcia w szkole flamenco – tańczy B. Delimata (w środku), Hiszpania
(fot. Dariusz Pawelec)

Ameryka Łacińska¹⁷. Początkowo muzycy związani z flamenco skupiali się we Wrocławiu, gdzie zaczęły formować się także pierwsze zespoły flamenco (m.in. Duo de Caso, Duo Flamenco). Z czasem popularność flamenco dotarła do stolicy, propagowanego tam szczególnie przez gitarzystę Marka Krajewskiego. Do Poznania flamenco dotarło głównie za sprawą gitarzysty Witolda Łukaszewskiego, który wraz z Krajewskim i tancerką Martą Kubiak tworzyli grupę Toque Flamenco. Można mówić o niewielkim, ale prężnym środowisku muzyków, uprawiających w latach 90. flamenco w Polsce. Natomiast od początku XXI wieku nastąpił szczególny wzrost zainteresowania flamenco jako tańcem, co przekuło się na liczbę powstających szkół tańca flamenco już w całej Polsce. Do najbardziej znanych należą m.in. warszawska Triana, prowadzona przez Martę Dębską¹⁸, czy krakowska La Pasión, powstała w 2002 roku z inicjatywy Kai Będkowskiej¹⁹.

Niestety, wraz z intensywnym rozwojem szkół w Polsce nie szło zainteresowanie naukowców tematem flamenco. Powstające w języku polskim prace są albo przyczynkarskie, albo ujmują tę problematykę tylko z pewnej, określonej perspektywy. Można jednak zauważyć, że poświęcone flamenco publikacje, powstające w Polsce, odzwierciedlają przebieg zainteresowania

¹⁷ Por. <http://alexandraflamenco.strefa.pl/index.htm> [dostęp: 5.09.2013].

¹⁸ Por. <http://www.triana.pl/> [dostęp: 5.09.2013].

¹⁹ Por. <http://www.flamenco-krakow.pl/> [dostęp: 5.09.2013].

samym fenomenem w naszym kraju. Oto bowiem jeszcze w latach 80. pojawiła się praca Krzysztofa P. Zgrai, która przybliżyła historyczne meandry flamenco, ale skoncentrowana była raczej na praktycznym opisie fenomenu²⁰. I właśnie ów praktyczny nurt zdominował literaturę polską na temat flamenco w latach 90. XX wieku. Ukazał się na przykład podręcznik – szkoła gry flamenco autorstwa jednego z muzyków współtworzących środowisko flamenco w Polsce – Sławomira Dolaty²¹. Praca ta nie tylko zawierała utwory przeznaczone na jedną lub dwie gitary, zapisane również w formie tabulatorowej, ale i informacje historyczne o flamenco oraz biogramy kompozytora i artystów flamenco. Na przełomie XX i XXI wieku w piśmie „Świat Gitary” drukowany był cały cykl poświęcony flamenco, który wyszedł spod pióra gitarzysty Michała Czachowskiego. Także tutaj odnajdziemy rozważania natury praktycznej, dotyczące gry na gitarze flamenco, a także różnic pomiędzy warsztatem gitarzysty grającym na gitarze klasycznej a gitarzystą flamenco²², czy też na temat istotnych dla gitarzysty flamenco kwestii dbania o paznokcie²³. Nadto Czachowski przeprowadzał wywiady ze znanymi *Gitanos* będącymi gitarzystami flamenco, na przykład Tomatino. Autor omówił ponadto poszczególne elementy flamenco²⁴, ale przede wszystkim w cyklu „Flamencologia” nie zabrakło solidnie opracowanego działu historycznego, ukazującego genezę flamenco i jego rozwój²⁵. Autor nie umniejszał roli *Gitanos* w procesie kształtowania flamenco – odwrotnie, lektura artykułów Czachowskiego utwierdza czytelnika w przekonaniu co do ważkości znaczenia i wkładu kultury Cyganów andaluzyjskich w formujące się zjawisko²⁶.

Wraz z coraz większym zainteresowaniem flamenco pojawiła się w Polsce w roku 2000 kolejna publikacja książkowa, poświęcona temu zagadnieniu: *Magiczny świat flamenco* Anety Rogalskiej-Marasińskiej²⁷. Au-

²⁰ K. P. Zgraja, *Flamenco: historia, teoria, praktyka*, Polskie Stowarzyszenie Jazzowe, Warszawa 1987.

²¹ S. Dolata, *Gitara flamenco: nauka gry*, Wydawnictwo Muzyczne Absonic, Radwanice (koło Wrocławia) 2007.

²² M. Czachowski, *Różnice między gitarzystą klasycznym a gitarzystą flamenco*, „Świat Gitary”, 1997, nr 3, s. 53.

²³ M. Czachowski, *Flamencologia cz. 3. Paznokcie*, „Świat Gitary”, 1997, nr 5, s. 48.

²⁴ Np. M. Czachowski, *Flamencologia cz. 7. Baile flamenco*, „Świat Gitary”, 1998, nr 3, s. 58–60, czy: *Flamencologia cz. 8 Toque flamenco*, „Świat Gitary”, 1998, nr 4, s. 58–60.

²⁵ Por. m.in. M. Czachowski, *Flamencologia cz. 12. Historia flamenco cz. 4. Etap prymitywny (lata 1765–1860)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 3, s. 28, czy: *Flamencologia cz. 11. Historia flamenco cz. 6. Ópera Flamenco (lata 1910–1955)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 5, s. 25–27.

²⁶ Por. m.in. M. Czachowski, *Flamencologia cz. 11. Historia flamenco cz. 3. Cyganie*, „Świat Gitary”, 1999, nr 1, s. 58–60.

²⁷ A. Rogalska-Marasińska, *Magiczny świat flamenco*, Impuls, Kraków 2000.

torka zadała sobie trud nie tylko przybliżenia samego fenomenu z punktu widzenia muzykologicznego, ale także wskazała, jak flamenco wpłynęło na profesjonalną twórczość muzyczną na przykładzie utworów Manuela de Falli i Isaaca Albeniza. Rogalska-Marasińska wpisała inspiracje flamenco w szerszy problem hiszpańskiej muzyki narodowej. W pracy tej zaakcentowała także rolę Cyganów w procesie, który określiła mianem „ewolucji w kulturze muzycznej Andaluzji”²⁸. W tej ciekawie ilustrowanej pracy autorce udało się w zaprezentować flamenco w całym jego bogactwie i różnorodności, połączyć wiadomości historyczne z muzykologicznymi, a także praktycznymi. Szczególnie bowiem ten aspekt praktyczny, związany z wykonywaniem tańca flamenco, był wciąż interesujący dla odbiorców, co niewątpliwie należy uznać za odbicie zainteresowania tańcem flamenco w Polsce, obserwowanym na początku XXI wieku. Wychodząc naprzeciw tego typu oczekiwaniom, Polskie Wydawnictwo Muzyczne zdecydowało się wydać w 2011 roku pracę *Flamenco na polskiej scenie, czyli Marketing estetyczny dla tancerzy lekko zaawansowanych* tancerki Urszuli Żebrowskiej-Kacprzak²⁹. I właśnie jako zbiór niezwykle praktycznych, drobiazgowych wręcz rad, należy tę pozycję traktować, chociaż pojawiają się w niej również interesujące informacje dotyczące samej natury flamenco. Nie było jednak celem autorki wpisanie fenomenu flamenco ani w szerszy kontekst kulturowy, ani muzyczny.

Ostatni typ prac na temat flamenco drukowanych w Polsce, to rozważania o charakterze naukowym, reprezentowane przez artykuły, które wyszły spod pióra piszącej te słowa. Należą do nich m.in. wydany na łamach „Literatury Ludowej” esej dotyczący sporów o genezę flamenco, a także obszernie fragmenty zawarte w pozycji *Topos muzyki cygańskiej w kulturze europejskiej*. Czytelnik odnajdzie w tej ostatniej książce syntetyczny opis praktyk flamenco, jego rozwoju oraz związków z kulturą *Gitanos*³⁰. W 2013 roku ukazała się natomiast niewielkich rozmiarów, przyczynkarska praca także mojego autorstwa – *Flamenco pod czarnym księżycem*³¹, w której w otwarty sposób sformułowałam tezę o cygańskim charakterze flamenco. Do tej pory brakuje jednak na polskim rynku wydawniczym szeroko zakrojonej, syntetycznej pracy traktującej o flamenco i poruszającej aspekty muzyczne (analitycznie oraz praktycznie), a także kulturowe, historyczne, estetyczno-teoretyczne.

²⁸ *Ibidem*, s. 35.

²⁹ U. Żebrowska-Kacprzak, *Flamenco na polskiej...*, op. cit.

³⁰ A. G. Piotrowska, *Topos muzyki cygańskiej w kulturze europejskiej od końca XVIII do początku XX wieku*, Musica Iagellonica, Kraków 2011, s. 104–154.

³¹ A. G. Piotrowska, *Flamenco pod czarnym księżycem, czyli muzyczne dziedzictwo Romów*, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2013.

Pozostaje mi jeszcze na koniec tego krótkiego przeglądu spróbować odpowiedzieć na pytanie zadane na samym jego początku, mianowicie o sposób traktowania kwestii cygańskiej w omawianych pracach. Jak starałam się wykazać, miejsce i rola *Gitanos* w kształtowaniu i rozwoju flamenco nigdy w literaturze polskiej nie były kontestowane, przeciwnie – zawsze się je podkreśla. Także, co istotne, informacje na temat cygańskich korzeni flamenco pojawiają się w wiadomościach prezentowanych na stronach internetowych szkół tańca flamenco. Definiują one samo flamenco jako „sztukę Cyganów zamieszkujących południową prowincję Hiszpanii – Andaluzję”³². Niekiedy pogląd ten jest nie tyle kwestionowany, co podawany jako kolejna teoretyczna koncepcja. Czytamy zatem, że „flamenco jest uznawane za dziedzictwo kultury andaluzyjskich Cyganów. W rzeczywistości jednak jest tworem znacznie bardziej skomplikowanym...”³³.

I już ostatnia uwaga: na język polski, jak do tej pory, nie tłumaczy się uznanych, funkcjonujących w literaturze światowej prac traktujących o flamenco. Jednak za dobry znak i zwiastun nowych tendencji należy potraktować przetłumaczenie tekstu de Falli o pochodzeniu *cante jondo*, które zostało zamieszczone (niestety bez podania autora translacji) w piśmie „Diagonali” w roku 2012³⁴.

LITERATURA:

BORROW G., *The Bible in Spain, or the Journeys, Adventures, and Imprisonment of an Englishman*, Nottingham 1905.

BORROW G., *The Zincali: An Account of the Gypsies of Spain*, London 1841.

CHUSE L., *The Cantaoras: music, gender, and identity in flamenco song*, New York 2003.

CZACHOWSKI M., *Różnice między gitarzystą klasycznym a gitarzystą flamenco cz. 1.*, „Świat Gitary”, 1997, nr 3, s. 53.

CZACHOWSKI M., *Różnice między gitarzystą klasycznym a gitarzystą flamenco cz. 2.*, „Świat Gitary”, 1997, nr 4, s. 48–50.

CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 3. Paznokcie*, „Świat Gitary”, 1997, nr 5, s. 48.

³² Por. strona internetowa szkoły Triana: <http://www.triana.pl/index.php?lang=pl&id=2> [dostęp: 5.09.2013].

³³ Por. strona internetowa szkoły La Pasi3n: <http://www.flamenco-krakow.pl/?baza-wiedzy,21> [dostęp: 5.09.2013].

³⁴ Por. http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/diagonali_1_falla.pdf [dostęp: 5.09.2013].

- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 4*, „Świat Gitary”, 1997, nr 6, s. 58–59.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 5 Instrumenty w muzyce flamenco (ciąg dalszy)*, „Świat Gitary”, 1997, nr 6, s. 58–59.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 8. Toque flamenco*, „Świat Gitary”, 1998, nr 1, s. 66.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia*, „Świat Gitary”, 1998, nr 2, s. 62–63.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 7. Baile flamenco*, „Świat Gitary”, 1998, nr 3, s. 58–60.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 8 Toque flamenco*, „Świat Gitary”, 1998, nr 4, s. 58–60.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 9. Historia flamenco cz. 9. Korzenie*, „Świat Gitary”, 1998, nr 5, s. 58–60.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 10. Historia flamenco cz. 2.*, „Świat Gitary”, 1998, nr 6, s. 58–59.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 11. Historia flamenco cz. 3. Cyganie*, „Świat Gitary”, 1999, nr 1, s. 58–60.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 12. Historia flamenco cz. 4. Etap prymityw-ny (lata 1765–1860)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 3, s. 28.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 13. Historia flamenco cz. 5. Cafés Cantantes-Złoty Wiek Flamenco (lata 1860-1910)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 4, s. 28–29.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 14. Historia flamenco cz. 6. Ópera Flamenco (lata 1910-1955)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 5, s. 25–27.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 15. Renesans Flamenco (lata 1955-1979)*, „Świat Gitary”, 1999, nr 6, s. 28–30.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 16. Nuevo Flamenco cz. 1 (od 1979 do dziś)*, „Świat Gitary”, 2001, nr 1, s. 26–27.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 18. Nuevo Flamenco cz. 3. Flamenco Fusión*, „Świat Gitary”, 2001, nr 3, s. 26–29.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 19. Flamenco Fusión cz. 2 Jazz i Flamenco*, „Świat Gitary”, 2001, nr 4, s. 24–25.
- CZACHOWSKI M., *Flamencologia cz. 30. Historia flamenco cz. 12 Flamenco Fusión cz. 3 Jazz i Flamenco*, „Świat Gitary”, 2001, nr 5, s. 24.
- DE FALLA M., *El «cante jondo» (canto primitivo andaluz): sus orígenes, sus valores musicales, su influencia en el arte musical europeo*, Granada 1922.
- DOLATA S., *Gitara flamenco: nauka gry*, Radwanice (koło Wrocławia) 2007.
- ENGEL C., *The Music of the Gipsies* (II), „The Musical Times and Singing Class Circular”, 1880, T. 21, nr 450, s. 389–391.
- HILAIRE G., *Initiation „flamenca”*, Paris 1954.
- JANOWIAK-JANIK M., *Muzyka Cyganów w Polsce. Przegląd wybranych źródeł i stan badań*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 173–192.
- KNIPP K., *Flamenco*, Frankfurt am Main 2006.

- KRÜGER S., *Die Musikkultur Flamenco: Darstellung, Analyse und Diskurs*, Hamburg 2001.
- LEBLON B., *Flamenco*, Paris 2001.
- LEBLON B., *Flamenco*, Heidelberg 2001.
- LEBLON B., *Gypsies and Flamenco. The emergence of the art of flamenco in Andalusia*, Hatfield 2003.
- LISZT F., *Die Zigeuner und Ihre Musik in Ungarn*, tłum. L. Ramann, Leipzig 1883.
- MACHADO ÁLVAREZ A., *Colección de cantes flamencos*, Sevilla 1881.
- MARTÍNEZ E., *Flamenco – all you wanted to know*, Pacific 2003.
- NORTHUP G. T., *The Influence of George Borrow upon Prosper Mérimée*, „Modern Philology”, 1915, T. 13, nr 3, s. 143–156.
- PIOTROWSKA A. G., *Flamenco pod czarnym księżycem czyli muzyczne dziedzictwo Romów*, Kraków 2013.
- PIOTROWSKA A. G., *Topos muzyki cygańskiej w kulturze europejskiej od końca XVIII do początku XX wieku*, Kraków 2011.
- POHREN D. E., *L'art flamenco*, Editorial Católica Española, Sevilla 1962.
- POHREN D. E., *The Art of Flamenco*, Jerez de la Frontera 1962.
- QUIÉVREUX L., *Art Flenenco*, Bruxelles 1959.
- ROGALSKA-MARASIŃSKA A., *Magiczny świat flamenco*, Kraków 2000.
- SCHREINER C. (Hrsg.), *Flamenco gitano-andaluz*, Frankfurt am Main 1990.
- SCHREINER C., *Flamenco: gypsy dance and music from Andalusia*, Portland 1990.
- SCHUCHARDT H., *Die Cantes Flamencos*, Halle 1881.
- SILVERMAN C., *Music and Marginality: Roma (Gypsies) of Bulgaria and Macedonia* [w:] M. SLOBIN (red.), *Returning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, Durham and London 1996.
- STEINGRESS G., *Cante Flamenco: Zur Kulturosoziologie der andalusischen Moderne*, Frankfurt am Main 1997.
- WAGNER R., *Flamenco: Andalusiens Seele im Tanz*, München 1988.
- WASHABAUGH W., *Flamenco. Passion, Politics and Popular Culture*, Oxford – Washington 1996.
- ZGRAJA K.P., *Flamenco: historia, teoria, praktyka*, Warszawa 1987.
- ŻEBROWSKA-KACPRZAK U., *Flamenco na polskiej scenie, czyli Marketing estetyczny dla tancerzy lekko zaawansowanych*, Kraków 2011.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/diagonali_1_falla.pdf [dostęp: 5.09.2013].
- <http://www.flamenco-krakow.pl/?baza-wiedzy,21> [dostęp: 5.09.2013].
- <http://www.triana.pl/index.php?lang=pl&id=2> [dostęp: 5.09.2013].
- <http://alexandraflamenco.strefa.pl/index.htm> [dostęp: 5.09.2013].

Anna G. Piotrowska

O ‘cygańtko flamenko’ gazitkones Polskaθe – so si and-i literatūra pe Polskaqëri gazitko čhib

O artiklo kerel jekh analiza e polskitkone literaturaqeri pal-o flamenko. O avtòri na sadaj mothovel o rodlärimàta pal-o flamènko and-i Pòlska, tok vi kerel jekh komparàcia e puranedere aj buder pinzarde materialençar and-o sundal. And-a pe-sqeri analiza e gazitkone literaturaqeri Polskaθar, i Piotrowska pučhlälë i generàlo tordin e Polskaqere avtorënqeri karing-e flamenkosqero rromanipen aj sikavel sar on dikhen o rromane darrinã e flamenkosqere. Sar konklüzia, sikavel so and-i polskitko literatūra e temaqeri, nakuti artikle aj pustika, i rromani konotàcia e flamenkosqeri si lačhes sikavdini and-o dud. And-o lipal vaxt, i Piotrowska mothovel so o avtòrã buder interesindõn pal-o khelipen aj o bašalipen desar pal-o historitko ja estetitko aspèkto. Phenel so si bezex, kaj naj polskikano rinčhibãripen e baredere avrutne pustikenqero pal-o flamènko, no pinzarel i bari ròla e internetosqeri p-i polskitko čhib and-i promòcia e flamenkosqere rromanimasqeri.

Anna G. Piotrowska

On ‘Gypsy flamenco’ in Polish – the characteristics of Polish literature

The article outlines Polish literature dedicated to the phenomenon of flamenco. An author not only presents the state of research on flamenco in Poland, but also refers readers both to the earliest and to the most popular works on flamenco functioning abroad. While analyzing Polish literature Piotrowska asks a question about general attitude of Polish authors towards the issue of ‘Gypsyess’ of flamenco and presents how Polish writers treat Gypsy roots of flamenco. The author concludes that in Polish literature – comprising a few articles and books – Gypsy connotations of flamenco are usually duly underlined. At the same time, Piotrowska states that Polish literature on flamenco is dominated by practical approach focusing on performative practices (dance, instrumental play), rather than on historic or aesthetic perspective. The author stresses the absence of Polish translations of important books on flamenco, however she also acknowledges the role Polish Internet sites play in promoting the Gypsy aspect of flamenco phenomenon.



... (ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Vesselin Popov (Sofia, Bulgaria)

MUZYKA CYGAŃSKA I ROMSKIE ORGANIZACJE POZARZĄDOWE

W ponad dwadzieścia lat po upadku żelaznej kurtyny i zniknięciu tzw. bloku socjalistycznego, region środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej Europy stał się areną szybkiego rozwoju pozarządowych, obywatelskich organizacji romskich. Jest to zjawisko zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę, że w regionie tym żyje kilka milionów Romów, co stanowi zdecydowaną większość romskich mieszkańców Europy. W czasach demokratycznej i ekonomicznej transformacji znaczna część tej zbiorowości doświadczyła marginalizacji i dezintegracji społecznej, którym to zjawiskom towarzyszył wzrost negatywnych postaw wobec Romów¹. „Kwestia romska” stała się tym samym czymś niezmiennie istotnym, a to stworzyło międzynarodowym donatorom i związanemu z nimi sektorowi pozarządowemu okazję szybkiej ekspansji i rozwoju w regionie, w tym również wśród samych Romów².

Obecnie w środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej Europie istnieje, a przynajmniej jest formalnie zarejestrowanych, kilka tysięcy rom-

¹ Zob. D. Ringold, *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*, World Bank, Washington DC 2000; D. Ringold, M. A. Orenstein, E. Wilkens, *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*, World Bank & London: Eurospan, Washington DC 2005; UNDP (United Nations Development Programme), *The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. The Regional Human Development Report*, UNDP Regional Bureau for Europe and the Commonwealth of Independent States, Bratislava 2002; UNDP (United Nations Development Programme), *Face of Poverty, Face of Hope. Vulnerability Profiles for Decade of Roma Inclusion countries*, UNDP Regional Bureau for Europe and the Commonwealth of Independent States, Bratislava 2005.

² N. Trehan, *In the name of the Roma? The role of private foundations and NGOs* [w:] G. Will (red.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hertfordshire 2001, s. 134–149; N. Trehan, *The Romani Subaltern within Neoliberal European. Civil Society: NGOization of Human Rights and Silent Voices* [w:] N. Trehan, S. Nando (red.), *Romani Politics in Contemporary Europe. Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-liberal Order*, Palgrave Macmillan, London & New York 2009, s. 51–71.

skich organizacji pozarządowych. Wraz ze wstąpieniem większości krajów regionu do UE, większość międzynarodowych darczyńców wycofała się (lub przynajmniej znacznie ograniczyła swoją działalność, przenosząc ją do nowych nisz rynkowych w innych, oferujących większe możliwości regionach), a złoty wiek romskiego sektora pozarządowego dobiegł końca. Większość jego funkcji została przejęta przez rozmaite narodowe i europejskie programy i projekty. Jednakże okazało się, że w zakresie, w którym dotyczyły one Romów, były nieprzewidywalne, niełatwo dostępne i zbyt trudne w realizacji, co sprawiło, że obecnie niektórzy międzynarodowi darczyńcy częściowo powrócili i podjęli na nowo pewne działania na rzecz Romów. Kilkaset romskich organizacji pozarządowych w dalszym ciągu aktywnie funkcjonuje i pomimo trudności w pozyskiwaniu środków oraz niepewnej, zmiennej sytuacji, realizuje wiele projektów na rozmaitych obszarach.

Hierarchia priorytetów romskiego sektora pozarządowego jest w dużej mierze określana przez organizacje charytatywne za pomocą dostarczanych przez nie funduszy. W ciągu dwóch ostatnich dekad priorytety te uległy zmianie: o ile na początku głównym zadaniem była obrona praw człowieka i rozwój, o tyle obecnie, zgodnie z przyjętym przez Komisję Europejską unijnym *Zarysem Narodowych Strategii Integracji Romów do 2020 roku*, priorytetem stały się obszary „mieszkalnictwa, zdrowia, edukacji i zatrudnienia oraz przekrojowe problemy walki z nędzą, dyskryminacją, uprzedzeniami antyromskimi i te związane z promocją równości płci³.

Wspieranie projektów na rzecz zachowania i rozwoju tradycyjnej romskiej kultury (włączając w to muzykę, pieśni i tańce) nigdy nie było priorytetem najważniejszych darczyńców, finansujących romski sektor pozarządowy. Pomimo to względnie duża liczba romskich organizacji z omawianego regionu realizowała, mniej lub bardziej regularnie, jakąś liczbę projektów w tym obszarze. Spowodowane to było tym, że gdy romskie organizacje mają możliwość wyboru projektów do realizacji, preferują szczególnie te związane z muzyką, zwłaszcza że projekty tego typu są zazwyczaj skierowane do dzieci i obejmują tworzenie dziecięcych i młodzieżowych zespołów lub szkół artystycznych.

Można więc powiedzieć, że, niezależnie od priorytetów narzucanych przez darczyńców, ważnym (przynajmniej dla samych Romów) obszarem działalności romskiego sektora pozarządowego było i ciągle jest zachowanie i rozwój romskiej tradycji muzycznej i tanecznej, na co romskie organizacje starają się znaleźć środki pomimo istniejących trudności. Co więcej, zdarza się, choć są to rzadkie przypadki, że działalność owa jest dobrowolnie

³ *An EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020*, „Official Journal of the European Union”, 2.09.2011, nr 258, s. 6–9.

wo „Cygan” [*Gypsy*] w języku angielskim postrzegane jest jako neutralne, nieposiadające negatywnego nacechowania, jakie mają jego odpowiedniki w krajach nieangielskojęzycznych. Jednakże wiele przykładów pokazuje, że nie chodzi tu o specyfikę języka angielskiego. Odpowiedniki terminu *Gypsy* w rozmaitych lokalnych językach są równie często w użyciu – możemy nawet spotkać niemiecki termin *Zigeuner*, traktowany jako słowo skrajnie niepoprawne, dopuszczalne jednak w powiązaniu z muzyką, na przykład: *Zigeuner Musik*, *Zigeuner Lieder* itp. Wiele przykładów wskazuje bardzo wyraźnie, że sami muzycy preferują mimo wszystko określenie „Cygan” (i słowa odpowiednie/pokrewne), zwłaszcza jeśli są one umiejscowione w szczególnym, „romskim” kontekście. Tak na przykład konsekwentnie używa się (dobrymi przykładami są Esma Redžepova a wcześniej Šaban Bajramović) zwrotów „cygański król/królowa”, „cygańska muzyka” (*Gypsy King/Queen*, *Gypsy Song*).



Okładka albumu CD, Pera Petrovic,
Ich bin Zigeuner..., 2000



Okładka albumu CD *Cikánský plac*,
Supraphon 1992

Ten pozorny paradoks można zrozumieć patrząc na niego z punktu widzenia romskich muzyków, uczestniczących w projektach romskiego sektora pozarządowego. W wielu społecznościach romskich muzyka jest od wieków jedną z głównych profesji, a także i dziś stanowi główne źródło utrzymania wielu ich członków. Romskim muzykom udało się obecnie wypracować pozytywny publiczny wizerunek artystów, wykonujących „cygańską muzykę”, na którą jest duże zapotrzebowanie. Według nich nowe określenie całej społeczności, „Romowie” (nazwy tej używa się wśród tych, którzy zachowali *romani* jako język ojczysty jedynie w zamkniętym kręgu rodziny lub społeczności), nie jest użyteczne dla potrzeb występów publicznych, ponieważ w ich trakcie muszą oni prezentować określony wizerunek,

oczekiwany przez odbiorców ich muzyki. Stosowanie nowego, politycznie poprawnego terminu „Romowie”, jest przez nich postrzegane jako zagrożenie dla ich źródła utrzymania i wypracowywanego latami wizerunku. Gdy więc przedstawiciele takich społeczności romskich mówią o swojej muzyce, pieśniach i tańcach, wolą używać określenia „Cyganie”. Co więcej, również na poziomie tożsamości grupowej i jej publicznych wyrazów wielu Romów woli stosować nazwę „Cyganie”, co prowadzi do opozycji „Cyganie – Romowie”. Osoby i grupy żyjące z muzyki uważają często, że termin „Cygan” niesie ze sobą pozytywne skojarzenia, takie jak „cywilizowany”, „posiadający dobre maniere”, „dżentelmen”, „utalentowany”, „przedsiębiorczy”, podczas gdy z pojęciem „Rom” wiążą się negatywne stereotypy. Takie stanowisko rozpowszechniło się szczególnie w ostatnich latach, gdy akcja afirmatywna i działalność darczyńców doprowadziła do powstania i rozpowszechnienia się nowego negatywnego stereotypu Romów – uprzywilejowanych pasożytów, którym nie chce się pracować i żyć we właściwy sposób, i którzy stanowią ciężar dla społeczeństw, w których żyją. Kładąc nacisk na stosowanie terminu „Cyganie”, omawiani muzycy starają się od takiego stereotypu odróżnić. Opozycja „Romowie – Cyganie” jest dziś w mniejszym lub większym stopniu obecna we wszystkich społecznościach środkowej i południowo-wschodniej Europy, dla których muzyka była tradycyjnie głównym zajęciem, niezależnie od tego, czy uprawiają ją również obecnie, czego najlepszym przykładem wydają się być Węgry. Wyjątkiem jest Europa Wschodnia, szczególnie kraje będące sukcesorami ZSRR, gdzie przedstawiona opozycja praktycznie nie występuje. W krajach tych dominującym samookreśleniem w rosyjskojęzycznej komunikacji z otoczeniem był i ciągle jest termin *Цыгане*, tzn. ‘Cyganie’, choć jest on też czasem używany w wewnętrznych aktach komunikacji w ramach środowiska romskiego. Pojęcie „Romowie” jest używane jedynie przez nielicznych reprezentantów niezbyt w tych krajach rozwiniętego sektora romskich organizacji pozarządowych, i tylko wtedy, gdy posługują się oni dyskursem dotyczącym praw człowieka.

Zamienne stosowanie terminów „Cyganie” i „Romowie” jest w pełni zrozumiałe w przypadku profesjonalnych romskich muzyków oraz w grupach, w których uprawianie muzyki było tradycyjnym zawodem. Jednakże również i inni, w tym romskie organizacje pozarządowe, które, skądinąd, w każdym innym przypadku kładą wielki nacisk na stosowanie politycznie poprawnego terminu „Roma”, posługują się tą opozycją wtedy, gdy sprawa dotyczy muzyki i tańca. Zjawisko to odzwierciedla specjalne miejsce muzyki w kulturze Romów, nie tylko jako źródła zarobku, lecz również czegoś pozytywnie wartościowanego i przez stulecia docenianego przez nieromskie społeczeństwo, pomimo rozpowszechnionych w nim negatywnych stereo-

typów postaw w stosunku do Romów. Nie ma zatem potrzeby zmieniania pozytywnego wizerunku „muzyki cygańskiej”, jest natomiast potrzeba sprawienia, aby wizerunek ten trwał jak najdłużej.

2. KOSTIUMY SCENICZNE

Istnieje znane powiedzenie słynnego rosyjskiego reżysera, Konstantiego Siergiejewicza Stanisławskiego, że teatr zaczyna się w szafie. W podobny sposób, mówiąc o zespołach muzycznych i tanecznych, utworzonych w ramach projektów romskich organizacji pozarządowych, powinniśmy zacząć od kostiumów ich członków. Celem takich projektów jest zazwyczaj zachowanie i rozwój etniczno-kulturowych tradycji społeczności romskich, które powinny być zaprezentowane Romom i – zwłaszcza – nie-Romom, tak, aby ci ostatni zapoznali się z nimi i zmienili negatywny, stereotypowy obraz Cyganów. Jednakże w praktyce w większości kostiumy sceniczne są przygotowywane według jednego wspólnego modelu, uważanego za „tradycyjny” dla Romów, który w wielu przypadkach ma bardzo mało wspólnego z tradycjami romskiej społeczności danego kraju, której członkowie zakładają konkretny zespół taneczny.

Na Bałkanach, by posłużyć się przykładem, od czasów imperium otomańskiego dużą część Romów stanowią muzułmanie⁴. Kobiety, należące do grup romskich, wyznających obecnie lub w niedalekiej przeszłości islam, ubierały się (a w niektórych miejscach, zwłaszcza w rejonach wiejskich, robią to w dalszym ciągu) w typowe dla muzułmańskich kobiet z tego regionu spodnie, zwane *shalvari* lub *dimiji*, będące tym samym ich „tradycyjnym” ubiorem⁵. W stolicy Bułgarii, Sofii, tak jak i na całym obszarze północno-zachodniej i środkowo-zachodniej Bułgarii, miejscowi Romowie jeszcze 2–3 pokolenia wcześniej byli muzułmanami, a następnie stopniowo przechodzili na prawosławie, dziś zaś niektórzy z nich należą do różnych odłamów ewangelicznego chrześcijaństwa. Liczne świadectwa pisane i fotografie z okresu od końca XIX wieku aż do lat 40. XX wieku wyraźnie pokazują, że romskie kobiety w owym czasie używały na co dzień muzułmańskich *shalvari*, a aż do lat 80. XX wieku te bufiaste spodnie stanowiły ubiór świąteczny, wkładany z okazji wesel i innych ważnych uroczystości rodzinnych (obrzezanie),

⁴ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001, s. 29–30.

⁵ E. Marushiakova, V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997, s. 125–126; M. Deczewa, *Me bala šukar, mo diklo lolo. Obklekto na ciganite/roma w Bylgarija/Me bala šukar, mo diklo lolo. Gypsy/Roma Dress in Bulgaria*, Sofia 2004, s. 82–83.



Fotografia z okazji obrzezania, Kiustendil, Bułgaria
(Archiwum „Studii Romani”, lata 70. XX wieku)

a także podczas świąt kalendarzowych⁶. Obecnie w całej Bułgarii istnieje wiele romskich zespołów pieśni i tańca, włączając w to dziecięce, zarówno chrześcijańskie, jak i muzułmańskie (muzułmańskie głównie we wschodniej Bułgarii), założone w ciągu ostatnich dwudziestu lat w ramach różnych projektów romskiego sektora pozarządowego. W czasie wszystkich występów estradowych tych zespołów młode dziewczęta ubrane są w kostiumy składające się z długich, szerokich spódnic i kolorowych szali. Kostiumy takie są postrzegane i przez członków zespołów, i publiczność (romską i nieromską)

⁶ E. Marushiakova, V. Popov, *Cigani/roma ot staro i novo wreme. Foto-kniga//Gypsies/Roma in Times Past and Present. Photo-Book*, Litawra, Sofija 2000, s. 108–109.



Grupa romskich tancerzy „Iskrica”, Plovdiv (Archiwum „Studii Romani”, 2012)

jako „tradycyjne romskie stroje”, aczkolwiek przodkowie dzisiejszych romskich artystów nigdy ich nie nosili, a oni sami ubierają się obecnie w nowoczesny sposób, nie odróżniając się niemal od otoczenia. Ich ubiór sceniczny nie jest więc częścią ich tradycyjnego dziedzictwa.

Idea „tradycyjnego ubioru romskiego”, zwłaszcza w jego żeńskiej odmianie, ma ciekawą historię. Jej wzorem był ubiór kobiet z grupy Kelderaszy z przełomu XIX i XX wieku. W owym czasie duże grupy Kelderaszy i innych, spokrewnionych z nimi Romów, opuściły tereny dzisiejszej Rumunii oraz granice Austro-Węgier, podróżując po całej Europie i budząc szerokie zainteresowanie w krajach do których przybywali, ze względu na swój egzotyczny wygląd⁷. W czasie tych migracji zapożyczali oni elementy ubiorów z różnych stron Europy (także od *Gitanos* w Hiszpanii) i właśnie owe zapożyczenia, które wzbogaciły daleko prostsze ubrania ich kobiet, stały się załączkiem tego, co obecnie postrzega się jako „tradycyjny romski ubiór żeński”.

Ubiór ten stopniowo przestawał być atrybutem Kelderaszy i zdobywał coraz szerszą popularność. Kiedy w latach 30. XX wieku powstał w Moskwie słynny Teatr Romen, to chociaż większość jego artystów rekrutowała się ze społeczności *Ruska Roma*, kostiumy sceniczne, których używali, zostały zaprojektowane na wzór dobrze już znanych ubiorów Kelderaszy,

⁷ A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford 1992, s. 226–238.



Moskiewski Teatr Romen (1930)

jako bardziej egzotycznych i odpowiadających publicznemu wizerunkowi Cyganów⁸.

Zgodnie ze wzorem narzuconym przez Teatr Romen utworzono w ZSRR setki grup muzycznych i tanecznych, które szeroko upowszechniły ten właśnie wizerunek „prawdziwych, tradycyjnych Cyganów”. Dzięki mass mediom, a zwłaszcza kinematografii (szczególnie słynnemu radzieckiemu filmowi *Tabor wędruje do nieba*), wizerunek ten zyskał popularność innych w krajach środkowej i południowo-wschodniej Europy, należących do tzw. bloku socjalistycznego. Z kolei romskie społeczności, żyjące w krajach tego regionu, nie były izolowanymi wyspami: stanowiły integralną część społeczeństw swoich krajów, znającą i przejmującą wyobrażenia większości. W ten właśnie sposób wyobrażenie na temat wyglądu tradycyjnego cygańskiego stroju kobiecego stopniowo rozprzestrzeniło się i zostało zaakceptowane w całym regionie.

3. MUZYKA I POJĘCIE ROMSKIEJ JEDNOŚCI

W ostatnich dziesięcioleciach proces ujednolicania wizerunku „tradycyjnych” Romów otrzymał wsparcie ideologiczne. Romowie są wewnętrznie podzieleni i żyją w różnych krajach, w różnym otoczeniu społecznym

⁸ N. Demeter, B. Nikolaj, K. Władimir, *Istoria cygan. Nowyj wzglad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronież 2000, s. 259–264.

i politycznym. Mimo to jednak narodziła się wśród nich współcześnie idea jedności wszystkich Romów i ich równego z innymi narodami statusu. Po ustanowieniu organizacji, która później zyskała nazwę Międzynarodowej Unii Romskiej w 1971 roku (International Romani Union – IRU), a zwłaszcza po upadku systemu socjalistycznego w końcu XX wieku, idea światowej jedności Romów rozpowszechniła się, szczególnie wśród powstającej szerokiej rzeszy romskich aktywistów, których większość działa w romskim sektorze pozarządowym. Wysiłki wielu pokoleń romskich działaczy skierowane były na wypracowanie teoretycznej definicji, która odzwierciedlałaby jedność ich społeczności. Początkowo, w 1991 roku, było to pojęcie Romów jako mniejszości „trans[graniczno]-narodowej”⁹, która została w 2000 roku zastąpiona ideą Romów jako „narodu bez państwa”, stojącego w opozycji do „państwa narodowego”¹⁰. Ten rozwój pojęciowy stanowi złożony proces, rozwijający się w wielu kierunkach i dokonujący się pod wpływem otoczenia zewnętrznego oraz romskich poszukiwań analogii z innymi narodami¹¹. Idąc za modelami ideologii narodowej, dominującymi w regionie środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej Europy, które w Herderowskim duchu podkreślały znaczenie folkloru i tradycji ludowych, również Romowie kładą nacisk na afirmację swych własnych tradycji folklorystycznych.

Zgodnie z tym podejściem, tworzenie zespołów muzyczno-tanecznych powinno być, według Romów, oparte na „rzeczywistych i czystych tradycjach romskich” i na „oryginalnym folklorze”. Muzyka i taniec muszą być więc oparte na „tradycyjnych” wzorach, postrzeganych jako autentyczne, które muszą być zachowane i rozwijane kosztem regionalnych i grupowych odmian, charakteryzujących poszczególne społeczności romskie. Takie stanowisko traktuje się jako usprawiedliwione w imię narodowej jedności wszystkich Romów świata. Unifikacja wyglądu Romów poprzez „tradycyjne kostiumy” i repertuar współczesnych zespołów muzyczno-tanecznych, dokonująca się w ramach działalności romskiego sektora pozarządowego, może być właściwie zrozumiana dopiero w ramach paradygmatu konstruowania „autentycznej cygańskiej muzyki”, postrzeganej jako ważny czynnik rozwoju romskiej globalnej tożsamości narodowej.

⁹ Por. Roma, Gypsy, Travellers. East/West: Regional and Local Policies, Report of International Study Conference, Rome 1991, Pavee Point Publ., Dublin 1997.

¹⁰ N. Gheorghe, T. Acton, *Minority, ethnic and human rights for Roma* [w:] G. Will (red.), *Between Past..., op. cit.*, s. 54–70.

¹¹ E. Marushiakova, V. Popov, *The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] W. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski (red.), *Nationalism Across the Globe: An Overview of the Nationalism of State-endowed and Stateless Nations*, School of Humanities and Journalism, Poznań 2005, s. 433–455; I. Klimova-Alexander, *The Romani Voice in World Politics. The United Nations and Non-State Actors*, Ashgate, Hants 2005.

4. REPERTUAR WSPÓŁCZESNYCH ZESPOŁÓW MUZYCZNO-TANECZNYCH

Współczesny repertuar romskich zespołów, którego jednym z głównych celów jest podkreślenie jedności światowej społeczności romskiej, charakteryzuje się (podobnie jak całość romskiej kultury) wybiórczą eklektycznością¹². Dotyczy to zarówno selekcji repertuaru, jak i muzyki oraz tekstów indywidualnych występów, które się na niego składają. Moglibyśmy tu przedstawić szereg przykładów takiej sytuacji, skoncentrujemy się jednak tylko na najbardziej typowych przypadkach, które ukazują podstawowe zasady wybiórczej eklektyczności, wybranych spośród różnych projektów romskiego sektora pozarządowego w środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej Europie. Oczywiście zamiast nich można by wspomniane zasady zilustrować innymi przykładami, gdzie sam wybór repertuaru byłby inny, niemniej jednak jego mechanizmy i funkcje byłyby takie same, jak w przykładach przedstawionych poniżej.

W 2004 roku w Rumunii romska organizacja Parudimos z Timisoary wydała płytę CD zatytułowaną *Cantecele rrome* ('Romskie pieśni'), której drugie wydanie nosiło tytuł *Cele mai iubite cantece rrome* ('Ulubione romskie pieśni'), z następującym oświadczeniem: „Utwory te nie mają charakteru komercyjnego. Są one skierowane do romskich nauczycieli i uczniów, którzy uczą się języka romskiego w szkołach. Mogą być więc używane dla celów niekomercyjnych przez romskie i nieromskie organizacje, które zajmują się promocją romskich wartości”¹³. Utwory na płycie wykonuje zespół Purane gilia ('Stare pieśni'), w składzie: Bobi Barbu – gitara, Milos Frigli – organy, Sandu Diculov – skrzypce, a solistą wykonującym pieśni jest prof. Gheorghe Sarau, urzędnik w ministerstwie edukacji i profesor języka romskiego na Uniwersytecie Bukaresztańskim.

Na płycie znajduje się 13 utworów (tytuły podane są w transkrypcji używanej przez jej autorów):

- dwa utwory, które można określić jako powszechnie znane „pieśni ogólnoromskie” – romski hymn *Gelem, gelem* i utwór Gorana Bregovića *Sa o Rroma* z filmu *Czas Cyganów* Emira Kusturicy,

- dwa utwory (*Si la kale bal* i *Hej, Rromalen*) sławnego pieśniarza Šabana Bajramovića, nazywanego często „królem muzyki cygańskiej”, które można zaliczyć do tradycji muzycznej bałkańskich Romów,

¹² E. Marushiakova, V. Popov, „Whom belong this Song?” (*How to research Romani Culture on the Balkans*), „International Journal of Romani Language and Culture”, 2001, nr 1 (1), s. 54–65.

¹³ Za: http://www.old.edu.ro/invrrom_b51.htm [dostęp: 12.11.2013].

– trzy utwory należące do tradycji Teatru Romen: dwa z nich (*Nane coxa* i *And-o vurdon*) pochodzą ze wspomnianego tu filmu *Tabor wędruje do nieba*, a trzeci (*Mar; kadja*, który faktycznie jest zmienioną nazwą znanej pieśni *Mar; džan, dža*), to pieśń o korzeniach kelderaskich, ale całkowicie przerobiona w stylu wspomnianej tradycji,

– jeden utwór (*Amari si amari*), pochodzący z repertuaru słynnej węgierskiej grupy Kali Jag, odzwierciedla starą tradycję muzyczną, tzw. *Olah Rrom*, w zmodernizowanej formie,

– trzy utwory, które można przypisać do tradycji muzycznej Romów w Rumunii (*Geli i chaj*, *Lenorrie, lenorri* i *Kothe tele*),

– jeden utwór (*Duj, duj, duj*), który występuje w całym regionie Europy środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej, i można go spotkać w różnych tamtejszych tradycjach muzycznych,

– słynna pieśń żydowska *Hava Naghila*, z tekstem w *romani* (*Aven, rromalen*).

Utwory te zostały wybrane z najpopularniejszych romskich pieśni, zgodnie z ideą jedności Romów, jak przedstawia to opis dołączony do płyty: „Muzyka: talent Romów z wszystkich części świata”. Dodatkowa notka: „Tekst romski: prof. Gheorghe Sarau”¹⁴ podkreśla, że nie użyto w pieśniach oryginalnych dialektów, lecz przetłumaczono je na ten rodzaj standardowego *romani*, który jest używany w nauczaniu w Rumunii.

Wraz z pieśniami, które dzięki mediom są powszechnie znane na świecie i mogą być określone jako „ogólnoromskie”, płyta zawiera także najślawniejsze i typowe przykłady ze skarbnicy tradycji Romów rumuńskich i tych z krajów sąsiednich, a także utwory pochodzące z Teatru Romen, które wywarły wpływ w całej wschodniej Europie oraz jeden utwór w oryginalnie nieromski. Jednocześnie aranżacje wszystkich pieśni zostały w mniejszym lub większym stopniu ukształtowane przez tradycję muzyczną Romów z Rumunii, gdzie powstała omawiana płyta.

Podobną mieszankę romskich tradycji z różnych regionów Europy środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej można znaleźć również w innych przypadkach. Na przykład podczas badań terenowych na Słowacji w 2008 roku mieliśmy okazję uczestniczyć w próbach zespołu muzyczno-tanecznego (zarejestrowanego jako romska organizacja pozarządowa), Keszaj Čhave, i przyjrzeć się jego repertuariowi, który jest bardzo charakterystyczny z punktu widzenia przyjętej tu perspektywy.

Kilka słów trzeba powiedzieć o tym zespole, pochodzącym z Kieżmarku, w którego składzie znajdują się dzieci i młodzież z położonej opodal

¹⁴ Za: http://www.old.edu.ro/invrrom_b51.htm [dostęp: 13.11.2013].



Grupa muzyczna Kesaj Čave z Rakus, Słowacja, na festiwalu w Kežmarku (Archiwum „Studii Romani”, 2008)

miasta romskiej osady Rakúsy. Szefem zespołu jest profesjonalny muzyk z Rosji, ożeniony z Romką ze Słowacji.

W czasie prób przysłuchiwalimy się m.in. wykonaniu utworu *Čhaj šukarie* (‘Piękna dziewczyna’). Pieśń ta stała się sławna w wykonaniu tzw. królowej muzyki cygańskiej, Esmy Redžepovej z Macedonii. Członkowie zespołu słyszeli Esmę wykonującą tę pieśń podczas Romskiego Festiwalu Khamoro w Pradze, i w czasie próby starali się znaleźć najlepszą formę wprowadzenia jej do ich repertuaru. W tym przypadku można mówić o mieszance bałkańskich tradycji muzycznych z wpływami stylu Teatru Romen oraz wspomnianej już węgierskiej grupy Kali Jag. Natomiast wpływ tradycji społeczności, do której należeli muzycy, tzn. Romów Słowackich, określanych przez badaczy jako *Servika Roma*, widoczny był w niewielkim stopniu. W porównaniu z omawianą poprzednio płytą rumuńską, na której znalazły się dobrze znane utwory, należące do różnych romskich tradycji muzycznych regionu w celu stworzenia swoistego przekazu jedności, próba, w której uczestniczyliśmy, stanowiła jeszcze bardziej spójny wyraz podejścia panromskiego, manifestującego się w wymieszaniu wielu tradycji muzycznych w jednej pieśni.

Podsumowując można powiedzieć, że powstanie i rozwój romskiego sektora pozarządowego w środkowej, południowo-wschodniej i wschodniej Europie oraz działalność powstałych w jego ramach zespołów muzyczno-ta-

necznych doprowadziła do narodzin nowego zjawiska społeczno-kulturowego: muzyki romskiej posiadającej nowe i inne funkcje oraz cechy niż jej poprzednio znane formy. Badacze romskiej muzyki do niedawna kładli nacisk na jej cechy istotne i na tej podstawie tworzyli rozmaite klasyfikacje, głównie typologie różnych gatunków i stylów muzycznych. Możemy wyróżnić dwa zasadnicze konteksty, w których wykonywana jest romska muzyka. Pierwszym jest własna społeczność i kontekst ten obejmuje muzykę, tańce i pieśni wykonywane w jej ramach i służące jej specyficznym potrzebom (na przykład związanymi ze zwyczajami, rytuałami, świętami, kontaktami z innymi grupami romskimi itp.). Kontekst drugi stanowi zewnętrzne, nieromskie otoczenie. W tym kontekście muzyka jest wykonywana dla nie-Romów i ma za zadanie zaspokajać potrzeby nieromskiej większości społecznej oraz odpowiadać jej oczekiwaniom. Zazwyczaj w różnych kontekstach wykonuje się różną muzykę, ale może być też i tak, że i tu, i tam wykonuje się te same utwory. Poza tym między wspomnianymi kontekstami nie ma jakiegś nieprzekraczalnej przepaści i poszczególne utwory mogą przemieszczać się między nimi, zmieniając przy tym swoje funkcje¹⁵.

Opisywana tu muzyka, która powstała w ramach działalności romskiego sektora pozarządowego, może się też stać elementem innych kontekstów i służyć innym potrzebom, zarówno Romów, jak i całego społeczeństwa, w którym Romowie żyją i którego stanowią część składową. Muzyka ta często ma źródło w konkretnych romskich społecznościach. W innych przypadkach może ona być oryginalnie przejęta od większości społecznej i zaadaptowana przez społeczność romską po to, aby służyła jej celom¹⁶. Gdy natomiast jest częścią świata romskich działaczy, wówczas zaczyna być wykonywana w jeszcze innym kontekście: poza społecznością romską, dla nie-Romów, ale z okazji romskich świąt, festiwali itp. Tym samym w kontekście większości społecznej muzyka ta realizuje swe funkcje dwutorowo: wobec społeczności romskiej i wobec całego społeczeństwa. Z drugiej strony owa muzyka stanowi afirmację pozycji Romów jako integralnej części społeczeństwa – nie jako jednostek, lecz jako odrębnych i swoistych społeczności, które istnieją w strukturach ich własnych państw narodowych i które na równi z większością i innymi grupami etnicznymi mają swój własny folklor, tradycję oraz rdzeń tożsamości. Innymi słowy, jedną z ważnych funkcji tej muzyki jest w tym przypadku konstruowanie równości tak, aby

¹⁵ E. Marushiakova, V. Popov, *Recordings of Gypsy Songs in the Field* [w:] L. Peycheva, A. Rodel (red.), *Vienna and the Balkans: World conference of the ICTM, Vienna 2007*, Bulgarian Musicology, Sofia 2008, s. 106–113; E. Marushiakova, V. Popov, *The Song Repertoire of the „Servi” Roma from Ukraine* [w:] Z. Jurkova, L. Bidgood (red.), *Voices of the Weak. Music and Minorities*, Slovo 21, Praha 2009, s. 85–93.

¹⁶ *Ibidem*, s. 85–93.

włączyć Romów do społeczeństwa i pokazać ich jako jego etnicznie odmienną, lecz równą innym część.

Jednakże niezależnie od kontekstu, w którym jest wykonywana, muzyka romska ma za zadanie realizować pewne funkcje w poszczególnych społecznościach romskich, na przykład działać na rzecz wzmocnienia romskiego procesu narodotwórczego. Głównym zadaniem jest tu swoiste usunięcie Romów z otaczających ich społeczeństw, uniezależnienie ich od ich państw narodowych i zajmowanych w nich pozycji. Oczekuje się przy tym, że muzyka doprowadzi do przezwyciężenia wewnętrznej różnorodności romskich społeczności i różnic między nimi w skali międzynarodowej, aby wzmocnić panromską jedność i rozwinąć romską tożsamość w globalnej perspektywie.

LITERATURA:

- An EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020, „Official Journal of the European Union”, 02.09.2011, nr 258, s. 6–9.
- DEMETER N., NIKOŁAJ B., WŁADIMIR K., *Istorija cygan. Nowyj wzglad*, Institut etnologii i antropologii RAN, Woronieź 2000
- DECZEWA M. *Me bala szukar, mo diklo lolo. Oblekloto na ciganite/roma w Byłgarija//Me bala šukar, mo diklo lolo. Gypsy/Roma Dress in Bulgaria*, Sofija 2004.
- FRASER A., *The Gypsies*, Blackwell, Oxford 1992.
- NICOLAE G., ACTON T., *Minority, ethnic and human rights for Roma* [w:] W. GUY (red.), *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- KLIMOVA-ALEXANDER I., *The Romani Voice in World Politics. The United Nations and Non-State Actors*, Ashgate, Hants 2005.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Cigani/roma ot staro i nowo wreme. Foto-kniga//Gypsies/Roma in Times Past and Present. Photo-Book*, Litawra, Sofija 2000.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2001.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies* [w:] W. BURSZTA, T. KAMUSELA, S. WOJCIECHOWSKI (red.), *Nationalismus Across the Globe: An Overview of the Nationalism of State-endowed and Stateless Nations*, School of Humanities and Journalism, Poznań 2005, s. 433–455.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Recordings of Gypsy Songs in the Field* [w:] L. PEYCHEVA, A. RODEL (red.), *Vienna and the Balkans: World conference of the ICTM, Vienna 2007*, Bulgarian Musicology, Sofia 2008.

- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *The Song Repertoire of the Servi Roma from Ukraine* [w:] Z. JURKOVA, B. LEE (red.), *Voices of the Weak. Music and Minorities*, Slovo 21, Praha 2009.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., „Whom belong this Song?“ (*How to research Romani Culture on the Balkans*), „International Journal of Romani Language and Culture“, 2011, nr 1 (1), s. 54–65.
- RINGOLD D., *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*, World Bank, Washington DC 2000.
- RINGOLD D., ORENSTEIN M. A., WILKENS E., *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*, World Bank & London: Eurospan, Washington DC 2005.
- Roma, Gypsy, Travellers. East/West: Regional and Local Policies, Report of International Study Conference, Rome 1991*, Pavee Point Publ, Dublin 1997.
- TREHAN N., *In the name of the Roma? The role of private foundations and NGOs* [w:] W. GUY (red.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, University of Hertfordshire Press, Hertfordshire 2001.
- TREHAN N., *The Romani Subaltern within Neoliberal European. Civil Society: NGOization of Human Rights and Silent Voices* [w:] N. TREHAN, S. NANDO (red.), *Romani Politics in Contemporary Europe. Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-liberal Order*, Palgrave Macmillan, London & New York 2009.
- UNDP (United Nations Development Programme), *The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. The Regional Human Development Report*, UNDP Regional Bureau for Europe and the Commonwealth of Independent States, Bratislava 2002.
- UNDP (United Nations Development Programme), *Face of Poverty, Face of Hope. Vulnerability Profiles for Decade of Roma Inclusion countries*, UNDP Regional Bureau for Europe and the Commonwealth of Independent States, Bratislava 2005.

Vesselin Popov

Gypsy muzika aj Roma NRO

Duj but vasne aktivitetenqëre umalã e rromane na-raipnitkone sektoriesqëre and-i maškãritko, mesmerigutni-disũtni aj disũtni Evrõpa si o prdalnakhipe aj o zamavipe e Rromenqe gilitkone aj khelipnitkone tradicienqëro. Akalaqe vazdinõn ververa muzikaqëre grũpe aj škõle. Anda but sure, o lav “Rrom” (butivar tel-i fõrma *Roma*) si dikhlino sar korẽkto katar-e politikaqëro dikhan kana si o Rroma and-o puẽhipe, no vaš-i muzika labãrdõl butedër o lav “cygaŋski”. O artiklo kerel jekh analiza e Rromenqëre aspiracienqëri kaj te vazdinõl universal pinzardo standãrdo e “rromane ça-ũutne muzikaqëro”, lesqëro than and-o repertuãri, e bašalipnasqëro čhand (khetane e scenaqëre gadençar) thaj i grãda keti si les influẽnca opre-e Rromenqëre zivipen.

Vesselin Popov

Gypsy Music and Roma NGO's

Important segment of the activities of the Roma NGO sector in Central, South-Eastern and Eastern Europe is the preservation and development of Roma music and dance traditions through the creation of different music ensembles and schools. In many cases to indicate the community the term ‘Roma’ is used, considering it as politically correct, but when the music is presented the adjective used is ‘Gypsy’. The article analyses Roma aspirations for construction of universal standard of “Real Gypsy music”, how it is placed in the repertoire and stage costumes and in which extent it enters and influences the life of the Roma themselves.



... (ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

II



ARTYKUŁY I OPRACOWANIA

LEKHAİMÀTA THAJ AVERA STÙDIE

ARTICLES AND STUDIES

Ewa Nowicka, Maciej Witkowski (Warszawa, Polska)

NOWE MOŻLIWOŚCI – STARE PROBLEMY. PRZEMIANY W POLITYCE WOBEC ROMÓW PO 1989 ROKU I ICH SPOŁECZNE KONSEKWENCJE

Większość badaczy i autorów dokumentów strategicznych, opisując sytuację, w której znalazły się żyjące w Polsce społeczności romskie w końcu XX i na początku XXI wieku, posługuje się pojęciem „marginalizacji” lub „wykluczenia społecznego”¹. Można wskazać przynajmniej trzy wzajemnie powiązane powody takiego stanu rzeczy.

1) Wynika to ze zmiany norm publicznego deklarowania wrażliwości na los grupy etniczno-kulturowej, znajdującej się w obrębie naszego społeczeństwa, która według większości nieromskiej żyje poniżej standardów „przyswoitego”, „minimalnego” lub „równego” dostępu do „osiągnięć cy-

¹ Większość kluczowych pojęć, którymi posługujemy się, ma charakter dyskursywnych konstruktów społecznych, przybierających, w zależności od kontekstu, specyficznego znaczenia zarówno w zakresie treści poznawczych, zawartości afektywnej, jak i imperatywów moralnych. Fenomenem zasługującym na refleksję staje się kwestia, dlaczego takie pojęcia jak np. „integracja Romów”, „marginalizacja” czy „partycypacja” są powszechnie rozumiane i pozwalają organizować ustrukturyzowane działania. Dokumenty obrazujące dotychczasowy jej przebieg (np. Raport 2011) pokazują, że właściwie nikt z głównych podmiotów zaangażowanych w formułowanie i realizację „polityki integracji” nie jest w stanie jasno wskazać, czym powinna się ona zakończyć. Mimo to obserwujemy niezwykle zaangażowanie sporej liczby podmiotów, środków finansowych, opisywane są nawet liczne sukcesy na polu „integrowania Romów”. Umieszczenie niektórych pojęć w cudzysłowie jest wyłącznie konsekwencją podejścia metodologicznego. Trudności w ogarnięciu kognitywnego schematu działania lub czynności które, choć niejasne, nierzadko znakomicie organizują działania społeczne, nie są same w sobie czymś wyjątkowym (np. kwestia społeczeństwa obywatelskiego, fenomen Solidarności, komunizm itp). W konsekwencji nie badamy zjawiska integracji w rozumieniu socjologicznym jako takiego, a jedynie „praktyki integracyjne”. Innymi słowy, „integracja” staje się kluczową figurą retoryczną, organizującą działania polegające na kształtowaniu relacji ze społecznościami romskimi.

wilizacyjnych”. Niezależnie od rozwijanych w ramach socjologii koncepcji marginalizacji we współczesnym dyskursie publicznym, na najbardziej prototypowe wymiary jej rozumienia składają się niski poziom życia i zaległości edukacyjne. Postępująca zmiana wrażliwości jest ściśle związana z rozwojem i popularyzacją liberalnego dyskursu praw człowieka, postulatami partii i środowisk socjaldemokratycznych (zwłaszcza koncepcją tzw. radykalnej demokracji²), przenikaniu na nasz grunt zachodnioeuropejskiej ideologii ruchu antyrasistowskiego³ oraz, coraz częściej, pragmatyczną strategią retoryczną, konieczną do pozyskiwania funduszy od europejskich instytucji rozwojowych. Nie bez znaczenia jest tu coraz głośniejszy w publicznym dyskursie głos romskich liderów, dla których jego przemiany stwarzają nowe możliwości artykulacji swoich postulatów. Można powiedzieć, że niezależnie od swoich intencji, tego rodzaju retorykę wykorzystują oni bardzo umiejętnie.

2) W stosunku do sytuacji panującej przed 1989 rokiem, zmieniła się powszechnie akceptowana wizja ładu społecznego. Obecnie w publicznym dyskursie społeczeństwa większościowego dominuje normatywna koncepcja wspólnoty równych obywateli, biorących udział w podejmowaniu decyzji politycznych za pomocą demokratycznych procedur i dzielących wspólne „demokratyczne wartości”, a w zamian otrzymujących od państwa szansę na w miarę ustabilizowany poziom życia materialnego, mieszczący się w pewnych określonych standardach. Poprzez zaangażowanie obywatelskie, głównie rozbudowywane instytucje, zapewniające udział w dialogu społecznym, mniejszość otrzymuje od wspólnoty politycznej gwarancję wsparcia w trudnej sytuacji oraz obietnicę włączenia postulatów przedstawianych jako etniczne do głównego nurtu procesu politycznego⁴. W tak zarysowanym kontekście dąży się do odgórnego stworzenia romskiej podmiotowości, pozwalającej zinstytucjonalizować i wpleść w porządek demokracji „romski punkt widzenia”. Wojciech Olszewski⁵ sugeruje, że o ile w PRL mieliśmy do czynienia z relacją władza – grupa etniczna (Cyganie), o tyle obecnie mamy

² E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007.

³ C. Ruzza, *Europe and civil society: movement coalitions and European governance*, University Press, Manchester 2004, s. 85–93; M. Witkowski, *Ruch antyrasistowski jako szansa dla narodów bezpaństwowych* [w:] E. Nowicka (red.), *Kulturowa odmienność w działaniu: kultury i narody bez państwa*, Nomos, Kraków 2009; s. 35–41.

⁴ S. Łodziński, *Równość i różnica*, Scholar, Warszawa 2005.

⁵ W. Olszewski, *Cyganie w relacjach Milicji Obywatelskiej z lat 70./80. ubiegłego wieku* [w:] S. Szynkiewicz, B. Wałęciuk-Dejneka, T. Rokosz (red.), *Konfrontacja i dialog w tekstach kultury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2011, s. 74.

relację naród (Polacy) – mniejszość narodowa (Romowie)⁶. Relacja ta definiowana jest przede wszystkim przez instytucje europejskie, wypracowujące zalecenia dla krajowych polityk działań wobec mniejszości romskiej.

3) Mamy do czynienia z obiektywną zmianą materialnego i politycznego podłoża relacji Romów ze społeczeństwem większościowym, będącą wynikiem transformacji ustrojowej po 1989 roku i przemian społeczno-ekonomicznych, które miały miejsce w Polsce, ale i w całej Europie Środkowej i Wschodniej, skąd pochodzi ogromna większość populacji Romów w Europie. Decentralizacja władzy, indywidualizacja życia i prywatyzacja własności, zachodzące na tle istotnych przemian cywilizacyjnych, przyczyniły się do zjawiska, które nazywane jest marginalizacją, wykluczeniem i degradacją społeczną. O Romach mówi się jako o jednej z grup społecznych szczególnie obciążonych kosztami transformacji gospodarczej, dotkniętej w szczególności redukcją niegdyś sztucznie dla nich stworzonych miejsc pracy. W ciągu ostatnich dwudziestu lat w różnych krajach Europy Środkowej i Wschodniej prowadzono bardzo intensywne badania na temat skali i przyczyn wykluczenia społecznego i marginalizacji Romów oraz wyprowadzano wnioski na temat możliwości przeciwdziałania temu zjawisku⁷.

Niezależnie od tego, który, ze wskazanych wyżej powodów, odegrał mniejszą lub większą rolę, można stwierdzić, że sprawa dostrzegania negatywnie wartościowanej „marginalizacji” Romów w publicznej retoryce, a szerzej – określania miejsca i roli Romów w społeczeństwie jest wynikiem odgórznej ideologii społecznej. Zazwyczaj zupełnie inaczej relacje z Romami ujmowane są w potocznych doświadczeniach osób mających bezpośredni kontakt ze społecznościami romskimi. Przeciętny Polak żyjący w sąsiedztwie Romów, zazwyczaj w wyraźny sposób odczuwa psychologiczny dystans, poczucie obcości, które pojawia się w stosunku do społeczności o dużym stopniu odmienności kulturowej. Rozgrywające się w sferze emocjonalnej i intelektualnej poczucie obcości staje się ważnym elementem

⁶ Dostrzegamy oczywiście wielowarstwowe różnice w posługiwaniu się endoetnonimem Romowie i egzoetnonimem Cyganie oraz zmianę w obszarze poprawności politycznej jaka dokonała się za sprawą młodej romskiej elity w połowie lat 80. XX w. Lech Mróz zjawisko to interpretuje jako bardziej złożone i nazywa „romizacją Cyganów” (zob. więcej L. Mróz, *Od Cyganów do Romów: z Indii do Unii Europejskiej*, DIG, Warszawa 2007).

⁷ E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Sytuacja Romów w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Nowy Dziennik, Warszawa 2003; Z. Barany, *The East European Gypsies: regime change, marginality, and ethno politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; *Romove v Ceske republice (1945–1998)*, Socioklub, Praha 1999; J. Talewicz-Kwiatkowska, *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013; P. Vermeersch, *The Roman Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*, Berghahn Books, New York 2006.

subiektywnego porządkowania świata społecznego, nadawania jej myślowego ładu, rozumienia i przypisania sensu⁸. W polskim kontekście napięcia w stosunkach ze społecznościami romskimi pojawiają się przede wszystkim na poziomie lokalnym, czyli tam, gdzie obie strony zazwyczaj odczuwają wzajemny dystans, wynikający z bezpośrednich społecznych interakcji. Tymczasem polityka prowadzona wobec Romów podyktowana jest raczej makrosocjalnymi uwarunkowaniami ideologicznej wizji ładu społecznego. Można postawić hipotezę, że kluczowym elementem, wyjaśniającym stałość napięć i niepowodzeń kolejnych polityk wobec Romów, jest trudność pogodzenia funkcjonującego w kulturze Romów podziału świata społecznego na *romanipen* i *gadżipen*, z większościowym dążeniem do odgórnego stworzenia „dobrego systemu społecznego”. Argumentujemy, że różnice między polityką wobec Romów w okresie PRL a współczesnymi dążeniami władz polskich, odbywającymi się pod dyktando wytycznych Unii Europejskiej, nie są tak duże, jak zazwyczaj się wydaje, a opisywane problemy w relacjach z Romami są w istocie w obu okresach bardzo podobne.

Odkrycie i opisanie *mageripen* – „cygańskiego kodeksu zakazów” u polskich Cyganów w literaturze naukowej zawdzięczamy Jerzemu Ficowskiemu. Wybitny polski cyganolog był w pełni świadomy doniosłości tego podziału, co znalazło wyraz w rozwoju koncepcji, którą obserwujemy w jego kolejnych dziełach⁹. *Romanipen* i *gadżipen* jako konstrukty społeczne nie mają jednej wersji i podlegając zmianom, pozwalają zachowywać społecznościom romskim dynamiczny dystans w stosunku do społeczności obcych. Andrzej Mirga¹⁰ zauważa, że mimo iż warunki, w których kształtują się relacje Romów z nie-Romami ulegają daleko idącym zmianom, aksjonomatyczny podział na powinnościową czystość *romanipen* i statusową nieczystość *gadżipen* pozwala na wiele różnych dookreśleń dość stabilnego dystansu wobec gadziów. Brak zrozumienia, wykluczenie możliwości akceptacji jego pełnego sensu bądź etnocentryczne przekonanie o łatwości przekraczania tego fundamentalnego podziału ze strony społeczeństw nieromskich, są przyczynami porażek kolejnych strategii asymilacji bądź integracji społeczności romskich. Podział *romanipen* – *gadżipen* był niewuwzględniany

⁸ E. Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy* [w:] E. Nowicka, S. Łodziński, J. Nawrocki (red.), *Swoi i obcy*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1990, s. 5.

⁹ J. Ficowski, *The Polish Gypsies of Today*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool, 1950, nr 3–4, s. 92–102; J. Ficowski, *Supplementary Notes of the Mageripen Code among Polish Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool, 1951, nr 3–4, s. 123–132; J. Ficowski, *Cyganie polscy*, PIW, Warszawa 1953; J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1985.

¹⁰ A. Mirga, *Kategoria „romanipen” a granice etniczne Cyganów*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1987, T. 35, z. 1, s. 195–205.

w okresie PRL i jest zasadniczo pomijany w strategiach wobec społeczności romskich we współczesnej Polsce. W nowym *Programie integracyjnym na lata 2014–2020* wspomina się co prawda o „kulturowo motywowanej samoizolacji”¹¹, ale spostrzeżenie to jest nietrafne; nie o izolowanie się wszak chodzi¹², a dla samej strategii nie ma żadnych konsekwencji. Powody ignorowania go są różne, i ściśle związane z naturą każdego z reżimów władzy.

1. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

W dalszej części artykułu skoncentrujemy się na porównaniu najważniejszych elementów polityki wobec społeczności romskich i jej konsekwencji w okresie wczesnego PRL¹³ (przede wszystkim w latach 50. i 60.) oraz III RP. Sądzimy, że tego rodzaju zestawienie, podbudowane refleksją antropologiczną, pozwoli znacznie wyraźniej dostrzec pewne uwarunkowania i milczące założenia leżące u podstaw powojennej praktyki włączania Cyganów do społeczeństwa socjalistycznego, a także współcześnie prowadzonej polityki „integracji Romów”. Należy podkreślić, że to, z czym walczyła władza komunistycznej Polski Ludowej, w *dużym stopniu pokrywa się z tym, co za przedmiot swojego oddziaływania biorą władze w Polsce po 1989 roku. Są to: problemy z edukacją, zatrudnieniem, brakiem uczestnictwa w życiu politycznym i kulturalnym kraju, a także pewne zachowania źle odbierane przez ludność nieromską*, jak głośnie zabawy, brak społecznej dyscypliny, przestrzegania sąsiedzkich norm współżycia. Oba okresy różni natomiast kwestia walki z nomadyzmem, co zrozumiałe w sytuacji, gdy Romowie obecnie praktycznie nie prowadzą takiego trybu życia. Obecnie nie funkcjonuje już nakazowo-przymusowy system kierowania do pracy i instytucjonalne prześladowanie osób niezatrudnionych. Porzucone zostały także stare retoryczne konwencje stylu walki z uprzedzeniami i dyskryminacją, związane z ideologią komunistycznej równości bez względu na pochodzenie etniczne i rasowe. Dziś w oficjalnej retoryce promuje się slogany tolerancji dla

¹¹ *Program integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014–2020*, Warszawa 2012, <https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2011/12/PROGRAM-2.pdf>, s. 10 [dostęp: 24.06.2013].

¹² Zob. A. Mirga, N. Gheorghe, *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Universitas, Kraków 1998, s. 69.

¹³ Więcej na temat punktów zwrotnych w polityce państwa wobec Romów w okresie PRL można przeczytać w publikacjach Andrzeja Mirgi: A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania się podmiotowości politycznej* [w:] P. Madajczyk (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce. Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944–1989)*, PAN, Warszawa 1998, s. 110–179; A. Mirga, *Romowie w historii najnowszej Polski* [w:] Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, PAN, Wrocław 1997, s. 153–179.

odmienności (sprowadzanej przede wszystkim do kulturowo uwarunkowanego światopoglądu, moralności, niekonwencjonalnego zachowania, różnic w wyglądzie); *wówczas nalegano, by owej odmienności nie dostrzegać lub sprowadzać ją wyłącznie do wymiaru folklorystyczno-skansenowego*. Poza tym dziś z wielką ostrożnością nagłaśniane są zajęcia Romów niemieszczące się w ramach działalności legalnej¹⁴.

Jednocześnie bardziej wnikliwe spojrzenie na poszczególne aspekty polityki wobec Romów w PRL i w III RP pokazuje zaskakująco dużo podobieństw, mimo że u podstaw obu polityk i obu przemian ustrojowych leżały odmienne formuły ideologiczne i odmienne pomysły na „dobry”, „szczęśliwotajny”, „sprawiedliwy” i „słuszny” ład społeczny. W obu przypadkach była to polityka „odgórną”, oparta na „odgórnej” ideologii. Nie można wszak zapominać, że działania w ramach europejskich programów integracji Romów są również oparte na „centralnych dyrektywach”, a wartości, na których się opierają, są odbierane na lokalnym poziomie jako forma symbolicznej przemocy.

Oba ustroje oddziaływały w różny sposób na sytuację Romów w Polsce, a co za tym idzie – na typ relacji między Romami i nie-Romami. W okresie komunistycznym Romowie niemal całkowicie pozbawieni byli podmiotowości politycznej. Lokalne negocjacje ze starszyzną, czy nawet zapraszanie „cywilizowanych obywateli narodowości cygańskiej” do rad narodowych miały miejsce dość często, ale miały charakter pragmatyczny – ich celem było usprawnienie realizacji podejmowanych działań, a nie wypracowanie kompromisu i – jak to ma miejsce dzisiaj – demokratyczna legitymizacja przyjętego rozwiązania jako wypracowanego wspólnie ze „stroną romską”. System zasadniczo nie przewidywał dla Romów możliwości artykułowania i przedstawiania swoich interesów, co Zoltan Barany¹⁵ nazywa „wykluczeniem politycznym” i w odniesieniu do całego bloku państw komunistycznych nazywa „polityczną izolacją Romów”. Jednak to, co po latach zostało nazwane „wykluczeniem politycznym”, w tamtych czasach interpretowane było raczej jako „chroniczny brak politycznego zaangażowania Cyganów”¹⁶ i przez władze komunistyczne, zainteresowane budzeniem „świadomości klasowej”, oceniane negatywnie. Gdy działania władz w istocie zmierzały do upowszechnienia idei ludowego postępu, pozwalającego utrzymywać przekonanie, że komunizm jest najwyższą z możliwych form ustrojowych, cywilizacyjna pomoc Cyganom, wyciąganie ich z zacofania, analfabetyzmu

¹⁴ Zob. M. Witkowski, *Grupy...*, op. cit., s. 47–51.

¹⁵ Z. Barany, *Ethnic Mobilization and the State: the Roma in Eastern Europe*, „Ethnic and Racial Studies”, 1998, T. 21, z. 2, s. 308.

¹⁶ A. Pawłowski, *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 1973, s. 9.

i braku politycznej świadomości stawała się działaniem afirmującym słuszność istnienia systemu, koniecznym z punktu widzenia logiki jego istnienia. W tym kontekście działania obliczone na zmianę ich sytuacji ekonomicznej były raczej środkiem niż celem polityki.

Po 1989 roku, zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w bezpośrednich relacjach ze środowiskami romskimi obserwujemy gwałtowny wzrost aktywnego powoływania się na prawo Romów – jako przedstawicieli mniejszości narodowej – do życia w społeczeństwie większościowym, z przysługującymi im z tego powodu przywilejami, a w szczególności akceptacją ich „romskości”. Jak pokazują nasze doświadczenia z badań terenowych, już nie tylko liderzy, ale także coraz częściej zwykli Romowie podkreślają, że obowiązkiem społeczeństwa polskiego – w dodatku od czasu wstąpienia Polski do UE sankcjonowanym przez tę strukturę – staje się przeciwdziałanie dyskryminacji. Oznacza to najczęściej konieczność podejmowania działań pozwalających najpierw zaspokoić – mówiąc językiem Abrahama Masłowa – romskie potrzeby podstawowe, by dopiero w kolejnym kroku sami Romowie byli w stanie podjąć wyzwanie „integracji”. W konsekwencji, po transformacji systemowej i uzyskaniu przez mniejszości narodowe możliwości artykułowania swoich praw, sytuacja Romów zaczęła być opisywana przede wszystkim w kategoriach „wykluczenia ekonomicznego”, często utożsamianego z „wykluczeniem społecznym”. Jak pokażemy w dalszej części artykułu, w okresie PRL polityka włączania Cyganów również zawierała istotny element ekonomiczny, tzw. produktywizację Cyganów. Na przykład przeznaczano na ich potrzeby zasoby potrzebne do prowadzenia rolniczego trybu życia, wymuszano podejmowanie pracy, wspierano zakładanie spółdzielni produkcyjnych, promowano tych, którzy mieli szanse na sukces w branży rozrywkowej. Ówczesne wysiłki bardzo przypominają współczesne działania realizowane w ramach *Programu na rzecz społeczności romskiej*. Jednak głównym problemem związanym z Cyganami była nie tyle ich – także wówczas – zła sytuacja ekonomiczna, lecz raczej – znacznie bardziej otwarcie, niż dziś artykułowana domniemana przestępczość i zakłócanie socjalistycznej wizji porządku społecznego swym niekonwencjonalnym trybem życia.

2. KONCEPCJE RELACJI

SPÓŁCZEŃSTWO WIEKŠOŠCIOWE – ROMOWIE

Przed wszystkim należy stwierdzić, że Polska w okresie PRL, podobnie jak inne kraje obozu socjalistycznego, próbowała dokonać „integracji” ludności romskiej na takich samych zasadach jak wszystkich innych grup odmiennych kulturowo. Mając w pamięci problemy wynikające z różnorodności et-

nicznej II RP, społeczeństwo powojennej Polski miało być społeczeństwem homogenicznym. Służyły temu – zwłaszcza w pierwszych latach powojennych – akcje przesiedleńcze i ograniczenia w demonstrowaniu własnej tożsamości etnicznej. Jednak odmienność kulturowa – interpretowana przede wszystkim w kategoriach „opóźnienia cywilizacyjnego” – w przypadku Romów okazywała się wyjątkowo duża, wyjątkowo trudna do przewyciężenia i włączenia w kulturę ogólnokrajową. Z biegiem lat w okresie istnienia Polski Ludowej następowało stopniowe zaostrzenie polityki asymilacyjnej. Nakazowość – włącznie z punitaryzmem – *ciągle wzrastała, w atmosferze zwiększającego się zniecierpliwienia opornością na działania władz*¹⁷. Analizowano i wykorzystywano wzory i doświadczenia innych państw komunistycznych, które niekiedy znacznie wcześniej starały się włączyć Cyganów w tryby socjalistycznego społeczeństwa. Na przykład wprowadzone w ramach systemu nakazowego formy integracji w centrum komunizmu, czyli w Związku Radzieckim, osiągnęły wyjątkowe rozmiary. Jeszcze przed II wojną światową istniały tam szkoły dla Romów z językiem romskim jako wykładowym, kształcono romskich nauczycieli, rozwijano formy „kultury wysokiej”, których brak było w tradycji cygańskiej (na przykład założono romski teatr). Powstające romskie kolchozy i nakazy pracy miały w ZSRR podłoże w surowo przestrzeganym porządku centralistycznym, ale zarazem przebiegały w duchu polityki „korienizacji”, towarzyszyły im działania „wspierające rozwój” kultury etnicznej oraz cygańskich struktur partii komunistycznej, podobnie jak w przypadku innych grup narodowościowych, wchodzących w skład ZSRR. Przyzwolenie na pewien stopień odmienności kulturowej było tylko instrumentem prowadzącym do ewolucyjnie wyższego stopnia rozwoju społecznego i programowej równości społecznej.

Także polska powojenna akcja podporządkowywania Cyganów rygorom gospodarki nakazowo-rozdziałowej, choć przebiegała już w zupełnie odmiennym kontekście niż w ZSRR, miała charakter programowej emancypacji, rozumianej w zgodzie z ideałami ówczesnego ustroju. W 1949 roku został przeprowadzony spis ludności cygańskiej, który wskazał, że trzy czwarte Romów w Polsce prowadziła wędrowny tryb życia. Grupa wędrująca nie mogła mieć „odpowiednich warunków rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturalnego”, by brać udział „w realizacji państwowych zadań gospodarczych”¹⁸. Dodatkowo, trudniąc się handlem końmi i rzemiosłem,

¹⁷ A. Bartosz, *Nie bój się...*, op. cit., s. 116–124; M. A. Babicki, *Polityka władz PRL wobec społeczności Romskiej*, Związek Romów w Szczecinku, Szczecinek brw.

¹⁸ Uchwała Nr 452/52 Prezydium Rządu z dnia 24 maja 1952 r. w sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia, za: A. Bartosz, *Nie bój się...*, op. cit., s. 183–184.

Cyganie ułatwiali indywidualne gospodarowanie chłopom¹⁹ w okresie przymusowej kolektywizacji, która w Polsce – jedynym spośród państw socjalistycznych – zakończyła się fiaskiem, pomimo że była w krótkim okresie początku lat 50. szczególnie ważnym obszarem polityki wewnętrznej ówczesnego państwa. Wraz z niekwestionowanym procesem modernizacji kraju wędrowny tryb życia oraz organicznie z nim splecione obyczaje stały się – jak to ujął to Lech Mróz – „anachronizmem”²⁰.

Tak oto przed władzą budowanego od nowa państwa polskiego stał problem ludności cygańskiej, w tym przede wszystkim tej, która ciągle prowadziła wędrowny tryb życia. Władze traktowały nomadyzm i wynikające z niego konsekwencje jako „problem społeczny”, z którym należało się uporać w imię jednolitości społeczeństwa polskiego, definiowanego w kategoriach socjalistycznej równości. Akcja przymusowego osiedlania usprawiedliwiana była także interpretowaniem nomadycznego trybu życia i niezależności obyczajowej Cyganów jako formy ustrojowego sabotażu. Osiedlenie potraktowane została jako niezbędny składnik drogi do socjalistycznej cywilizacji zarówno dla Romów, jak i dla całego społeczeństwa²¹.

Ważną przesłanką na rzecz osiedlania Cyganów – zwłaszcza w latach zaawansowanej akcji „udzielania pomocy” tej mniejszości – był podkreślany związek między wędrownym trybem życia a skłonnością do dokonywania przestępstw. „Stosunkowo rzadko notowane były przestępstwa ze strony Cyganów osiadłych [...]” pisał Albert Pawłowski²² w podsumowaniu swojego studium nad przestępczością Cyganów w czasie, gdy akcja właściwie dobiegała końca. Cyganie wędrowni częściej wchodzili w kolizję z prawem, a przede wszystkim w ich przypadku sprawcy byli bardzo trudno wykrywalni. W tamtych czasach, podobnie jak w wielu innych epokach i miejscach, władze skłonne były wierzyć, że problem Cyganów zniknie wraz z ich osiedleniem²³ (dzisiaj sądzi się, że problem wzajemnych relacji zniknie wraz ze zrównaniem poziomów konsumpcji i wykształcenia). Nomadyzm nie był przy tym traktowany – jak to dziś bywa (przynajmniej teoretycznie) – jako znak, symbol, element odrębności kulturowej, ale jako

¹⁹ L. Mróz, *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*, DIG, Warszawa 2007, s. 211.

²⁰ L. Mróz, O problemie cygańskim, *Etnografia Polska*, 1966, T. 10, s. 186.

²¹ Dziś zjawisko wędrownego trybu życia wśród Romów na terenie Polski już nie występuje, ale gdybyśmy wyobrazili sobie grupę, która zaczęłaby koczować, natychmiast pojawiłyby się z różnych stron praktyczne, ale i ideologiczne przeszkody. Namiastką takiego stanu rzeczy są problemy stosunkowo niedużej grupy Romów, prawdopodobnie z Rumunii, koczującej we Wrocławiu.

²² A. Pawłowski, *Cyganie...*, *op. cit.*, s. 223. Analizowane przez Pawłowskiego przestępstwa faktycznie popełniane były w ciągu pierwszych lat po zakończeniu II wojny.

²³ A. Bartosz, *Nie bój się...*, *op. cit.*, s. 107–124.

przejaw zacofania, nieadekwatności do współczesnych norm życia, składnik krańcowego konserwatyizmu obyczajowego, w wyjściu z którego należało Cyganom pomóc, a w następstwie przyjąć ich na równych prawach do socjalistycznej wspólnoty wszystkich obywateli kraju. W wywiadach prasowych – wówczas jeszcze z pozycji, jak się wydaje²⁴, autentycznie zaangażowanego społecznika – Ficowski stwierdzał: „Wędrowanie Cyganów sprzyja na ogół pasożytniczemu trybowi życia”²⁵, „Aby mogły się rozwinąć zdolności drzemiące w tym narodzie, aby Cyganie wyzwolili się z pęt ciemnoty, złych, zestarzałych nawyków, muszą z wędrownkami zerwać”²⁶, „Pasożytnictwo cygańskie ściśle wiąże się z ich koczownictwem”²⁷. Przymusowe osiedlenie wywołało głębokie zmiany w społeczności romskiej i nadało relacjom ogółu społeczeństwa z Romami nowego charakteru²⁸. Wśród nowych problemów pojawiły się między innymi dewastacje lokali mieszkalnych oraz konflikty sąsiedzkie.

W 1952 roku Prezydium Rządu wydało Uchwałę nr 452/52 w sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia²⁹. Na jej mocy przygotowana została pierwsza, powojenna akcja osiedleńcza ludności cygańskiej w Polsce. Program ten zobowiązywał do określonych działań wszystkie resorty i administrację państwową. Zauważmy, że w założeniach władz miała to być „pomoc” w przedsięwzięciu, które w swojej istocie miało być pożądane przez samych Romów na ich drodze ku społeczeństwu równości i wyjściu z zacofania³⁰. W tym celu przedsięwzięto kroki na rzecz

²⁴ Wiele tekstów Ficowskiego z początku lat 50. ma wymowę bardzo czytelnej agitacji. Sam Ficowski w latach 90. tłumaczył to zaangażowanie jako formę koniecznego „okupu” dla totalitarnej władzy, by ogóle mieć możliwość publikowania. Fragmenty tekstów Ficowskiego przytaczamy ze względu na ich retoryczną i ideologiczną reprezentatywność dla ówczesnego stosunku władz do Cyganów. Etyczne uwikłania Ficowskiego – etnografa, przedstawiciela społeczeństwa większościowego, okresowo piszącego w kanonach realizmu socjalistycznego, poddawanemu presji UB, a społecznościami badanych Cyganów, poddawanych w tamtych latach coraz bardziej zdecydowanym oddziaływaniom władz, to temat na osobną pracę (zob. L. Mróz, *Katalog dzieł nienapisanych* [w:] P. Sommer (red.), *Wcielenia Jerzego Ficowskiego według recenzji, szkiców i rozmów z lat 1956–2007*, Pogranicze, Sejny 2010, s. 537–548; A. Bartosz, *Cygan bardziej niż honorowy, czyli Cygan podejrzany* [w:] P. Sommer (red.), *Wcielenia Jerzego Ficowskiego według recenzji, szkiców i rozmów z lat 1956–2007*, Pogranicze, Sejny 2010, s. 553–564; M. Machowska, *Bronisława Wajs Papusza. Między biografią a legendą*, Nomos, Kraków 2011; A. Kuźniak, *Jerzy Ficowski*, Warszawa, *poza zasięgiem czasu*, „Dialog-Pheniben”, 2011, nr 2, s. 132–139).

²⁵ J. Tuwim, *Cyganie* (Rozmowa z Jerzym Ficowskim), „Problemy”, 1950, nr 10, s. 659.

²⁶ *Op. cit.*, s. 662.

²⁷ J. Ficowski, *Cyganie wychodzą z lasu*, „Kurier Codzienny”, 1950, nr 284.

²⁸ A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, s. 130.

²⁹ Uchwała nr 452/52..., *op. cit.*, s. 183–184.

³⁰ Por. L. Mróz, *Cyganie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 258–259.

wprowadzenia zmian w myśleniu społeczności romskiej. W uchwale czytamy: „Prezydium rad narodowych wszystkich szczebli rozwiną na terenach, gdzie przebywają Cyganie, szeroką akcją wychowawczego oddziaływania na ludność cygańską w kierunku porzucenia przez nich koczowniczego trybu życia i przejścia na tory produktywnego życia osiadłego”.

W dniu 24 maja 1952 roku została podjęta Uchwała Rady Ministrów na temat pomocy dla Romów w procesie ich osiedlania się, która miała obejmować między innymi: pożyczki zwrotne, pożyczki bezzwrotne na budowę własnych domków jednorodzinnych, a także przydzielanie mieszkań w domach wielorodzinnych. 25% dzieci romskich objęto wówczas scholaryzacją. W wyniku tych działań zorganizowano wiele spółdzielni kotlarskich, produkcji wyrobów metalowych, naprawy wozów konnych i remontowo-budowlanych. Mieszkania, które otrzymywali Romowie w ramach polityki walki z koczownictwem, często były użytkowane niewłaściwie, co prowadziło do ich dewastacji, podnajmowano je i Romom, i Polakom, nie płacono czynszu³¹.

Akcji osiedlania towarzyszyła polityka przymusowego kierowania do pracy w tych rejonach kraju, gdzie były niedobory zatrudnienia, przy czym polityka asymilacyjna zalecała rozpraszanie Romów wśród ludności polskiej. Zgodnie z socjalistycznym kodeksem moralnym praca miała być podstawą oceny człowieka. „Każdemu według pracy” – głosiła zasada socjalistycznej sprawiedliwości, w odniesieniu do której Romowie mogli być oceniani jako „nieproduktywni”. By uzyskać pozycję obywateli użytecznych i traktowanych według zasad równości z resztą społeczeństwa, musieli stać się „produktywni”. W przededniu akcji osiedlania Ficowski wypowiadał się o Cyganach jako zaledwie „kandydatach na pełnowartościowych obywateli Polski Ludowej”³². Aktywizacja zawodowa już w latach 50. – czyli we wczesnym okresie budowania ustroju komunistycznego w Polsce – była jednym z najważniejszych celów osiedleńczej polityki państwa wobec Cyganów. We wczesnym (entuzjastycznym) okresie władzy ludowej stosowano też makarenkowski sposób oddziaływania asymilacyjnego – były to nagrody, w tym wysoka ocena tych Romów/Cyganów, którzy poddali się socjalistycz-

³¹ Sami Romowie tamte wydarzenia z dzisiejszej perspektywy wspominają nieco inaczej, podkreślają, że warunki w otrzymywanych lokalach bywały „uwłaczające elementarnym zasadom bytowania ludzi” (E. A. Jakimik, *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia – wybór, konieczność czy przymus?*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2009, s. 11). Sam proces osiedlenia odbierali jako brutalną przemoc i zamach na ich dotychczasowy „szczęśliwy” tryb życia. Pojawiają się głosy o konieczności zrekompensowania dzisiejszym Romom, kosztów, na które wówczas zostali narażeni poprzez utratę możliwości samodzielnego utrzymania się (zob. S. Kaprański, *Democratization in the Post-Communist Europe: A View From the Margins*, „Polish Sociological Review”, 2008, T. 163, z. 3, s. 245–262).

³² J. Tuwim, *Rozmowa...*, *op. cit.*, s. 662.

nemu etosowi pracy. W oficjalnych dokumentach i prasie podkreślano, że są wśród Cyganów tacy, którzy są doskonałymi, odpowiedzialnymi i pracowitymi robotnikami, a nawet zasługują na zaszczytne miano „przodowników pracy”, otrzymywali odznaczenia państwowe, niektórzy należeli do PZPR (dorośli) i do ZMP/ZMS (młodzież), a wybrani zasiadali nawet w radach narodowych, czyli lokalnych organach władzy³³. W „Kurierze Codziennym” czytamy w artykule Ficowskiego:

Po pięciu wiekach pogardy zaczynają żyć nasi Cyganie prawdziwym ludzkim życiem. Niejednokrotnie pasożytnicze, włóczęgowskie nawyki przeszkadzają produktywizacji Cyganów, ale stale i stopniowo zanikają one wobec rewelacyjnej wymowy faktów. Już choćby fakt wydatnej pracy nowotarskich Cyganów w zespole PGR-ów Dolno (w szczecińskim) mówi sam za siebie i jest zapowiedzią dalszych pomyślnych osiągnięć na tej drodze³⁴.

W okresie PRL-u, a zwłaszcza w pierwszych dziesięcioleciach nowego systemu, istniały jeszcze tradycyjne, zanikające zawody cygańskie. Przy zatrudnieniu Romów w tych zawodach brano pod uwagę ich umiejętności (choć niekoniecznie preferencje co do trybu i stopnia formalizacji pracy i zatrudnienia³⁵), a więc przystosowywano program „aktywizacji zawodowej” do realiów kulturowych Romów.

W tym miejscu warto zauważyć, że także we współczesnej polityce UE ekonomiczny aspekt „integracji” Romów ze „społeczeństwem” stanowi szczególnie istotny element. Dziś negatywnie kojarzące się sformułowanie „produktywizacja” zostało zastąpione określeniem „wchodzenie na rynek pracy”.

Sednem współczesnej europejskiej polityki „integracji” Romów – czyli, według konwencji przyjętych w ONZ, niwelowania podziałów opartych na kryterium etnicznym³⁶ – które nadaje sens poszczególnym działaniom wobec Romów we współczesnym społeczeństwie polskim, jest „sytuacja Romów na rynku pracy”. Mocno nacechowane wartościująco sformułowanie „integracja” jest w dokumentach Komisji Europejskiej promowane jako szczególnie wyraz i osiągnięcie europejskiego humanizmu³⁷. W tym kon-

³³ J. Ficowski, *Cyganie polscy*, *op. cit.*, s. 181–196; M. A. Babicki, *Polityka władz...*, *op. cit.*, s. 9–16.

³⁴ J. Ficowski, *Cyganie wychodzą...*, *op. cit.*

³⁵ Zob. więcej: A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, *op. cit.*, s. 125–133.

³⁶ H. O’Nions, *Minority Rights Protection in International Law. The Roma of Europe*, Ashgate, Burlington 2007, s. 41.

³⁷ Np. *Improving the tools for the social inclusion and non-discrimination of Roma in the EU. Report*, European Commission, June 2010.

tekście Iris Marion Young³⁸ zauważa, że w tradycji opartej na indywidualistycznej liberalnej demokracji, działania przyczyniające się do likwidacji dyskryminacji jednostek w rzeczywistości podważają moralny status wszelkich praktyk społecznej kategoryzacji i w perspektywie prowadzą do pozbawiania mniejszości własnej kultury, czyli sprowadzają się do asymilacji. Jednocześnie „integrację” Romów bezpośrednio uzasadnia się celami ekonomicznymi: „Pełna integracja Romów może przynieść istotne korzyści gospodarcze dla naszych społeczeństw, szczególnie w krajach o zmniejszającej się liczbie ludności, które nie mogą sobie pozwolić na wykluczenie dużej części potencjalnych zasobów pracowników”³⁹. Przywołuje się także założenia europejskiej polityki osiągnięcia trwałego wzrostu ekonomicznego:

Unijna strategia Europa 2020 poświęcona osiągnięciu nowej ścieżki rozwoju – inteligentnego, zrównoważonego i inkluzyjnego – nie pozostawia miejsca na istnienie ekonomicznej i społecznej marginalizacji, której doświadcza największa w Europie mniejszość [romska – *przyp. aut.*]⁴⁰.

I dalej:

Na przykład zgodnie z ostatnimi badaniami Banku Światowego pełna integracja Romów na rynku pracy może w niektórych krajach przynieść korzyści ekonomiczne, szacowane na około 0,5 miliarda euro rocznie. Większe uczestnictwo Romów w rynku pracy podniesie ekonomiczną produktywność, zredukuje wydatki rządowe na zasiłki społeczne i pozwoli zwiększyć przychody z podatków. Według tych samych badań Banku Światowego, dodatkowe przychody z podatków, które można osiągnąć dzięki integracji Romów, są szacowane na około 175 milionów rocznie na państwo⁴¹.

Nie sposób się oprzeć przyrównaniu tych celów do znanej z innego okresu historii Polski „procesu produktywizacji”.

Nawet bardzo uważnie studiując oficjalne dokumenty trudno stwierdzić, co konkretnie miałyby oznaczać spełnienie postulatu integracji. Stwierdza się jedynie:

³⁸ I. M. Young, *Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict* [w:] W. Kymlicka (red.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 161.

³⁹ Komisja Europejska, Integracja społeczna i gospodarcza Romów w Europie, KOM(2010) 133, s. 2.

⁴⁰ Komisja Europejska, An EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020, COM(2011) 173, s. 2.

⁴¹ *Op. cit.*, s. 2–3

Określenie „integracja” zakłada uznanie i akceptację grupy mniejszościowej przez grupę większościową i na odwrót. Aby osiągnąć taki stan rzeczy potrzebne są działania w obu społecznościach. [...] Społeczna i gospodarcza integracja Romów jest procesem dwustronnym, wymagającym zmiany nastawienia zarówno większości społeczeństwa, jak i członków społeczności romskiej⁴².

Według badań ewaluacyjnych efektów *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce*, opracowanych w 2011 roku, także ogromna większość osób bezpośrednio zaangażowanych w program, a w szczególności tych odpowiedzialnych za bezpośrednie działania wśród Romów, *w ogóle nie zadaje sobie pytania czym jest „integracja”*⁴³. Jak nietrudno się domyślić, pytania tego nie zadają sobie także biorący udział w programie Romowie. Jedynie według przywoływanych w raporcie przedstawicieli Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, jedynej instytucji, która wydaje się dysponować możliwą do sformułowania *explicite* koncepcją integracji, jest ona „procesem, w którym grupa etniczna może i powinna realizować swoje prawa i obowiązki na równi ze społecznością większościową [...], ale przy zachowaniu odmienności kulturowej, etnicznej” (w tym kontekście wśród obowiązków, które Romowie powinni wypełniać, na pierwszym miejscu znajduje się stwierdzenie, że „dorośli Romowie muszą pracować”). Jednocześnie nikt nie był w stanie precyzyjnie wskazać, co w praktyce miałyby oznaczać „zintegrowana społeczność romska”. Pewna część objętych badaniem realizatorów programu „integracji” wyraża przekonanie, że integracja jest niemożliwa, nie podając przy tym przesłanek swej opinii lub uzasadniając je dość enigmatycznie, na przykład istnieniem „zbyt dużych różnic kulturowych”.

Zatem zgodnie z funkcjonującą w UE i w Polsce doktryną „integracji”, *de facto* sprowadza się ją do wymiaru ekonomicznego, wobec którego polityka edukacyjna ma znaczenie instrumentalne. Precyzyjnie rzecz ujmując, sednem wszystkim stosowanych instrumentów jest wyrównanie wybranych wskaźników poziomu życia. Oznacza to, że społeczności romskie mogą liczyć na akceptację zarówno wtedy, gdy decydują się pozostać w społecznej izolacji, jak i wtedy, gdy próbuje się przerobić je według własnych norm i wcielić do społeczeństwa większościowego, czyli asymilować. Praktyka „działań integracyjnych” pokazuje, że brakuje refleksji nad poszukiwaniem strategii pośrednich, a osoby zaangażowane w bezpośrednie działania myślały przede wszystkim w terminach dostosowywania Romów do własnych

⁴² *Op. cit.*

⁴³ *Raport końcowy z badania ewaluacyjnego „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce” realizowanego w ramach projektu „O jakości – poprawa jakości funkcjonowania Programu Romskiego”*, Pozarządowa Agencja Badań i Rozwoju, Warszawa 2011, s. 144.

kategorii myślowych. Nawet w dyskursie naukowym pojawiają się bardzo etnocentryczne sformułowania:

UE nie może pozwolić, aby kilkanaście milionów jej obywateli z założenia pozostawało wykluczonych ze społeczeństwa i budowania spójności. [...] Unikatość zarówno kultury, jak i samej społeczności romskiej sprawia, że przy takim ich uwarunkowaniu, stoją oni na odległej pozycji od rozwojowego paradygmatu UE. Niezbędna jest zatem zmiana, która umożliwiłaby zaspokojenie jej oczekiwań. Między innymi poprzez częściową choćby, ewolucyjną modyfikację podstaw romskiej kultury [...]. Obecnie Romowie w dalszym ciągu pozostają najbardziej trwałą przeszkodą w urzeczywistnieniu spójnościowych celów UE⁴⁴.

Także w środowisku liderów romskich na poziomie międzynarodowym widać dążenie do nadania integracji Romów własnego sensu. Na niedawno zakończonym (kwiecień 2013 roku) kongresie wyborczym International Romani Union w Sibiu w Rumunii występujący działacze, wskazując perspektywy i strategię organizacji, wielokrotnie rozróżniali rozumienie „integracji Romów” na to funkcjonujące wśród „gadziów” i wśród Romów, podkreślając, że chcą dążyć wyłącznie do „romskiej [rozumianej posesywnie] integracji”.

3. PARTYCYPACJA ROMÓW

Wydaje się, że istotną różnicą dzielącą oba okresy polityki wobec społeczności romskich jest strategiczny nacisk na aktywność samych Romów w podejmowaniu decyzji ich dotyczących. Już w dokumencie wprowadzającym w 2001 roku *Pilotażowy program dla społeczności romskiej w województwie małopolskim* czytamy: „Podstawą rozwiązywania problemów romskich jest i będzie dialog ze środowiskiem romskim i jego reprezentantami”⁴⁵. Podobne, mocne sformułowania w tej kwestii znajdują się także w programowych dokumentach Komisji Europejskiej:

Zdecydowane działania połączone z aktywnym dialogiem z Romami są potrzebne zarówno na poziomie państw, jak i UE. Choć zasadnicza odpowiedzialność za te działania spoczywa na władzach publicznych, należy pamiętać, że wyzwanie

⁴⁴ M. Szewczyk, *Spółeczność romska – instytucjonalne wyzwanie dla paradygmatu spójności Unii Europejskiej* [w:] *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy. Modernizacja dla spójności społeczno-ekonomicznej w czasach kryzysu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego”, 2012, s. 336–337.

⁴⁵ *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, MSWiA, Warszawa 2001.

społecznej i ekonomicznej integracji Romów jest procesem dwustronnym, który wymaga zmiany sposobu myślenia zarówno społeczeństwa większościowego, jak i członków społeczności romskich⁴⁶.

W okresie powojennym także dążono do włączania przedstawicieli Cyganów w proces realizacji polityki. Mimo że sam sposób formułowania i implementacji polityki funkcjonował zupełnie inaczej, w uchwale Prezydium Rządu z 1952 roku, głównym dokumencie inicjującym tzw. akcję osiedleńczą Cyganów, czytamy o ówczesnych założeniach partycypacji:

Zleca się Zespołowi II Prezydium Rady Ministrów powołanie w ramach Biura Społeczno-Administracyjnego referatu do spraw ludności cygańskiej. Referat winien przyciągnąć do współpracy przedstawicieli ludności cygańskiej, znanych cyganologów, pracowników oświaty i kultury oraz koordynować działalność wszystkich zainteresowanych resortów, prezydiów rad narodowych i organizacji masowych, w dziedzinie realizacji uchwały i czuwać nad jej wykonaniem⁴⁷.

Na poziomie ideologicznym wykorzystanie samych Cyganów w zewnętrznej polityce wobec ich własnej społeczności miało zupełnie inny sens niż współcześnie. Przede wszystkim chodziło o mniej konfliktowe realizowanie poleceń partyjnych decydentów, udział samych zainteresowanych był instrumentalny. Starszyznę cygańską, jako siłę zdecydowanie konserwatywną, traktowano wręcz jako „wrogi element”⁴⁸. Obecnie partycypacja Romów ma wielkie znaczenie dla budowania społeczeństwa demokratycznego i legitymizacji całej polityki wobec mniejszości. Jednak w praktyce współczesne badania, prowadzone nad realnym uczestnictwem Romów w procedurach partycypacyjnych, pokazują niemal te same problemy w „nawiązywaniu współpracy”, które niegdyś napotkali decydenci komunistyczni oraz ujawniają bardzo podobne założenia ze strony przedstawicieli społeczeństwa większościowego, sprowadzające udział Romów do roli instrumentalnej. Zgodnie z tym myśleniem Romom brakuje zasobów kulturowych, niezbędnych do efektywnego funkcjonowania w ramach społeczeństwa demokratycznego. Powoduje to niemożność przekroczenia pewnych kulturowych założeń w relacjach z przedstawicielami świata nieromskiego. Z drugiej strony przedstawiciele społeczeństwa większościowego, działając w ramach własnych uniwersalizowanych „wartości demokratycznych” w dobrej wierze, z poczuciem misji i zaangażowaniem, „muszą sobie jakoś radzić”. Na

⁴⁶ Komisja Europejska, *An EU Framework...*, *op. cit.*

⁴⁷ Uchwała Nr 452/52..., *op. cit.*, s. 184.

⁴⁸ A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, *op. cit.*, s. 179.

przykład jeden z badanych przez nas urzędników, relacjonując trudności w organizowaniu efektywnie działających instytucji, zapewniających partycypację Romów, opowiada:

Powołany został zespół, który również miał pełnić rolę wyłącznie taką opiniodawczo-doradczą, natomiast w momencie, kiedy zobaczyliśmy kto zasiada na tych posiedzeniach zespołu, i że jakby komunikacja nie wygląda w taki sposób, w jaki chcielibyśmy, żeby wyglądała. To znaczy my chcieliśmy rozmawiać, a po drugiej stronie jakby był brak zrozumienia. Uznaliśmy, [że] to chyba powinien być taki zespół, który my będziemy informować, my będziemy nauczać, jakie są możliwości i gdzie należy sięgnąć.

W innym przypadku wójt gminy Bartnica Niżna⁴⁹, mając na uwadze konieczność rozwiązania problemu zasiedlenia – nowo budowanego ze środków jednego z programów dla Romów – budynku wielorodzinnego, chcąc jednocześnie skorzystać z rozwiązania zgodnego z zasadami „demokratycznej partycypacji”, poprosił społeczność romską o wyłonienie „romskiego przywódcy”, kogoś z autorytetem, reprezentującego „wszystkich mieszkańców osady”. Sam pomysł wydawał się władzom lokalnym dobrym rozwiązaniem (w przeszłości interwencje w społeczności przez jednego z Romów obdarzonych autorytetem były dość skuteczne, jednak zrezygnował on z pełnionej roli „ze względów zdrowotnych”), w zamyśle pozostawiającym możliwość użytecznego zinstytucjonalizowanego kontaktu i kontroli spraw w osadzie. Choć głównym zadaniem nowego romskiego „starszego” miało być rozwiązywanie konfliktów i stały kontakt z wójtem gminy, w momencie naszego pobytu w Bartnicy, mimo w miarę regularnych spotkań (raz na tydzień), zdaniem wójta gminy rozwiązanie nie przynosiło zamierzonych efektów. Problemатyczny był już sam wybór lokalnego lidera, społeczność odrzuciła bowiem propozycję „demokratycznych” wyborów. Pomysł procedury wyborczej nie doczekał się niestety żadnej konkretyzacji ani nawet dyskusji, gdyż, jak argumentowali Romowie z osady, w tradycji romskiej nie ma wyborów. Ostatecznie nowy „wójt romski” został wskazany przez usuwającego się w cień dotychczasowego lidera. Został nim młody chłopak ze stosunkowo niewielkim autorytetem (z racji wieku nieosiągalnym według tradycyjnych norm), syn (*sic!*), starego wójta. Sami Romowie utrzymywali, że w rzeczywistości o jego wyborze zdecydował prezes jednego ze stowarzyszeń romskich w okolicy, co nie wszyscy w osadzie akceptowali. Wójt gminy zauważa, że taki wybór znacznie utrudnił mu możliwości, aby w razie potrzeby „coś załatwić” w osadzie.

⁴⁹ Aby zapewnić anonimowość osobom badanym, podajemy fikcyjną nazwę wsi.

Porównajmy współczesne procedury partycypacyjne z możliwościami instytucjonalnego uwzględniania punktu widzenia Cyganów w okresie akcji osiedlania w PRL. Komisja do spraw Narodowościowych PZPR zalecała prezesowi Rady Ministrów podjęcie definitywnych kroków prawnych w kierunku przymusowego osiedlenia Romów pod groźbą kary, okazanie osiedlonym Romom wszelakiej pomocy, powołanie rządowego pełnomocnika do spraw romskich, odpowiedzialnego za efekty osiedlania i rozdzielanie pomocy, a wreszcie powołanie takiej komisji koordynacyjnej pod kierunkiem pełnomocnika rządu, która byłaby organem pomocniczym i doradczym. Mieli się w niej znaleźć przedstawiciele ministerstwa pracy i opieki społecznej, gospodarki komunalnej, rolnictwa, oświaty, kultury, Prokuratury Generalnej Komendy Głównej Milicji Obywatelskiej oraz Centralnej Rady Spółdzielczości Pracy Drobnej Wytwórczości. Analogiczne organy miały powstać przy wojewódzkich i powiatowych i miejskich radach narodowych⁵⁰. W tych organach przewidywano, a nawet wymagano uczestnictwa „cywilizowanych” przedstawicieli społeczności romskiej. Próby wprowadzenia do lokalnych władz romskich współpracowników podejmowane były regularnie. Na przykład w Ochotnicy Dolnej oraz w Nowym Targu wybrano przedstawicieli społeczności romskiej, którzy brali udział w rozprawach karoadministracyjnych⁵¹. Nawet gdyby te procedury i zamierzenia nie funkcjonowały w praktyce lub funkcjonowały ułomnie (co z pewnością wymaga odrębnego, wnikliwego opracowania), samą koncepcję należy uznać za wyższy poziom działań na rzecz partycypacji, niż uzyskujemy obecnie. Dodajmy, że włączanie Cyganów w decydowanie o losie swojej społeczności pojawiało się obok stosunkowo niewielkiej, ale częstej pomocy materialnej. Jej poziom, z dzisiejszego punktu widzenia niewątpliwie bardzo niski, wówczas był zrozumiały w związku z ogólnym skromniejszym poziomem życia i skalą potrzeb kraju.

4. INTEGRACJA CZY ASYMILACJA?

W PRL pomysł „integracyjny” był jednoznaczny: należy strukturę społeczną społeczności romskich zrównać ze strukturą społeczną społeczeństwa większościowego oraz stworzyć grupę liderów, z którą można byłoby prowadzić negocjacje i z którą możliwe byłoby porozumienie w ramach większościowego standardu pojęć i wartości. Słowem, ta koncepcja „integracji” otwarcie

⁵⁰ A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, s. 125–133; M. A. Babicki, *Polityka władz PRL...*, *op. cit.*, s. 9–16.

⁵¹ M. A. Babicki, *Polityka władz PRL...*, *op. cit.*, s. 9–16.

opierała się na pomyśle asymilacji, a ściślej – akulturacji. Właściwie pierwszym, najzupełniej elementarnym krokiem w kierunku asymilacji, a w każdym razie instytucjonalnego włączenia Cyganów do społeczeństwa polskiego, było ich ewidencjonowanie, czyli rejestracja obywatelska. Akcję taką wykonano najpierw w 1952, a potem w 1955 roku. Wydanie dokumentów tożsamości identycznych z dokumentami innych mieszkańców było wprowadzeniem do dalszego „integrowania”.

Nikt wówczas nie mówił o utracie przez Romów/Cyganów ich tożsamości etnicznej/narodowej, nikt nie kazał im zapominać, że są Cyganami o określonej przeszłości, a część obyczajów romskich była przedmiotem zainteresowania i aprobaty. Pawłowski⁵² uważał, że w celu realizacji „właściwie pojętej asymilacji” należy „popierać cygański folklor, a samych Cyganów jeszcze bardziej widzieć jako pełnoprawną mniejszość etniczną, co zmniejszy do minimum ich obawy przed wynarodowieniem”. Ficowski był zafascynowany cygańskim folklorem, większość jego tekstów publicystycznych z lat 50. jest poświęcona popularyzacji ludowej sztuki cygańskiej, którą, według niego, należało chronić przed zapomnieniem. Jednocześnie stwierdzał: „Cyganie [to] naród tonący w nędzy i ciemności”⁵³. Co ciekawe, dziś wymieniając najwartościowsze, najbardziej niekonfliktowe i możliwe do wykorzystania, jako forma kapitału kulturowego elementy tradycji romskiej, przywołuje się te same rzeczy – muzykę, strój, taniec. Bardzo podobne sformułowania padają w kontekście możliwości wykorzystania ich w przebiegu procesu integracji, na przykład:

Dzięki środkom na zajęcia kulturowe (na przykład kursy tańca) kontynuowana jest tradycja, co jest bardzo doceniane przez Romów. Część z nich jest zdania, że bez tego rodzaju działań ich kultura może zanikać. [...] Należy utrzymać poziom wsparcia – szczególnie skierowany na młode pokolenie Romów, by dać im poczucie ciągłości, ale i własnej wartości (obszar kultury to jedyny, w którym Romowie czują się dumni)⁵⁴.

Dokumenty z okresu PRL-u, wskazują, że jednymi z najbardziej krytykowanych i atakowanych elementów romskich obyczajów była niska pozycja kobiety, jej niewolnicza podległość mężowi, wczesne macierzyństwo, skalanie okołoporodowe, obowiązki ekonomiczne kobiet zobowiązanych do zdobywania środków do życia dla całej rodziny. Ficowski opisywał „bezsens-

⁵² A. Pawłowski, *Cyganie...*, *op. cit.*, s. 227–228.

⁵³ J. Ficowski, *Cyganie wychodzą...*, *op. cit.*

⁵⁴ *Raport końcowy z badania...*, *op. cit.*, s. 59.

sowny i dziki zakaz pomocy rodzącej Cygance”⁵⁵; „krzywdzące poniżenie i upośledzenie kobiety w cygańskiej społeczności”⁵⁶. Dziś, myśląc zasadniczo w podobnych kategoriach, te same treści formułuje się nieco inaczej, czasem nieudolnie, uwzględniając poprawność polityczną: „Część Romów chce pracować. Najczęściej dotyczy to młodych kobiet, które chcą lepszego losu dla swoich rodzin. Jest to grupa, z którą warto pracować”⁵⁷. Oczywiście w powyższych zdaniach jest zawarta presupozycja: zasadniczo Romowie, a już na pewno mężczyźni, nie chcą pracować, nie chcą „lepszego losu dla swoich rodzin” i nie warto robić dla nich projektów. Przede wszystkim jednak podobne dokumenty jasno pokazują asymilacyjny charakter podejmowanych działań, w których społeczeństwo większościowe decyduje o konieczności przejścia na ten oczywisty, „lepszy” sposób życia.

Jak wspomniano wyżej, w okresie PRL „integracja” Cyganów poza dominującym wymiarem „produktywizacji” zasadniczo była elementem homogenizacji społecznej. Pomysł na integrację nakazową w okresie wczesnego PRL miał w zapleczu ideę uniwersalizmu komunistycznego i socjalistycznego humanizmu. Koncepcja polityki wobec Cyganów została oparta na ściśle ewolucjonistycznym spojrzeniu na różnice kulturowe. We wczesnym okresie Polski Ludowej, państwa centralistycznie kierowanego według haseł socjalistycznej równości, polityka wobec Romów (podobnie jak i wszelkich mniejszości i grup regionalnych) zmierzała do pełnej asymilacji.

W III RP oficjalny dyskurs publiczny akcentuje poszanowanie, a nawet pielęgnowanie różnorodności kulturowej mniejszości. Jednak *de facto* w obu porównywanych okresach wysiłki władz idą w kierunku przełamania u Romów paru podstawowych cech kulturowych, odróżniających ich od większości i sprawiających wrażenie niemożliwych do zaakceptowania w demokratycznym społeczeństwie, opartym na poszanowaniu praw człowieka:

Jednocześnie należy podkreślić, że odmienność kulturowa pozostaje wartością dla podtrzymania różnorodności kulturowej w Polsce, mimo że w treści niniejszego *Programu integracji* pojawia się katalog zagrożeń, będących konsekwencjami niektórych przejawów odmienności kulturowej (na przykład zjawisko wczesnego wypadania uczniów z systemu szkolnego, wczesne zamążpójścia itp.). Wynika to z istoty *Programu integracji*, który ma charakter pomocowy. *Program integracji* dostrzega także pozytywne różnice kulturowe [*sic!* – *przyp. aut.*]⁵⁸.

⁵⁵ J. Tuwim, *Cyganie...*, *op. cit.*, s. 659.

⁵⁶ *Op. cit.*

⁵⁷ *Raport końcowy z badania...*, *op. cit.*, s. 58.

⁵⁸ *Program integracji społecznej Romów...*, *op. cit.*, s. 4.

Na fali bezwzględnej polityki asymilacyjnej w PRL w latach 50. wyrosła „kariera” poeticka Bronisławy Wajs, słynnej Papuszy⁵⁹. Używamy cudzo-słowu przy słowie „kariera”, aby zaznaczyć dystans wobec działań Juliana Tuwima oraz bliskiego przyjaciela Papuszy, Ficowskiego, które doprowadziły do tragedii wykluczenia i ostracyzmu, któremu Papusza została poddana w swojej społeczności. W jednym ze swoich tekstów publicystycznych Ficowski prezentuje fragment wiersza Papuszy o bardzo wyraźnym przesłaniu (dalsza część wiersza, niezamieszczona w artykule, ujawnia prawdopodobnie dramatyczną rozterkę autorki):

Aj, Cyganie, co robicie?
Gdzie z domu wyjeżdżacie?
Lepiej mnie posłuchajcie
I do pracy się zapiszcie.
Bo jak tego nie zrobicie,
W więzieniach będziecie siedzieli.
Lepiej wam osiąść na miejscu
I dzieci swoje uczyć⁶⁰.

Lansowanie cygańskiej poetki w społeczeństwie większościowym oparte było wyłącznie na wzorach awansu społeczeństwa polskiego, a inicjatorzy tego awansu Papuszy, w tym dobrze zorientowany w problematyce romskiej Jerzy Ficowski, nie wzięli pod uwagę zagrożeń, które dla Bronisławy Wajs mogły wynikać z ich działań, i istotnie wynikły. Wyłamanie się z najważniejszych norm kultury romskiej, z zasad *romanipen*, okazało się w tym przypadku dramatyczne w skutkach. Trzeba też zaznaczyć, że ten przypadek znamy stosunkowo dokładnie, ale zapewne mają miejsce podobne zdarzenia, których dokumentacji nigdy nie zdobędziemy.

Także dziś logika tzw. projektów integracyjnych, zwłaszcza w wymiarze aktywizacji zawodowej, często sprowadza się do „wrywania pojedynczych Romów z dotychczasowego środowiska społecznego”, jak określił to jeden z naszych rozmówców, organizator szkoleń dla Romów. Podstawowym narzędziem wywoływania zmiany relacji Romów z nie-Romami są instrumenty marketingu społecznego. W tej perspektywie z funduszy europejskich mogą być finansowane przedsięwzięcia przynoszące konkretne „produkty” w postaci liczby Romów, którzy podejmą pracę, nabędą potwierdzone certyfikatem kwalifikacje zawodowe, liczby kobiet, które zmieniają swoje postawy na „prozatrudnieniowe”, liczby osób, które przeszły podstawowe badania

⁵⁹ M. Machowska, *Bronisława Wajs...*, *op. cit.*

⁶⁰ J. Tuwim, *Cyganie...*, *op. cit.*, s. 657.

lekarskie. Oczywiście obecnie działania nie są przymusowe, Romowie są raczej zachęcani i „motywowani” do udziału w działaniach „integracyjnych”. Firmy i organizacje wygrywające konkursy na projekty dla Romów często borykają się z podstawowym problemem braku wystarczającej liczby chętnych Romów do realizacji programu. W konsekwencji liderzy romscy starają się poszerzać swoje wpływy w lokalnych społecznościach, bo możliwość nakłonienia (wynikająca z tradycyjnej struktury społecznej Romów) „swoich” Romów do udziału w projekcie gwarantuje im pewne wynagrodzenie od wykonawcy projektu, co w opinii wielu realizatorów programów oceniane jest negatywnie, w kategoriach „integracyjnej patologii” (sformułowanie użyte przez jedną z osób realizujących projekty dla Romów). Ciekawe, że w latach 50., a więc na początku istnienia PRL, władzom także nie podobał się system patriarchalnej podległości Romów w grupach wójtom, królom, zwierzchnikom, którzy rzekomo wspierając rozwój wśród Cyganów, czerpali korzyści indywidualne kosztem swojej własnej zbiorowości⁶¹.

Współcześni trenerzy kompetencji społecznych, zachęcający do podjęcia pracy w romskich społecznościach i doświadczający ogromnego dystansu wobec realiów romskiej egzystencji, często nie widzą innej drogi na „odnalezienie się na rynku pracy”, jak tylko porzucenie dotychczasowego trybu życia i przyjęcie modelowych, dla osób dotkniętych wykluczeniem społecznym ścieżek kariery. Osoba przeprowadzająca szkolenia zawodowe, mająca duże doświadczenie w pracy z Romami, opisuje to następująco:

To jest tak, że my na pierwszym etapie, wiadomo, proponujemy, a nawet nie tyle proponujemy szkolenia, po prostu rozmawiamy z tymi ludźmi, jak wygląda cały ten projekt, ten proces. Staramy się ich namówić do udziału w tym i my jakby mamy zdecydować, które z tych osób są w stanie ten proces przejść, bo wiadomo, że jest pełno osób, które są chętne, tylko rezygnują na przykład po dwóch dniach szkolenia. Biorąc pod uwagę to, że to jest projekt unijny, no to, jeżeli ktoś rezygnuje po dwóch dniach szkolenia, to pieniądze z tego szkolenia – tutaj są dwie strony – z jednej strony ludzie, z drugiej strony pieniądze..., no, przepadają. My musimy na tyle mocno tych ludzi poznać, żeby zdecydować, kto do tego projektu się nadaje i rzeczywiście jest w stanie przejść przez tę ścieżkę. Ja nie mam nic przeciwko tradycji romskiej, ona mnie fascynuje i naprawdę jest bardzo ciekawa, ale uważam, że już powinien nastąpić pewien moment, kiedy ci ludzie zaczną, nie odcinając się od tradycji, ale żyć na własne konto. Mogą żyć wspólnie, ale decydować o sobie, o człowieku...

⁶¹ A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, s. 119–120.

Istotnym instrumentem asymilacji Romów, zwłaszcza w okresie wczesnego PRL, miał być system oświatowy, który w nakazowy sposób starał się włączać dzieci romskie do systemu szkolnego, przede wszystkim poprzez zastrzeżenie kar za niedopełnianie obowiązku szkolnego. Odwołano się też do pomysłu edukacji uzupełniającej; w ramach pomocy dzieciom edukacyjnie zaniedbanym powoływano specjalne klasy, które miały w ciągu dwóch lat okresu przejściowego przygotowywać uczniów romskich już zapóźnionych w edukacji do nauki w klasach ogólnych. Dotyczyło to kategorii wiekowej od 7. do 14. roku życia. Dla osób powyżej 14. roku życia nieumiejących czytać i pisać starano się organizować kursy dla analfabetów. Przedszkola miały przyjmować dzieci romskie na równi z polskimi, zaś starszą młodzież kierowano do szkół zawodowych. Resort zdrowia odpowiadał za objęcie opieką medyczną, w tym szczepieniami i profilaktyką, romskich dzieci⁶².

Polityka oświatowa PRL wobec Romów w założeniach miała przyczynić się do realizacji dwóch zadań. Po pierwsze, oświatę oceniano jako dobrodziejstwo, dzięki któremu romska społeczność stworzy z kształcącej się młodzieży własną warstwę inteligencji. Po drugie, powszechnie stosowana polityka edukacyjna, w tym walka z analfabetyzmem, miała doprowadzić do wyrównania poziomu świadomości, który umożliwiłby im uczestnictwo w życiu społecznym. Na poziomie diagnoz społecznych wyjątkowo negatywnie oceniany był analfabetyzm, który miał być (obok koczownictwa) źródłem chorób i nędzy Romów. Działanie na rzecz romskiej oświaty miało więc prowadzić do likwidacji „zacofania” i – co za tym idzie – do zrównania statusu Romów wobec większości. O tym, że te zalecenia nie były wykonywane, szczególnie sprawnie świadczą przypadki, takie jak ten, mający miejsce na terenie dzielnicy Ochota w Warszawie, gdzie stwierdzono, że więcej niż połowa dzieci w wieku szkolnym nie uczęszcza do szkoły, rodzice się dzieci nie są rejestrowane, wiele osób nie poddaje się obowiązkowi meldunkowemu, a także szczepieniom profilaktycznym⁶³. Argumentacja rodziców romskich usprawiedliwiająca niewypełnianie obowiązku szkolnego była identyczna jak dziś – brak butów i ubrania.

Współcześnie wymiar edukacyjny wymieniany jest jako obszar, od którego integracja powinna się rozpocząć, a romski stosunek do zinstytucjonalizowanych form szkolnictwa traktuje się jako główną przyczynę problemów: „Brak nawyku edukacji wczesnoszkolnej i szkolnej wśród części Romów spowodował, że kolejne generacje zaczęły dziedziczyć nie tylko biedę, ale i wzorzec braku tak rozumianej aktywności edukacyjnej oraz zawodowej, co

⁶² A. Mirga, *Romowie – proces kształtowania...*, s. 125–133; M. A. Babicki, *Polityka władz PRL...*, *op. cit.*, s. 9–16.

⁶³ *Op. cit.*

z kolei stało się przyczyną wzrastającego braku akceptacji społecznej wobec tej grupy”⁶⁴.

Także dziś jednym z dominujących elementów współczesnego dyskursu o „integracji Romów” jest wciąż mocno utrzymująca się wiara w oświeceniową i emancypacyjną moc edukacji. W praktyce chodzi tu o edukację na poziomie gimnazjum i prostych kursów zawodowych, która ma poprawić sytuację ekonomiczną społeczności romskiej. W tym kontekście pewnym paradoksem jest identyfikowanie głównych sukcesów w „integracji” właśnie w obszarze szkolnictwa:

Romowie doceniają i chwalą działania związane z edukacją dzieci i młodzieży. Ich wypowiedzi zdradzają zmianę postaw na proedukacyjne. [...] Nastąpiło zwiększenie liczby dzieci realizujących obowiązek szkolny – głównie na poziomie szkoły podstawowej. Szkoła, dzięki asystentom, staje się miejscem przyjaznym dla dzieci, a także rodziców romskich. Jest to instytucja, z którą Romowie czują się najbardziej związani, najbardziej bezpiecznie [w świecie nie-Romów – *przyp. aut.*]⁶⁵.

Szkoła *de facto* traktowana jest jako przyczółek asymilacyjny, a nie miejsce, gdzie Romowie otrzymają narzędzie pozwalające na emancypację swych społeczności.

5. KONKLUZJE

Naszym celem było porównanie okresu wczesnego PRL i III Rzeczypospolitej w zakresie ogólnych koncepcji polityki państwa wobec społeczności Romów. Zestawialiśmy ze sobą najważniejsze praktyki tego rodzaju oddziaływań w obu okresach, a także staraliśmy się zrozumieć ich podstawy aksjologiczne. Z przedstawionej analizy wynika, że mamy do czynienia przede wszystkim z dominacją dwóch różnych sposobów opisywania świata społecznego, z którego wynikały określone, w istocie bardzo podobne działania wobec społeczności romskich. Język ideologii komunistycznej odwoływał się do koncepcji równości „ludzi pracy”, odżegnywał się od podtrzymywania jakichkolwiek różnic opartych na pochodzeniu etnicznym między obywatelami, a także wskazywał na wartość pracy i edukacji, czyli w gruncie rzeczy działał na rzecz włączania (inkluzji) „Cyganów” do społeczeństwa w znaczeniu, jakie nadają temu pojęciu współczesne koncepcje „integracji”

⁶⁴ *Program integracji społecznej Romów...*, *op. cit.*, s. 6.

⁶⁵ *Raport końcowy z badania...*, *op. cit.*, s. 55.

społeczności romskich. W tej perspektywie zmiana polityki wobec Romów po 1989 roku była przede wszystkim zmianą dyskursu, podstawowego sposobu opisywania naszych wzajemnych relacji. Zmieniły się wartości, preferowane ideały „socjalistyczne” zostały zastąpione przez ideały „demokratyczne”, pojawiły się nowe artykulacje tożsamości Romów, ale sam rdzeń relacji Romowie – nie-Romowie pozostał ten sam.

Obecnie dyskurs oficjalnych dokumentów tworzy odgórne zasady i praktyki posługiwania się językiem w kwestii polityki romskiej, które przenikają różne poziomy i okoliczności wypowiedzania się o Romach⁶⁶. Sytuacja, w której w ostatnich latach znaleźli się członkowie wielu romskich społeczności, jest wynikiem przenikania konsekwencji prób odgórnej europeizacji systemu wartości (a zwłaszcza form języka wykorzystywanych do opisywania sytuacji Romów), w którym, z coraz większą siłą, dają o sobie znać procesy antropologizacji myślenia⁶⁷, z „tradycyjnym” sposobem odnoszenia się do Romów (funkcjonujących w tej formacji dyskursywnej jako Cyganie). Oficjalna retoryka obowiązująca w krajowej polityce integrowania Romów, której inspiracją jest dyskurs europejski, ma także zasadnicze konsekwencje dla tych nie-Romów, którzy pozostają w intensywnych i bezpośrednich interakcjach z Romami na poziomie zbiorowości lokalnych. Trzeba pamiętać, że bliskie kontakty ze społecznością głęboko odmienną kulturowo oznaczają dla nich (bliskich sąsiadów, pracowników socjalnych, urzędników lokalnej administracji, nauczycieli) konieczność radzenia sobie z doświadczeniem psychologicznej obcości. Można odnotować ugruntowywanie się nowego języka opisu relacji między Romami i nie-Romami w społecznościach lokalnych, który wypiera tradycyjne sposoby określania i strukturalizowania doświadczania psychologicznego i społecznego dystansu.

Pojawiają się nowe terminy, nowe zwroty, nowy język, którym pisane są oficjalne dokumenty i w którym formułowane są ustne wypowiedzi w sytuacjach oficjalnych. Jedną z kategorii pojęciowych używanych w opisie, analizach i diagnozach obecnej sytuacji Romów w Polsce jest od co najmniej dwudziestu lat „marginalizacja” lub synonimicznie traktowana kategoria „wykluczenia społecznego”. U ich podłoża leży liberalna wizja zintegrowa-

⁶⁶ M. Grigolo, C. Hermanin, M. Moshel, *Introduction: How Does Race „Count” in Fighting Discrimination in Europe?*, „Ethnic and Racial Studies”, T. 34, nr 10, s. 1635–1647; N. Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge, London 2003, s. 73–76.

⁶⁷ E. Nowicka, *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*, „Lud”, 1995, T. 78, s. 357–375; E. Nowicka, *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy* [w:] E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nowy Dziennik”, Warszawa 2003, s. 19–20.

nego społeczeństwa obywatelskiego, a narzędziem jej przewyższania są procedury „partycypacji” – zapewnienia „demokratycznego” uczestnictwa samych Romów w działaniach instytucji społecznych, procesach decyzyjnych, władzach różnych szczebli, słowem – procedurach uznanych za obywatelski przywilej i zarazem obowiązek. Afirmacja romskiej partycypacji pełni jednak nade wszystko funkcję legitymizującą względem normatywnej wizji porządku społecznego, opartego na aktywnej roli społeczeństwa obywatelskiego⁶⁸, która obejmuje także sposoby oddziaływania na Romów. Sytuacja „marginalizacji” jest głównym demokratycznym źródłem, a można także powiedzieć większościową ideologią formułowania programów dotyczących polityki wobec ludności romskiej, w tym także programów określanych jako pomocowe. Wszystkie one nastawione są na „projekt integracyjny”, który *de facto* jest bardzo podobny do założeń niegdyś funkcjonującej w PRL polityki asymilacji.

W artykule wykorzystano materiały badawcze, sfinansowane z grantu NCN pt. „Między tradycją Romów a europejskim *governance*. Perspektywy *emic* i *etic* w dyskursywnej artykulacji kulturowych postulatów polskich Romów w Unii Europejskiej”.

LITERATURA:

- BABICKI M. A., *Polityka władz PRL wobec społeczności Romskiej*, Związek Romów w Szczecinku, Szczecinek brw.
- BARANY Z., *Ethnic mobilization and the state: the Roma in Eastern Europe*, „Ethnic and Racial Studies”, 1998, T. 21, z. 2.
- BARANY Z., *The East European Gypsies : regime change, marginality, and ethnopolitics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- BARTOSZ A., *Cygan bardziej niż honorowy, czyli Cygan podejrzany* [w:] P. SOMMER (red.), *Wcielenia Jerzego Ficowskiego według recenzji, szkiców i rozmów z lat 1956-2007*, Pogranicze, Sejny 2010.
- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 1994.
- FAIRCLOUGHT N., *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, Routledge, London 2003.
- FICOWSKI J., *Cyganie wychodzą z lasu*, „Kurier Codzienny”, 1950, nr 284.
- FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1985.

⁶⁸ Zob. P. S. Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012, s. 215.

- FICOWSKI J., *Cyganie polscy*, PIW, Warszawa 1953.
- FICOWSKI J., *Supplementary Notes of the Mageripen Code among Polish Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1951, nr 3–4.
- FICOWSKI J., *The Polish Gypsies of Today*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool, 1950, nr 3–4.
- GRIGOLO M., HERMANIN C., MOSHEL M., *Introduction: How Does Race „Count” in Fighting Discrimination in Europe?*, „Ethnic and Racial Studies”, T. 34, nr 10.
- JAKIMIK E. A., *Romowie. Koczownictwo, osiadły tryb życia – wybór; konieczność czy przymus?*, Związek Romów Polskich, Szczecinek 2009.
- KAPRALSKI S., *Democratization in the Post-Communist Europe: A View From the Margins*, „Polish Sociological Review”, 2008, T. 163, z. 3.
- Komisja Europejska, *An EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020*, COM(2011) 173 final.
- KUŹNIAK A., *Jerzy Ficowski. Warszawa, poza zasięgiem czasu*, „Dialog-Pheniben”, 2011, nr 2.
- LACLAU E., MOUFFE CH., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007.
- ŁODZIŃSKI S., *Równość i różnica*, Scholar, Warszawa 2005.
- MACHOWSKA M., *Bronisława Wajs Papusza. Między biografią a legendą*, Nomos, Kraków 2011.
- MIRGA A., GHEORGHE N., *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Universitas, Kraków 1998.
- MIRGA A., *Kategoria „romanipen” a granice etniczne Cyganów*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1987, T. 35, z. 1.
- MIRGA A., *Romowie – proces kształtowania się podmiotowości politycznej* [w:] P. MADAJCZYK (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce. Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944–1989)*, PAN, Warszawa 1998, s. 110–179.
- MIRGA A., *Romowie w historii najnowszej Polski* [w:] Z. KURCZ (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, PAN, Wrocław 1997, s. 153–179.
- MRÓZ L., *Cyganie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- MRÓZ L., *Katalog dzieł nienapisanych* [w:] P. SOMMER (red.), *Wcielenia Jerzego Ficowskiego według recenzji, szkiców i rozmów z lat 1956–2007*, Pogranicze, Sejny 2010.
- MRÓZ L., *O problemie cygańskim*, „Etnografia Polska”, T. 10, 1966, s. 178–195.
- MRÓZ L., *Od Cyganów do Romów. Z Indii do Unii Europejskiej*, DIG, Warszawa 2007.
- NOWICKA E. (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Sytuacja Romów w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nowy Dziennik”, Warszawa 2003.

- NOWICKA E., *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*, „Lud”, 1995, T. 78.
- NOWICKA E., *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy* [w:] E. NOWICKA (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nowy Dziennik”, Warszawa 2003.
- NOWICKA E., *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy* [w:] E. NOWICKA, S. ŁODZIŃSKI, J. NAWROCKI (red.), *Swoi i obcy*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1990.
- OLSZEWSKI W., *Cyganie w relacjach Milicji Obywatelskiej z lat 70./80. ubiegłego wieku* [w:] S. SZYMKIEWICZ, B. WAŁĘCIUK-DEJNEKA, T. ROKOSZ (red.), *Konfrontacja i dialog w tekstach kultury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, Siedlce 2011.
- O’NIONS H., *Minority Rights Protection in International Law. The Roma of Europe*, Ashgate, Burlington 2007.
- PAWŁOWSKI A., *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 1973.
- Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001-2003*, MSWiA, Warszawa 2001.
- Program integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014–2020*, Warszawa 2012, <https://mac.gov.pl/wp-content/uploads/2011/12/PROGRAM-2.pdf> [dostęp: 24.06.2013].
- Raport końcowy z badania ewaluacyjnego „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce” realizowanego w ramach projektu „Q jakości – poprawa jakości funkcjonowania Programu Romskiego”*, Pozarządowa Agencja Badań i Rozwoju, Warszawa 2011.
- Romove v Ceske republice (1945–1998)*, Socioklub, Praha 1999.
- RUZZA C., *Europe and civil society: movement coalitions and European governance*, University Press, Manchester 2004.
- SZEWCZYK M., *Społeczność romska – instytucjonalne wyzwanie dla paradygmatu spójności Unii Europejskiej*, [w:] *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy. Modernizacja dla spójności społeczno-ekonomicznej w czasach kryzysu*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2012, 338–340.
- TALEWICZ-KWIATKOWSKA J., *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- TUWIM J., *Cyganie (Rozmowa z Jerzym Ficowskim)*, „Problemy”, 1950, nr 10.
- Uchwała Nr 452/52 Prezydium Rządu z dnia 24 maja 1952 roku w sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia [w:] A. BARTOSZ, *Nie bój się Cygana*, Pogranicze, Sejny 1994.

- VERMEERSCH P., *The Roman Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*, Berghahn Books, New York 2006.
- WITKOWSKI M., *Ruch antyrasistowski jako szansa dla narodów bezpaństwowych* [w:] E. NOWICKA (red.), *Kulturowa odmienność w działaniu: kultury i narody bez państwa*, Nomos, Kraków 2009.
- YUNG I. M., *Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict* [w:] W. KYMLICKA (red.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- ZAŁĘSKI P. S., *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012.

Ewa Nowicka, Maciej Witkowski

**NEVE ŠÀNCE – PURANE PROBLÈME. O PARUVIMÀTA
AND-I POLITÌKA KARING-O RROMA PAL-O B. 1989 THAJ
LENQERE SOCIÀLO REPERKÙSIE**

O tèksto mothovel o konklùzie, save iklòn katar jekh antropologitko dipen-godì pal-o ververa politike, save sas implementuime karing-o Rroma and-o Pòlska. O avtòrà chiven páspe and-i komparàcia o šerutne elemèntà katar-e bare rajenqere tordinà jekhe rigaøe karing-o “themutne rromane nacionalitetaqere” and-o anglune berša e komunistitkone Polskaqere aj avere rigaøe akana sar integruisàjli i Pòlska and-i EU. Dikhòl jekh baro miazutnipe, butivar bimothovdino, maškar-e “Rromenqeri integràcia and-o socialistikano dostipen” aj i akanutni politika “Rromenqere integràciaqeri”. Odova so i komunistitko sistèma zumavel sas te lačhàkerel arakhlòl palem adadives and-e neve raimasqere preokupàcie: siklàripen, butàqere thana, duripen maškar-e Rromenqere problème aj o problème e politikaqere aj kulturaqere živimasqere. Si vi aspèkte so o gaze dikhen bange jakhençar, sar kana o Rroma na phiren 100% pala lenqeri disciplina ja averčhande inkeren pumen e pašatunençar and-o pero. I bareder diferènca si so akana o raipen na kerel khané mamuj-e Rromenqero phirutnipen.

Ewa Nowicka, Maciej Witkowski

**NEW OPPORTUNITIES – OLD PROBLEMS. CHANGES
IN THE POLICY TOWARDS THE ROMA SINCE 1989
AND THEIR SOCIAL CONSEQUENCES**

The text presents the conclusions that result from anthropological reflection on the various types of policy applied toward Roma communities in Poland. The authors compare the most important elements of the authorities' attitude to the “citizens of Gypsy nationality” in the early PRL and those operating today after Polish accession to the EU. This kind of statement reveals similar conditions and tacit assumptions underlying the post-war practice of “integration Roma to socialist society” and contemporary policy of “Roma integration”. It turns out that it was fighting the Polish communist government largely coincide with what his impact as a matter of taking the authorities of the III RP. These include: problems with education, employment, the lack of participation in political and cultural life of the country, as well as certain behaviors poorly received by the non-Roma population as lack of social discipline and lack of respect for norms of neighborliness. Both periods differ on the field of counteracting nomadism, which is understandable now when Roma don't practice such lifestyle any more.

Łukasz Kwadrans (Cieszyn, Polska)

PRAWO JAKO ZEWNĘTRZNY I WEWNĘTRZNY CZYNNIK WARUNKUJĄCY ZACHOWANIE W SPOŁECZNOŚCI ROMSKIEJ – POTRZEBA PODJĘCIA BADAŃ

W kontekście utrwalonych stereotypów na temat aktywności ekonomicznej Cyganów/Romów, w atmosferze niezrozumienia dla ich inności, zasadnym wydaje się dążenie do skonstruowania badań nad odmiennością kulturową, zawierającą się w różnym postrzeganiu prawa formalnego przez Romów i społeczność dominującą w kraju ich zamieszkania. Autor podejmuje próbę przygotowania się do takiego wysiłku badawczego, stawiając na samym początku pytanie o potrzebę i sens takich poszukiwań¹. Interdyscyplinarne ujęcie problemu łączyłoby w sobie podejścia socjologiczne, politologiczne, a przede wszystkim pedagogiczne. W zainteresowaniu trzech wspomnianych wyżej dyscyplin nauki pozostają istotne dla projektu pojęcia tożsamości, norm i wzorów zachowania, (nie)przystosowania społecznego, postrzegania prawa. Celem byłoby wskazanie różnic w pojmowaniu prawa przez odmienne grupy społeczne na przykładzie Romów. Podjęta zostałaby próba wskazania alternatywnych form przystosowania społecznego Romów. Na wybór tematu wpływ powinna mieć trudna sytuacja społeczna, prawna oraz ciągle niedokonana integracja Romów w tej części Europy i potrzeba zmiany. Badaniami zostałaby objęta odpowiednio reprezentatywna grupa Romów w Polsce. Do badań należałoby wykorzystać kwestionariusz wywiadu (lub ankiety, ale z wykorzystaniem ankietera, bowiem część respondentów może nie posiadać umiejętności czytania i pisania), a także wzbogacić materiał o wypowiedzi liderów romskich (możliwe byłoby zaplanowanie

¹ Projektowane badania nie powinny dotyczyć jedynie konfliktu z prawem karnym i w swych założeniach mieć cel inny niż znane większości cyganologów w Polsce opracowanie Alberta Pawłowskiego, *Cyganie. Studia nad przestępczością*, Zielona Góra 1973.

badań fokusowych). Celem projektu byłaby identyfikacja stosunku do prawa formalnego i własnego, obyczajowego. Wnioski uzyskane w wyniku przeprowadzonych dotąd poszukiwań stanowić mogą podstawę sformułowania głównego problemu badawczego, który wyrażałby się w pytaniu: „Czy nieprzystosowanie społeczne może wynikać z odmienności kulturowej zawierającej się w sposobie postrzegania prawa?”.

Cyganie/Romowie², według amerykańskiego antropologa i cyganologa Matta Salo³, odróżniają się ze względu na sześć podstawowych kryteriów, które to kryteria mają znaczący wpływ na odmienne postrzeganie prawa przez tę grupę etniczną. Pierwsze kryterium ma charakter naturalnego członkostwa w grupie, danego przez urodzenie i późniejszą enkulturację. Drugie kryterium wiąże się z przestrzeganiem praw ceremonialnej czystości, poważania czy szacunku. Jest to chyba najistotniejsze kryterium wyróżniania nie-Cyganów i najważniejszy czynnik wpływający na odmienne pojmowanie przez Romów niektórych norm prawnych. W wielu grupach, które respektują tabu wypływające z systemu „skałań”⁴, nie-Cyganie postrzegani są jako nieczystości. Kryterium wynikającym z pojęcia skalania w kulturze Romów należy zająć się szerzej, szukając przykładów na trudności związane z chęcią pogodzenia dwóch odmiennych kodeksów normatywnych. Drugim ważnym elementem w tym kryterium jest poważanie. Wiąże się ono z jednej strony z czystością rytualną, z drugiej – z atrybutami i wiekiem. Te trzy elementy są ze sobą ściśle powiązane. Wszystko to określa wzory zachowania wobec starszych, specyficzną etykietę cygańską. Romów cechuje etnocentryzm; poprzez własne wzorce kulturowe postrzegają oni i oceniają zarówno siebie, jak i innych. To, co nie przystaje do ich wzorców i wartości, jest oceniane negatywnie i odrzucane. Trzecie kryterium dotyczy języka romani, a właściwie danego dialektu tego języka. Następne, czwarte kryterium, wiąże się z akceptacją nakazów wynikających z samej organizacji społecznej grupy, mającej odniesienie do wieku, płci, pokrewieństwa oraz, co ważne, prawnych i religijnych zwyczajów. Kryterium piąte określa pewien wzór cygańskiej aktywności ekonomicznej, nastawionej na eksploatawanie

² Mimo pewnych negatywnych skojarzeń językowych, jakie niesie ze sobą nazwa „Cyganie”, wydaje się ona przydatna i będzie tu stosowana zamiennie z etnonimem „Romowie”. Więcej na ten temat: A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 266–267; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na dars Romestar*, Sejny 2004; a także autorzy wielu tekstów publikowanych już na łamach „Studia Romologica”.

³ Kryteria te podano za: A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność...*, *op. cit.*, s. 267–269.

⁴ *Skalania* to przypadki/formy przekroczenia norm, czynnik normujący obyczajowość niemal we wszystkich grupach. Szerzej: A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005, s. 35–43.

świata gadziów⁵, nie-Cyganów. Tutaj granica systemów normatywnych jest wyraźnie zaznaczona, gdyż eksploatować można jedynie świat niecygański. Ostatnie kryterium dotyczyć ma wszelkich wizualnych oznak i cech, które uważane są za romskie przez samych Romów.

Mechanizmem, który czuwa nad spójnością grup romskich, jest silnie rozwinięta wewnętrzna kontrola społeczna w postaci kodeksu norm i instytucji „swojskiego orzecznictwa sądowego” (zasada *mageripen*, *romanipen*, *manusipen*)⁶. Instytucje wewnętrznego sądownictwa są odmienne w poszczególnych grupach romskich. W niektórych są bardziej demokratyczne i w wielu sprawach decyduje grupa osób (*Kris*), a w innych wciąż funkcjonuje przywództwo jednej osoby (*Šero Rom*, *Jonkaro*, *Wójt*)⁷. Stosunki wewnątrz struktury, status jej poszczególnych członków, regulowane są już nie tylko przez zwyczaj dziedziczenia pozycji społecznej, ale także cechy indywidualne danej osoby.

Znamienną jest wciąż mała liczba wyemancypowanych Romów; są oni najczęściej odrzucani przez społeczeństwo. Wśród Romów zachodzi czasami zjawisko niesymetryczności więzi społecznej⁸. Chcieliby oni przynależeć do dominującej w danym państwie większości i są przekonani, że mają do tego prawo, a równocześnie czują się odrzuceni przez tę większość. Można zatem stwierdzić, że obcość podmiotowa Romów jest niewielka, przeciwnie do obcości odzwierciedlonej⁹.

Podwójny wydaje się aspekt „problemu rozumienia prawa” w stosunku do grupy społecznej, jaką są Romowie. Z jednej strony mamy przestrzeganie lub nieprzestrzeganie praw mniejszości przez społeczność dominującą,

⁵ Nazwa *gadžo*, lp. (*gadža* l. mn.) – obcy, nie-Cygan. Por. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 263–271; I. Hancock, *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, Armonk-London-New York 1992.

⁶ Przekroczenie zakazów *mageripen* powoduje skalenie. *Romanipen* wyznacza granicę etniczności, jest wykładnią tradycji cygańskich i obowiązuje wyłącznie wewnątrz społeczności. *Manusipen* to człowieczeństwo, to przestrzeganie norm cygańskich *romanipen*. Więcej na ten temat np. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985, s. 175–199; A. Bartosz, *op. cit.*, s. 170–197; A. J. Kowarska, *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzygnięciu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 91–92; M. Courthiade, *O romskim sądzie obyczajowym*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 13–32; E. Marushiakova, V. Popov, *Sąd cygański w Europie Wschodniej*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 13–77.

⁷ Są to instytucje typowe dla poszczególnych grup, np. *Polska Roma*. Zob. A. J. Kowarska, *O sądach cygańskich...*, s. 95–102; A. J. Kowarska, *Polska Roma...*, *op. cit.*, s. 27–44; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana...*, *op. cit.*

⁸ S. Ossowski, *Wielogłowy lewiatan a grupa społeczna. O perypetiach pojęciowych w socjologii* [w:] *Idem, Dzieła*, T. 4, Warszawa 1967, s. 137–173.

⁹ E. Nowicka, M. Majewska, *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Warszawa 1993, s. 25.

z drugiej strony odmienny system normatywny grupy mniejszościowej, stojący często w opozycji do systemu normatywnego grupy większościowej (państwa). Pierwsza sytuacja zapewne determinuje stosunek do organów państwowych, wymiaru sprawiedliwości bądź samego systemu prawnego.

Rozpatrując pierwszy aspekt, możemy powiedzieć, że przykładów na łamanie praw mniejszości przez państwo jest wiele. Dokumentowanie przypadków łamania prawa i dyskryminacji wobec Romów stało się zadaniem wielu romskich i nieromskich organizacji pozarządowych, a także Punktu Kontaktowego ds. Romów i Sinti Biura Demokratycznych Instytucji i Praw Człowieka OBWE czy Europejskiego Centrum Praw Romów (European Roma Rights Centre)¹⁰. Dostępna jest obszerna i ciągle rosnąca dokumentacja. Obejmuje ona przypadki tzw. *hate speech* (wypowiedzi tchnących nienawiścią) w mediach, przymusowego przesiedlania, deportacji uchodźców i poszukujących azylu, odbierania obywatelstwa i pozbawiania prawa pobytu, odmawiania pracy, mieszkania i wstępu do pomieszczeń użyteczności publicznej – z powodu przynależności etnicznej, jak również gwałtowne ataki rasistowskich grup, takich jak neonaziści czy skinheadzi, a także ataki tłumów w różnych miejscowościach¹¹. Odrębnym rodzajem dyskryminacji są przypadki brutalności policji czy przypadki zaniechania przez nią ochrony Romów przed przemocą i atakami. W wielu raportach Romowie skarżą się na stronne, dyskryminacyjne i niesprawiedliwe stosowanie prawa. Niewłaściwe postępowanie lub zupełny brak reakcji w wielu sprawach, także podczas śledztwa i po jego zakończeniu w sądach, przyczyniają się do wrogiego nastawienia wobec Romów i czynienia z nich niekiedy tzw. kozłów ofiarnych. Wśród romskich ofiar owa sytuacja wzmacnia zaś przekonanie, że administracji państwowej brakuje woli, by działać zgodnie z literą prawa, którego respektowania oczekuje się od Romów.

Interesująca z punktu dociekań badawczych jest sytuacja, w której dwa systemy normatywne stoją wobec siebie w opozycji; gdy członkowie jakiejś grupy społecznej, w naszym przypadku Romowie, muszą dokonać wyboru między dwoma rodzajami zachowania. Prawo cygańskie/romskie czy kodeks karny, cywilny, pracy, a może nawet konstytucja obowiązująca w państwie ich zamieszkania? Z jednej strony obyczaje, tradycja romska, a z drugiej – oczekiwanie społeczeństwa co do przystosowania, zachowania, postępowania zgodnego z normą, najczęściej rozumianą w sensie statystycznym.

Zaproponować można analizę wspartą o teorię grup odniesienia, która na podstawie badań empirycznych i potocznie postrzeganych faktów wska-

¹⁰ Zob. <http://www.errc.org/> [dostęp: 12.08.2013].

¹¹ Zob. <http://www.errc.org/en-search-results.php?mtheme=16> [dostęp: 12.08.2013].

zuje, że tzw. grupy obce mogą być i są obiektami oddziałującymi na osobowość jednostki, która do nich nie należy¹². Ta grupa, na tle której jednostka się postrzega, nazwana jest za Herbertem H. Hymanem grupą odniesienia porównawczego. Należałoby ją odróżnić od grupy odniesienia normatywnego, czyli takiej grupy, z której jednostka czerpie dla siebie wartości, normy czy wzory zachowań¹³. Mogą to być pewne układy z grup odniesienia porównawczego czy całe grupy odniesienia porównawczego, ale mogą to być układy inne, przeciwstawne, alternatywne (na przykład wynikające z ogólnego prawa obowiązującego w kraju). W tym miejscu należałoby zadać pytanie, jakie mechanizmy psychospołeczne zachodzą w świadomości jednostki, gdy porównuje się z innymi pod danym względem, powodujące wybór z otoczenia jakichś grup odniesienia normatywnego? Wydaje się, że wyborem tym najczęściej rządzi ogólna zasada, w myśl której wartość grupy będzie wzrastać wraz ze świadomością jej członka, iż może on zaspokoić swoje potrzeby przez przynależenie do tej grupy.

Zapewne należałoby dokonać jeszcze przeglądu orientacji teoretycznych w rozważaniach nad dewiacją i kontrolą społeczną. Bardziej jednak za interesowanie winno wtedy skupić się nie na osobach, które z premedytacją naruszają przepisy prawa czy normy społeczne, a na tych, którzy swoim wyglądem, sposobem bycia i obyczajami odbiegają od oczekiwań społecznych, są pod pewnymi względami „inni”; stąd wybór Romów. Dlatego należałoby przeanalizować zarówno koncepcje paradygmatu etiologicznego, ze szczególnym uwzględnieniem najpopularniejszej koncepcji dewiacji pochodzącej z nurtu strukturalno-funkcjonalnego Roberta K. Mertona, jak i teorie reakcji społecznej, łącznie z mechanizmami naznaczania¹⁴. W tym przypadku bardziej interesujący wydaje się jednak problem tworzenia i egzekwowania norm społecznych, a także procesy czy mechanizmy, za pomocą których naznacza się kogoś piętnem dewiacji, a także wpływ etykiet dewiacyjnych na dalsze relacje stygmatyzowanych jednostek lub grup ze społeczeństwem¹⁵.

Rozważania teoretyczne należałoby rozwinąć również o przedstawienie tożsamości etnicznej, kultury, charakterystyki socjologicznej i krótkiej historii Romów, aby zająć się konkretnie świadomością prawa wśród Cyganów/Romów. Uzasadnieniem powinny być konkretne przykłady konfliktów, kolizji sprzeczności norm wewnątrzgrupowych z ogólnie obowiązującymi w danym państwie. Nie można tu przeoczyć faktu, że niektórzy Romowie

¹² Zob. J. Turowski, *Socjologia: male struktury społeczne*, Lublin 2000, s. 115–127. Por. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.

¹³ Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 217.

¹⁴ Zob. A. Siemaszko, *Granice tolerancji: o teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993.

¹⁵ *Ibidem*, s. 13.

niemal całkowicie respektują i poddają się „prawu państwowemu”, często z konieczności lub pod przymusem, niekiedy jednak dobrowolnie. Nie oznacza to, że jedna z podstawowych ich wartości zanika. Romowie bowiem nie muszą tracić swojej tożsamości, mogą ją jedynie przekształcać.

Wskazany problem badawczy wydaje się istotny w kontekście właściwego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości, innych organów państwa, respektowania praw mniejszości, odpowiedniego tworzenia i stosowania przepisów prawa, z uwzględnieniem ich ducha.

LITERATURA:

- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- COURTHIADE M., *O rromskim sądzie obyczajowym*, „Studia Romologica” 2008, nr 1, s. 13–32.
- FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985.
- HANCOCK I., *The East European Roots of Romani Nationalism* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, Armonk-London-New York 1992.
- KOWARSKA A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- KOWARSKA A. J., *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 91–92.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Sąd cygański w Europie Wschodniej*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 13–77.
- MERTON R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.
- MIRGA A., MRÓZ L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.
- NOWICKA E., MAJEWSKA M., *Obcy u siebie. Luteranie warszawscy*, Warszawa 1993.
- OSSOWSKI S., *Wielogłowy lewiatan a grupa społeczna. O perypetiach pojęciowych w socjologii* [w:] Tenże, *Dzieła*, T. 4, Warszawa 1967.
- SIEMASZKO A., *Granice tolerancji: o teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993.
- TUROWSKI J., *Socjologia: male struktury społeczne*, Lublin 2000.

ŹRÓDŁO INTERNETOWE:

<http://www.errc.org>

Łukasz Kwadrans

I THAMI SAR ANDRUTNO AJ AVRUTNO DETERMINÀNTO E RROMENQERE XODINKERIMASQERO – KAMLÖL PES RODLĂRIPEN

O avtòro sikavel pesqero projèkto, kaj zumavel te sikavel o diferènçe sar o Rroma aj o gəze xalöven i thami and-o them kaj ziven. I res si te rodinöl (araxhlöl) jekh formàlo relàcia karing-i thami thaj i xodutni grùpa. O avtòro phenel amenqe so si e Rromenqeri identitèta aj putrel jekh drom sar te labărdöl teoretitko aj empiritko metòda kaj te aresel pesqeri res.

Łukasz Kwadrans

LAW AS INTERNAL AND EXTERNAL DETERMINANTS OF BEHAVIOR THE ROMA COMMUNITY – A NEED FOR RESEARCH

The author presents the project, which would be an attempt to show the differences in the understanding of the law by the Roma and the dominant community in their country of residence. The aim would be to identify a formal relationship to the law and own group. The author describes the elements of the identity of the Roma. It also indicates a possible approach to the use of theoretical and empirical research suggests this.



... (ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Tarnowie)

Agnieszka J. Kowarska (Warszawa, Polska)

Z BADAŃ NAD PRZYWÓDZTWE U POLSKICH ROMÓW¹

Niniejszy artykuł jest próbą zestawienia podstawowych informacji na temat przywództwa u polskich Romów w kontekście dwóch jego typów: przywództwa tradycyjnego i nowoczesnego oraz umiejscowienia problematyki przywództwa u Romów w szerszym aspekcie koncepcji władzy i przywództwa w ogóle. Podstawą analizy są informacje zebrane podczas realizacji grantu badawczego przyznanego na badania własne oraz te uzyskane jeszcze przed rozpoczęciem badań w ramach grantu. Jednocześnie artykuł ma być zapowiedzią kolejnych publikacji, wynikających z pogłębionej analizy materiału badawczego, który na bieżąco należy z mozołem weryfikować podczas nieformalnych spotkań i rozmów z Romami².

W ramach realizacji badań, które zatytułowałam *Spoleczne i kulturowe aspekty konstruowania postaw przywódczych u polskich Romów*, w latach 2009–2012 przeprowadzonych zostało 78 wywiadów swobodnych z Romami identyfikującymi się jako *Polska Roma*³. Wywiady przeprowadzono we

¹ Grant nr NN109 317237, *Spoleczne i kulturowe aspekty konstruowania postaw przywódczych u polskich Romów*, realizowany na Uniwersytecie Warszawskim, Wydział Historyczny.

² Tekst niniejszego artykułu był też podstawą sporządzenia sprawozdania merytorycznego z realizacji badań.

³ Z Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2002 r. wynika, że w Polsce żyje 12 731 Romów (obywateli polskich), w tym: w województwie małopolskim – 1678, dolnośląskim – 1319, mazowieckim – 1291, śląskim – 1189, wielkopolskim – 1086, łódzkim – 1018, opolskim – 847, podkarpackim – 712, zachodniopomorskim – 699, lubelskim – 670, kujawsko-pomorskim – 634, warmińsko-mazurskim – 426, podlaskim – 365, świętokrzyskim – 338, lubuskim – 272, pomorskim – 187 osób. Romowie w Polsce należą do czterech grup etnicznych: Polska Roma, Romowie Karpaccy (Bergitka Roma), Kelderasze i Lowarzy. W Polsce mieszka ponadto kilka pomniejszych grup, określanych jako: Sasytka Roma, Chaładytka Roma, Rasiejska Roma. Sporadycznie pojawiają się Romowie z innych krajów. Najbardziej zauważalni są Romowie rumuńscy, którzy odwiedzają Polskę w celach zarobkowych i którzy nie zyskują akceptacji także ze strony polskich Romów. Spis z 2011 r. przedstawił sytuację nieco inaczej. Po raz pierwszy umożliwiono mieszkańcom wyrażanie złożonych tożsamości narodowo-etnicznych. Okazało się, że około 834 tys. (2,17%) osób

Wrocławiu, Łodzi, Płocku, Jarocinie, Kaliszu, Kłodzku, Opolu, Kędzierzynie-Koźlu, Radomiu, Bydgoszczy, Lublinie, Kielcach, Białymstoku i Nowym Sączu oraz w okolicach wymienionych miast. Badania potwierdziły, że w społecznościach romskich funkcjonują dwa typy reprezentacji: autorytet tradycyjny i nowoczesny. Typ tradycyjny to starsi, mający realny wpływ na kształt i funkcjonowanie lokalnych społeczności (skupisk). Typ przywódca nowoczesnego pełni funkcję pośrednika pomiędzy skupiskami a władzą lokalną. To on współpracuje na przykład z mediami.

W pierwszej kolejności wprowadzam Czytelnika w teorię przywództwa, aby zapoznać go z najistotniejszymi – z punktu widzenia moich badań – koncepcjami. Następnie poruszam kwestię istoty przywództwa u Romów, sposób definiowania przywódcy, jego rolę w odniesieniu do posiadanej władzy i autorytetu w grupie. W dalszej kolejności konfrontuję przywództwo tradycyjne z nowoczesnym i przedstawiam katalog dobrych praktyk, omawiający kluczowe aspekty dobrej współpracy pomiędzy Romami a nie-Romami, mogący być wsparciem dla wszystkich osób podejmujących współpracę w ramach różnorodnych projektów naukowych i społecznych.

1. PRZYWÓDZTWO U ROMÓW

W dobie globalizacji, intensywnego rozwoju i unowocześniania wszelkich aspektów życia, Romowie postrzegani są jako społeczność zacofana, nie-nowoczesna. Warto zaznaczyć, że oczywiście zmiany w społecznościach romskich są bardzo spowolnione, ale jednak mają miejsce, a dzieje się tak dlatego, że w dalszym ciągu ogromnym autorytetem cieszą się tzw. liderzy tradycyjni, rekrutujący się ze starszyny, obdarzanej w tej kulturze szczególnym autorytetem. Uświadomienie sobie relacji zachodzących w społeczno-

w naszym kraju posiada zarówno polską, jak i inną niż polska tożsamość narodowo-etniczną. 12 tys. osób zadeklarowało jak pierwszą przynależność do romskiej mniejszości, z czego aż 9 tys. stwierdziło, że jest to jedyna ich przynależność. Jako drugą identyfikację z tożsamością romską zadeklarowało 4 tys. mieszkańców Polski. Niezależnie od liczby i kolejności deklaracji, identyfikację z tożsamością romską zadeklarowało razem 16 tys. osób. Ludność o romskiej tożsamości jest zatem siódmą pod względem liczebności w Polsce – po polskiej, śląskiej, kaszubskiej, niemieckiej, ukraińskiej i białoruskiej – narodowością zamieszkującą Polskę. Za: http://www.stat.gov.pl/gus/5840_12766_PLK_HTML.htm [dostęp: 2.11.2013].

Szacuje się, że najliczniejszą grupą Romów zamieszkujących w Polsce, są Romowie identyfikujący się jako *Polska Roma*. Większość Romów należących do grupy *Polska Roma* prowadziła niegdyś wędrowny tryb życia. Obecnie przedstawiciele tych społeczności mieszkają głównie w dużych miastach: w Warszawie, Poznaniu, Wrocławiu, Łodzi, Krakowie, Poznaniu, Mielcu, Puławach, ale i w wielu mniejszych ośrodkach miejskich. Jest to konsekwencja polityki osiedleńczej prowadzonej przez władze PRL.

ściach romskich oraz podstawowych wartości kulturowych, będących drogowskazami dla Romów w ich zachowaniach i postawach, pozwoli – mam nadzieję – nie tylko na zrozumienie, ale i akceptację odmienności kulturowej Romów w Polsce.

Przywódca to członek grupy społecznej, który, dzięki specyficznym cechom osobowości lub zajmowanego stanowiska, narzuca innym swoje przekonania, inicjuje, kieruje i zespała działalność grupy. Na obszarze nauk o zarządzaniu powstaje bardzo wiele definicji i określeń odnoszących się do postawy przywódczej. Bardzo często formułowane są one przez menedżerów, psychologów społecznych, czy też psychologów biznesu, skupiając się najczęściej na jednej szczególnej cesze przywódcy, eksponując ją jako kluczową dla zagadnienia przewodzenia jednostki w grupie, czyli stylu kierowania.

Przywódca to na pewno taka osoba, która ma jakąś władzę nad społecznością, która nimi zarządza lub dyryguje [PR.22]⁴.

Przywódcą zostaje ktoś starszy, z autorytetem i zaufaniem [PR.23].

Psycholodzy społeczni przyznają, że przywództwo postrzegane jest jako pewna zdolność, umiejętność lub cecha zjednywania sobie zwolenników, wywierania wpływu, a także tworzenia wizji rozwoju i pobudzania ludzi do działania. Można zatem powiedzieć, że inni są skłonni zaufać osobie postrzeganej jako przywódca i podporządkować się jej całkowicie dobrowolnie – dana osoba cieszy się w wybranej grupie społecznej autorytetem i władzą, która jest akceptowana, chociaż nie zawsze bez zastrzeżeń.

W opinii powszechnej zawsze wiadano, że ktoś, kto przewodzi wspólnocie, musi mieć specyficzne cechy, na przykład siłę charakteru i przekonania (choćby podczas przemówień publicznych), charyzmę, rozwagę i umiejętność przewidywania, dar panowania nad własnymi emocjami połączony ze zdolnością kierowania uczuciami innych. Wśród Romów przywódca powinien być gwarancją ciągłości grupy i katalizatorem zachowań akceptowanych społecznie wewnątrz społeczności romskich.

Przywódtwo w społecznościach, w których znaczną rolę odgrywa tradycja kulturowa i jej zasadom podporządkowane jest życie społeczne grupy, opiera się przede wszystkim na wierze w nieomyłność przywódcy. Jego władza wyrasta z przekonania, że mądrość związana jest z doświadczeniem

⁴ Skrót „PR” oznacza przedstawiciela społeczności identyfikowanej jako *Polska Roma*. Liczba jest oznaczeniem numerycznym kolejnego wywiadu. Oznaczenie takie zastosowano dla potrzeb niniejszego opracowania.

życiowym. Dodatkowym wzmocnieniem posiadanej władzy są odpowiednie – z punktu widzenia danej społeczności – pochodzenie oraz reputacja. Dlatego przywódcami w społecznościach tradycyjnych są najczęściej starsi, ludzie w podeszłym wieku, którzy całym życiem i postępowaniem, udowodnili swoją mądrość. Są oni rzeczywistymi przywódcami.

Musi to być osoba mądra i doświadczona, która wie więcej o Romach [...]. Młodszy wiadomo, że się nie nada [PR.24].

Oczywiście współczesność wymaga od każdego z nas dopasowania się do reguł życia w społeczeństwie nowoczesnym. W społecznościach, których dotyczy projekt, proces unowocześniania życia społecznego przebiega bardzo powoli i nie bez problemów. Jednym z nich jest zmiana modelu przywództwa z „tradycyjnego” na „nowoczesne”, która bywa źródłem konfliktów wewnątrz społeczności romskich w Polsce, ale wiedza o tych procesach jest niewystarczająca. Dlatego podjęcie badań nie tylko pozwoli w znacznym zakresie uzupełnić wiedzę o Romach w Polsce, ale i wypracować katalog dobrych praktyk, usprawniających komunikowanie się międzykulturowe na obszarach wielu dziedzin życia społecznego.

2. POJĘCIE WŁADZY

Władza to jedno z podstawowych pojęć socjologii i nauk politycznych, definiowane jako stosunek społeczny między dwiema jednostkami, między jednostką a grupą lub między dwiema grupami, gdzie jedna ze stron tego stosunku może w sposób trwały i zinstytucjonalizowany oddziaływać na postępowanie drugiej strony i ma środki zapewniające jej kontrolę tego postępowania. W zależności od tego, które ekspresje wywierania wpływu są obserwowane, władzę dzielimy na kilka zasadniczych typów.

Władza formalna jest związana z zajmowaną pozycją formalną w strukturze organizacji/grupy (u Romów na przykład pozycja *Szero Roma*⁵ bądź prezesa stowarzyszenia, kierownika zespołu taneczno-muzycznego). Daje ona prawo definiowania zadań dla podwładnych, które muszą zostać przez nich wykonane z powodu istnienia obowiązku wypełniania poleceń przełożonych. Wszyscy, którzy włączają się do organizacji formalnej, godzą się na dystrybucję władzy przez nią, przez zwierzchników i przepisy. Warto dodać, że samo posiadanie władzy formalnej jeszcze nie czyni z nikogo przywódcy.

⁵ *Szero Rom* (rom.), dosł. ‘Cygan Głowa’ – jednoosobowy sąd i nadzorca romskiego prawa.

Władza nagradzania to władza przyznawania lub cofania nagród formalnych i nieformalnych. Władza wywierania przymusu to władza pozwalająca wymuszać stosowanie się do wymagań za pomocą zagrożenia psychicznego, emocjonalnego lub fizycznego. Podporządkowanie się poleceniom jest nagradzane, a brak dyscypliny i efektów karany. Tymczasem władza przypisywana (charyzmatyczna) jest oparta na emocjonalnym związku między liderem a podwładnymi, czego efektem jest podziw, lojalność i oddanie. Wpływ tego źródła władzy wzrasta wówczas, gdy zachowania lidera stają się wzorcem do naśladowania dla grupy, a tak jest w przypadku romskiej starszyny, to znaczy starszych ludzi obdarzanych w swojej społeczności ogromnym autorytetem. Władza przypisywana dotyczy zatem przywództwa opartego na wartościach tradycyjnych, w społecznościach, w których wyznacznikiem zachowań oraz ich oceny jest tradycja kulturowa. Natomiast władza ekspercka wynika z posiadanych informacji, kwalifikacji lub kompetencji. Władza ta jest tym większa, im bardziej podwładni są przekonani o tym, że mogą się czegoś użytecznego nauczyć od władcy/autorytetu. Rom-ska starszyna jest ekspertem w sprawach interpretacji zachowań zgodnie z wartościami tradycyjnymi, co oznacza, że są to osoby wyznaczające zachowania, a ponieważ dysponują oni odpowiednią wiedzą, to do nich należy się zwracać po radę.

3. AUTORYTETY

Z władzą związane jest także inne pojęcie – autorytetu. Termin ten pochodzi od łacińskiego słowa *auctoritas*, które tłumaczy się jako: rada, wola, ważność, powaga moralna, a nawet wpływowa osoba. Autorytetem mogą być: człowiek, doktryna, pismo cieszące się w jakiejś dziedzinie lub w opinii pewnych ludzi szczególną powagą. Autorytet jest zawsze relacją między co najmniej dwiema osobami, z których jedna budzi uznanie drugiej. To prestiż osoby oparty na uznanych i cenionych w społeczeństwie wartościach – religii, prawie, nauce itp. Posiada go osoba, która dysponuje dużą wiedzą, ale też, w zależności od przyjętych wartości, dużą siłą lub bogactwem⁶.

Istnieją różne rodzaje autorytetów, które na ogół występują parami: autorytet *wyzwalający* i *ujarzmiający*⁷ oraz autorytet *wewnętrzny* i *zewnętrzny*. Dla autorytetu wewnętrznego (u Romów są to *starsi*) charakterystycz-

⁶ Wg *Słownika wyrazów obcych PWN*.

⁷ Autorytet *wyzwalający* ma inspirujący i konstruktywny wpływ na postępowanie osób, u których cieszy się uznaniem. Autorytet *ujarzmiający* natomiast wypływa nie z osobistych zalet czy zasług jego nosiciela, lecz z wygórowanej ambicji i żądzy władzy.

nym jest fakt dobrowolnej uległości innych osób i gotowości do podporządkowania się ze względu na odczuwany podziw i uznanie. Autorytet taki zwykle przypisuje się osobie, której siła wpływa na innych, a tkwi on nie tyle w jej sposobach postępowania czy stosowanych przez nią technikach oddziaływań, co w cechach charakteru i wartościach, które uznaje i konsekwentnie realizuje w życiu codziennym. Z autorytetem zewnętrznym mamy do czynienia wówczas, gdy podporządkowanie nie jest dobrowolne. Osoba o takim autorytecie ma moc wywierania wpływu na innych nie dzięki swym osobistym przymiotom, a zajmowaniu ważnego stanowiska w hierarchii władzy lub pełnieniu funkcji upoważniającej do formalnego podporządkowania sobie innych. Pod tym względem autorytet zewnętrzny jest tożsamy z autorytetem instytucjonalnym, urzędowym lub formalnym. Wśród Romów autorytetem w takim pojęciu jest władza zewnętrzna, na przykład administracja państwowa, ale i bywają nim prezesi romskich stowarzyszeń (tzw. nowocześni liderzy), którzy roszczą sobie prawo do reprezentowania własnych społeczności i decydowania o sposobach ich funkcjonowania.

4. ZNACZENIE AUTORYTETÓW TRADYCYJNYCH

Starszy to osoba, która jest wzorem dla innych Romów i która inspiruje do nie-zmiennego przestrzegania prawa zwyczajowego. Jest depozytariuszem tradycji jako wykładni wiedzy i postępowania. Jest to także zazwyczaj osoba uważana powszechnie za wyjątkowo mądrą i inteligentną, która własnym życiem daje dobry przykład innym Romom. Decyzje *starszego* są respektowane przez innych członków społeczności. *Starszy* posiada zatem autorytet i realną władzę, o której wcześniej pisałam. Jednakże sprawy poważne (kradzież, cudzołóstwo, akty przemocy fizycznej lub skomplikowane spory między dwiema rodzinami) rozsądzone są przez „sąd” składający się z większej liczby starszych, zwany *Romano celo* bądź *kris* (w przypadku Kelderaszów).

Podstawową wykładnią tradycji cygańskich jest zasada *romanipen*. Nakłada ona na Cyganów szereg nakazów: manifestowania swojej cygańskości jako wartości najwyższej, posługiwania się językiem Romów w środowisku własnym i w stosunku do innych Cyganów, solidarności, pomocy, przestrzegania uznanych obrzędów i rytuałów. *Romanipen* to zasada, której używa się wyłącznie wewnątrz społeczności cygańskich i która służy do wyodrębnienia Cyganów „prawdziwych” od tych, którzy zasady *romanipen* nie przestrzegają. Zasada owa wyznacza granicę etniczności, która jest nie do pokonania dla nie-Cygana. Kategorie *romanipen* i *manuśipen* człowieczeństwa wyznaczają krąg osób, z którymi bliski kontakt jest dopuszczalny i realizowany przez zasadę wspólnego ucztowania. Kolejną ważną kategorią, która

wpływa na postrzeganie człowieka jako godnego bycia Romem lub nawet bycia *manuś* – człowiekiem, to *ćaćipen* – mówienie prawdy, kłamca to człowiek godny pogardy. Ostatnią z zasad, o której warto tu wspomnieć, jest zasada starszeństwa – *phuripen* („starszy przed młodszym”) i szacunku. Do starszych zwracać się należy: *kako* (‘wujku’), *bibi* (‘ciociu’). Największymi autorytetami, którym należy się bezwzględny szacunek i posłuch, są *dad* (‘ojciec’) i *daj* (‘matka’)⁸. Kompetencje kobiety i mężczyzny nie są jednak równoważne. Kobieta działa na obszarze tzw. spraw kobiecych, a mężczyzna – spraw męskich. Poziom kompetencji natomiast wynika z wieku kobiety czy mężczyzny. A zatem hierarchia autorytetów w społeczności romskiej jest koniunkcją dwóch wartości: wieku i płci. Młodszy mężczyzna ma szansę być decydem w sprawach grupy, a więc może na przykład udzielić ślubu, ale wtedy, kiedy otrzymał stosowny nakaz czy zezwolenie od kogoś starszego (autorytet mianowany) lub kiedy odziedziczył po śmierci głowy rodziny prestiż i znaczenie, czyli sam stał się głową rodziny lub rodu (autorytet przez dziedziczenie). W takim przypadku czynność przewiązania rąk nowożeńcom jest zaszczytem i dla młodych, i dla tego, który podejmuje się tej czynności. Owego zaszczytu może także dostąpić kobieta. Często prosi się cieszącą się szacunkiem *bibi* (‘ciotkę’) o usankcjonowanie w ten sposób małżeństwa⁹. Bardzo ważne jest w takich sytuacjach, że każda wartość uznawana przez autorytet staje się wartością uznawaną przez grupę¹⁰.

Możemy wyróżnić trzy poziomy funkcjonowania instytucji *starszego* w romskich społecznościach. Na pierwszym poziomie starszy ma wpływ na kształt rodzin nuklearnych¹¹ poprzez aranżowanie małżeństw, wpływanie na zakres indywidualizmu poszczególnych osób dorosłych oraz na sposób wy-

⁸ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 127–131; A. Bartosz, *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004, s. 170–197; oraz materiały z badań terenowych autorki z lat 2006 i 2007.

⁹ Zachowania, realizowane przez osobę posiadającą władzę, stanowią pewien wzorzec, punkt odniesienia dla innych członków społeczności. Marcel Mauss pisał, że wszędzie spotyka się fizjo-psycho-socjologiczne konstrukcje zespołów działań i że jedną z przyczyn, dla których działania te są łatwiej przyswajane przez jednostki, jest to, że są one przyjęte przez autorytet społeczny lub w jego imię. Zob. M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem* [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 531–566.

¹⁰ Przeniesienie kompetencji na innego jest przyczyną zmian w systemie społecznym, w którym funkcjonuje konkretna społeczność. Zmiany oraz innowacje odnoszące się do konkretnych zachowań, w chwili ich wykonywania są trudne do wyodrębnienia, ponieważ dla przeciętnego członka grupy mogą być niewidoczne. Niemniej jednak te pozornie nieistotne zmiany stopniowo reorganizują sposób postrzegania pewnych działań. Tak się dzieje zarówno z tradycyjnym tańcem, jak i z realizacją działań o charakterze prawnym. Zob. A. J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005, s. 120.

¹¹ Rodzina nuklearna – rodzina dwupokoleniowa, składająca się z rodziców (zwykle małżonków) i ich dzieci. Jej przeciwieństwem jest rodzina wielopokoleniowa.

chowania i kształcenia dzieci. W ramach grupy rodowej *starszy* współdecyduje o zawiązywaniu relacji pomiędzy rodzinami rekrutującymi się z różnych grup rodowych. Podtrzymuje te relacje uczestnicząc w ważnych dla rodu wydarzeniach oraz decyduje o wzajemnej współpracy w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi społecznemu, typu represje ze strony nie-Romów, zdarzenia losowe, choroba, śmierć. Na poziomie funkcjonowania całej społeczności *starszy* przyjmuje rolę sędziego, biorąc udział w zgromadzeniach *romano celo* i pomagając rozstrzygać sprawy oraz spory istotne dla całej społeczności romskiej w danym kraju. Taki *starszy* może być elektorem w przypadku wyboru nowego przywódcy dla całej społeczności¹².

Romowie, którzy występują w telewizji jako eksperci, nie należą do starszyny rozumianej jako wewnętrzny autorytet społeczny. Zauważmy, że bardzo często są to osoby młode, które zawodowo zajmują się występami scenicznymi lub działalnością społeczną. Równie często są to osoby po prostu oddelegowane przez kogoś *starszego* do takiej działalności i, co ciekawe, najczęściej wbrew temu, jakie wrażenie robią będąc na antenie, nie reprezentują one całej społeczności Romów, ale określony krąg, skupisko czy własnych zwolenników. Często ich opinia nie jest zgodna z opinią i poglądami innych Romów. Są jednakże sytuacje niezaprzeczalnie integrujące całą społeczność ponad podziałami rodowymi, rodzinnymi, kiedy wszystkie stowarzyszenia i organizacje mówią jednym głosem. Wtedy osoba oddelegowana do rozmowy z mediami czy władzą jest wyrazicielem opinii całej społeczności¹³.

No są różni, teraz to są takie, chodzą, pomagają, przychodzą, pytają o warunki w jakich żyjemy, czasem coś pomogą napisać, jakieś podanie do urzędu [...]. Przywódca to jest ktoś najważniejszy, a oni chodzą i pomagają, może nie przywódcy, ale są ważni [PR.35].

5. KONCEPCJA PRZYWÓDZTWA TRADYCYJNEGO U ROMÓW

Przywództwo w społecznościach romskich, w których znaczną rolę odgrywa tradycja i jej zasadom podporządkowane jest życie społeczne grupy, opiera się przede wszystkim na wierze w nieomyślność przywódcy. Jego władza wyrasta z przekonania, że mądrość związana jest z doświadczeniem życiowym. Dodatkowym wzmocnieniem posiadanej władzy jest odpowied-

¹² A. J. Kowarska, *Starość, autorytet, władza. Instytucja starszego w społecznościach romskich* (cz. 1), „Dialog-Pheniben”, 2004, nr 5, s. 26–34.

¹³ *Ibidem*.

nie – z punktu widzenia danej społeczności – pochodzenie oraz reputacja. Dlatego przywódcami w społecznościach romskich są najczęściej *starsi*, ludzie w podeszłym wieku, którzy całym życiem i postępowaniem udowodnili swoją mądrość. Są oni rzeczywistymi przywódcami.

Na podstawie dotychczas prowadzonych badań i wieloletniego doświadczenia kultury romskiej mogę z całą odpowiedzialnością stwierdzić, iż *starsi* są moralnymi przywódcami w swoich społecznościach. Wcześniej nadmieniałam, że psycholodzy społeczni przyznają, że przywództwo postrzegane jest jako pewna zdolność, umiejętność lub cecha zjednywania sobie zwolenników, wywierania wpływu, a także tworzenia wizji rozwoju i pobudzania ludzi do działania oraz że inni są skłonni zaufać osobie postrzeganej jako przywódca i podporządkować się jej całkowicie dobrowolnie. Nigdy jednakże nie jest to podporządkowanie bez zastrzeżeń. Przywódca, autorytet, musi przede wszystkim być dobrym przykładem. I on podlega przy tym ocenie społecznej.

Postrzeganie kogoś jako przywódcy zależy od tego, z jakiego rodzaju rodziny pochodzi osoba wyrażająca konkretną opinię. Przede wszystkim taka osoba musi sobie zasłużyć całym swoim życiem i postępowaniem na określenie „prawdziwy Rom”, „prawdziwy Cygan”. Z zebranych przeze mnie wypowiedzi wyłaniają się trzy modele przywództwa, które są konstruowane na bazie konkretnej cechy preferowanej przez określone kręgi i skupiska romskie. Tak więc podstawą konstytuowania się postawy przywódczej są: mądrość, czyli wrodzona inteligencja i doświadczenie życiowe, charakter, osobowość, poczucie moralności; bogactwo, zasoby finansowe, kwestie dobrobytu, postawa i wizualne aspekty cielesności, jak na przykład budowa ciała i wygląd zewnętrzny¹⁴.

Mądry, sprawiedliwy, oddany ludowi, powinien pomagać, wysłuchać każdego, nie tylko bogatych [PR.51].

Najczęściej występujący typ lidera określiłabym jako typ mieszany, posiadający wybrane cechy wszystkich wyżej wymienionych modeli. Niemniej

¹⁴ Anne Sutherland w swojej pracy o amerykańskich *Kelderaszach* zestawiała cechy, jakimi powinien legitymować się romski lider: duża postura, krępa budowa ciała, pochodzenie ze znaczącego rodu, inteligencja i doświadczenie życiowe. Umiejętność czytania i pisanie nie jest wymagana, ponieważ poziom wykształcenia nie jest wyznacznikiem wiedzy. Zdaniem Sutherland charakterystyczne jest to, że lider może skorzystać z pomocy np. organizacji nieromskich w celu rozwiązania konfliktu w społeczności własnej. Poza tym ma prawo skorzystać z możliwych działań i organizacji reprezentujących władzę, jak sąd i policja, dla zapewnienia sobie władzy w grupie własnej. Zob. A. Sutherland, *Gypsies. The Hidden Americans*, Londyn 1975, s. 116 nn.

jednak respondenci największy nacisk kładli na mądrość, inteligencję i poczucie moralności¹⁵. Proszę zwrócić uwagę, że wśród czynników kształtujących przywódców, Romowie nie wymieniali edukacji szkolnej.

Przykładem przywództwa tradycyjnego jest działalność *Szero Roma*, który zajmuje się wyłącznie sprawami o dużej randze, niosącymi ze sobą szerokie implikacje społeczne. Do zadań *Szero Roma* należą:

1. rozstrzyganie wewnętrznych konfliktów pomiędzy Romami o bardziej uniwersalnym charakterze (konflikty rodzinne, obwinianie o niesprawiedliwość, krzywdy, gwałty), bez kontaktu z władzą nieromską;
2. wyjaśnianie sytuacji wynikających z kategorii skalania oraz nakładanie i zdejmowanie skalań na osoby wykraczające poza granice moralności cygańskiej;
3. zarządzanie przysiąg, które są istotnym wsparciem w orzekaniu o winie lub niewinności pozwanego Roma, oraz kontrola nad ich przebiegiem;
4. integrowanie społeczności romskiej;
5. uczestniczenie w obrzędach;
6. zapewnienie trwałości spuścizny kulturowej Romów;
7. zapewnienie trwałości obyczajów; podtrzymanie tradycji¹⁶.

Działalność *Szero Roma* nie jest łatwa, ponieważ chodzi w niej o znajdowanie kompromisów i niekiedy „król” zostaje poddany krytyce. Może to prowadzić do ostrych zatargów, ponieważ podważanie jego decyzji jest ryzykowne. Określenie „król” jest jednakże umowne i nie mówi się wśród Romów o *Szero Romie* jako o „królu”:

My nie mamy króla. Ale ponieważ człowiekowi zawsze się wmawia, że jest królem, więc on już sam teraz mówi, że jest królem. Dlatego, że ciągle mu to wmawiano. Nie ma określenia u nas „król”. Król to u nas jest *kinido*. A u nas się nie mówi na nikogo *kinido*. Nie ma takiego określenia. Zresztą ja jestem też wierzącą osobą i dla mnie królem jest tylko jeden w niebie. Ja mam tylko jednego króla w niebie. Więc na ziemi nie mam króla. [...] *Szero Rom* to jest głowa Romów i to jest to określenie. [...] To jest raczej sędzia. [...] Tak, tak. A ponieważ już tak mówią [Polacy – przyp. aut.], więc człowiekowi już trudno się zapierać. No to sam mówi o sobie „król”, no bo cóż ma mówić, prawda? Więc tak to wygląda.

¹⁵ A. J. Kowarska, *Polska Roma...*, s. 27–35.

¹⁶ Por. J. Ficowski, *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 15–18; A. J. Kowarska, *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica”, 2008, nr 1, s. 96–97.

Jest to taki sędzia główny, ten taki już, który... no, jeżeli coś się nie rozwiązało na poziomie własnego rodu, no to się jedzie tam i podejmuje pewne decyzje już tej wyższej instancji. Więc tak to wygląda¹⁷.

„Wójtem” natomiast nazywa się starszego o dużym autorytecie, którego zadaniem jest kontrolowanie lokalnych społeczności romskich zwanych skupiskami oraz reprezentowanie ich interesów w urzędach państwowych. I znów termin „wójt” jest terminem przyjętym jedynie dla potrzeb nie-Romów; w społeczności romskiej po prostu nazywa się go *starszym*. Oczywiście nie każdy starszy Rom wypełnia podwójną funkcję lokalnego decydenta wewnątrz społeczności i równocześnie poza nią. Zdarza się, że w niektórych miastach jest kilku *starszych*, reprezentujących interesy Romów, identyfikujących się z ugrupowaniem *Polska Roma*. Nie jest to jednak „rozdrobnienie władzy”, ale kwestia pełnego zaufania do konkretnych osób, ludzi powszechnie szanowanych oraz powiązań rodzinnych. Zdarza się także, a ostatnio ma to miejsce coraz częściej, że obowiązki reprezentowania interesów wspólnoty poza światem wewnętrznym przejmują przedstawiciele stowarzyszeń romskich, najczęściej w osobach prezesów i ich podwładnych. Pomijając już w tym momencie zależności pomiędzy dużymi a małymi, lokalnymi stowarzyszeniami, największe znaczenie mają romskie instytucje ponadlokalne.

Współcześnie obowiązki starszego realizowane wewnątrz społeczności romskich polegają na zastępowaniu *Szero Roma* w rozstrzyganiu spraw wewnętrznych i podtrzymywaniu spójności wewnętrznej grupy poprzez właściwe realizowanie zachowań wchodzących w zakres tradycji. Starszyzna ma także wpływ na zakres możliwych innowacji określonych zachowań, zawiązywanie się nowych relacji (na przykład poprzez aranżowanie małżeństw), zarzucanie innych (poprzez nakładanie kary wydalenia ze społeczności na okres nie dłuższy niż 2 lata), a nawet decydowania o mobilności mieszkańców danego skupiska (podejmowanie podróży). Starszy może również zabronić młodzieży z jego skupiska odwiedzania na przykład dyskotek, a ponadto oczekuje się od niego obecności na uroczystościach rodzinnych (chrzest, wesele, pogrzeb) oraz wygłaszania stosownych przemówień. *Starszy* rozstrzyga konflikty wewnętrzne wyłącznie na terenie, na którym „urzęduje”. Są to drobne sprawy, typu skargi, plotki. Ich rozstrzyganie polega przede wszystkim na godzeniu zwaśnionych stron, co nie jest łatwe, ponieważ z interwencją przyjeżdżają najczęściej całe rodziny i każdy ma prawo wyrazić swoje zdanie i racje.

¹⁷ Materiały z badań terenowych z lat 2006–2008 (*Polska Roma*).

6. OCZEKIWANIA SPOŁECZNOŚCI WOBEC AUTORYTETU TRADYCYJNEGO

Przywództwo tradycyjne oparte jest na jasno zdefiniowanych cechach, umiejętnościach oraz doświadczeniu. Od takiego przywódcy oczekuje się przede wszystkim wiedzy praktycznej z zakresu codziennego i świątecznego funkcjonowania lokalnych społeczności romskich. Jest to konieczne, kiedy społeczność staje przed wyzwaniem wprowadzenia istotnych zmian w zasadach funkcjonowania Romów jako grupy. Napędem do ich wprowadzania są nowoczesność, zdobyte techniki i rozwój wiedzy ogólnej, a także nowinki przywożone przez samych Romów z zagranicznych podróży oraz ich osobiste aspiracje i potrzeby. Doświadczenie życiowe i przywództwo tradycyjne są tu najlepszymi czynnikami, dającymi możliwość skutecznego przefiltrowania informacji i spojrzenia na innowację przez pryzmat potencjalnych zalet i zagrożeń dla grupy. Zasadniczym pytaniem jest bowiem to, czy zmiana nie zaburzy prawidłowego funkcjonowania społeczności i czy pozostanie w zgodzie z tzw. zakonem, czyli zbiorem zasad i reguł zawierających się w tradycji Romów.

Zmiany w zasadach i regułach będących podstawą odniesień dla przyjmowanych postaw i podejmowanych działań, dokonują się zatem pod wpływem nowoczesnych wzorów płynących spoza społeczności romskich oraz informacji z różnych dziedzin nauki i wiedzy. Nośnikami tego rodzaju informacji są nowoczesne media, szkoła, inni ludzie, Romowie i nie-Romowie, ale zmiany w obowiązujących dotąd zasadach dokonuje się odgórnie bądź oddolnie. Niekiedy zmiany zachodzą w prawie niezauważalny początkowo sposób, czyli po prostu coś już jest praktykowane i później staje się faktem dokonanym. Takie oddolne zmiany odnoszą się do określonych zachowań czy wartości, wobec których nie artykułowano jakichś specjalnych obwieszczeń o zasadności ich stosowania. Odnoszą się zazwyczaj do codziennej obyczajowości i mody. Przykładem jest zarzucenie noszenia fartuchów przez kobiety.

Innym przykładem zmiany jest stopniowe porzucanie zwyczaju picia alkoholu z jednego kieliszka podczas uczt i biesiad. Romowie odchodzenie od tego zwyczaju tłumaczą przede wszystkim względami higienicznymi. Ja tutaj jednak dostrzegam pewną potrzebę ochrony przed ewentualnym skałaniem. Podróżujący Romowie wychodzą przecież spod kontroli lokalnych autorytetów. Być może mają możliwość podejmowania działań negatywnie wartościowanych i skutkujących skałaniem, a picie z jednego kieliszka przenosi „zanieczyszczenie” na inne osoby. Stąd „profilaktyka” i argument: „Piliśmy z różnych kieliszków”.

A zatem autorytet/przywódca tradycyjny nie musi posiadać wiedzy akademickiej (i najczęściej jej nie posiada), nie musi umieć czytać i pisać, ponieważ to nie te umiejętności gwarantują posiadanie wiedzy praktycznej, dotyczącej życia i tradycji cygańskich/romskich [np. PR.35, PR.57, PR.64].

7. NOWOCZEŚNI LIDERZY – NOWOCZESNE AUTORYTETY

Obecnie trzeba mieć na uwadze także poziom wykształcenia, wokół którego konstruowany jest nowy model nowoczesnego przywództwa, najczęściej będący w konflikcie z modelami przywództwa tradycyjnego. Współczesne elity są coraz lepiej wykształcone i pełnią rolę łącznika pomiędzy społecznością cygańską a społeczeństwem większościowym. Trzeba jednak przyznać, że nowe wykształcone elity i tradycyjnych liderów łączy możliwość ewentualnego wpłynięcia na świat zewnętrzny, na decyzje i zachowania nie-Romów, ale prowadzone badania dowodzą, że tylko tradycyjny autorytet posiada bezpośredni wpływ na lokalne grupy romskie.

Andrzej Mirga i Nicolae Gheorghe zwrócili uwagę na to, że wraz z pojawieniem się stowarzyszeń i innych organizacji romskich, nowych i wykształconych elit, pojawiły się również problem i pytanie, czy przywództwo powinno wynikać z tradycyjnych struktur i władzy, czy może raczej powinno być legitymizowane w drodze procedur demokratycznych lub ewentualnie w drodze desygnowania go przez władze państwowe¹⁸. Romowie jednakże wciąż potrzebują liderów, którzy cieszyliby się takim szacunkiem i uznaniem jak autorytety tradycyjne, ale z drugiej strony obecnie ważniejsze jest to, aby byli to ludzie wykształceni i by wiedzieli, jak zaistnieć i działać na scenie politycznej¹⁹. Zdaniem Justyny Kopańskiej tylko wtedy uda się bowiem rozwiązać problemy, dotyczące społeczność romską²⁰. Wszystkie te tezy zostały potwierdzone podczas realizacji badań.

Oczywiście w takim przypadku na pierwszym miejscu stawia się inne wartości, nie wymaga się od nowoczesnych liderów, reprezentantów doświadczenia życiowego i odpowiedniego wieku gwarantującego to doświadczenie. Ci reprezentanci to najczęściej osoby wykształcone, czasem

¹⁸ A. Mirga, N. Gheorghe, *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998, s. 27.

¹⁹ A. Mirga, *Leadership, Representation and The Status of the Roma, Project on Ethnic Relations*, Princeton 2001, s. 16.

²⁰ J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce* [w:] M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, DiG, Warszawa 2011.

zaangażowane w działalność polityczną i znające tradycję wędrowania jedynie z opowieści dziadków. Nie cieszą się takim szacunkiem Romów jak autorytety tradycyjne. W zasadzie lokują się oni na granicy dwóch rzeczywistości, bo przecież bardzo często przebywają w środowisku gadziów (nie-Romów), żyją w związkach mieszanych. Z tego powodu z reguły są krytykowani przez bardziej zachowawcze środowiska romskie za przedkładanie własnych interesów nad dobro wspólnoty, uleganie wpływom niecygańskiego współmałżonka i roszczenie sobie prawa do reprezentowania wszystkich Romów. W wyniku ciągłego przebywania z „obcymi”, uchodzą bowiem, jak pisze Kopańska, za takich, którzy swoją romskość utracili na rzecz kultury, zwyczajów, sposobu życia i zachowań charakterystycznych dla dominującej większości. Tę kwestię potwierdzili respondenci objęci badaniami (np. PR.69, PR.70, PR.71, PR.72, PR.78).

Od takich liderów wymaga się jednak, aby skrupulatnie przestrzegali zasad życia społecznego i tradycji. Zdarzają się sytuacje, kiedy osoby funkcjonujące jako nowocześni liderzy muszą, wbrew własnym poglądom, podporządkować się decyzjom kogoś cieszącego się autorytetem (starszego) w wymiarze tradycyjnym. Niektórzy deklarowali, że czują się niezrozumiani lub wykorzystywani przez swoją społeczność. Wynika to najczęściej z braku wiedzy u Romów o sposobach funkcjonowania instytucji państwowych i procesach społecznych.

8. PODSUMOWANIE. KATALOG DOBRYCH PRAKTYK

W świetle konieczności podjęcia przez władze państwowe i Unię Europejską działań mających na celu poprawę sytuacji Romów, zrodziła się konieczność wyłonienia partnera tych działań. Nowi liderzy, rekrutujący wśród romskich działaczy społecznych i członków stowarzyszeń, w przeciwieństwie do tradycyjnych autorytetów, są bardziej chętni do współpracy i zapewniają dostęp do romskiej społeczności. Ich głos nie jest jednak głosem całej wspólnoty. Należy także zwrócić uwagę na to, że nie są oni konsekwentni w tym co mówią i wiele zależy od tego, w jakim otoczeniu się znajdują. Jak nadmienia Kopańska, co innego mówią na spotkaniach, w których uczestniczą tylko nie-Cyganie, co innego zaś, kiedy są w towarzystwie innych aktywistów cygańskich, a jeszcze co innego, kiedy obecna jest starszyzna²¹.

²¹ Przemiany ustrojowe i uznanie Romów za pełnoprawną mniejszość sprawiło, iż Cyganie stanęli wobec nowych wyzwań – m.in. wobec konieczności wyłonienia reprezentantów romskiej mniejszości i zaakcentowania obecności Cyganów na scenie politycznej. W rezultacie nowi liderzy coraz aktywniej uczestniczą w życiu obywatelskim. W imieniu swojej grupy podejmują działania dążące do zajęcia lepszej, bardziej dogodnej niż dotąd

Do typu nowoczesnego reprezentacji zaliczyć należy liderów organizacji romskich. Jednakże przedstawiciele współpracujących z ośrodkami pomocy społecznej, szkołami (asystenci) nie można zaliczyć do tego rodzaju reprezentacji, która związana jest z koncepcją przywództwa. Autorytet tradycyjny zyskuje legitymację zanim faktycznie zacznie pełnić funkcję lidera. Lider nowoczesny musi uzyskać legitymację swoim działaniem na rzecz społeczności. Samo założenie organizacji nie daje mu legitymacji społecznej do reprezentowania społeczności. Niezwykle ciekawy wydaje się obraz stosunku liderów do edukacji i pracy, który wynika ze sposobów wykonywania władzy oraz zakresów jej zainteresowań.

Głównym zadaniem przywódcy tradycyjnego jest zachowanie spójności grupy, jej tożsamości kulturowej, poprzez czuwanie nad zachowaniem wartości tradycyjnych w ich możliwie jak najmniej zmienionej postaci – to kwestia ciągłości tradycji. Przywódca nowoczesny musi natomiast przeprowadzić społeczność przez proces zmian, nie konfrontując przy tym nowoczesności z tradycją. Przywódcy, prezentujący zatem różne obszary i jakości zadań, nie powinni ze sobą rywalizować, a współpracować. Niestety bardzo często pomiędzy nimi daje się zaobserwować zjawisko rywalizacji.

Ponieważ decydentami w społecznościach romskich są *starsi*, to u nich trzeba zabiegać o poparcie dla różnego rodzaju działań i projektów. Decyzje młodych, nawet wykształconych reprezentantów, nie są decyzjami ostatecznymi. Aby lider „nowoczesny” mógł efektywnie współpracować z instytucjami państwowymi, musi wcześniej mieć zwolenników wśród samych Romów oraz zyskać akceptację u starszyny. Najwięcej problemów generuje współpraca z tymi przedstawicielami społeczności romskiej, którzy nie zadbają przed przystąpieniem do współpracy o:

- przeprowadzenie akcji informacyjnej wśród Romów ze skupisk, których współpraca ma dotyczyć,
- zbadanie potrzeb swojej społeczności,
- zaspokojenie w krótkiej perspektywie czasu oczekiwań starszyny.

Trzeba wziąć pod uwagę niski lub zerowy poziom wykształcenia formalnego decydentów. Bardzo często *starsi* są niepiśmienni i nie potrafią czytać. Komunikując się z nimi nawet przy pośrednictwie reprezentantów, trzeba się liczyć z nieświadomymi przekłamaniami językowymi podczas tłumaczenia z języka polskiego na romski. Komunikaty powinny być formułowane jasno, zrozumiałym, nieskomplikowanym językiem. Badania wykazują, że dla wielu Romów wizyta na przykład w urzędzie jest niezwykle

pozycji w społecznej hierarchii. Domagają się przestrzegania przysługujących im praw i równego traktowania. Zob. J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Dylematy tożsamościowe...*

stresująca, a brak podstawowych umiejętności czytania i pisania dodatkowo ten stres wzmacnia.

W kulturze Romów funkcjonuje zasada szacunku wobec starszych, autorytetów, decydentów. Starając się o jakiekolwiek wsparcie, opinię czy też poparcie dla działań – skierowanych ze strony nie-Romów – nawet korzystając z pośrednictwa romskich reprezentantów, należy tę zasadę uwzględnić. Chodzi tutaj nie tylko o szacunek wobec osób, ale także wobec wartości i tradycji. Bardzo ważne jest dotrzymywanie obietnic, także tych składanych jedynie ustnie.

Badania wykazują, że niektórzy Romowie mają tendencję do wykorzystywania idei poprawności politycznej w celu uzyskania możliwie najkorzystniejszych dla siebie decyzji. Wiąże się to często z postawą roszczeniową i agresją w kontaktach na przykład z urzędnikami. Aby uniknąć poważniejszego konfliktu, należy w sytuacji kryzysowej zachować asertywność. Należy również posługiwać się językiem korzyści. Romowie jako społeczność bardziej skupieni są na przetrwaniu wśród „obcych” i nie podejmują działań nieprzynoszących im bezpośrednio korzyści. Kwestia ta jest szczególnie istotna w kontekście zabiegania o pomoc społeczną bądź w przypadku próby rozwiązywania problemu edukacji młodzieży.

Edukacja dzieci i młodzieży jest kluczowym czynnikiem, mającym wpływ na zmianę sytuacji społecznej i jakości życia Romów w Polsce. Uwzględniając obowiązującą wśród Romów koncepcję przywództwa, słowa zachęty do edukacji dzieci trzeba przede wszystkim kierować do autorytetów tradycyjnych.

Nie wszyscy Romowie zaliczani do starszyny reprezentują widoczną niechęć do szkolnictwa, choć ta niechęć bywa dobrze widoczna. Jeżeli zaś ona jest, to wynika z obawy przed utratą tożsamości kulturowej i spójności grupy. Obserwuję także obawę o to, że autorytet tradycyjny może utracić wpływy w społeczności, a, co za tym idzie, jej szacunek i ewentualne, związane z tym profity. O tym zresztą bardzo często nadmieniali w rozmowach ze mną sami Romowie. Równocześnie respondenci podkreślali, że dostrzegają wagę i znaczenie edukacji oraz zaznaczali, że chcą dzieci kształcić, bo bez odpowiedniego wykształcenia dziecko w przyszłości nie będzie mieć pracy i tym samym środków do życia. Deklaracje jednak wciąż nie przekładają się na znaczący wzrost poziomu wykształcenia społeczności romskiej. Sytuacja jest dużo lepsza w przypadku rodzin polsko-romskich, mieszanych. Z moich obserwacji i przeprowadzanych rozmów wynika, że w porównaniu z rodzinami romskimi posiadają one wyższy poziom wykształcenia i są aktywniejsze na rynku pracy. Liderzy tradycyjni zakładają praktyczność wiedzy i umiejętności, będących zabezpieczeniem dnia codziennego. Chodzi o zaspokojenie podstawowych potrzeb rodziny – stąd wrażenie „nieużytecz-

ności” długiej nauki w szkole. Brak jest też tutaj myślenia perspektywicznego – co będzie za 10–20 lat, kiedy nawet prace fizyczne mogą być związane ze skomplikowaną mechanizacją, korzystaniem z urządzeń elektronicznych itd.

Nowocześni liderzy rekrutują się spośród osób dobrze wykształconych lub otaczają się takimi osobami. Liczą się z potrzebami rynku, doceniają i rozpowszechniają ideę uczenia się, studiowania. Niemniej jednak ich działalność, jakkolwiek zmierzająca do poprawienia sytuacji Romów na rynku pracy, nie zawsze postrzegana jest przez starszych pozytywnie. O ile działania doraźne – zdobywanie środków na remonty mieszkań, zapomogi, węgiel, podręczniki dla dzieci – spotykają się z akceptacją, o tyle działanie długofalowe już niekoniecznie.

Nowoczesny lider zawsze korzysta z opinii tradycyjnego autorytetu na temat podejmowanych przez siebie działań. Zanim zacznie cokolwiek robić, konsultuje z nim swoje pomysły i możliwości. Musi się wykazać niezwykłym taktem, dyplomacją i siłą perswazji, aby przekonać czasem bardzo konserwatywną starszyznę do swoich pomysłów czy współpracy z jakąś nieromską instytucją. Instytucja jednakże (szkoła, urząd pracy, potencjalny pracodawca itp.) musi być podobnie zaangażowana we współpracę na przykład z romskim stowarzyszeniem, ponieważ, pomimo przychylności starszyzny, nie będzie można wypracować metod współpracy. Należy jednakże przy tym pamiętać też o wskazywaniu przez instytucje korzyści, które Romowie mogą uzyskać ze współpracy nie tylko w długiej, ale i w krótkiej perspektywie czasu.

Jako autor tego tekstu i realizator badań zdaję sobie sprawę, że niniejszy artykuł nie wyczerpuje zagadnień poruszających kwestie przywództwa u Romów. Miał on jedynie wprowadzić w zagadnienie równoległego współistnienia dwóch typów przywództwa. Sam sposób definiowania przywództwa i podejście do osoby konkretnego lidera są zasadniczo odmienne w zależności od tego, czy respondent przedstawiał prywatne poglądy i stanowisko, czy było to stanowisko jakiejś części społeczności (rodziny, rodu, skupiska itp.). Ta kwestia wymaga dalszych analiz i jeszcze bogatszego materiału. Nie została tu również poruszona rola kobiety w realizacji koncepcji przywództwa – kwestia niezwykle ciekawa, bo o ile kobieta może być reprezentantem swojej społeczności i lokalnym autorytetem społecznym, o tyle jednak nie postrzega się jej w roli przywódczyni romskiej. Kwestie przywództwa u Romów to niezwykle rozbudowany oraz interesujący obszar wiedzy, na-

dal mocno skrywanej przed nie-Romami. Wciąż pojawiają się nowe pytania o przywództwo i rolę lidera w romskich społecznościach. To temat fascynujący i czasem... niebezpieczny.

LITERATURA:

- BARTOSZ A., *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Sejny 2004.
- BAVELAS A., *Leadership: Man and Function*, „Administrative Science Quarterly”, 1960, t. 5, s. 491–498.
- DERECZYŃSKI W., JASIŃSKA-KANIA A., SZACKI J., *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975.
- FICOWSKI J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 15–18.
- KNICKERBOCKER I., *Leadership: A Conception and Some Implications*, „Journal of Social Issues”, t. 4, s. 23–40.
- KOPAŃSKA J., *Życie w dwóch światach. Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce* [w:] M. GODLEWSKA-GOSKA, J. KOPAŃSKA, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, DiG, Warszawa 2011.
- KOWARSKA A. J., *O sądach cygańskich. Znaczenie starszyny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego*, „Studia Romologica” 2008, nr 1, s. 79–122.
- KOWARSKA A. J., *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005.
- KOWARSKA A. J., *Starość, autorytet, władza. Instytucja starszego w społecznościach romskich (cz. I)*, „Dialog-Pheniben”, 2004, nr 5, s. 26–34.
- MAUSS M., *Sposoby posługiwania się ciałem* [w:] M. MAUSS, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 531–566.
- MERTON R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002.
- MIRGA A., GHEORGHE N., *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998.
- MIRGA A., *Leadership, Representation and The Status of the Roma, Project on Ethnic Relations*, Princeton 2001.
- MIRGA A., MRÓZ L., *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.
- SCHEIN E., *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco 1985.
- SCOTT J., *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*, Cambridge 1996.
- SUTHERLAND A., *Gypsies. The Hidden Americans*, London 1975.

WYWIADY:

Materiały z badań terenowych z lat 2006–2008 (*Polska Roma*).

Materiały z badań terenowych z lat 2009–2012 (*Polska Roma*) – *Spoleczne i kulturowe aspekty konstruowania postaw przywódczych u polskich Romów* [PR.1 – PR.78].

Agnieszka J. Kowarska

RODLÄRIPEN PAL-O ŠERUTNIPEN MAŠKÄR POLSKAQËRE RROMENØE

O artiklo si jekh zumavipen kaj te kidinøn bazitka informácie pal-o šerutnipen maškär Polskaqëre Rromenøe anda duj šerutne modëlã: phuritko aj nevitko. O avtøri zumavel te sikavel e šerutnipnasqëri problematika andar jekh buxleder perspektiva so si avtoritëta aj šerutnipen anda jekh generãlo kontëksto. Sa so mothovel adaj si informácie so jov kidinãs and-e rodläripnasqëro projëkto „Sociãlo aj kulturãlo di-khana sar vazdinøn šerutnipnasqëre tordinã maškär-e Polskaqëre Rroma” – pokindo katar-o Ministërium e zantripnasqëro aj e uprutne sikläripnasqëro (kompeticia Nr 37) aj kerdino and-e Varšavaqëri Universitëta.

O duj modëlã e šerutnipnasqëre si vazdime and-i relácia e ververe preferencençar save ekzistuin maškär Rromenøe. O phuritko šerutnipen pošal pr-e manušesqëre dušles definuime lachimãta, zanimãta aj eksperiência. Užarel pes asave šerutnenøar te pinzaren praktik o sarkondivesitko živipe maškär Rromenøe aj vi lenqëro festivo kalendãris. O nevitko šerutnipen ikløl katar-o rromane asociácie. Si bari diferënca maškär-o duj modëlã: and-o phuritko modëli o manuš si pinzardo aj dino pativ, anglal so te kerdøl šerutno aj tokam odolesøar les alosaren šerutnesqe, žikaj o nevitko šerutno musaj te vizavel pesqe i legitimácia and-i aktivitëta, so kerel e avere Rromenqe. O nevitka šerutne reprezentuin o progrëso aj o phiripen anglal, žikaj o phuritka dikären khetane i morãlo bãza aj integritëta e grupaqëri.

Agnieszka J. Kowarska

ON THE LEADERSHIP AMONG POLISH ROMA

The article presents an initial attempt to provide basic information on the leadership among Polish Roma in the context of its two types: traditional and modern. The author intends to present the problem of leadership in the broader perspective of the conceptions of authority and leadership in general. The analysed data have been collected in the framework of the research project „Social and cultural aspects of the construction of leadership attitudes among Polish Roma” financed by the Ministry of Science and Higher Education (Competition No 37) and carried out at the Warsaw University.

The two models of leadership are constructed with respect to particular features that are preferred within Roma communities. Traditional leadership is grounded in clearly defined qualities, skills and experience. That kind of leader is first of all

expected to have practical knowledge about the daily as well as the festive functioning of local Roma communities. Modern leadership is represented by the leaders of Roma organizations. There is a significant difference between the two types of leadership: in the traditional model a person becomes legitimized prior to the actual functioning in the role of a leader while a modern leader must get legitimization through the activities for the community. Modern leaders represent progress and development while traditional ones guarantee constancy of moral principles and integrity of a group.

PROJEKTY KULTURALNE ZAPEWNIAJĄCE ZATRUDNIENIE ROMOM W RUMUNII. SIŁA MARZEŃ MOŻE ZMIENIĆ WSZYSTKO

Cygan to złodziej! Przestępca! Oszust! Niech Rumunia się nareszcie zaopecjuje swoim ludem! Wielu z nas zdarzyło się słyszeć tego typu okrzyki, kierowane pod adresem Cyganów¹. W społeczeństwie powszechnie przyjęło się utożsamiać Roma z określeniami zawartymi w słowniku Lindego: „szalbierz”, „matacz”, „krętacz”, „złodziej”², ponadto, często nie zastanawiając się nadajemy im rumuńską narodowość. Do społecznego paradoksu doprowadziło zarówno nieporozumienie lingwistyczne, jak i błędne informacje, nieraz szerzone przez media masowe³.

Luki w powszechnej edukacji oraz brak wiedzy sprzyjają rozprzestrzenianiu się przesądnych stereotypów o jednym z najmłodszych członków Unii Europejskiej i zamieszkującej go mniejszości etnicznej. Naród rumuński poza granicami swego państwa często postrzegany jest przez pryzmat stereotypowego wyobrażania Romów oraz identyfikowany z niniejszą grupą etniczną⁴. Cyganie są kojarzeni z biedą i przestępcstwem, a więc taka pejoratywna etykieta automatycznie zostaje przyporządkowana nacji rumuńskiej.

Zmiana postrzegania Romów w świadomości społeczeństwa rumuńskiego poprzez poprawę warunków życia tej mniejszości etnicznej, a jednocześnie promowanie pozytywnego wizerunku Cygana, jest niezbędna nie tylko Romom, ale i całej Rumunii jako takiej. Wzmocnienie pozycji państwa

¹ *Jak postrzegamy Cyganów?*, <http://www.mmgorzow.pl/arttykul/jak-postrzegamy-cyganow-muzyk-zlodziej-bogacz> [dostęp: 7.01.2013].

² S. B. Linde, *Cygan* [w:] *Słownik Języka Polskiego*, T. 1, Warszawa 1807, s. 334.

³ M. Zambrzycka, *Stereotypowe wizerunki Cyganów-Romów w kulturze i jęz. polskim*, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211> [dostęp: 6.01.2013].

⁴ G. Hadden, *Linguistic Respect for the People once Derided as Gypsies*, <http://www.theworld.org/2011/12/linguistic-respect-for-the-people-once-derided-as-gypsies/> [dostęp: 6.01.2013].

na arenie międzynarodowej może nastąpić poprzez kształtowanie wizerunku Rumunii jako kraju wrażliwego na różnorodność kulturową, zdolnego do prowadzenia dialogu międzykulturowego oraz ochrony praw i zapewnienia dobrobytu wszystkim swoim obywatelom. Do realizacji danych celów nie wystarczają oddolne inicjatywy poszczególnych jednostek istotne jest zaangażowanie rządu oraz innych podmiotów polityki, które by nie tylko zapewniły ochronę i opiekę społeczną, ale też godnie reprezentowały społeczność romską, ich opinie i potrzeby.

Przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu są projekty i programy realizowane w celu kształtowania wizerunku Cygana oraz zwalczania negatywnego nastawienia większości populacji kraju do Romów. Odzwierciedlają one próby pokonania obecnej dyskryminacji, budowania pozytywnego wizerunku Roma, jak również szerzenia tolerancji i nawiązywania dialogu pomiędzy Cyganami a resztą społeczeństwa rumuńskiego.

1. SPECYFIKA PROJEKTÓW DOTYCZĄCYCH ROMÓW W RUMUNII

Obecne projekty, realizowane przez romskie instytucje rządowe oraz pozarządowe, dotyczą przede wszystkim integracji oraz poprawy warunków życia najbardziej zacofanych wspólnot Romów. Kwestie podtrzymywania oraz popularyzacji artystycznych i niematerialnych aspektów kultury romskiej są upowszechniane w znacznie mniejszym stopniu. Najwięcej projektów dotyczy edukacji, opieki zdrowotnej, dostępu do pracy i zakwaterowania, obszarów rumuńskich, jak i ogólnoeuropejskich ustaw uznanych za podstawowe. Ten zakres tematyki projektów jest istotny, biorąc pod uwagę warunki życia oraz wykluczenie społeczne wielu społeczności romskich⁵. Przedstawiciele wspólnot romskich zastanawiają się, po co im wydarzenia kulturalne i sztuka, kiedy nie mają czego jeść i gdzie mieszkać. Pytanie wydaje się oczywiste.

Mimo to, ostatnio podejmuje się coraz więcej projektów społeczno-kulturalnych, których celem jest zwalczanie stereotypów i pejoratywnego nastawienia do Cyganów w kraju oraz upowszechnianie pozytywnych aspektów kultury romskiej. Takie projekty są komplementarne wobec wymienionych wyżej projektów priorytetowych. Przykładowo, nie wystarczy stworzenie nowych miejsc pracy, aby projekty dążące do promocji zatrudnienia Romów w wieku produkcyjnym były skuteczne, ponieważ wśród pracodawców, którzy nie są Romami panują negatywne nastawienia do Cyganów – uważają

⁵ D. Ringold, *Roma and the Transition in Eastern and Central Europe: Trends and Challenges*, Washington 2000, s. 10.

ich za „złodziei” i „oszustów”⁶. Transformacja ujemnych stereotypów jest bezpośrednim katalizatorem w projektach nadrzędnych, przyspieszającym włączenie oraz integrację społeczną Romów z grupą większościową.

2. WPŁYW ORIENTACJI KULTUROWEJ WSPÓLNOT ROMSKICH NA SKUTECZNOŚĆ PROJEKTÓW

Sukces projektów w dużym stopniu zależy od docelowych romskich społeczeństw oraz ich stosunku do wielokulturowości europejskiej, jak również powszechnej uniwersalizacji i akulturacji odmiennych tożsamości. Nieskuteczność inicjatyw wynika często nie tylko z przyczyn merytorycznych oraz niewłaściwego zarządzania, ale także z nieodpowiednio dostosowanego charakteru projektów i celów do typu określonej wspólnoty Romów. Tadeusz Paleczny, kierownik Katedry Kulturoznawstwa Międzynarodowego na Uniwersytecie Jagiellońskim, wymienia trzy możliwe rodzaje orientacji oraz sposoby osobowościowej reakcji grup mniejszościowych na zachodzące procesy heterogenizacji cywilizacji europejskiej oraz ingerencji większości w sferę *orbis interior*. Są to: wąska ekskluzywna rodowo-plemienna tożsamość kulturowa, homogeniczna tożsamość kulturowa typu etniczno-obywatelskiego oraz szeroka międzynarodowa tożsamość⁷.

Inicjatorzy, realizujący projekty na rzecz społeczności romskiej, powinni klarownie uświadomić sobie typ tożsamości kulturowej grupy docelowej. Skrajne przypadki kombinacji możliwych orientacji mogą utrudniać sprawne zarządzanie projektem oraz wywołać nieoczekiwane skutki – monowalencyjny tradycjonalista, etnocentryczny i izolujący się od innych wspólnot lokalnych, sceptycznie przyjmie wszelkie próby ingerencji gadzia do sfery prywatnej, z kolei – zuniwersalizowany pluralista, kosmopolita i obywatel świata, nie skorzysta z projektów skierowanych do konkretnych społeczności romskich, z którymi się po prostu nie utożsamia.

Projekty społeczno-kulturalne na rzecz Romów w Rumunii są skierowane głównie do społeczności o zrównoważonej orientacji kulturowej, innymi słowy, typu synkretyzmu etnocentrycznego. Nie ingerują zbyt namiętnie w życie prywatne tych grup etnicznych, ale jednocześnie dążą do zatarcia granic izolacji społecznej oraz budowania więzi międzykulturowych pośród Cyganów i pozostałych obywateli Rumunii.

⁶ M. Zambrzycka, *op. cit.*

⁷ T. Paleczny, *Romowie a procesy europeizacji: uniwersalizacja tożsamości kulturowej* [w:] T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska (red.), *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Kraków 2008, s. 20–21.

3. KAMPANIA PRZECIWKO DYSKRYMINACJI ROMÓW W RUMUNII

Obecne organizacje rządowe i pozarządowe uświadamiają istotną rolę zwalczania negatywnych stereotypów, które mają znaczny wpływ na kształtowanie się opinii publicznej w środowisku oraz kontaktów międzyludzkich⁸. Jednym z ostatnich projektów, skierowanych do społeczności romskich i nieromskich, była kampania przeciwko dyskryminacji pt. *I ty się rumienisz!* (rum. *Și tu ai obraz!*)⁹. Kampania, zainicjowana przez Instytut *Relații Umane* w Bukareszcie w 2012 roku, głosiła potrzebę zmiany w percepcji, zachowaniu i myśleniu społeczeństwa rumuńskiego.

Rezultatem projektu były fotografie, przedstawiające znane postaci życia publicznego, przytulone do policzka osoby pochodzenia romskiego – dwie uśmiechające się osoby, a nad nimi hasło: *I ty się rumienisz!*¹⁰. Celem kampanii było zwrócenie uwagi na współistnienie Romów i społeczeństwa rumuńskiego poprzez wizualizację bliskich kontaktów jedenastu powszechnie znanych i szanowanych artystów i działaczy społecznych z osobami pochodzenia romskiego. Jak mówi dr Cristiana Andrei, inicjator przedsięwzięcia, wykorzystano elementarny gest zaufania międzyludzkiego, bliskość twarzy, akcentujący, że można żyć razem¹¹. Zdjęcia miały na celu zbliżyć do siebie Romów i pozostałe społeczeństwo Rumunii, a łatwo akceptowany kontrast między postaciami stał się jednym ze sposobów przezwycięzania dyskryminacji.

Obrazy były rozpowszechniane za pośrednictwem telewizji, Internetu, prasy lokalnej, billboardów w Bukareszcie oraz w dwudziestu innych miastach Rumunii, a także na konferencjach prasowych, podczas wydarzeń charytatywnych wspieranych przez artystów zaangażowanych w kampanię. Wszystkie materiały wizualne zawierały logo organizatorów, sponsorów oraz partnerów medialnych.

⁸ D. Ringold, M. A. Orenstein, E. Wilkens, *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*, Washington 2005, s. 106.

⁹ Państwowa Agencja ds. Romów, *Proiecte admise*, http://www.anr.gov.ro/docs/finantari/Proiecte_admise_mai2012.pdf [dostęp: 10.03.2013].

¹⁰ D. Olariu, *Și tu ai obraz: campanie împotriva discriminării*, <http://www.corectnews.com/social/si-tu-ai-obraz-campanie-impotriva-discriminarii> [dostęp: 10.03.2013].

¹¹ *Ibidem* [dostęp: 10.03.2013].



Simona Patruleasa, rumuńska prezenterka telewizyjna oraz chłopczyk pochodzenia romskiego. Kampania *I ty się rumienisz*. (fot. profil kampanii *Si tu ai obraz* na portalu społecznościowym Facebook, <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=235876893171233&set=a.232607286831527.52571.226726014086321&type=3&theater> [dostęp: 20.03.2013])

4. UPOWSZECHNIANIE WSPÓŁCZESNYCH WALORÓW KULTURY RUMUŃSKICH CYGANÓW

Znaczny wkład w upowszechnianie współczesnych atutów kultury romskiej wniosło Stowarzyszenie Amphitheatrrom. W 2010 roku, z inicjatywy i przy zaangażowaniu tego stowarzyszenia, zrealizowany został pierwszy w Rumunii spektakl teatralny w całości w języku romskim – *Jekh răt li-săme*¹², przetłumaczony i wyreżyserowany przez Sorina Sandu, założyciela i prezesa stowarzyszenia oraz Rudy Moca, jedyne go w Rumunii romskiego eksperta teatru lalkowego. Spektakl został przygotowany na podstawie rumuńskiego dramatu *Burzliwa noc* (rum. *O noapte furtunoasă*), pióra Iona Luki Caragiale. Jest to pierwszy na świecie przekład tekstu Caragiale na język romski oraz pierwszy profesjonalny spektakl romski w Rumunii, zagrany i zmontowany przez aktorów i specjalistów pochodzenia romskiego. Obsadę spektaklu tworzyli Marcel Costea, Zita Moldovan, Sorin-Aurel San-

¹² Fragment ze spektaklu *O noapte furtunoasă*, zob. <http://www.youtube.com/watch?v=Ms7ow7QcsQA> [dostęp: 17.11.2013].

du, Pavel Bârsan, Mădălin Mandin oraz Dragoș Dumitru. Z wymienionych aktorów jedynie Pavel Bârsan jest artystą narodowości rumuńskiej; zgodził się wziąć udział w spektaklu, ponieważ wykonanie roli w obcym języku uważał za wyzwanie zawodowe¹³. Premiera spektaklu odbyła się we wrześniu 2010 roku w teatrze Masca w Bukareszcie i od tamtej pory była wielokrotnie wystawiana w innych miastach Rumunii – Targu Mureș, Constanța, Craiova, Ploiești. Przedstawienie odbywa się w ramach projektu *Panie Caragiali, mów w języku romskim!* – *Karawana teatru romskiego* (rum. *Parol, monser Caragiale, în limba rromani!* – *Caravana cu teatru rromanes*), który ma na celu promowanie romskiego teatru w Rumunii poprzez wystawianie spektaklu w różnych regionach kraju, gdzie wspólnota cygańska stanowi większość społeczną. Projekt jest wspierany finansowo przez Państwową Agencję ds. Romów, Departament Stosunków Międzyetnicznych oraz partię Romów Pro-Europa.

W 2011 roku na jednej z konferencji prasowej aktor Sorin Sandu oficjalnie wygłosił chęć ustanowienia Narodowego Teatru Romów, finansowanego z budżetu Rumunii¹⁴. Otwarcie teatru mogłoby nastąpić już w 2016 roku, zgodnie z modelem wprowadzonym w Rosji (taka instytucja istnieje tam już ponad 100 lat), albo na wzór teatru w byłej Jugosławii, gdzie pomysł utworzenia Teatru Romskiego powstał w latach 70. XX wieku, podczas rządów Tito¹⁵.

Inicjator projektu jest przekonany o niematerialnym wpływie teatru na społeczeństwo romskie. W kilku wywiadach z rumuńskimi czasopismami wyrażał on swoje zdanie, iż teatr posiada moc uszlachetniania człowieka. Istnieje kulturowa potrzeba teatru w języku romskim. Wydarzenie ma wielkie znaczenie społeczne, ponieważ podniesie samoocenę Romów. Według Sandu, kilku dyrektorów teatrów w Rumunii wykazało zainteresowanie kształceniem romskich aktorów, a nawet utworzeniem specjalnych sekcji dla nich. Poparcie dla tej idei wygłosili również Nicolae Păun, przedstawiciel wspólnoty romskiej, oraz były przewodniczący Państwowej Agencji ds. Romów, Ilie Dincă¹⁶. Obecnie istnieją trzy narodowe teatry mniejszości kulturowych, zamieszkujących Rumunię – Teatr Węgierski w Cluj¹⁷, Narodowy

¹³ C. Dosuleanu, *Spectacolul „O noapte furtunoasă” în limba rromani*, http://www.obiectivbr.ro/spectacolul-o-noapte-furtunoasa-in-limba-rromani_id58002 [dostęp: 28.01.2013].

¹⁴ *Președintele „Amphitheatrum”: Se dorește înființarea unui teatru rom de stat, finanțat de la buget*, <http://www.mediafax.ro/cultura-media/presedintele-amphitheatrum-se-doreste-infiintarea-unui-teatru-rom-de-stat-finatat-de-la-buget-8736274> [dostęp: 28.01.2013].

¹⁵ *Ibidem* [dostęp: 28.01.2013].

¹⁶ *Ibidem* [dostęp: 28.01.2013].

¹⁷ Teatr Węgierski w Cluj został założony w 1792 r.



Konferencja prasowa promująca spektakl I. L. Caragiale *O noapte furtunoasă*. Z prawej: Sorin Aurel Sandu, Zita Moldovan oraz Pavel Bârsan (fot. artykuł internetowy, <http://bistritaonline.ro/2011/08/11/piesa-de-teatru-in-limba-romani-o-noapte-furtunoasa-in-aceasta-seara-la-centrul-cultural-municipal-george-cosbuc/> [dostęp: 20.03.2013])

Teatr Niemiecki w Timișoarze¹⁸ oraz Narodowy Teatr Żydowski w Bukareszcie¹⁹.

Sorin Sandu jest osobą publiczną, znanym i cenionym członkiem wspólnoty rumuńskich Romów. Aktywnie włącza się w realizację projektów kulturowych i społecznych, angażuje się w obronę praw mniejszości. Oprócz Teatru Masca w Bukareszcie, gdzie jest jednym z czołowych aktorów, Sorin Sandu współpracuje z około piętnastoma innymi instytucjami kultury, działającymi na rzecz poprawy warunków życia Romów oraz podtrzymującymi ich rodzimą kulturę. Jest on także prezenterem i moderatorem 75-minutowego programu *Caravana Romilor*, przedstawiającego najważniejsze społeczne i kulturowe wydarzenia z życia rumuńskich Cyganów. Audycja jest nadawana w każdą niedzielę na kanale OTV telewizji rumuńskiej²⁰.

¹⁸ Narodowy Teatr Niemiecki w Timișoarze istnieje od 1953 r. (początkowo jako część Teatru Narodowego w Timișoarze, od 1956 r. jako samodzielna instytucja kulturalna).

¹⁹ Narodowy Teatr Żydowski w Bukareszcie działa od 1876 r.

²⁰ Program OTV, <http://www.otv.com.ro/program/> [dostęp: 8.03.2013].

5. PROJEKT O POTĘDZE MARZEŃ CZYLI *KIM CHCESZ ZOSTAĆ JAK DOROŚNIESZ?*

Szwajcarski psycholog Jean Piaget twierdził, że podstawowym celem nauczania w szkołach powinno być kształtowanie kobiet i mężczyzn zdolnych do tworzenia nowych rzeczy, a nie tylko odtwarzania tego, co zrobiły poprzednie pokolenia²¹. Myśl wychowywania jednostek ambitnych i świadomych własnej wartości stała się ideą przewodnią jednego z najbardziej inspirowanych projektów skierowanych do Romów, zapoczątkowanego w 2010 roku – *Kim chcesz zostać jak dorośniesz?* (rum. *Ce vrei să te faci când vei fi mare?*). Projekt stał się odpowiedzią na brak motywacji oraz marne osiągnięcia w szkole wśród większości dzieci pochodzenia romskiego. Organizacja UNICEF Romania na realizację pomysłu przyznała kwotę pieniężną w wysokości 49 230 euro, a podmiotem wdrażającym stała się Agencja Împreună, usytuowana w Bukareszcie²². Koordynatorką projektu została Cătălina Olteanu, pracowniczka agencji, realizująca programy dla młodzieży romskiej. Ważną rolę w implementacji pomysłu odegrały również jej współpracownicy Ana Chirițiu i Ana Ivasiuc oraz Géraldine Aresteanu, fotografka, która pracowała przy zdjęciach i materiałach wizualnych wykorzystanych w projekcie.

Nadrzędnym celem przedsięwzięcia jest promowanie wykształcenia jako podłoża do sukcesu w życiu prywatnym i zawodowym. Podstawową grupą docelową są dzieci pochodzenia romskiego z trzydziestu szkół uczestniczących w kampanii *Chodź do szkoły*, zainicjowanej przez UNICEF Romania²³. Materialnym rezultatem projektu są zdjęcia, film dokumentalny i książka, napisana na podstawie historii dwudziestu młodych Romów oraz ich doświadczeń zawodowych, z których wynikało jak istotną rolę odgrywa w życiu edukacja. Projekt upowszechnia wzorce zawodowego sukcesu Romów. Promuje zmianę postawy rodziców członków społeczności romskich wobec roli nauki, niezbędnej w pomyślnym życiu młodego pokolenia. Podczas spotkań w szkołach, zaangażowanych w kampanię, poinformowano około 1000 uczniów oraz 100 rodziców pochodzenia romskiego i innych o alternatywach wyboru przyszłej ścieżki zawodowej i walorach wszech-

²¹ J. Valsiner, M. Lyra, P. Molenaar i in., *Dynamic Process Methodology in the Social and Development Sciences*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2009.

²² Agencja Împreună, *Ce vrei să te faci când vei fi mare?*, <http://www.agentiaimpreuna.ro/uploads/Ce%20vrei%20sa%20te%20faci%20cand%20vei%20fi%20mare.pdf> [dostęp: 8.03.2013].

²³ *Ibidem* [dostęp: 12.03.2013].

stronnego wykształcenia we współczesnym świecie²⁴. W ramach projektu zostały również wydane płyty muzyczne z romskimi kołysankami i piosenkami dziecięcymi.

Wśród stereotypów dotyczących Romów, najbardziej rozpowszechnioną jest opinia, że nie chodzą oni do szkoły i zaniedbują naukę w wyniku świadomego wyboru, a ich ubóstwo czy dyskryminacja i segregacja rasowa w placówkach oświatowych uważane są przez niektórych za wymówki. Zwalczanie tego uprzedzenia jest jednym z głównych założeń projektu, którego celem jest nie tylko zmiana negatywnego nastawienia u większości społeczeństwa rumuńskiego, ale również nakłonienie osób zaangażowanych w kampanie antydyskryminacyjne, aby kontynuowały swoją działalność²⁵.

Pomimo dużej grupy odbiorców, inicjatywa *Kim chcesz zostać jak dorosniesz?* jest skierowana przede wszystkim do dzieci romskich, wychowywanych w klimacie fałszywego potępienia. Pozbawieni dobrych wzorców postępowania, a czasem w ogóle nieświadomi własnych możliwości i potencjału zawodowego, młodzi Romowie nie śmiały marzyć. Gelu Duminiță, dyrektor wykonawczy Agencji Impreună, uważa, że nieletni Cyganie, obarczeni stereotypami, często są ofiarami mechanizmów automarginalizacji i stygmatyzacji²⁶. Młodym Romom, wychowanym w społeczeństwie, w którym nie tylko realia społeczno-gospodarcze, ale także stereotypy dotyczące tej grupy etnicznej drastycznie ograniczają oczekiwania wobec własnej przyszłości, trudno jest znaleźć motywację do pokonania tych przeszkód oraz pokierowania własnym losem.

Zaangażowanie oraz motywacja lokalnych wspólnot romskich wskutek ukazania często niedostępnych przykładów autorytetów jest swoistą misją całego przedsięwzięcia. Projekt upowszechnia historie kilkudziesięciu Romów, którzy mają pracę, ponieważ chodzili do szkoły i skończyli studia, płacąc podatki, nie są *brudni* ani *żebrzący*, ani nawet *dziwaczni*. Wybrane osoby nie są publicznie rozpoznawalne, jednak to nie zmniejsza ich roli w funkcjonowaniu społeczeństwa. W wielu przypadkach mieszkańcy Rumunii wchodzą z nimi w bliskie interakcje, nieraz ufając i powierzając im własne życie. Są to lekarze, pielęgniarki, pracownicy socjalni, policjanci, strażnicy, kierowcy autobusów i taksówkarze, ale również dziennikarze, prawnicy, nauczyciele czy księża. Inicjatorzy projektu opowiadają o Romach, którzy wychodzą poza granice stereotypów powielanych przez media, niewiedzę i zaniedbanie otoczenia. Są to tzw. *niewidzialni* Romowie. Niestety, niewi-

²⁴ *Ibidem* [dostęp: 12.03.2013].

²⁵ UNICEF Romania, *What do you want to be when you grow up? Stories about the power of dreams*, s. 2.

²⁶ A. Chirițoiu, A. Ivăsiuc, *Despre noi – 20 de răspunsuri la întrebare „Ce vrei să te faci când vei fi mare?”*, Bukareszt 2012, s. 7.

dzialni nie tylko dla większości społeczeństwa, ale również dla dużej liczby dzieci z ich własnej grupy etnicznej²⁷.

Projekt cechuje się empatią, rozpoznawaniem i modelowaniem, a nie narzucaniem wzorców akceptowalnych ścieżek przyszłości. Zróżnicowane opowieści bohaterów, połączone z wysiłkiem rodziców, szkół i społeczeństwa, mają zainspirować dzieci do osiągania własnych marzeń, a także pomóc w ignorowaniu i obalaniu stereotypów. *Niewidzialni* Romowie mogą funkcjonować zarówno jako wzór do naśladowania i jako kontrargumenty dla dyskryminujących przesądów²⁸.

Aktor Mădălin Mandin, jeden z bohaterów książki, tak wspomina wrogie nastawienie przyjaciół z klasy i ich rodziców: „Proszę, aby moje dziecko nie siedziało obok tego Cygana!”²⁹

Pomysłodawcy projektu *Kim chcesz zostać jak dorosniesz?* uznają istotną rolę publiczności w odbiorze projektu, który ma być barwnym zbiorem opowiadań, a nie suchym dziełem akademickim o ograniczonym zasięgu. W rezultacie odbiorcy, bez względu na obecne nastawienie wobec Romów, spojrzą na nich z nowej perspektywy, a młodzi ludzie z wszystkich grup etnicznych, do których te opowiadania są skierowane i którzy stoją przed trudnym wyborem przyszłej ścieżki życiowej, będą swobodnie marzyć o tym, kim zostaną, kiedy dorosną.

Wspomnienia szkolnych lat dziennikarza George Lăcătuşa są potwierdzeniem istniejącej dyskryminacji w instytucjach edukacyjnych:

W szkole większość uczniów była pochodzenia rumuńskiego, a ja byłem jedynym Romem w klasie. Dzieci dyskryminowały. Dyskryminacji uczę się w przedszkolu, w szkole podstawowej... Z początku nie uświadamiasz sobie, dlaczego inne dzieci, patrząc na ciebie, zaczynają udawać kruka czy wronę... Ja naprawdę dużo się uczyłem; byłem w piątce najlepszych w klasie. Nie byłem średnim, byłem naprawdę zdolnym. I ludzie stają się zazdrośni, kiedy widzą, że Rom jest bardziej inteligentny i ma lepsze osiągnięcia niż oni. Uświadamiasz to sobie, kiedy nie jesteś zapraszany na imprezy organizowane przez kolegów z klasy albo kiedy jesteś w centrum plotek i wrogich spojrzeń. Ale jeśli jesteś silną osobą i przez to przebrniesz, wygrasz³⁰.

Zebrane historie są potwierdzeniem, że w czasie kształtowania się osobowości niezbędny jest model do naśladowania, autorytet, na którym można

²⁷ *What do you want to be when you grow up? Stories about the power of dreams*, op. cit., s. 3.

²⁸ *Ibidem*, s. 3.

²⁹ A. Chirițoiu, A. Ivasiuc, op. cit., s. 98 (tłum. aut.).

³⁰ A. Chirițoiu, A. Ivasiuc, op. cit., s. 164–165 (tłum. aut.).



Daniela Văduva (z lewej), pielęgniarka w Târgu Jiu, z rodziną (fot. Galeria zdjęć fotografki Géraldine Aреşteanu, <http://www.salez-poivrez.com/qu-est-ce-que-tu-veux-faire-quand-tu-seras-grand-portraits-de-rroms#> [dostęp: 21.03.2013])

się opierać. Uprzedzenia i lekceważenie ze strony większości mogą demotywować oraz ograniczać w samorealizacji, dlatego inspirujące wzorce są szczególnie ważne dla młodzieży romskiej, która najczęściej nie ma z nimi styczności w okresie dojrzewania³¹. Niektórzy Cyganie w swoich wypowiedziach wspominają spotkania z nauczycielami o otwartym umyśle, tymi, którzy byli w stanie spojrzeć głębiej niż kolor skóry lub przekonania o Romach, i wspierać rozwój osobisty bohaterów opowieści. Przypomina o tym Daniel Gangă, jeden z niewielu księży pochodzenia romskiego:

W szkole średniej spotkałem osobę, która miała znaczny wpływ na moje życie – był to nauczyciel języka rumuńskiego. Uczył nas gramatyki i w rezultacie dostałem 9 z egzaminu³² wstępnego na uniwersytet. Pomimo to, podkreślał wagę determinacji, wytrwałości, uprzejmości, szacunku do ludzi. On traktował mnie jak intelektualistę, nawet gdy miałem jedynie 16 lub 17 lat. Cieszyłem się, że byłem częścią tego otoczenia³³.

³¹ *What do you want to be when you grow up? Stories about the power of dreams*, op. cit., s. 6.

³² W skali 1–10, gdzie 10 to nota celująca – *przyp. red.*

³³ A. Chiritoiu, A. Ivasiuc, op. cit., s. 146 (tłum. aut.).

Zasadniczą przeszkodą, którą bohaterowie napotkali w swoim środowisku, było ubóstwo. Według danych zebranych przez Agencję Impreună typowe miesięczne dochody w rodzinie romskiej sięgają od 70–160 euro. Spośród romskich gospodarstw domowych 45,5% nie ma podłączonego gazu a jedynie 52,38% ma bieżącą wodę³⁴. Trudna sytuacja materialna ogranicza wielodzietne rodziny, które często nie są w stanie zaopatrzyć swoich dzieci w odpowiednią odzież i obuwie, jak również zakupić podręczniki lub artykuły piapersnicze. W związku z tym 61,1% ankietowanych Romów uznało, że ubóstwo i niedostatek materialny są głównym powodem tego, że romskie dzieci nie chodzą do szkoły³⁵. O trudnej sytuacji w rodzinie wspomina socjolog George Rădulescu: *Mama zastawiła swój pierścionek zaręczynowy i kolczyki, abym mógł pójść do szkoły. Nigdy tego nie zapomnę*³⁶.

Dwadzieścia historii niewidzialnych Romów, którzy przezwyciężyli negatywne nastawienia społeczeństwa a jednocześnie zrealizowali swoje ambicje i osiągnęli sukces, stały się prawdziwym przykładem, jak można uciec od nieprzyjemnej często rzeczywistości i zadbać o swoją przyszłość. Dziennikarz pochodzenia romskiego, George Lăcătuș, który udowodnił, że sukces życiowy zależy od własnej determinacji a nie narodowości czy pochodzenia etnicznego, uznaje siłę marzeń niezbędną dla wszystkich:

Te dzieci, które mają potencjał, które są marginalizowane, dyskryminowane, które czują się tak, jakby życie było przeciwko nim, nie powinny rozpaczować. Zawsze można znaleźć wyjście z sytuacji, nawet kiedy najmniej się tego spodziewasz. Najważniejsze jest nie poddać się i uwierzyć we własne możliwości³⁷.

Obecnie w ramach projektu opracowywana jest interaktywna powieść, skierowana do uczniów szkół podstawowych i średnich. Historia z hiperłączem ma na celu przedstawić alternatywne scenariusze edukacji i życia zawodowego. Czytelnik będzie sam decydował, jak się potoczy droga protagonistów powieści. Taka interakcyjna gra ma uświadomić, że własny los zależy od osobistych wyborów. Wszystkie materiały oraz rezultaty projektu można znaleźć na stronie internetowej Agencji³⁸.

³⁴ Agencja Impreună, *Roma Observatory. An Initiative of Impreuna Agency. From Data to Progress*, wyniki danych zebranych w 2012 r. na podstawie wskaźników integracji społecznej Romów w Rumunii (archiwum prywatne autorki).

³⁵ *Ibidem* – arch. aut.

³⁶ A. Chiritoiu, A. Ivasiuc, *op. cit.*, s. 117 (tłum. aut.).

³⁷ *Ibidem*, s. 166 (tłum. aut.).

³⁸ Strona internetowa Agencji, zob. www.agentiaimpreuna.ro.

6. PODSUMOWANIE

Opisane projekty społeczno-kulturalne mają niebagatelne znaczenie w procesie integracji Romów ze społeczeństwem rumuńskim. Inicjatywy odnoszące się do tego zagadnienia mają zróżnicowane zamiary i kilka grup docelowych.

Z jednej strony, skierowane są do społeczności Rumunów i pozostałych narodów, zamieszkujących ten kraj, które w swojej zbiorowej świadomości pielęgnują negatywne skojarzenia względem Romów. Inicjatywy, które upowszechniają imponujące aspekty kultury cygańskiej, odzwierciadlają możliwość relacji międzykulturowych w sferze publicznej i prywatnej, ukazują ambitnych i różniących się od powszechnej opinii Romów, są pierwszym krokiem do zmiany negatywnego wizerunku Roma. Ukazanie innego niż przyjęło się myśleć wizerunku Roma – czystego, moralnego, pracującego zgodnie z prawem i dla dobra ogólnego, stanie się bodźcem do przemyśleń i zmiany przestarzałych stereotypów. Nowy etos *obcego* będzie podstawą postrzegania Romów jako równoprawnych i równowartościowych obywateli Rumunii, którzy są nieodłączną częścią społeczeństwa i mają swój wkład w dziedzictwo kulturowe kraju.

Z drugiej zaś strony główną grupą docelową wszystkich inicjatyw oraz akcji społecznych są Romowie, marginalizowani i nieraz wykluczeni z życia publicznego. Uwikłani w stereotypy i negatywne nastawienia, sami się stają ofiarami własnego niedowartościowania, czują się gorsi od większości, zaniedbują osobiste aspiracje. Samookreślenie tożsamości kulturowej oraz uświadomienie własnych walorów tworzą fundament godnego funkcjonowania jednostek w społeczeństwie. Realizowane projekty mają motywować członków wspólnot romskich, angażować ich do wyrażania swego głosu w opinii publicznej, ukazywać możliwości zawodowe związane z edukacją. Kształtują one świadome własnych praw i obowiązków jednostki, które są skłonne do integracji z pozostałym społeczeństwem Rumunii, ale jednocześnie dbające o własną kulturę, tradycje i obyczaje.

LITERATURA:

- CHIRIȚOIU A., IVASIUC A., *Despre noi – 20 de răspunsuri la întrebare „Ce vrei să te faci când vei fi mare?”*, Alpha Media Print, Bukareszt 2012.
- LINDE S. B., *Cygan* [w:] *Słownik Języka Polskiego*, T. 1, Drukarnia XX. Pijarów, Warszawa 1807.

- PALECZNY T., *Romowie a procesy europeizacji: uniwersalizacja tożsamości kulturowej* [w:] T. PALECZNY, J. TALEWICZ-KWIATKOWSKA (red.), *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- RINGOLD D., *Roma and the Transition in Eastern and Central Europe: Trends and Challenges*, The World Bank, Washington 2000.
- RINGOLD D., ORENSTEIN M. A., WILKENS E., *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*, The World Bank, Washington 2005.
- UNICEF Romania, *What do you want to be when you grow up? Stories about the power of dreams*, Agentia Împreună, București 2012.
- VALSINER J., LYRA M., MOLENAAR P. i in., *Dynamic Process Methodology in the Social and Development Sciences*, Springer Science+Business Media, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2009.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

- Agencja Împreună, *Ce vrei să te faci când vei fi mare?*, <http://www.agentiaimpreuna.ro/uploads/Ce%20vrei%20sa%20te%20faci%20cand%20vei%20fi%20mare.pdf> [dostęp: 8.03.2013].
- DOSULEANU C., *Spectacolul „O noapte furtunoasă” în limba rromani*, http://www.obiectivbr.ro/spectacolul-o-noapte-furtunoasa-in-limba-rromani_id58002 [dostęp: 28.01.2013].
- HADDEN G., *Linguistic Respect for the People once Derided as Gypsies*, <http://www.theworld.org/2011/12/linguistic-respect-for-the-people-once-derided-as-gypsies/> [dostęp: 6.01.2013].
- Jak postrzegamy Cyganów?*, <http://www.mmgorzow.pl/artykul/jak-postrzegamy-cyganow-muzyk-zlodziej-bogacz> [dostęp: 7.01.2013].
- OLARIU D., *Si tu ai obraz: campanie impotriva discriminarii*, <http://www.correctnews.com/social/si-tu-ai-obraz-campanie-impotriva-discriminarii> [dostęp: 10.03.2013].
- Państwowa Agencja ds. Romów, *Proiecte admise*, http://www.anr.gov.ro/docs/finantari/Proiecte_admise_mai2012.pdf [dostęp: 10.03.2013].
- Președintele „Amphitheatrrom”: Se dorește înființarea unui teatru rom de stat, finanțat de la buget*, <http://www.mediafax.ro/cultura-media/presedintele-amphitheatrrom-se-doreste-infiintarea-unui-teatru-rom-de-stat-finantat-de-la-buget-8736274> [dostęp: 28.01.2013].
- ZAMBRZYCKA M., *Stereotypowe wizerunki Cyganów-Romów w kulturze i jęz. polskim*, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211> [dostęp: 06.01.2013].

Agneška Avin

PROJÈKTE VAZDIME ANDAR-I KULTÛRA AJ SAVE DEN E RROMEN BUTÏ – ROMÂNIAË. E SUNENQËRI ZOR ŠAJ PARUVEL SA

Madikh so o Rroma si jekh maškar-o baredera etnitko minoritãte and-i Romãnìa, peren čekate ratitkone diskriminaciaça and-o rodipen buti, and-o sastipen, and-i edukãcia thaj avera sfêre e socialone zivimasqere. O institucionãlo brakhipen e Rromenqero si but vasho, odolesqe so zurãrel juriditko tordõveripen, manušíkane hakaja aj maripen mamuj-i diskriminãcia p-e sathemitko nivêli. And-o palutno dešíberš, i Romãnìa kerdãs piri e Rromenqere integraciaqeri strategia sar kamel i Evrõpa. Odolesθar e Rromenqero zivdipen kerdilo fededer anda štar umalã: buti, kher, škõla aj sastipen. Paralel, si nabut raikane aj naraikane struktũre save den pumen zor kaj te vãzden jekh çãceder tasvir e Rromenqeri aj te putren o udar e maškarëtnitkone dialogosqe. Buxlãren sociãlo aj kulturãlo projèktã, save zumaven te tiknãkeren i diskriminãcia aj te paruven purane-kerne stereotipã.

Jekh vasni agencia and-akaja umal si „Împreunã”, savi si dikhli sar jekh modêli averenqe, odolesqe so si la but baxtagor anda pesqeri buti. Laqeri misia si te brakhel aj te zurãrel e Rromenqeri identitêta and-o nevitko sundal. Jekh naxargatuno projèkto sas akhardo „So kames te oves kana te barõs?”, sar kotor e UNICEFosqere iniciativaqero kaj te na durõn nabades terne çhave aj çhia e školaθar. I emfãza sas thovdi pe lenqere sune aj ambicie vaš-o avindipen. Buxllakerel i misal bute Rromenqeri, save aresle baxtagor zorale butãça aj agordine školaça. I šerutni res si te tromavdõn zorale motivaciaça o terne aj te pakãn anda pumare sune aj idêe pal-o avinde aktivitête. E sunenqeri zor šaj te paruvel sa.

Agneška Avin

CULTURAL PROJECTS ASSURING EMPLOYMENT FOR ROMA COMMUNITY IN ROMANIA. POWER OF DREAMS CAN CHANGE EVERYTHING

Romany people are one of the biggest ethnic minorities in Romania. However, they still face racial discrimination on labor market, health care, education and other spheres of social life. Institutional protection of Roma is essential. It would assure juridical stability, human rights and struggle with discrimination on a national level. During the last decade, Romania has adopted principal national strategies of integration of Roma people assigned by European Union. It provides a basic improvement of Roma living conditions in four main areas: employment, housing, education and health care. Furthermore, there are few governmental and non-governmental Roma institutions which aim to create a positive image of Roma in the society and to promote an intercultural dialogue. They carry out plenty social and cultural projects aiming to fight against discrimination and to change obsolete stereotypes. One of the most noticeable and active organizations in Roma and human rights in general is Agenția Împreună. Its work is considered to be highly inspirational and effective. The organization's mission is to preserve and assert Roma identity in modern

world. One of the recent projects implemented by Agenția Împreună is called What do you want to do when you grow up? This project is a component of UNICEF School Attendance Initiative and mainly concentrates on children aspirations and future dreams. It shows different examples of ordinary people with Roma origins who had achieved great success due to hard work and finished education. The main goal of the project is to motivate young Roma children to become more confident with personal dreams and ideas of future occupations. Power of dreams can change everything.

III



MATERIAŁY

MATERIÀLĂ

MATERIALS

EDUKACYJNE I KULTUROWE UWARUNKOWANIA DOSTĘPU ROMÓW DO USŁUG MEDYCZNYCH

Znaczenia stanu zdrowia dla samopoczucia, życia i funkcjonowania w społeczeństwie niewątpliwie nie trzeba wykazywać. Wiąże się to z definicjami określającymi zdrowie jako „stan pełnego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrego samopoczucia, a nie tylko brak choroby lub ułomności”¹, co odpowiada definicji WHO z 1948 roku. Definicja ta bywa uzupełniana o składnik poszerzający jej znaczenie o kolejny subiektywny czynnik: „i odpowiedniego przystosowania się do warunków środowiska”².

Gorszy stan zdrowia Romów, w porównaniu do reszty populacji, jest faktem często przywoływanym w opracowaniach i dokumentach strategicznych zarówno krajowych, jak i unijnych. Łatwo także znaleźć konkretne przykłady, potwierdzające to zjawisko. Aby móc przygotować i następnie wdrożyć konkretne działania, zmierzające do zmiany ich sytuacji należy, najpierw określić, jakie są przyczyny tej wewnątrzspołecznej rozbieżności.

Wykluczenie zdrowotne Romów jest wynikiem kilku czynników i przejawia się także w ograniczeniu dostępu do usług medycznych. Omówieniu specyfiki przyczyn owego ograniczenia poświęcona jest niniejsza analiza. Podejmuje ona dwie istotne kwestie: kulturowych uwarunkowań oraz braków w edukacji – i po stronie Romów, i przedstawicieli społeczeństwa większościowego.

1. PRZYKŁADY ZŁEGO STANU ZDROWIA ROMÓW

Wiele źródeł przyznaje, że zły stan zdrowia Romów jest ściśle powiązany z wykluczeniem społecznym, wysoko reprezentowanym w ich społeczno-

¹ J. Bogusz (red.), *Encyklopedia dla pielęgniarek*, PZWL, Warszawa 1987, s. 586.

² K. Koncewicz (red.), *Polski słownik medyczny*, PZWL, Warszawa 1981, s. 1364.

ści ubóstwem, wieloprzyczynowymi ograniczeniami w dostępie do opieki medycznej, złymi warunkami mieszkaniowymi i nieprawidłowym odżywianiem się (pomimo częstego występowania otyłości wśród Romów³ częste są także przypadki niedożywienia)⁴. Są one uzupełnione o całkowity brak wiary w profilaktykę (także w skuteczność szczepień ochronnych)⁵.

Do grupy czynników określających stan zdrowia populacji należy przede wszystkim śmiertelność. Oceniając ją, można uwzględnić średnią oczekiwaną długość życia oraz śmiertelność niemowląt.

Oczekiwana długość życia Romów jest z zasady krótsza niż w przypadku społeczeństwa głównonurtowego, a różnica wynosi średnio – w zależności od państwa i od płci badanych – od 8 do 12 lat⁶. W Bułgarii różnica ta wynosi 6 lat, w Irlandii dla kobiet 12 lat, a dla mężczyzn 10, w Czechach – odpowiednio 14 i 11 lat⁷. W Hiszpanii jest to średnio ponad 8 lat⁸, a na Węgrzech 10⁹. Także wśród brytyjskich Romów i *Travellers* sytuacja jest podobna i osiąga tak złe wskaźniki, jak w Irlandii¹⁰. Ważną informacją w tym zakresie – związaną z ogólnym zdrowiem ludności i wynikającą z tego demograficzną piramidą wieku – jest liczba osób powyżej 65. roku życia.

³ Według badań przeprowadzonych w Bułgarii, Portugalii, Czechach, Grecji, Słowacji, Hiszpanii oraz Rumunii jedynie połowa Romów ma prawidłową wagę, *Health and the Roma Community. Analysis of action proposals*, Directorate-General for Public Health Ministry of Health and Consumer Affairs Area of Health Fundaci6n Secretariado Gitano, Spain 2004, s. 67.

⁴ K. A. Sepkowitz, *Health of the world's Roma population*, „The Lancet”, 2006, nr 367, s. 1708.

⁵ W Polsce udział społeczności romskiej w szczepieniach (i badaniach profilaktycznych) jest bardzo niski i wynosi nieco ponad 17% populacji. Docelowy wskaźnik do 2020 r. ma osiągnąć do 20%, za: *Program integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014–2020*, Warszawa 2012, s. 40. Pod koniec XX w. w Hiszpanii blisko 20% romskich dzieci do 2. roku życia nie było poddanych żadnym szczepieniom, a w starszym wieku kompleksowe szczepienia obejmowały zaledwie połowę populacji, *The Situation of Roma in an Enlarged European Union*, European Commission, Luxembourg 2005, s. 28.

⁶ A. Hyde, W. Guy, *Review of the European Union Phare Assistance to Roma Minorities. Interim Evaluation of Phare Support Allocated in 1999–2002 and Implemented until November 2003. Thematic Evaluation Report. Report ZZ/MIN/03082*, EMS Consortium. EC DG for Enlargement, Brussels, s. VI.

⁷ K. A. Sepkowitz, *Health of the world's...*, *op. cit.*, s. 1708.

⁸ *Handbook for Action in the Area of Health Services with the Roma Community*, Fundaci6n Secretariado Gitano, Ministry of Health and Consumer Affairs, Madrid 2006, s. 16.

⁹ *National Social Integration Strategy – Extreme Poverty, Child Poverty, the Roma – (2011–2020). Situation Analysis. Hungary, Annex I*, Ministry of Public Administration and Justice, State Secretariat for Social Inclusion Budapest 2011, s. 14.

¹⁰ *Progress report by the ministerial working group on tackling inequalities experienced by Gypsies and Travellers*, Department for Communities and Local Government, London 2012, s. 18.

Średnia UE wynosi 17% udziału tej grupy w całej populacji. W przypadku Romów jest to zaledwie niecałe 3%¹¹.

Dane dotyczące śmiertelności romskich niemowląt są równie złe, jak ma to miejsce w przypadku przedstawionego powyżej czynnika. Według danych, pochodzących z różnych lat, w Hiszpanii częstotliwość występowania tego zjawiska była 1,4 raza wyższa niż średnia krajowa¹². W Irlandii, Czechach, na Węgrzech i Słowacji było ono co najmniej dwukrotnie częstsze niż w przypadku ogółu społeczeństwa, we Włoszech i Rumunii trzykrotnie, a w Bułgarii nawet sześciokrotnie¹³.

Ważnym czynnikiem, związanym ze zdrowiem populacji, są uzależnienia. Bardzo trudno uzyskać dane związane z używaniem przez Romów narkotyków, podobnie – choć nieco łatwiej – jest w przypadku alkoholu. Uzależnienie od nikotyny może stanowić przykład, który wskazuje ogólny poziom sięgania po tego typu środki. Średnio połowa Romów pali papierosy. W Hiszpanii ich procentowy udział w społeczności romskiej jest dwukrotnie wyższy, niż analogiczne dane dla społeczeństwa głównonurtowego, i wynosi 54,9%¹⁴. W niektórych państwach ich liczba jest jeszcze wyższa – w Czechach przekracza 65%, a na Węgrzech – 77%¹⁵, przy czym niejednokrotnie wypalają oni około 30 papierosów dziennie (Portugalia, Grecja), a średni wiek rozpoczęcia palenia nie przekracza 17 lat.

Pomimo że – na podstawie polskich badań – zakres chorób, na które zapadają Romowie, odpowiada średniej ogólnospołecznej, poziom ich zachorowalności jest wyższy niż średnia krajowa i takie schorzenia, jak choćby cukrzyca, choroba wieńcowa, wysoki poziom cholesterolu, otyłość¹⁶, występują wśród nich o wiele częściej¹⁷. W Bułgarii w 2008 roku około 19% Romów cierpiało na nadciśnienie tętnicze. Na cukrzycę chorowało średnio 5% Romów, reumatyzm występował w 12% przypadków, podobnie jak wysoki poziom cholesterolu¹⁸. Na Słowacji śmiertelność na raka wśród Romów była blisko dwukrotnie wyższa od średniej krajowej¹⁹. W 2002 roku na Litwie – przy romskiej populacji rzędu 0,65% – Romowie stanowili aż 8%

¹¹ *Roma and the Structural Funds. EUroma Report*, EUroma, Madrid 2010, s. 13.

¹² *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 16.

¹³ K. A. Sepkowitz, *Health of the world's...*, *op. cit.*, s. 1707.

¹⁴ *National Roma Integration Strategy in Spain 2012-2020*, State Council of the Roma People, Madrid 2011, s. 7.

¹⁵ *National Social...*, *op. cit.*, s. 52.

¹⁶ *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 1708.

¹⁷ *Program integracji...*, *op. cit.*, s. 16.

¹⁸ *Health and the Roma...*, *op. cit.*, s. 34–35.

¹⁹ E. Ginter, M. Krajcovicova-Kudlackova, O. Kacala i in., *Health status of Romanies (Gypsies) in the Slovak Republic and In the neighbouring countries*, „Bratisl Lek Listy”, 2001, nr 102 (10), s. 483.

wszystkich zarażonych wirusem HIV²⁰. Średnio ponad 30% populacji Romów nigdy nie było u dentysty, a stan ich uzębienia jest o wiele gorszy niż reszty społeczeństwa²¹.

Na podstawie danych z 2008 roku można wnioskować, że subiektywne poczucie własnego zdrowia wśród Romów nie odbiega od średniej głównonurtowej dla 27 państw UE²². Zdiagnozowany zły stan zdrowia Romów wskazuje wyraźnie na problem edukacyjny, jaki pojawia się w zakresie oceny stanu zdrowia i chorób. Z drugiej strony populacja Romów jest młodsza niż średnia europejska, co wskazuje na wcześniej pojawiające się problemy zdrowotne.

Wśród innych – nie mniej ważnych – problemów zdrowotnych dotyczących Romów, należy wskazać na to, że dzieci romskie mają średnio niższą wagę urodzeniową, co w konsekwencji wpływa negatywnie na ogólny stan ich zdrowia w dorosłym życiu²³ i jest jedną z przyczyn wysokiego poziomu śmiertelności niemowląt²⁴. Wpływ na taki stan ma też m.in. wczesne rodzenie dzieci (pomiędzy 14. a 20. rokiem życia²⁵), któremu niejednokrotnie towarzyszy niedojrzałość do współodpowiedzialności za dzieci i lekceważenie przez przyszłe matki medycznego monitorowania swojego stanu²⁶. Dostępne dane wskazują, że na Węgrzech ponad 60% Romek używało nikotyny podczas ciąży²⁷. Świadomość dotycząca antykoncepcji także jest wśród nich bardzo niska. Niektóre metody antykoncepcyjne nie są im znane, natomiast stosują często takie, które nie mają żadnych racjonalnych podstaw²⁸.

W wybranej grupie państw ze znaczną populacją Romów, ponad 15% Romek nigdy nie było u ginekologa – w Hiszpanii było to nawet 25%²⁹ – a jedynie 12% kobiet konsultowało się z lekarzem w związku z planowa-

²⁰ *Information on Roma integration policy measures in Latvia. Link with national and international standards and legislation, as well as the recommendations of organisations at international and national level*, Ministry of Culture, Society Integration Department, Riga 2011, s. 8.

²¹ *Health and the Roma...*, *op. cit.*, s. 39–40, 51.

²² *Ibidem*, s. 31.

²³ Sepkowitz K. A., *Health of the world's...*, *op. cit.*, s. 3.

²⁴ I. Koupilová, I. Epsteina, J. Holčík i in., *Health needs of the Roma population in the Czech and Slovak Republics*, „Social Science & Medicine”, 2001, nr 53, s. 1195.

²⁵ *Health issues facing Roma community in CEE countries. Report from International Conference on Roma Health*, Supported by MEHO project EU Public health 2007–2009, Košice 2009, s. 3.

²⁶ *Program integracji...*, *op. cit.*, s. 17.

²⁷ *National Social...*, *op. cit.*, s. 17.

²⁸ *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 17.

²⁹ *National Roma...*, *op. cit.*, s. 15.

niem rodziny³⁰. Według danych z 2008 roku, w Bułgarii aż 55% Romek dokonało aborcji³¹.

Romowie, ze względu na swoją kulturę hermetyczność, należą do grupy wysokiego ryzyka wad wrodzonych i występowania chorób genetycznych, związanych ze związkami endogamicznymi³². Wynika to bezpośrednio z życia w zamkniętych społecznościach o stosunkowo ubogiej puli genowej oraz – ze względu na odrzucanie małżeństw mieszanych – poszukiwanie partnerów spośród innych Romów.

2. PODSTAWOWE PRZYCZYNY WYKLUCZENIA ZDROWOTNEGO

Uwzględniając, że do przyczyn złego stanu zdrowia Romów należy utrudniony dostęp do korzystania z usług medycznych, można rozróżnić dwie grupy tychże przyczyn. Pierwsze to czynniki powstające w łonie społeczności romskiej, drugie natomiast wiążą się z przedstawicielami społeczeństwa głównonurtowego i ich stosunkiem do Romów.

2.1 Przyczyny wewnętrzne

Wymagają one zmian w ramach społeczności romskiej i odnoszą się bezpośrednio do przyjętego przez Romów nastawienia. Pierwszą rozpatrywaną w tym zakresie kwestią jest edukacja zdrowotna i edukacja w ogóle, włączająca Romów w główny nurt życia społecznego poprzez podniesienie ich orientacji w rzeczywistości społeczeństwa większościowego.

Ze względu na znaczny – choć bardzo różnorodny – poziom wykluczenia społecznego wśród Romów, dominujący wśród nich niedostatek oraz wzory kulturowe, zdrowie i jego ochrona, nie stanowią dla nich priorytetu, lokując się w kolejności za kwestiami finansowymi, mieszkaniowymi czy choćby związanymi z zatrudnieniem³³. Co więcej, w większości przyjmują oni, że zdrowie to po prostu brak choroby lub nawet występowanie choroby nieuciążliwej, która nie wpływa na niemożliwość funkcjonowania w społeczności i wypełniania przypisanych im ról społecznych³⁴. W przypadku

³⁰ *Health and the Roma...*, *op. cit.*, s. 55–56; *Roma and the Structural...*, *op. cit.*, s. 13.

³¹ T. Krumova, M. Ilieva, *The health status of Romani women in Bulgaria. Report*, AS-TARTA, Veliko Turnovo 2008, s. 43.

³² *Health issues...*, *op. cit.*, s. 1; *Program integracji...*, *op. cit.*, s. 17; *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 16.

³³ *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 14.

³⁴ Mimo to badanie FRA z wybranych państw członkowskich UE wykazało, że aż od

podjęcia leczenia, Romowie oczekują skutków natychmiastowych, a ustępowanie jedynie części objawów jest traktowane jako dowód na nieskuteczność całego leczenia³⁵, co skutkuje lekceważeniem zaleceń lekarskich³⁶ i niesystematycznością w ich wypełnianiu³⁷.

Celem edukacji Romów powinny być – zgodnie z *Programem integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014–2020*³⁸ – „wygenerowanie indywidualnej odpowiedzialności za własne zdrowie” oraz wykazanie Romom, że profilaktyka i działania zapobiegawcze są o wiele skuteczniejsze, niż nawet najlepsze leczenie w momencie pojawienia się problemów.

Zagadnienie edukacji Romów ma także inny wymiar i wiąże się z edukacją obywatelską. Niejednokrotnie nie są oni świadomi swoich praw³⁹, a ich niechęć do wszelkich instytucji wcale nie ułatwia dostępu do usług medycznych. Jeśli jeszcze pod uwagę weźmiemy polski system ochrony zdrowia, w którym gubi się wielu przedstawicieli społeczeństwa większościowego – edukacja wskazująca na prawa obywatelskie Romów oraz pomoc w poruszaniu się po instytucjach wydaje się wręcz konieczna⁴⁰. Wiąże się z tym także kwestia braku rejestracji dzieci po urodzeniu lub nieposiadanie przez Romów jakichkolwiek dokumentów tożsamości, które mogłyby potwierdzić ich prawo do ubezpieczenia lub przynajmniej narodowość, co ułatwiłoby przeprowadzenie procedur zmierzających do udzielenia im pomocy medycznej⁴¹.

Pomimo wskazania edukacji jako pierwszego składnika uwarunkowań wewnętrznych, podstawowym czynnikiem, decydującym o szczególnej sytuacji Romów w zakresie ochrony ich zdrowia, są uwarunkowania kulturowe.

Poziom zdeterminowania romskich codziennych zachowań wzorcami kulturowymi jest o wiele wyższy niż w przypadku większości społeczeństw.

17% (Bułgaria) do 52% (Polska) Romów zgłasza problemy ze zdrowiem, ograniczające ich codzienną aktywność, *The situation of Roma in 11 EU Member States. Survey results at a glance*, European Union Agency for Fundamental Rights, UNDP, Luxembourg 2012, s. 20; inne badania wskazują, że średnia tego zjawiska osiąga około 20%, *Health and the Roma...*, *op. cit.*, s. 38.

³⁵ *Handbook for Action...*, *op. cit.*, s. 15.

³⁶ To jednak często wynika także z niezrozumienia zaleceń lekarskich, *Health and the Roma...*, *op. cit.*, s. 19.

³⁷ *Program integracji...*, *op. cit.*, s. 17.

³⁸ *Ibidem*, s. 42.

³⁹ Średnio w 11 państwach Europy Środkowej i Południowej 20% Romów (do 55% w Bułgarii) nie jest objętych ubezpieczeniem zdrowotnym lub nie wie (6% w Bułgarii i Grecji), czy posiada tego typu ubezpieczenie, *The situation of Roma in 11...*, *op. cit.*, s. 12, 20.

⁴⁰ Przykładem może być sytuacja z poznańskiego szpitala z 2013 r.: *Szpital odmawia pomocy romskiemu dziecku*, *rozbrat.org*, zob. <http://www.rozbrat.org/publicystyka/kontrola-spoleczna/4000-szpital-odmawia-pomocy-romskiemu-dziecku> [dostęp: 5.09.2013].

⁴¹ *Health issues...*, *op. cit.*, s. 2.

Są one także wyraźniej widoczne, gdyż społeczeństwo głównonurtowe nie opiera się na wzorach wypracowanych i utrwalonych na przestrzeni setek lat w zmiennym i niechętnym (niebezpiecznym dla przetrwania jednostkowego i grupowego) środowisku.

Także w zakresie stosunku do zdrowia i choroby – jak w przypadku każdej kultury – Romowie mają wypracowany własny system wzorów postępowania. W znacznej mierze jest on dookreślony przez własny sposób postrzegania ciała i cielesności. Nie ulega przy tym wątpliwości, że element zdrowotny życia człowieka zawsze na przestrzeni dziejów stanowił jeden z najważniejszych składników ekspresji kultury. Tym bardziej, że ściśle wiąże się ze śmiercią, jako utrwaloną w świadomości zbiorowej konsekwencją chorowania.

Kultura romska oferuje szereg składników zakorzenionych w tradycji, które pośrednio lub bezpośrednio mają wpływ na stan zdrowia członków tej społeczności i warunkują sposoby reagowania i zachowywania się w obliczu choroby⁴² oraz korzystania z usług medycznych. W dość prymitywny sposób – choć takie podejście jest podświadomie reprezentowane także przez znaczną część społeczeństwa głównonurtowego – lekarz jest postrzegany nie jako ten, który może pomóc, ale przede wszystkim jako ten, który stwierdza istnienie choroby. Pomimo tego, że w rzeczywistości jest to jedynie diagnoza istniejącego stanu organizmu – uznaje się często, że to on właśnie odkrył (przywołał) chorobę u (pozornie) zdrowego człowieka.

W romskim systemie dbania o zdrowie znacząca jest rola kobiet. To one bowiem są tradycyjnie odpowiedzialne za te kwestie. Wynika to w znacznej mierze z uwikłania ich w rozrodczość i opiekę nad dziećmi. Zgodnie z tradycyjnym modelem, wszelkie kwestie okołoporodowe były wymuszoną okazją do kontaktów z nie-Romami. Podobnie w przypadku chorób dzieci – dbanie o młode pokolenia wiązało się także z tym, że ich choroby (wyłącznie dzieci) konsultowane były z lekarzami. Kobiety zawsze miały zatem pieczę nad kwestiami zdrowotnymi i zajmowały się także diagnozowaniem i leczeniem. Wiązało się to z wypracowaniem – często skutecznych – naturalnych metod leczenia pomniejszych dolegliwości. Niestety, także w przypadku groźnych dla życia chorób nadzieja na wyleczenie często pokładana była w ich działaniach.

Znane są przypadki unikania szczepienia romskich dzieci⁴³, ponieważ Romom niejednokrotnie trudno jest zrozumieć mechanizm działania

⁴² *Handbook for Action...*, op. cit., s. 13–14.

⁴³ Przykładem może być rozprzestrzenienie się odry wśród 44 osób w 1983 r. w USA, za: C. Vivian, L. Dundes, *The Crossroads of Culture and Health Among the Roma (Gypsies)*, „Journal of Nursing Scholarship”, 2004, nr 36: 1, s. 88.

szczepionek i ich ochronnego charakteru, podobnie jak całej profilaktyki⁴⁴. W szczególności w opozycji do „sprawdzonych” metod samoleczenia, które są bardzo powszechne⁴⁵.

Ze względu na znaczenie rodziny i poczucie odpowiedzialności, każda poważniejsza choroba staje się dla Romów sprawą dotyczącą całej wspólnoty. Nie wspomaga to ani samego leczenia, ani chęci korzystania z usług medycznych, ale gwarantuje przynajmniej – bardzo ważne – wsparcie psychiczne i utrzymanie więzi emocjonalnej. W kontaktach z służbą zdrowia jest to o tyle uciążliwe, że niejednokrotnie całe (może być to nawet kilkadziesiąt osób) romskie rodziny odwiedzają chorego⁴⁶. Podobnie bywa w przypadku gdy któryś z Romów poddawany jest operacji, podczas wybudzania. Dzieje się tak, ponieważ uznają oni anestezję za „małą śmierć”⁴⁷ i powrót pacjenta do przytomności po operacji jest niemalże świętem.

Pobyt w szpitalu wywołuje także innego rodzaju problemy. Podział świata na to co czyste i nieczyste dominuje w życiu społeczności romskich. Podczas pobytu w szpitalu są oni narażeni na liczne naruszenia zasad związanych z *mageripen*, w szczególności – choć nie tylko – z horyzontalnym podziałem ciała⁴⁸. Może to dotyczyć używania do mycia całego ciała jednego mydła i ręczników, czy kąpieli w wannie zamiast pod bieżącą wodą. Inne wyzwania dla kulturowej cierpliwości Romów mogą wiązać się z koniecznością odsłaniania nóg, pozostawanie z nieczystościami medycznymi w jednym pomieszczeniu, prania razem odzieży szpitalnej, czy konieczności kontaktów Romek z nieromskimi lekarzami.

2.2 Przyczyny zewnętrzne

Dotyczą one zmian, które powinny zostać przeprowadzone w społeczeństwie większościowym lub jego części. W tym przypadku są to zmiany na poziomie administracji oraz personelu medycznego placówek służby zdrowia.

Wiążą się one przede wszystkim z nieznajomością specyfiki kultury romskiej⁴⁹ oraz występowaniem stereotypów i utrwalonych uprzedzeń. Dla-

⁴⁴ *Program integracji...*, *op. cit.*, s. 17.

⁴⁵ C. Vivian, L. Dundes, *The Crossroads of Culture...*, *op. cit.*, s. 88–89.

⁴⁶ S. Foremna, *Romowie tłumnie odwiedzają jeden z wrocławskich szpitali. Pacjenci się skarżą*, „Gazeta Wrocławska”, zob. <http://www.gazetawroclawska.pl/arttykul/633661,romowie-tlumnie-odwiedzaja-jeden-z-wroclawskich-szpitali-pacjenci-sie-skarza,id,t.html> [dostęp: 8.08.2012].

⁴⁷ C. Vivian, L. Dundes, *The Crossroads of Culture...*, *op. cit.*, s. 88.

⁴⁸ M. Szewczyk, *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2013, s. 47.

⁴⁹ Brak wiedzy na temat kultury romskiej jest jednym z najczęściej wskazywanych pro-

tego też bardzo ważnym elementem przeciwdziałania tym zewnętrznym uwarunkowaniom jest element edukacyjny, skierowany do pracowników służby zdrowia. Należy przy tym zakładać, że rzetelne ich doinformowanie – uzupełnione o zaprezentowanie praktycznych wskazówek⁵⁰ – pomoże przede wszystkim ograniczyć problemy wywoływane przez stereotypy. Mogą one bowiem prowadzić do sytuacji, w której pracownicy medyczni będą przypisywać Romom negatywne cechy utrwalone w świadomości (czy też raczej nieświadomości) społecznej.

Poddanie się stereotypom może prowadzić do podejrzliwości i skutkować tym, że pracownicy służby zdrowia odmówią udzielenia Romom pomocy lub pomoc ta będzie na niskim poziomie⁵¹. Pod koniec pierwszej dekady XXI wieku 18% Romów na Węgrzech doświadczyło dyskryminacji związanej z ochroną zdrowia⁵². Taka sytuacja wpływa dodatkowo negatywnie na postrzeganie przez Romów środowisk medycznych, brak zaufania do służby zdrowia i może wzmacniać – chwilowo przełamaną – niechęć do leczenia systemowego.

Niekoniecznie jednak źródłem nieporozumień muszą być stereotypy. Standardowe działanie służby zdrowia może być uznane za dyskryminację przez Romów, ze względu na wkraczanie w ich kulturowy świat, nawet jeśli nie taka była intencja pracowników medycznych.

Problem, który może się pojawić w związku z próbami edukacji, a w jej wyniku zmiany nastawienia pracowników służby zdrowia, to postrzeganie tego jako dodatkowego obciążenia, niezwiązanego bezpośrednio z usługami medycznymi, i jako takiego – całkowicie zbędnego.

Specyfika kultury romskiej i podejścia Romów do zdrowia, chorób oraz do personelu medycznego wywołuje problemy, które z jednej strony intensyfikują zdystansowany stosunek Romów do służby zdrowia i oficjalnego systemu leczenia, z drugiej natomiast sprawiają, że służba zdrowia postrzega ich w jeszcze większym stopniu jako grupę szczególną, która nie chce współpracować przy leczeniu i z którą kontakty skutkują problemami. Utrudnia to równe traktowanie wszystkich pacjentów i obniża poziom bezproblemowego dostępu Romów do usług medycznych.

Wspomniane wcześniej liczne rodzinne odwiedziny podczas pobytu Romów w szpitalu wiążą się z sytuacjami, które nie są komfortowe ani dla Romów, ani dla personelu medycznego. Już samo pojawienie się kilkudziesięciu osób, chcących przebywać z chorym – i to często poza wyznaczonymi

blemów, dotyczących pełnego i niedyskryminacyjnego dostępu Romów do usług medycznych, *Health and the Roma...*, op. cit., s. 19.

⁵⁰ *Handbook for Action...*, op. cit., s. 4.

⁵¹ C. Vivian, L. Dundes, *The Crossroads of Culture...*, op. cit., s. 88.

⁵² *National social...*, op. cit., s. 52.

godzinami odwiedzin – wywołuje negatywną reakcję. Nielatwo jest także zaakceptować, że wiele osób spośród tego grona wypytuje lekarzy i pielęgniarki o stan zdrowia pacjenta. Choć akurat w tym przypadku wystarczyłoby zidentyfikować najbardziej poważaną osobę w grupie i jej przekazywać wszelkie informacje. Ze względu na miejsce kobiet w romskim społeczeństwie dobrze byłoby, aby informacje przekazał lekarz – mężczyzna, i to mający przynajmniej 40 lat.

Negatywną reakcję lekarzy, pielęgniarek i położnych mogą wywoływać kwestie dotyczące okołoporodowej tabuicznej nieczystości kobiet romskich. Nowoczesny system opieki zdrowotnej przywykł do obecności męża podczas porodu, a psychologiczne uwarunkowania wskazują na pozytywne efekty licznych kontaktów z rodziną kobiety po urodzeniu dziecka. W przypadku Romów jest to znacznie ograniczone. Nawet mąż, obawiając się skalaniania, może nie chcieć zbliżyć się do żony pozostającej w położu.

Tak jak w przypadku narodzin, tak i w okolicznościach związanych ze śmiercią, mogą się pojawić zachowania Romów, które nie wywołają pozytywnej reakcji ze strony personelu medycznego. Ekspresja emocjonalna po odejściu bliskiego, żywa i negatywna reakcja na informację o możliwości czy potrzebie sekcji zwłok, czy pytanie o możliwość pobrania narządów do przeszczepu – ciało po śmierci musi pozostać integralne, bo dusza przybiera jego kształt – mogą stać się elementem utrwalania negatywnego stereotypu na temat Romów. Podobny efekt mogą mieć rytuały, stosowane przez niektóre grupy romskie, a związane z wierzeniami w konieczność zapewnienia duszy spokoju⁵³.

Na podstawie przedstawionych, wybranych przykładów, wyraźnie widoczne są dwie kwestie. Po pierwsze, decydującym składnikiem dostępu do usług medycznych i, co za tym idzie, stanu zdrowia Romów, są problemy, wynikające z ich specyfiki kulturowej. Po drugie, edukacja Romów – zarówno obywatelska, jak i zdrowotna – może zmienić tę sytuację. Drugim składnikiem edukacji jest doszkolenie pracowników służby zdrowia. Powinno ono obejmować swym zakresem przede wszystkim przekazywanie wiedzy na temat kultury Romów, a także powinno uczyć międzykulturowej cierpliwości, która pozwoli na zaspokajanie oczekiwań romskich pacjentów i ich rodzin.

Gdyby jednak były to jedyne problemy, które stoją na przeszkodzie podniesienia poziomu zdrowia Romów, mielibyśmy do czynienia z sytuacją

⁵³ C. Vivian, L. Dundes, *The Crossroads of Culture...*, op. cit., s. 88–91.

niemalże idealną. Oczywiście specyfika kulturowa jest ogólną podstawą wykluczenia społecznego Romów, a edukacja ma związek z dyskryminacją, która może przybierać o wiele bardziej drastyczne formy niż te, z którymi stykają się Romowie podczas kontaktów z systemem służby zdrowia.

Niewątpliwie ubóstwo większości Romów oraz ściśle powiązane z nim problemy dotyczące mieszkalnictwa, wpływają na ich sytuację zdrowotną. Bieda uniemożliwia nie tylko korzystanie z płatnej opieki medycznej, ale – przy braku pracy i jakichkolwiek dochodów – utrudnia także korzystanie z państwowego systemu opieki zdrowotnej i usług medycznych⁵⁴. Szeroko rozumiane złe warunki mieszkaniowe, często związane z brakiem pełnego zaplecza sanitarnego, nie ułatwiają zachowania higieny. Zdarza się także, że Romowie zamieszkują tereny, które z przyczyn ekologicznych i zdrowotnych nie są dedykowane do osiedlania się ludności⁵⁵.

Wszystkie wymieniane tu elementy są składnikami wykluczenia społecznego. Wskazują one jednocześnie na ogólny niski poziom dobrobytu i poziomu życia Romów, i łączą się z marginalizacją i ograniczeniami w dostępie do korzystania z usług opieki zdrowotnej. Wykluczenie społeczne, w każdej postaci, pośrednio ogranicza dostęp do usług medycznych⁵⁶.

Bez wskazywania na gotowe i natychmiastowe rozwiązania można stwierdzić, że tylko poprzez włączenie społeczne, realizowane kompleksowo poprzez edukację, udział w rynku pracy, poprawę poziomu warunków mieszkaniowych i wydobyć jak największą liczbę Romów z obszaru ubóstwa⁵⁷, można osiągnąć cel, którym jest ich włączenie zdrowotne.

LITERATURA:

BOGUSZ J. (red.), *Encyklopedia dla pielęgniarek*, PZWL, Warszawa 1987.

FOREMNA S., *Romowie tłumnie odwiedzają jeden z wrocławskich szpitali. Pacjenci się skarżą*, „Gazeta Wrocławska”, <http://www.gazetawroclawska.pl/artukul/6-33661,romowie-tlumnie-odwiedzaja-jeden-z-wroclawskich-szpitali-pacjenci-sie-skarza,id,t.html> [dostęp: 8.08.2012].

GINTER E., KRAJCOVICOVA-KUDLACKOVA M., KACALA O., KOVACIC V. i in., *Health status of Romanies (Gypsies) in the Slovak Republic and In the neighbouring countries*, „Bratisl Lek Listy”, 2001, nr 102 (10).

⁵⁴ *Program integracji...*, op. cit., s. 17.

⁵⁵ *The Situation of Roma*, op. cit., s. 30.

⁵⁶ *Handbook for Action...*, op. cit., s. 12–13; *Program integracji...*, op. cit., s. 17.

⁵⁷ *Health issues...*, op. cit., s. 2.

- Handbook for Action in the Area of Health Services with the Roma Community*, Fundación Secretariado Gitano, Ministry of Health and Consumer Affairs, Madrid 2006.
- Health and the Roma Community. Analysis of action proposals*, Directorate-General for Public Health Ministry of Health and Consumer Affairs Area of Health Fundación Secretariado Gitano, Spain 2004.
- Health issues facing Roma community in CEE countries. Report from International Conference on Roma Health*, Supported by MEHO project EU Public health 2007–2009, Košice 2009.
- HYDE A., GUY W., *Review of the European Union Phare Assistance to Roma Minorities. Interim Evaluation of Phare Support Allocated in 1999–2002 and Implemented until November 2003. Thematic Evaluation Report. Report ZZ/MIN/03082*, EMS Consortium. EC DG for Enlargement, Brussels.
- Information on Roma integration policy measures in Latvia. Link with national and international standards and legislation, as well as the recommendations of organisations at international and national level*, Ministry of Culture, Society Integration Department, Riga 2011.
- KONCEWICZ K. (red.), *Polski słownik medyczny*, PZWL, Warszawa 1981.
- KOUPILOVÁ I., EPSTEIN I., HOLČÍKB J. i in., *Health needs of the Roma population in the Czech and Slovak Republics*, „Social Science & Medicine”, 2001, nr 53.
- KRUMOVA T., ILIEVA M., *The health status of Romani women in Bulgaria. Report*, ASTARTA, Veliko Turnovo 2008.
- National Roma Integration Strategy in Spain 2012–2020*, State Council of the Roma People, Madrid 2011.
- National Social Integration Strategy – Extreme Poverty, Child Poverty, the Roma – (2011–2020). Situation Analysis. Hungary, Annex I*, Ministry of Public Administration and Justice, State Secretariat for Social Inclusion Budapest 2011.
- Program integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014–2020*, Warszawa 2012.
- Progress report by the ministerial working group on tackling inequalities experienced by Gypsies and Travellers*, Department for Communities and Local Government, London 2012.
- Roma and the Structural Funds. EU Roma Report*, EU Roma, Madrid 2010.
- SEPKOWITZ K. A., *Health of the world's Roma population*, „The Lancet”, 2006, nr 367.
- Szpital odmawia pomocy romskiemu dziecku*, rozbrat.org, <http://www.rozbrat.org/publicystyka/kontrola-spoeczna/4000-szpital-odmawia-pomocy-romskiemu-dziecku> [dostęp: 5.09.13].
- VIVIAN C., DUNDES L., *The Crossroads of Culture and Health Among the Roma (Gypsies)*, „Journal of Nursing Scholarship”, 2004, nr 36: 1.

The situation of Roma in 11 EU Member States. Survey results at a glance, European Union Agency for Fundamental Rights, UNDP, Luxembourg 2012.

The Situation of Roma in an Enlarged European Union, European Commission, Luxembourg 2005.

Marcin Szewczyk

EDUKACIONÀLO AJ KULTURÀLO DETERMINÀNTĂ E RROMENQERE ARESIMASQERE AND-E SASTIMASQERE SEVIMÀTA.

Nanaj nisavo garadunipen so e Rromenqero sastipnitko profilo si xoleder desar sarkole gazenqero. Kaj te arakhas bàza aj te paruvdòl akaja situàcia, musaj te ròdas e problemaqere aša. Jekh isi o limitisardo aresipen zi k-o sastipnitka sevimàta, savo thàvdèl katar-o kulturàlo faktòrà aj lakùne and-i edukàcia. Akala lipale lakùne and-i edukàcia anen vi diskriminaciaqere problème kana ué aresle kaj te labàren akala sevimàta, and-o vaxt kana o jatritko zenipen na pinzarel e Rromen aj lenqeri kultùra, si khetane e korupciaša, anel bixalòvìpen aj diskriminàcia. Butivar o Rroma na kamen te nakhaven i profilàksia aj i imunizàcia, odolesqe so na xalòven, so isi no zanen pe aver rig, so šaj te oven bilače e sastimasqe. On pakàn pe aver rig and-o konvencionàlo jatràripèn, savo na savaxt del baxtagor. Kamlòl pes paralel jekh edukàcia e Rromenqeri aj e manušenqeri so keren buti and-i sastipnitko umal. Kamlòl pes te ovel vi lači medicina sigormimasqe. Plus, kaj te tiknòl o duripen maškar-o Rroma aj o gáže, musaj te iklòn Rroma katar-o čorrorripèn, te oven len khera aj te oven integruime and-e butàqi sistèma. Sadaj jekh zorali redukcìa e Rromenqere socialone avričhudinimasqeri šaj te anel bute-vaxtenqere baxtagora and-e rromane populaciaqero sastipen.

Marcin Szewczyk

EDUCATIONAL AND CULTURAL DETERMINANTS OF ROMA ACCESS TO HEALTH SERVICES

Worse health status of Roma in comparison to the rest of the population is a fact. The basis for the change in this situation is to identify the causes of this problem. One of its manifestations is limited access to medical services. It arises primarily from cultural factors and gaps in education. Also the discrimination that they face when using health services due to lack of education. However, it relates to the insufficient knowledge of the medical staff. Because they do not know or do not understand their culture. This leads to misunderstanding and discrimination. Roma often do not accept the prophylaxis and immunization, because they do not understand their impact. Often for the best recognize conventional treatments, which are not effective. Consistent education as Roma and

emergency medical services staff can change this situation. However, to compensate for the health of the Roma to the average mainstream need first of all to bring them out of poverty, provide adequate housing , integrated into the labor market. Significant reduction in the level of social exclusion will bring lasting results in the health of the population of Roma.

Natalia Karolina Michałowska (Olsztyn, Polska)

ROMSKIE TRADYCJE MAŁŻEŃSKIE W HISZPAŃSKIM I EUROPEJSKIM PORZĄDKU PRAWNYM. SPRAWA MUÑOZ DIAZ PRZECIWKO HISZPANII¹

W obliczu aktualnych nastrojów społecznych panujących w Polsce, związanych z dyskusją na temat związków nieformalnych, celem przeanalizowania tendencji europejskich w tym zakresie, opracowano sprawę *Romni – Muñoz Diaz przeciwko Hiszpanii*. Skarżąca, pomimo braku zawarcia uznanego prawem małżeństwa, domagała się przypisania związkowi, w którym pozostawała, skutków, jakie prawo wiąże z małżeństwami zawartym zgodnie z jego jurysdykcją. Naruszenie przepisów dotyczących zakazu dyskryminacji – z jakichkolwiek powodów wskazanych w Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności² – jest najczęstszym przedmiotem badań Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC). Z rzadka jednak toczącemu się przed jego obliczem postępowaniu przypisuje się tak znaczącą rolę. Sprawa Muñoz Diaz stała się przyczynkiem do rozmów nad możliwością szerszej interpretacji zapisów Konwencji i wykreowania bardziej ogólnej idei wolności. Zdaniem niektórych była precedensem, prowadzącym do osiągnięcia założonego przez społeczność romską celu, tj. uznania przez prawo małżeństw zawartych zgodnie z ich obrzędami. Hiszpanii zarzucono pogwałcenie przepisów art. 14. Konwencji w powiązaniu z art. 12. oraz z art. 1. Protokołu nr 1 do tejże Konwencji. ETPC stanął przed niezmiernie trudnym zadaniem – musiał bowiem poniekąd orzec, jak daleko w porządek prawny krajów sygnatariuszy winny ingerować organy ponadnarodowe oraz jak szeroki margines swobody legislacyjnej pozwoli na

¹ Orzeczenie ETPC z dnia 8 grudnia 2009 r. w sprawie Muñoz Diaz p. Hiszpanii, nr 49151/07.

² W dalszej części zwaną Konwencją.

jednoczesne zaspokojenie celów wynikających z polityki krajowej i aktów prawa międzynarodowego. W niniejszym opracowaniu przeanalizowano całość postępowania, począwszy od przedstawienia okoliczności sprawy, poprzez orzecznictwo krajowe, aż do orzeczenia ETPC wraz z zgłoszonym zdaniem odrębnym.

Maria Luisa Muñoz Diaz, należąca do społeczności romskiej, w 1971 roku zawarła związek określany mianem małżeńskiego, według obyczaju, tradycji i praw społeczności, w której żyła, z innym przedstawicielem tej samej mniejszości. W ocenie jej członków związek ten był tożsamy na poziomie konsekwencji ze związkiem małżeńskim uznanym przez prawo. Był on publicznie rozpoznany, uprawniał do wspólnego pożycia z wszelkimi wynikającymi z tego tytułu prawami i obowiązkami. Para doczekała się szóstki dzieci, których narodziny zostały zarejestrowane w rejestrze rodzinnym, prowadzonym dla rodziców przez cywilne władze hiszpańskie. Inny akt prawa powszechnego nadał tejże rodzinie „status dużej rodziny pierwszej kategorii”. W 2000 roku pan Diaz zmarł, a, co istotne dla okoliczności sprawy, przed śmiercią przez ponad 19 lat legalnie pracował, płacąc wynikające z prawa hiszpańskiego składki na opiekę społeczną. Przyznano mu również kartę świadczeń socjalnych, wydaną przez Krajowy Instytut Ubezpieczeń Społecznych (Instituto Nacional de la Seguridad Social – INSS). Ponieważ jego dochody stanowiły źródło utrzymania całej rodziny, po jego śmierci Maria Diaz rozpoczęła starania o przyznanie renty.

Właśnie to świadczenie stało się podstawą do późniejszego orzeczenia ETPC i szerszych rozważań nad ideą wolności w Europie. Zanim jednak do tego doszło, *Romni* skorzystała z krajowej drogi dochodzenia swoich roszczeń. Orzeczenia, a w szczególności uzasadnienia poszczególnych rozstrzygnięć, warto tu przywołać z powodu zastosowanej w niektórych sytuacjach celnej argumentacji.

W pierwszym orzeczeniu z dnia 27 marca 2001 roku INSS odmówił przyznania świadczenia z uwagi na to, że kobieta nie była żoną zmarłego przed jego śmiercią³. Ta decyzja została potwierdzona 10 maja 2001 roku przez ten sam Instytut. Muñoz Diaz zaskarżyła wydaną decyzję do sądu pracy, który 30 maja 2002 roku przyznał jej rentę w kwocie 903,29 euro mie-

³ Czego wymagają zapisy § 2 siódmej poprawki do Ustawy nr 30/1981 z 7 lipca 1981 r. w związku z działem 174 Ustawy o zabezpieczeniu społecznym (*Ley General de la Seguridad Social* – LGSS), przyjętej dekretem nr 1/1994 z 20 lipca 1994 r.

sięcznie – uznano albowiem jej związek za wywołujący skutki cywilne. Sąd dowodził, że mniejszość romska istnieje w Hiszpanii w praktyce od zawsze, a tworzone przez nią relacje nie stoją w sprzeczności z moralnością czy publicznym porządkiem w kraju. Przywołano art. 61. hiszpańskiego kodeksu cywilnego, który wskazuje, że małżeństwo wywołuje skutki prawne od chwili jego zawarcia, a rejestracja w cywilnym rejestrze powoduje jedynie uznanie owych skutków. Małżeństwa romskie nie są rejestrowane, ponieważ nie zostały uznane przez państwo za element kultury etnicznej.

Nieprzyznanie renty jedynie z uwagi na fakt nieuznania małżeństwa romskiego za wywołującego cywilne skutki prawne stoi w sprzeczności z ratyfikowaną przez Hiszpanię 7 marca 1966 roku Międzynarodową konwencją w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej⁴. Brak uregulowań nie może stać na przeszkodzie realizacji działań, do których się zobowiązano. Sąd powołał się na stosowanie w tej sprawie przepisów Dyrektywy 2000/43/WE w zakresie równego traktowania, niezależnie od rasowego czy etnicznego pochodzenia. Dowodzono, że mimo społecznych i kulturowych korzeni, jakie ma mniejszość romska w Hiszpanii, związki jej członków nie mają prawnej podbudowy, podobnie jak jeszcze do niedawna inne małżeństwa, zawarte w różnych obrządkach religijnych, obecnie wywołujące skutki prawne. INSS złożył apelację do sądu wyższej instancji i 7 listopada 2002 roku uchylono zaskarżoną decyzję. Jak słusznie zauważono, zasada równości i niedyskryminacji opiera się na idei, zgodnie z którą takie same sytuacje powinny być traktowane tak samo, natomiast analogiczne traktowanie różnych sytuacji prowadzi do niesprawiedliwości. Stosowanie prawa nie może powodować powstawania wyjątków, które nie zostały wyrażone wprost w przepisach. Odwołując się do uzasadnienia sądu pracy w zakresie uznanych przez prawo religijnych związków małżeńskich, wezwano do odróżnienia przepisów prawa już obowiązujących od tych, których wprowadzenia możemy oczekiwać my sami lub inni członkowie społeczeństwa. Z taką argumentacją nie sposób się nie zgodzić. Każdy obywatel Hiszpanii ma prawo do zawarcia małżeństwa cywilnego przed sędzią lub burmistrzem niezależnie od wyznawanej wiary czy przynależności etnicznej. Tylko określone prawem formy zawarcia małżeństwa mogą skutkować ukonstytuowaniem pełnoprawnego związku. Małżeństwa zawierane zgodnie z tradycjami i obyczajem społeczności romskiej takiej doniosłości prawnej w Hiszpanii nie posiadają. Jakkolwiek są one identyfikowane i uznawane w danej społeczności, nie wyłączają zastosowania obowiązujących przepisów prawa,

⁴ Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej otwarta do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r. (Dz.U. z dnia 6 września 1969 r.), Dz.U. 69.25.187.

a przeprowadzane w ramach uroczystości obrzędy stanowią jedynie zwyczaj. madrycki sąd apelacyjny zważył – w odpowiedzi na uzasadnienie sądu niższej instancji – że moralność i zgodność z porządkiem publicznym małżeństw romskich nigdy nie była kwestionowana. Badaniu podlegało jedynie wywoływanie przez nie skutków prawnych. Orzecznictwo w podobnych sprawach wypracowało zasadę, że pary, które żyją jak małżeństwa bez nadania temu związkowi statusu prawnego, nie mogą otrzymać renty będącej przedmiotem omawianej sprawy.

Muñoz Diaz złożyła apelację do Trybunału Konstytucyjnego, powołując się na zasadę niedyskryminacji z uwagi na pochodzenie rasowe i sytuację socjalną⁵. Sąd 16 kwietnia 2007 roku oddalił apelację⁶. Orzeczono, że nie doszło do dyskryminacji ze względu na sytuację socjalną, ponieważ konieczność przyznania renty nie wynikała bezpośrednio z sytuacji materialnej, potrzeb ekonomicznych czy nawet niezdolności *Romni* do pracy. Ponadto państwo zachowało wysoki stopień staranności w tworzeniu systemu pomocy społecznej, ograniczonego co prawda możliwościami finansowymi przy tak ogromnych potrzebach społeczeństwa. Nie doszło również do naruszenia prawa do niedyskryminacji z uwagi na pochodzenie rasowe. Przyznanie renty uzależnione jest bowiem od zawarcia uznanego prawem związku małżeńskiego i nie wpływa na nie wyznanie ani przynależność etniczna małżonków. Uprawnienie do otrzymania świadczenia zależne jest wyłącznie od wolnego wyboru do nieformalizowania małżeństwa, zawartego w sposób uznany przez prawo (cywilny lub wyznaniowy). W opinii sądu związek, w którym pozostawała Muñoz Diaz, nie mógł zostać uznany za wywołujący skutki prawne, a należało go traktować jako zgodny ze zwyczajem małżeńskim. Sąd jednocześnie sprzeciwił się interpretacji, jakoby doszło do naruszenia art. 14. Konstytucji. Z zasady równości nie wynika bowiem prawo do odmiennego traktowania. Do orzeczenia dołączono zdanie odrębne przywołujące sprawę – zdaniem składającego porównywalną – przyznania renty wdowcowi po urzędnicze państwowej. Wprost odmówili oni zarejestrowania związku zawartego zgodnie z obrządkiem religijnym, a mimo to uznano go za wywołujący skutki prawne⁷. Sędzia wskazał przy tym na niekonsekwencje służb państwowych, które zarejestrowały rodzinę w rejestrze rodzinnym, przyznały jej status dużej rodziny, objęły opieką zdrowotną, pobierały od zmarłego wymagane składki, a w chwili złożenia wniosku o przyznanie renty – poddały w wątpliwość status prawny związku państwa Diaz.

⁵ W hiszpańskim porządku prawnym apelacja *amparo* może być złożona wyłącznie ze względu na pogwałcenie praw wyrażonych w art. 14–29 Konstytucji Hiszpanii, tj. podstawowych praw jednostki.

⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 16 kwietnia 2007 r., nr 69/2007.

⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 15 listopada 2004 r., nr 199/2004.

Po wyczerpaniu możliwości dochodzenia roszczeń na gruncie krajowym, wnioskująca postanowiła skierować sprawę przed oblicze Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu.

Hiszpanii zarzucono pogwałcenie przepisów art. 14. Konwencji w związku z jej art. 12., tj. naruszenie prawa do niedyskryminacji w połączeniu z prawem do zawarcia małżeństwa. Hiszpania zaprotestowała, twierdząc, że nie było żadnych przeszkód ku zawarciu małżeństwa cywilnego przez skarżącą, a interpretacja art. 14. w związku z art. 12. Konwencji nie może obligować do równego traktowania tych, którzy uczynili zadość stawianym kryteriom (małżeństwo zgodne z prawem), z tymi, którzy tego zaniechali. Rząd Hiszpanii powołał się na zakres swobody przysługujący krajowym legislatorom w zakresie regulowania praw przewidzianych w art. 12. Konwencji. Oskarżeni zaprzeczyli, jakoby doszło do dyskryminacji, dowodząc, że każdy obywatel w równym stopniu ma prawo do zawarcia małżeństwa cywilnego, z którego wnioskująca świadomie nie skorzystała. Państwo ma zaś prawo do nakładania na obywateli obowiązków w postaci określonej formy wyrażenia zgody na zawarcie związku małżeńskiego wywierającego skutki prawne, co nie stoi w sprzeczności z art. 12. Konwencji. Skarżąca przywołała, że w chwili, gdy zawierała związek małżeński, hiszpańskie prawo nie przewidywało jeszcze małżeństw cywilnych. Zawarła ona związek zgodnie z obyczajami romskimi, ponieważ była to jedyna forma małżeństwa uznawana przez jej społeczność. W jej ocenie brak uznania przez prawo hiszpańskie romskich obyczajów jako formy wyrażenia woli zawarcia związku małżeńskiego, przy jednoczesnym współistnieniu wielu religii, dla których związki zawarte zgodnie z ich obyczajami rodzą skutki prawne, stanowi naruszenie przepisów o niedyskryminacji w dostępie do zawarcia małżeństwa. Wraz z przedstawicielami społeczności romskiej, Maria Diaz ponownie odniosła się do długiej historii Romów w Hiszpanii, którzy do chwili obecnej nie doczekali się uznania przez prawo związków zawartych zgodnie z ich obrzędami. Wspólnie wezwali oni do poszanowania tradycji, dziedzictwa i tożsamości ich społeczności.

Sąd nie dopatrywał się jednak pogwałcenia przepisów art. 14. w związku z art. 12. Konwencji. Małżeństwo cywilne w porządku prawa hiszpańskiego jest bowiem dostępne dla każdego w takim samym stopniu i w oderwaniu od wiary, religii czy przynależności do grupy kulturowej, etnicznej, językowej czy jakiegokolwiek innej. Choć prawdą jest, że niektóre z religijnych form małżeństw na mocy indywidualnych porozumień są uznawane przez prawo⁸, to rozróżnienie to wynika z przynależności wyznaniowej, o której nie

⁸ W porządku prawnym Hiszpanii zawrzeć uznane prawem małżeństwo wyznaniowe mogą katolicy, protestanci, muzułmanie i żydzi.

możemy mówić w przypadku społeczności romskiej. Zawarcie małżeństwa cywilnego przed burmistrzem, sędzią czy innym urzędnikiem państwowym wywołuje takie same skutki w prawie, jak małżeństwa zawarte w formie wyznaniowej. Uznanie małżeństw zawieranych zgodnie z obrządkiem tylko niektórych wyznań mieści się w granicach przywołanego przez stronę pozwaną marginesu (zakresu) swobody tak długo, jak długo nie osłabia samej istoty fundamentalnego prawa do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny⁹.

Trybunałowi w Strasburgu przedstawiono również do rozpatrzenia oskarżenie o złamaniu przez Hiszpanię art. 14. Konwencji w związku z art. 1. Protokołu nr 1, tj. naruszenie prawa do niedyskryminacji w połączeniu z prawem ochrony własności. Skarżąca, nawiązując do jednego z krajowych rozstrzygnięć, zauważyła, że nie wyjaśniono, dlaczego jej związek należy traktować jak zgodny ze zwyczajem małżeńskim, nie zaś jak związek małżeński, wywierający należne skutki prawne. Powołała się również na dotychczasowe krajowe orzecznictwo, które, w jej ocenie, w podobnych sytuacjach skutkowało odmiennym rozstrzygnięciem i przyznaniem renty. Twierdziła, że nie miała podstaw, by uważać, że przywileje, którymi cieszyła się za życia męża, zostaną jej odebrane po jego śmierci. Rząd Hiszpanii odpowiedział na skargę argumentując, że odmowa przyznania renty wynikała tylko i wyłącznie z wolnego wyboru wnioskującej o nieformalizowaniu swojego związku, niezależnego od rasy, tradycji czy obyczajów jej społeczności. Kryterium przyznania renty, oparte na pozostawaniu w związku małżeńskim wywierającym skutki w prawie, w żaden sposób nie narusza prawa do niedyskryminacji z uwagi na pochodzenie rasowe czy etniczne. Swoje stanowisko przedstawiła również społeczność romska, pozostając na stanowisku, że małżeństwa Romów w żadnym stopniu nie różnią się od innych małżeństw, a rodzina, będąca celem osób wchodzących w związek, stanowi podstawę ich społeczności.

Zgodnie z orzecznictwem ETPC, dyskryminacja oznacza odmienne traktowanie osób w podobnych sytuacjach, bez wskazania obiektywnej i uzasadnionej przyczyny¹⁰. Jest ona obiektywna i uzasadniona, jeśli służy realizacji słusznego celu bądź jeśli istnieje racjonalna proporcja między użytymi środkami a celem, który chcemy osiągnąć¹¹. Jakkolwiek art. 14. Konwencji

⁹ Orzeczenie ETPC z dnia 11 lipca 2002 r. w sprawie I. p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 25680/94, § 79; orzeczenie ETPC z dnia 18 grudnia 1987 r. w sprawie F. p. Szwajcarii, seria A nr 128, § 32; orzeczenie ETPC z dnia 11 lipca 2002 r. w sprawie Christine Goodwin p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 28957/95, § 98.

¹⁰ Orzeczenie ETPC z dnia 13 listopada 2007 r. w sprawie DH i inni p. Republice Czeskiej, nr 57325/00, § 175 i 196.

¹¹ Orzeczenie ETPC z dnia 18 lutego 1999 r. w sprawie Larkos p. Cypru (WI), nr 29515/95, § 29.

nie zabrania nierównego traktowania określonych grup w celu wyrównania faktycznych dysproporcji między nimi. W niektórych przypadkach zaniechanie prób ich zrównania, poprzez różne traktowanie, może być podstawą do zarzucenia naruszenia przepisów tegoż artykułu¹². Ponadto, zakaz dyskryminacji nie stoi w sprzeczności z prawem sygnatariuszy do ustanawiania ogólnych systemów, w których indywidualne osoby lub grupy będą traktowane odmiennie tak długo, jak długo różnica w traktowaniu z uwagi na przynależność do danej grupy znajdzie swoje uzasadnienie w Konwencji¹³. ETPC jako organ ponadnarodowy nie podważa generalnego stanowiska krajów członkowskich w zakresie ich polityki ekonomicznej i socjalnej. Ich organy rozstrzygające – z uwagi na bezpośrednią wiedzę o społeczeństwie i jego potrzebach – są na uprzywilejowanej pozycji dotąd, dopóki ich decyzje nie będą w sposób oczywisty pozbawione uzasadnionych podstaw¹⁴.

Pomimo powyższych reguł, wyrażonych we wcześniejszych orzeczeniach, w prezentowanej sprawie ETPC zakwestionował stanowisko Hiszpanii i przywołał trzy orzeczenia hiszpańskiego Trybunału Konstytucyjnego, które w odmienny sposób rozstrzygały przyznanie renty. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego nr 260/1988 w sprawie przyznania renty, w przypadku gdy zawarcie małżeństwa kanonicznego nie było możliwe ze względu na brak możliwości dokonania rozwodu¹⁵. Kolejne z orzeczeń, nr 180/2001, dotyczące przyznania odszkodowania z tytułu śmierci partnera, gdzie zawarcie małżeństwa kanonicznego nie było możliwe z powodu konfliktu wolności sumienia i wyznania z prawnymi obowiązkami przestrzegania katolickich obrzędów przed nowelizacją z 1981 roku¹⁶. Trzecie orzeczenie, nr 199/2004, przyznające rentę wnioskodawcy, który zawarł kanoniczny związek małżeński, jednak nie wypełnił całkowicie kryterium przyznania renty z uwagi na dobrowolne pominięcie zgłoszenia małżeństwa do rejestru cywilnego¹⁷. W ocenie ETPC wyżej wskazane orzeczenia odnosiły się do podobnych stanów

¹² Orzeczenie ETPC z dnia 6 kwietnia 2000 r. w sprawie Thlimmenos p. Grecji (WI), nr 34369/97, § 44, orzeczenie ETPC z dnia 12 kwietnia 2006 r. w sprawie Stec i inni p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 65731/01, § 51; orzeczenie ETPC w sprawie DH i inni p. Republice Czeskiej, § 175.

¹³ Orzeczenie ETPC z dnia 16 marca 2006 r. w sprawie Zdanoka p. Łotwie (WI), nr 58278/00, § 112.

¹⁴ Orzeczenie ETPC z dnia 23 października 1997 r. w sprawie National & Provincial Building society i inni p. Wielkiej Brytanii, Reports of Judgments and Decisions 1997 VII, § 80, orzeczenie ETPC z dnia 12 kwietnia 2006 r. w sprawie Stec i inni p. Wielkiej Brytanii (WI), § 52.

¹⁵ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 22 grudnia 1988 r., nr 260/1988; Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 13 czerwca 1998 r., nr 155/1998.

¹⁶ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 17 września 2001 r., nr 180/2001.

¹⁷ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 15 listopada 2004 r., nr 199/2004.

faktycznych i mogły stanowić podstawę do przyjęcia, że rozstrzygnięcie wobec Diaz stanowi precedens, a tym samym narusza zasadę niedyskryminacji. Wnioskująca doznała zatem odmiennego traktowania bez obiektywnej i uzasadnionej przyczyny. W uzasadnieniu ETPC zwrócił szczególną uwagę na przekonanie *Romni* o legalności jej związku. I choć Hiszpania owej wiary nigdy nie podważała, to w ocenie ETPC nie uznała jej znaczenia, a przecież wywodziła się ona z dotychczasowego stosunku państwa do jej związku i rodziny, które zarejestrowało ją w rejestrze rodzinnym i nadało status dużej rodziny. Sąd zauważył także, że w roku 1971, kiedy Maria Diaz zawierała swój związek małżeński zgodnie z obyczajami romskiej społeczności, nie było możliwe w Hiszpanii zawarcie małżeństwa innego niż kanoniczne, zgodne z nauką Kościoła katolickiego.

Z przeciwdziałaniem dyskryminacji mamy do czynienia tylko, jeśli w konkretnym przypadku, w odniesieniu do wymagań stawianych przez przepisy, zostanie uwzględniona sytuacja osobista wnioskującego. Zmuszenie go do zmiany owej sytuacji, choćby przez modyfikację jednego z czynników, pozbawiłoby art. 14. Konwencji sensu. ETPC w uzasadnieniu orzeczenia wielokrotnie wskazywał na długą historię i niezmiennie doniosłą rolę, jaką pełni społeczność romska i jej tradycje w kulturze europejskiej. W celu zabezpieczenia jej interesów, ale także celem zachowania różnorodności kulturowej całego europejskiego społeczeństwa, wśród państw Rady Europy panuje zgoda co do konieczności szczególnego rozpoznawania potrzeb i ochrony bezpieczeństwa, tożsamości i stylu życia mniejszości¹⁸. Jakkolwiek przynależność do którejkolwiek z nich nie stanowi podstawy do stosowania wyjątków od prawa, może ona znacząco wpłynąć na sposób, w jaki owo prawo zostanie zastosowane. Zdaniem sędziów pozycja Romów jest wrażliwa, dlatego tworząc ramy prawne bądź podejmując określone rozstrzygnięcia, zawsze trzeba mieć na względzie potrzeby i sposób życia tej mniejszości¹⁹. W ocenie ETPC sądy krajowe, rozstrzygające na niekorzyść wnioskującej, nie wzięły tych okoliczności pod uwagę, tak samo jak dobrej wiary *Romni* w pełną uznawalność jej małżeństwa na gruncie prawnym.

¹⁸ Orzeczenie ETPC z dnia 18 stycznia 2001 r. w sprawie Chapman p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 27238/95, § 93.

¹⁹ Orzeczenie ETPC z dnia 25 września 1996 r. w sprawie Buckley p. Wielkiej Brytanii, nr 20348/92, § 76, 80 i 84; Orzeczenie ETPC z dnia 18 stycznia 2001 r. w sprawie Chapman p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 27238/95, § 96; Orzeczenie ETPC z 27 maja 2004 r. w sprawie Connors p. Wielkiej Brytanii, nr 66746/01, § 84.

Istotne elementy stanu prawnego i wnioskowania ETPC, skłaniają do przyjęcia odmiennego – przynajmniej w pewnej części – stanowiska w prezentowanej sprawie, a już z całą pewnością do powtórnego zastanowienia się nad przypadkiem Marii Diaz. W kwestii pogwałcenia przepisów art. 14. Konwencji w związku z art. 12. Konwencji, tj. naruszenia prawa do niedyskryminacji w połączeniu z prawem do zawarcia małżeństwa, innego rozstrzygnięcia ETPC nie można było oczekiwać. Choć jak najbardziej należy rozumieć potrzeby Romów w zakresie ich równego traktowania i rozpoznania przez prawo ich tradycji oraz obyczajów, to rozważenie dostosowania porządku prawnego do pragnień społeczeństwa winno być przedmiotem dyskusji na poziomie krajowym państw kontraktowych. Z interpretacji art. 14 w związku z art. 12. Konwencji nie może wynikać pozytywny obowiązek dostosowywania porządków prawnych do roszczeń poszczególnych grup. Jak trafnie wskazał sąd krajowy w orzeczeniu z 7 listopada 2002 roku, należy rozróżnić prawo obowiązujące od pragnień i dążeń określonej grupy społecznej. Nawet najbardziej chwalebne postulaty nie stanowią bowiem źródła prawa i jako takie nie mogą być traktowane. Tradycje i obyczaje żadnej ze społeczności nie mogą tworzyć wyjątków od prawa, powodując wstrzymanie stosowania prawa powszechnego.

Orzeczenie o pogwałceniu prawa do niedyskryminacji w połączeniu z prawem ochrony własności ETPC oparł o dwie okoliczności. Po pierwsze było to studium trzech podobnych, w ocenie ETPC, spraw orzecznictwa krajowego Hiszpanii, a po drugie – istotne okoliczności sprawy w postaci przynależności do „wrażliwej” społeczności romskiej i przekonanie własne *Romni* o uznaniu przez prawo jej stosunku małżeńskiego. Analizując wskazane orzeczenia, należy ponownie rozważyć, czy rzeczywiście można je uznać za porównywalne ze sprawą Marii Diaz. W dwóch z trzech spraw, przywołanych w orzeczeniu ETPC, widać, że na drodze do zawarcia uznanego prawem związku małżeńskiego stanęły wyraźne przeszkody. W orzeczeniu nr 260/1988 brak możliwości dokonania rozwodu, zaś w orzeczeniu nr 180/2001 zdecydowana i, co ważniejsze – wyrażona sprzeczność z wolnością sumienia i wyznania. Choć obydwie rozstrzygnięcia uznały skutki cywilne nie w pełni zalegalizowanych związków, to należy się zastanowić, czy sytuacja osób, których sprawy dotyczyły, była taka sama we wszystkich trzech przypadkach. Najściślej ze sprawą Diaz koreluje rozstrzygnięcie Trybunału Konstytucyjnego nr 199/2004, w którym przyznano rentę mimo dobrowolnego pominięcia cywilnej rejestracji związku, zawartego w obrządku Kościoła katolickiego. Skoro jednak, jak wskazuje ETPC, przy każdym rozstrzyganiu należy mieć na uwadze sytuację osobistą wnioskującego, to

należy także rozważyć, czy doniosłość społeczna małżeństwa katolickiego jest równoznaczna temu, zawartemu zgodnie z obyczajami społeczności rromskiej.

Do ważkich okoliczności sprawy, będących jedną z podstaw rozstrzygnięcia ETPC, odniósł się również sędzia Egbert Myjer, we wspomnianym już zdaniu odrębnym od orzeczenia. Podał on w wątpliwość, jakoby postawa władz hiszpańskich mogła stanowić podstawę do wykształcenia przekonania o ważności małżeństwa w aspekcie prawnym. Zasadnym wydaje się stawianie pod znakiem zapytania stanowisko, wedle którego Maria Diaz była nieświadoma wątpliwego statusu jej związku. Można przyjąć, że wchodząc w ten związek w wieku 15 lat, rzeczywiście nie była zaznajomiona z prawnymi konsekwencjami relacji. Jednak wraz z upływem lat trudnym do przyjęcia jest argument, jakoby jej świadomość w tym zakresie nie uległa zmianie. Dowodziła, że jej przekonanie było budowane przez władze Hiszpanii, które w wielu sytuacjach dotyczących jej rodziny uznawały skutki prawne owej relacji. Można jednak na tę sytuację spojrzeć z innej perspektywy. Jak wskazuje sędzia Myjer, gdyby Hiszpania odmówiła ich rejestracji oraz przyznania opieki zdrowotnej i socjalnej, naraziłaby się na ryzyko oskarżeń o dyskryminację. Orzecznictwo ETPC ma długą historię w takich sprawach, z której jednoznacznie wynika, że dzieci pochodzące ze związków pozamałżeńskich nie mogą być traktowane odmiennie od dzieci zrodzonych z rodziców pozostających w pełnoprawnym związku małżeńskim²⁰. Ma to odniesienie zarówno do dziedziczenia, jak i innych spraw rodzinnych. Dlatego też nie można negatywnie oceniać decyzji władz Hiszpanii w zakresie równego traktowania rodziny skarżącej wobec innych rodzin, opartych na uznanych prawem małżeństwach. Z drugiej strony nie można jednak – i z zasady równego traktowania dzieci pochodzących z małżeństwa, i z innych relacji – wnioskować według reguły, że wszelkie prawne konsekwencje zawarcia uznanego prawem małżeństwa rozciągają się na relacje im podobne²¹. Prawo nie obliguje do równego traktowania tych, którzy czynią zadość określonym wymaganiom, i tych – którzy mimo takich możliwości – tego nie robią. Co więcej, takie rozumienie zasady równości doprowadziłoby ostatecznie do niesprawiedliwości. Poszkodowani zostaną bowiem ci, którzy spełniając wymagane kryteria, przyjęli na siebie szereg obowiązków, wynikających z zawarcia uznanego prawem związku małżeńskiego, przy ich jednoczesnym braku dla tych, którzy owych wy-

²⁰ Orzeczenie ETPC z dnia 13 czerwca 1979 r. w sprawie *Marckx* p. Belgii, seria A nr 31; orzeczenie ETPC z dnia 27 października 1994 r. w sprawie *Kroon* i inni p. Holandii, seria A nr 297-C, § 30.

²¹ Orzeczenie ETPC z dnia 13 czerwca 1979 r. w sprawie *Marckx* p. Belgii, seria A nr 31, § 67.

magań nie spełnili. Wybiórcze przyznawanie skutków prawnych związkom niesformalizowanym byłoby rażąco dyskryminujące w stosunku do pełnoprawnych małżeństw. Trudno także zgodzić się ze stanowiskiem ETPC, że zobligowanie wnioskującej do zawarcia małżeństwa kanonicznego naruszałoby jej prawo do wolności wyznania, ponieważ, jak celnie zauważyła w głosie odrębnym sędzia Myjer, w całej sprawie nic nie wiadomo o przynależności religijnej wnioskującej. Co więcej, w roku zawarcia związku przez państwo Diaz (1971) Konwencja, w tym jej art. 9., gwarantujący wolność myśli, sumienia i wyznania, jeszcze w Hiszpanii nie obowiązywały. Jednocześnie należy mieć na uwadze, że w chwili wprowadzenia do hiszpańskiego porządku prawnego małżeństw cywilnych – wolnych od religijnej czy etnicznej symboliki – Maria Diaz dobrowolnie nie sformalizowała swojego związku, a tym samym naraziła się na ryzyko nierozpoznania jej relacji jako małżeństwa, wywierającego skutki prawne, choćby w postaci renty po zmarłym. Jak trafnie wskazał sędzia Egbert Myjer, wszyscy sygnatariusze Konwencji wiążą z zawarciem pełnoprawnego związku małżeńskiego konsekwencje prawne, które nie obowiązują par żyjących w innych, niesformalizowanych relacjach. Konsekwencje te w całej Europie dotyczą w szczególności obowiązku wzajemnego utrzymania, praw do dziedziczenia, wzajemnych rozliczeń majątkowych, skutecznych również wobec osób trzecich, czy świadczeń wynikających z opieki socjalnej. Zróżnicowanie w tym aspekcie wynika z polityki i nastrojów społecznych, i obowiązuje w poszczególnych krajach w większym lub mniejszym stopniu. Zdaje się także, że nigdy nie ulegnie zatarciu. Sprawa Marii Luisy Muñoz Diaz stała się, w opinii publicznej Hiszpanii, sprawdzianem służącym spełnieniu dawno wypowiedzianego życzenia o uznaniu w prawie małżeństw rromskich. Nagłówki w prasie dodawały symboliki całemu procesowi: *Maria Luisa Muñoz pide en Estrasburgo una reparación historica para los gitanos. Catorce millones de gitanos podrian verse beneficiados de la decision del Tribunal de Derechos Humanos*²². Poruszenie, jakie wywołało postępowanie prowadzone przed ETPC, obrazuje, jak silne są aspiracje Romów w zakresie uznania ich tradycji i obyczajów, w pewnym stopniu wywierając również nacisk na krajowych legislatorów, w celu zmiany obowiązującego prawa. Po analizie przedstawionego przypadku nie można nie odnieść wrażenia, że proces niesłusznie trafił do ETPC. Całość postępowania, wraz z postulatami dotyczącymi zmian w prawie, powinna zostać zakończona przed obliczem jedynego właściwego, tj. hiszpańskiego, wymiaru sprawiedliwości.

²² „Maria Luisa Muñoz poszukuje historycznego zadośćuczynienia dla Romów w Strasburgu. Czternaście milionów Romów może skorzystać na orzeczeniu Europejskiego Trybunału Praw Człowieka”, „Nevipens Romani”, 1–15 czerwca 2009 r. – *thum. aut.*

Z uwagi na większą świadomość potrzeb i ocen społeczeństwa, a także na potrzebę ścisłej korelacji przywilejów małżeńskich z polityką i gospodarką narodową, decyzje, zarówno w zakresie dostępności legalizacji związków, jak i konsekwencji z niej wynikających, zawsze winny być podejmowane na szczeblu krajowym, z uwzględnieniem aktów prawa międzynarodowego. Tak też stało się w przypadku Marii Luisy Diaz.

Jeszcze przed wydaniem rozstrzygnięcia przez ETPC, 3 grudnia 2008 roku, w oparciu o nowelizację nr 40/2007 z 4 grudnia 2007 roku, dotyczącą niektórych środków zabezpieczenia społecznego, wprowadzoną z uwagi na rozpoznaną potrzebę społeczności, a może pod wpływem jej nacisków, Marii Diaz przyznano rentę.

ŹRÓDŁA:

Międzynarodowa konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej otwarta do podpisu w Nowym Jorku dnia 7 marca 1966 r. (Dz.U. z dnia 6 września 1969 r.), Dz.U. 69.25.187.

Orzeczenie ETPC z dnia 13 czerwca 1979 r. w sprawie Marckx p. Belgii, seria A nr 31.

Orzeczenie ETPC z dnia 18 grudnia 1987 r. w sprawie F. p. Szwajcarii, seria A nr 128.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 22 grudnia 1988 r., nr 260/1988.

Orzeczenie ETPC z dnia 27 października 1994 r. w sprawie Kroon i inni p. Holandii, seria A nr 297–C.

Orzeczenie ETPC z dnia 25 września 1996 r. w sprawie Buckley p. Wielkiej Brytanii, nr 20348/92.

Orzeczenie ETPC z dnia 23 października 1997 r. w sprawie National & Provincial Building society i inni p. Wielkiej Brytanii, Reports of Judgments and Decisions 1997 VII.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 13 czerwca 1998 r., nr 155/1998.

Orzeczenie ETPC z dnia 18 lutego 1999 r. w sprawie Larkos p. Cypru (WI), nr 29515/95.

Orzeczenie ETPC z dnia 6 kwietnia 2000 r. w sprawie Thlimmenos p. Grecji (WI), nr 34369/97.

Orzeczenie ETPC z dnia 18 stycznia 2001 r. w sprawie Chapman p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 27238/95.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 17 września 2001 r., nr 180/2001.

Orzeczenie ETPC z dnia 11 lipca 2002 r. w sprawie Christine Goodwin p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 28957/95.

Orzeczenie ETPC z dnia 11 lipca 2002 r. w sprawie I. p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 25680/94.

Orzeczenie ETPC z dnia 27 maja 2004 r. w sprawie Connors p. Wielkiej Brytanii, nr 66746/01.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 15 listopada 2004 r., nr 199/2004.

Orzeczenie ETPC z dnia 16 marca 2006 r. w sprawie Zdanoka p. Łotwie (WI), nr 58278/00.

Orzeczenie ETPC z dnia 12 kwietnia 2006 r. w sprawie Stec i inni p. Wielkiej Brytanii (WI), nr 65731/01.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego Hiszpanii z dnia 16 kwietnia 2007 r., nr 69/2007.

Orzeczenie ETPC z dnia 13 listopada 2007 r. w sprawie DH i inni p. Republice Czeskiej, nr 57325/00.

Orzeczenie ETPC z dnia 8 grudnia 2009 r. w sprawie Muñoz Diaz p. Hiszpanii, nr 49151/07.

Natalia Karolina Michałowska

**RROMANE TRADÍCIE E BIAVESQËRE AND-O THAMÏTKO REND E
ESPANIAQËRO AJ E EVROPAQËRO: O SURO MUÑOZ DIAZ MAMUJ-I
ESPÀNIA.**

I akanutni sociàlo atmosfëra and-i Pòlska ispidel tendëncie te kerdöl analiza e evropitkone thamitkone na-formalone relacienqëri, sar o suro jekhe Rromnàqëro andar-i Espània, Muñoz Diaz mamuj-i Espània. Madikh so formal joj nas prandime gazitkes, joj manglàs pesqëri relàcia, te ovel dini o vipal konsekvënce, so i thami ristàrel e formalone stepanàqe. I violàcia e dispozicienqëri mamuj-i diskriminàcia – vaš sarsave aša, save si mothovdine and-i Konvència vaš-o Brakhipen e Manusikane Hakajenqëro aj Šerutne Mestimatenqëro, si o vasneder suro andino angl-i Evroputni Kris e Manusikane Hakajenqëri. Na butivar jekh suro xutrel gasavo vasnipen sar akava. E Muñozaqëro suro kerdilo tème vaš-jekh buxli diskùsia, sar šaj te kerdöl nevi kovleder interpretàcia e Konvenciaqëre dispozicienqëri aj te iklöl jekh buder generàlo idèa e mestipnasqëri. O suro šaj dikhlöl sar jekh precedens savo putrel o drom kaj te oven realisarde e Rromenqëre resa, viz i thami te pinzarel i stepàni kerdi pal-o zakòno maškär Rromenøe. I akuzàcia mamuj-i Espània sas so, sar them, uštavdàs o provizie e 14-tone Artiklosqëre e 14 Konvenciaqëre, and-i relàcia e Artiklonçar 12 & 1 e 1-tone Protokolesqëre, savo si phandlo akala Konvenciaça. And-akaja kompilàcia, si analizuime sa i procedùra, širdindor katar-e suresqëri prezentàcia angl-i Kris and-o kontèksto, nakhindor karing-o themitka thamitka decizie aj aresindor k-e Evroputne Kriselinàqëri decizia, khetane e kontradiktorënqëre opiniaça.

Natalia Karolina Michałowska

ROMA TRADITIONS OF MARRIAGE IN THE SPANISH AND EUROPEAN LEGAL ORDER. CASE MUÑOZ DIAZ V. SPAIN

In the face of recent public moods in Poland concerned with the discussion on informal relationships, in order to analyze European tendencies regarding this issue, the Romani – Muñoz Díaz case against Spain has been elaborated. Despite not having entered into marriage, the Plaintiff demanded that a relationship in which she was, should be given the same consequences that law states for marriages which were entered into in accordance with the law. The violation of provisions against discrimination – for any reasons indicated in the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms – is the most common subject of inquiry in the European Court of Human Rights. However, rarely is a proceeding of that significance. The Muñoz Díaz case has become a cause for a discussion on a possibility of a wider interpretation of the Convention's provisions and creation of a more general idea of freedom. Some claim that this case was a precedent leading to achieving the aim of the Romani community, which is, acknowledging by law the marriages which have been concluded in accordance with their customs. Spain was accused of violating the provisions of Art. 14 of the Convention connected with Art. 12 and Art. 1 of the Protocol no. 1 added to this Convention. In this compilation the whole proceeding has been analyzed, starting with the presentation of the background of the case, through national judicial decision to the decision of the European Court of Human Rights together with the dissenting opinion.

IV



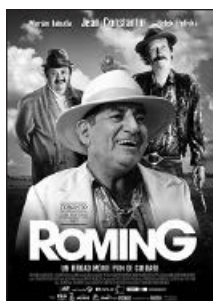
RECENZJE – OPINIE

RECÈNCIE – OPÌNIE

REVIEWS – OPINIONS

Marcin Szewczyk

O SKŁADNIKACH ROMSKIEGO DUCHA



Roming

Rok produkcji: 2007

Czas trwania: 105 minut

Gatunek: Komedia

Produkcja: Czechy/Rumunia/Słowacja

Reżyser: Jirí Vejdelek

Scenariusz: Marek Epstein

Występują:

Bolek Polívka – Stano

Marián Labuda – Roman

Vítězslav Holub – Jura

Jean Constantin – Somáli

Corina Moise – Bebetka

Vladimír Javorský – Bóg/policjant/diabeł/śmierć

Gdy próbujemy mówić o filmach fabularnych, które w swej opowieści koncentrują się na Romach, to przede wszystkim przychodzą nam do głowy filmy Emira Kusturicy: *Czas Cyganów* oraz *Czarny kot, biały kot*. Nie mniej znane – choć w ostatnich kilkunastu latach rzadziej przywoływane – są *Spotkałem nawet szczęśliwych Cyganów* Aleksandara Petrovića i *Tabor wędruje do nieba* Emila Loteanu.

Poza ostatnim – którego akcja rozgrywa się na terytorium Mołdawii, opowiadają one historie bałkańskich Romów. Pomimo tego, że w większości zawierają elementy które można posądzić o realizm magiczny, nie jest to kino optymistyczne, a ich realizm – choć miejscami baśniowy – zmierza raczej do pozytywistycznego naturalizmu.

Zupełnie innych charakter ma czesko-rumuńsko-słowacka koprodukcja *Roming*. Nie traktuje ona środowiska Romów jedynie jako pretekstu do opowiedzenia historyjki, którą można by osadzić w innych realiach, ale to

sama romskość jest jej głównym tematem. Gdy do tego docenimy czeską lekkość kształtowania komedii i zaakceptujemy, że przesadna poprawność polityczna potrafi kneblować prawdę, a ponadto pozwolimy aby opowiadana historia zabrała nas w podróż razem z głównymi bohaterami, to uzasadnionym stwierdzeniem będzie, że *Romíng* jest jednym z najlepszych filmów o Romach, jaki powstał.

1. O CZYM JEST FILM?

Filmowa opowieść jest prosta. Studiujący i mieszkający w mieście Jura, półkrwi Rom, zostaje namówiony przez ojca Romana – Roma mieszkającego na typowym czeskim osiedlu w bloku – i jego przyjaciela Stano – Roma, który kultuwyje jak najbardziej awanturniczy styl bycia Romem – na wyprawę do mieszkającego na Słowacji przyjaciela Romana z młodości. Przyjaciel ów obiecał mu swą córkę Ivetkę za żonę dla Jury, kiedy oboje byli jeszcze dziećmi. Jura jest początkowo niechętny poddawaniu się romskim tradycjom – w mieście ma narzeczoną i określone plany życiowe. Jednak ze względu na ojca – z nieukrywaniem pobbłażaniem co do całej sytuacji i samego pomysłu – zgadza się na podróż.

Skoro pojawia się podróż, która jak się okazuje wiele zmienia, kształtuje charaktery i daje nową jakość i spojrzenia na życie, jest to niewątpliwie – kino drogi. I to jakiej drogi... Jest to bowiem nie tylko podróż w nowoczesnym, ale jednak romskim stylu, ale i droga podwójna.

2. A O CZYM NAPRAWDĘ JEST FILM?

I tu ważny staje się drugi wątek podróży i samego filmu. Równolegle do opowieści o Jurze, Romanie i Stano twórcy obrazu snują historię, która ma być romskim eposem. Jest to opowieść o najmniejszym romskim królu – Somáli, albo jak woli narrator, którym okazuje się Roman – królu z najmniejszym romskim królestwem (składającym się z kilku przyczep kampingowych stojących tuż przy torach kolejowych), ale mającym *znajomości gdzie trzeba i wielkoduszną żonę*. Somáli był szanowany a Romowie *mieli go za najlepszego złodzieja i najfartowniejszego gracza*. Jednak skrywał dwie tajemnice, sprawiające że gdyby wiedzieli o tym inni Romowie okryłby się hańbą: nie umiał ani tańczyć ani kraść. W szczególności ta druga ułomność utrudniała romskiemu królowi życie. Aby zapewnić byt żonie i dziesięciorgu dzieci (w tym *przynajmniej trzem synom*) musiał pracować w fabryce. Sprytnie to ukrywał, kupując za pensję w lombardzie przedmioty, jakie *najlepszy zło-*

dziej mógłby nielegalnie zdobyć, a które następnie – już oficjalnie – w tym samym lombardzie sprzedawał. Gdy jednak kiedyś – za sprawą wszędobylskich romskich dzieci – wszystko się wydało – choć nikt nie chciał uwierzyć, że król pracował – awantura jaka wybuchła była brzemenna w konsekwencje. Somáli stracił duszę wszystkich Romów, która pod postacią małego ptaszka uleciała w dal. Znakiem tego było wygaśnięcie wszystkich romskich ognisk w królestwie Somáliego. To był jedyny skarb jaki jeszcze Romowie mieli. I nie chcieli już takiego króla, który nie umiał upilnować daru przekazanego przez przodków. Dlatego Somáli wyruszył w wędrowkę w poszukiwaniu romskiego ducha. Podczas długiej drogi – przedstawianej równolegle z peregrynacjami Jura, Romana i Stano – spotkał Boga, targował się z diabłem i ostatecznie znalazł śmierć, która przywróciła życie ptaszkowi, a Somáli odzyskał romskiego ducha. Ceną za to był wielogodzinny taniec króla ze śmiercią, pomimo tego, że nie umiał on tańczyć. Jednak umowa ze śmiercią to sprawa poważna i ostateczna, i gdy powiedziała: *jesteś Romem – masz nogi*, Somáli nie miał wyjścia. W ten sposób pokonał swoje dwa ograniczenia: dzięki wędrowce za najwyższą wartością odzyskał swą królewską romskość i – zmuszony – nauczył swe nogi tańczyć. W ten sposób także stał się bohaterem romskiego eposu.

3. WZAJEMNE RELACJE OPOWIEŚCI

W tym miejscu – zdradziwszy tak wiele i zarazem tak mało z całej opowieści – można by przerwać jej omawianie. Po to aby każdy podążył romską podróżą ze Stano, Romanem, Jurą i oczywiście Somálim, w drogę w poszukiwaniu romskiego ducha; sam jej doświadczył i odkrył, co dla niego stanowi jej sedno.

Jednak nie można nie uzasadnić, nie opisać i nie wskazać powiązań pomiędzy dwiema historiami, nie ukazać tego jak się przeplatają i wspólnie snują wątek poszukiwania romskiego ducha. Tym bardziej, że w większości recenzje tego filmu koncentrują się przede wszystkim na wyprawie do Ivetki. Nie można nie pokazać, że obydwie opowieści są o tym samym. I że obydwie kończą się sukcesem bohaterów. A właściwie romskiego ducha w nich.

Podczas oglądania filmu początkowo trudno jest dostrzec, że jedna z opowieści mieści się w świecie baśniowego realizmu. Tym bardziej, że obraz rozpoczyna się od przedstawienia Somáliego i traktujemy obydwa wątki jako dziejące się w świecie realnym. Nawet to, że w opowieści o królu niemalże całkowicie brak jest dialogów, a całość komentuje narrator nie zmienia tego podejścia.

Tendencja do wprowadzania drobnych mylących tropów jest widoczna w filmie w wielu miejscach. Choćby fakt, że przyczepa w której mieszka król drży, sprawiając wrażenie, że się przemieszcza. Dopiero po chwili można się zorientować, że stoi na tyle blisko torów kolejowych, że efekt ten wywoływany jest przez przejeżdżające pociągi.

Widz jest równolegle wprowadzany w dwa światy i powoli podawane są mu elementy – przy pełnym wykorzystaniu możliwości języka filmu, które pozwalają mu stopniowo rozpoznać wzajemne relacje coraz bardziej przeplatających się opowieści. Początkowo w kolejnych scenach pokazywane są one naprzemiennie. Reguła ta jednak zostaje złamana w chwili rozpoczęcia wędrówki, a właściwie wędrówek. Niespodzianką jest to, jak się ostatecznie łączą. Okazuje się, że to Roman pisze romski epos o najmniejszym z romskich królów.

Tak jak Jura stopniowo przekonuje się do podróży, tak samo wciąga go pomysł ojca. Początkowo jest zde gustowany *Ty piszesz epos? Nie przeczytałeś w życiu żadnej książki*. Ale kto ma pisać romski epos, jeśli nie Rom? I Roman broni się mówiąc: *...ale znam wszystkie legendy i bajki cygańskie*. I to wystarczy. A w eposie ma być bohater. Taki do naśladowania. Somáli, który poszukiwał romskiego ducha. Bo znalezienie go jest najważniejsze.

W toku filmu opowieści coraz silniej się przenikają. Coraz więcej osób rozmawia o twórczości Romana nim jeszcze dzieło zostało ukończone. To nie jest już tylko jego sprawa, nie są to jedynie rozmowy z synem, ale i z podróżującymi z nimi romskimi muzykami, a nawet z księdzem, który na pytanie Romana o romską duszę odpowiada mu: *nie powinieneś tyle myśleć*. Aż w końcu przychodzi moment kiedy Somáli dogania ich w podróży. Widzi go i rozmawia z nim tylko ranny Roman. Kumulacją przeplotu jest przedostania scena filmu, kiedy wszystkie elementy i postaci obydwu opowieści łączą się w tańcu wody, ognia, ducha, śmierci i odrodzenia.

Łatwo jest zaakceptować przy odbiorze filmu wzajemne wpływanie na siebie tych wątków, gdyż świat wyobrażony Romów jest na tyle magiczny i zarazem na tyle naturalistycznie realny, że chwilami trudno jest oddzielić je od siebie. I właśnie takie połączone mają one pozostać. To w baśniowym świecie Romowie kradną studzienki ściekowe na złom, a w świecie realnym niczym *deus ex machina* w odpowiednim momencie zrywa się wichura, powiązana ściśle z tańcem Somáliego ze śmiercią. Jednak do pełnego połączenia światów dochodzi w momencie, kiedy odradza się ptaszek symbolizujący romskiego ducha, Roman zostaje uratowany z rzeki przez Stano, a Jura i Ivetka spojrzawszy na siebie nawiązują nic porozumienia. Zmuszeni romską tradycją, początkowo oboje niechętni, po wypełnieniu misji odrodzenia romskiego ducha przez Somáliego, znajdują wspólny język. Romskość zwycięża.

4. NIEODZOWNY ELEMENT

Rzecz, o której w przypadku filmu o Romach – a w szczególności *Romingu* – nie sposób nie wspomnieć. Cygańska muzyka. Z pełną odpowiedzialnością za taką percepcję należy powiedzieć, że jedynie zdarzają się fragmenty, w których się nie pojawia. Jest tłem do narracyjnej opowieści o romskim królu, podąża za wzrokiem głównych bohaterów, wpisuje się w ich myśli, koncentruje uwagę odbiorcy na szczegółach kadrów i na całych scenach. Najczęściej dobiega z *offu* i mało jest fragmentów, w których jest to muzyka, której źródło widzimy w filmie. Jednak gdy to się zdarzy – uderza w nas z całą mocą wyjątkowości sytuacji i emanacją romskiego ducha. Tak jest przy scenie tańca w urzędzie pracy, tak jest gdy Bebetka śpiewa do wtóru romskich muzyków stojąc na platformie jadącej ciężarówce. Muzyka – ta płynąca spoza kadru i ta pojawiająca się w świecie przedstawionym wypełnia całą opowieść. Jeśli do tego dołączymy podkreślaną *romskość roztańczonych nóg* i problemy Somáliego z tańcem, to staje się ona jednym z głównych bohaterów opowieści. Być może nie aż tak wyraźnym, ukrytym w tle, ale pojawiającym się najczęściej, najbardziej dobitnie i w sposób, który w największym stopniu wpływa na odbiór tego mało docenianego filmu.

5. WARTOŚĆ FILMU

Czescy widzowie na forach internetowych zarzucali *Romingowi* banalność, płytki dowcip, wulgaryzm dialogów, brak artyzmu. A także to, że daleko mu do obrazów Kusturicy. I to prawda. Daleko. Ale to nie Bałkany, to nie młoda jugosłowiańska, czy chorwacka kinematografia. To kino czeskie, z olbrzymim dorobkiem, z tradycją tworzenia komedii tak poważnych i tak lekkich zarazem w mówieniu o rzeczach ważnych, że można jedynie pozazdrościć tak genialnego podejścia do materii filmowej.

To czeski punkt widzenia na humor pozwala nam nie być przesadnie przywiązanymi do poprawności politycznej. Bo ona w tym obrazie rozbija się o realizm rzeczywistości. Żarty sytuacyjne wykorzystują i wady Romów, i stereotypowe o nich myślenie. Jednak są to stereotypy, które odzwierciedlają romską rzeczywistość. I nie są wykorzystywane, aby kogokolwiek upokorzyć. Ich funkcją jest raczej osvajanie nieznanego. Podobnie czyniłby czeski film o Czechach. Nieco brutalnie, na pewno śmiesznie i w ścisłym związku z rzeczywistością.

Tylko dzięki temu w filmie, wśród wielu innych fragmentów, mogła znaleźć się świetnie zaaranżowana scena chrztu dziecka w kościele, podczas

której nerwowo poszukiwany jest „ojciec” (prawdziwy nie mógł się przyznać, bo rodzina straciłaby zasiłek z opieki społecznej). W innym fragmencie, wśród scenografii zaśmieconego i zdewastowanego romskiego osiedla, ukazano zabawy romskich dzieci – wystarczyła chwila nieuwagi aby listonosz stracił powietrze z kół swojego skutera. Jednak stereotypy nie dotyczą wyłącznie Romów. Policja zatrzymująca podróżujących chce się wykazać i usiłuje znaleźć problem. Ostatecznym argumentem jest pytanie policjanta czy Romscy muzycy mają faktury na instrumenty na których grają. W domyśle i porozumiewawczym spojrzeniu władzy brzmi myśl – jeśli nie mają, to na pewno ukradli.

Tylko w tym filmie mogło się pojawić zdanie – które potrafi zapaść w humorystyczne pokłady naszej duszy i w jakimś stopniu wyjaśnić cały dowcip pojawiający się w tym filmie – wypowiedziane przez półkrwi Roma (Jura) do przywiązane go do tradycji Roma (Stano): *Taki z ciebie Rom jak ze mnie Hindus*.



Czesław Robotycki

JAK „POMAGAMY” ROMOM W EUROPIE



Joanna Talewicz-Kwiatkowska
*Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej
na położenie społeczne Romów w Polsce*
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Kraków 2013
ss. 258
ISBN 978-93-233-3437-8

Rozprawa liczy 258 stron. Bibliografia obejmuje 211 pozycji i jest podzielona według kryteriów formalnych (dokumenty, publikacje, raporty, materiały i strony internetowe). Zawiera obszerny indeks wykorzystanych adresów internetowych, obejmujących oficjalne dokumenty unijne, materiały internetowe o romskich programach pomocowych, o projektach integracyjnych i ich ocenach, rządowych i pozarządowych programach obywatelskich oraz adresy stron internetowych z różnymi innymi danymi wykorzystanymi w pracy. Tak skonstruowana bibliografia oddaje dodatkowo jedną ważną rzecz, widać z jak różnorodnych form materiałów opisujących rzeczywistość korzysta współczesny antropolog. Wykorzystanie materiałów zebranych wśród licznych rozmówców pokazuje, że autorka posługiwała się również antropologicznymi źródłami wywołanymi. Jedyne, na co należy zwrócić uwagę, to pewna skłonność autorki do posługiwania się cytataми z drugiej ręki. W części empirycznej swoich rozważań, gdzie Joanna Talewicz-Kwiatkowska posługuje się często cudzą mową, gdy referuje poglądy swoich rozmówców, to, przyznaję, czyni to bardzo dobrze. Fragmenty wypowiedzi są funkcjonalnie dobrane i dobrze wkomponowane w tekst. Nadto warto zaznaczyć, że w części merytorycznej autorka wspiera się obserwacjami, które tylko ona mogła zdobyć, korzystając z faktu, iż będąc Romką,

okazywała się w rozmowach bardziej wiarygodna i nie musiała pokonywać dystansu, jaki zawsze wytwarza się przy rozmowie pomiędzy badaczem i badanymi. Język książki jest klarowny, w stylu wypowiedzi przeważa charakter opisowy i perswazyjny.

Część merytoryczna podzielona jest na sześć rozdziałów. Pierwszy wprowadza kluczowe pojęcia, drugi referuje historię Romów w Europie i Polsce i w tym sensie jest to kontekst dla szczegółowych opisów projektów i programów realizowanych wobec mniejszości Romów w Polsce – bez nich byłyby one niezrozumiałe. Rozdziały trzeci, czwarty i piąty omawiają różne konkretyzacje projektów pomocowych dla Romów w Polsce po roku 1989. Programy te, związane początkowo z demokratycznymi zmianami w kraju, po naszej akcesji do Unii nabrały charakteru zgodnego z pomysłami realizowanymi na całym jej obszarze. Rozdział szósty przynosi analizę danych empirycznych i opinii zebranych podczas wywiadów o zastosowaniu tychże programów w społecznej konkretnej rzeczywistości. Dla autorki takim terenem praktycznej weryfikacji jest Małopolska.

Już tytuł rozprawy (*Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*) zawiera supozycję, co do charakteru tezy, która będzie rozwijana i dowodzona w całości książki. Teza pozostawałaby w swej oczywistości banalna, gdyby nie kilka punktów wyróżniających rozważania jej autorki. Wykazuje się w nich erudycją, znakomitą orientacją w unijnych programach rozwojowych, a także umiejętnościami analitycznymi oraz tym, że jako przedstawicielka mniejszości romskiej, co bezpośrednio deklaruje, ma inną, zwielokrotnioną perspektywę oglądu poruszanych problemów, o czym wspomniałem już wyżej.

Pierwszy aspekt, na który warto zwrócić uwagę, ma naturę ogólną i dotyczy minorowego odcienia, jaki niesie ze sobą przesłanie całości książki i nie jest to kwestia zawarta wyłącznie w podsumowaniu, ale odczytuję tak całokształt jej rozważań. Autorka pokazała, jak niejednokrotnie rozchodzą się intencje ustaw, uchwał i programów z praktyką, realizowaną przecież z najlepszymi zamiarami przez fachowców, ludzi dobrej woli, nie wyłączając odpowiednio przygotowanych romskich pracowników socjalnych. Przyczynia się do tego także pewna doza urzędniczej hipokryzji, która zadowala się pozorami działań, jakby nie dość było trudności w rozwiązaniach wynikających z nieporozumień, bo obie strony dysponują jednak zasadniczo odmiennymi idiomami kulturowymi (habitusami), i tym samym posługują się odmiennymi elementami kapitału społecznego. Jeżeli przyjmiemy za autorką rozprawy, że cygańska bierność społeczna jest cechą ludzi o niskim kapitale społecznym, to zrozumiemy o czym dyskretnie, bez gniewu i uprzedzenia pisze autorka.

Drugi aspekt, który podkreśla autorka, to utrzymujący się w społeczeństwie polskim negatywny stereotyp Cygana – choć Romów jest w Polsce proporcjonalnie niewielu. Autorka pracy, stwierdza, że 42% Polaków nosi w sobie skrajnie negatywny stereotyp Cygana. W stereotypie tym do łagodniejszych przeświadczeń należy to, w jakich pracach i czynnościach sprawdzają się Cyganie (tu anegdotyczna pozostanie „łódzka szkoła wróżenia”, jako jeden ze sposobów aktywizacji kobiet romskich w jednym z programów). Pochodną tego stereotypu jest także kwestia zdobywania kwalifikacji przez Romów. Szczególnie Romowie Karpaccy i *Polska Roma* doceniają wykształcenie, pisze autorka rozprawy, a mimo to stereotyp wobec nich nie znika. Oferta zatrudnienia dla nich nadal obejmuje zestaw prac najprostszych, nawet dla tych wykształconych na różnych kursach finansowanych ze środków unijnych. Rynek pracy nie wszystkich przyjmuje, a specjaliści dobrze wiedzą, jak trudno działać wśród ludzi trwale bezrobotnych. Dlatego też Romowie łatwo emigrujący z Polski starają się o status uchodźcy ze względu na ich złe warunki ekonomiczne w Polsce oraz rzeczywiste i subiektywne poczucie wykluczenia. A przecież w krajach docelowych swoich podróży też są narażeni na podobne niechęci (autorka przypomina ostatnie działania rządów Włoch i Francji).

Kolejny aspekt, który z pracy czyni tekst niebanalny, to nierozwiązywalne, moim zdaniem, kwestie postawione przez nią w rozdziale o kluczowych pojęciach używanych w pracy. Kategorie integracji społecznej, asymilacji, ale też dyskryminacji i marginalizacji należą do pola semantycznego dwóch kategorii rdzeniowych: „mniejszość” i „grupa etniczna”, z którymi, pozostajemy tylko z przypadkiem Romów, Europa sobie nie poradziła, a i sami Romowie również. Oto bowiem okazuje się, że integracja, asymilacja, ba, nawet tylko uczestnictwo społeczne, wymaga porzucenia wielu elementów praktykowanego stylu życia, odejścia od świata uznawanych wartości w stronę norm kultury dominującej. To naznacza każdą interakcję społeczną zarzewiem możliwego nieporozumienia, od ukrytej niechęci do jawnego konfliktu, co poczucie wykluczenia czyni wśród Romów namacalnym.

Przedstawione wyżej myśli, które odczytałem z książki Joanny Talewicz-Kwiatkowskiej stanowią tylko część jej rozważań, są w nich także opisy pozytywnych przejawów sytuacji społecznej współczesnych Romów. Napiszę o tym dalej, najpierw o metodzie i akrybii, z jaką przygotowana została książka. To właśnie zastosowany rodzaj staranności i dbałości o szczegóły pozwoliły autorce, skupiającej się tylko na referowaniu państwowych i unijnych ofert integracyjnych, powiedzieć więcej, niżby się to wydawało z tytułowych zapowiedzi.

Oto autorka kolejno wyjaśnia, czym są instrumenty finansowe Unii Europejskiej – jej fundusze strukturalne, inicjatywy wspólnotowe, programy

Komisji Europejskiej. Już fakty z romskich dziejów (pochodzenie, dowody językowe, europejskie migracje, czasy prześladowań i zagłada, zróżnicowanie kulturowe Romów w Polsce) pełnią wspomnianą ważną rolę kontekstową. Następna sieć faktów dotyczy polityki państwa oraz statusu społecznego i ekonomicznego Romów w Polsce w latach 1989–2004. Należą do nich zmiany instytucjonalne związane z nową formą rządów; powstały wtedy instytucje zajmujące się mniejszościami, co wynikało z regulacji konstytucyjnych, a dało możliwości ujawnienia i zorganizowania się przedstawicieli mniejszości oraz podjęcia przez nich działalności społecznej. Pokazały się tym samym zróżnicowanie społeczne, ekonomiczne, liczebność i podziały wewnętrzne romskich grup istniejących w Polsce. W tym czasie, powiada autorka, powstał pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej. Z tekstu dowiadujemy się jak powstawał program i jakie sfery rzeczywistości społecznej obejmował. Dla tej ludności były to podstawowe życiowe sprawy: edukacja, przeciwdziałanie bezrobociu, kwestie opieki zdrowotnej, sytuacje bytowe, bezpieczeństwo, kultura i wreszcie wiedza o społecznościach romskich. Cały program został na koniec oceniony w takiej postaci, w jakiej zrealizowano go w województwie małopolskim.

Kolejne rozdziały referują fakty zaistniałe po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Rząd i parlament RP, przyjmując jej normy prawne odnoszące się do mniejszości, podjął szereg ustaw i działań także na rzecz Romów mieszkających w Polsce (ustawa o mniejszościach, zespół do spraw romskich, zasady korzystania z funduszy europejskich). Były to programy podobne do tych, jakie realizowano już w innych krajach Unii. I tu również, analizując odpowiednie dokumenty, autorka podjęła się w zamknięciu rozdziału generalizującej oceny. Osobny rozdział omawia wykorzystanie funduszy unijnych na rzecz Romów w Polsce. Mówi się w nim o trzech programach: inicjatywa wspólnotowa EQUAL, Inicjatywa na rzecz Rozwoju Przedsiębiorczości Romów KXETANES-RAZEM i Program Operacyjny Kapitał Ludzki. Każdy z nich został przedstawiony od strony formalnej, autorka omówiła kilka skonstruowanych modeli instytucjonalnego wsparcia aktywności Romów, poprzez gospodarkę społeczną, przedstawiła Koncepcję Centrum Aktywizacji Zawodowej, a w jej ramach – integracyjne spółdzielnie socjalne i działania indywidualne Romów. Podsumowała opinie o tych programach, przedstawiła najtrudniejszy do realizacji Program Operacyjny Kapitał Ludzki – bo przecież szkolenia i kursy, edukację i wymianę trzeba przekuć na rzeczywiste działania w zróżnicowanych sytuacjach społecznych. I wreszcie rozdział ostatni, referujący autorskie badania empiryczne w Małopolsce, prowadzone przez autorkę wśród wszystkich zainteresowanych sprawą (przedstawicieli społeczności romskich, przedstawicieli instytucji centralnych, nieromskich i romskich organizacji). Badani wypowiadali

się w kwestiach edukacji, rynku pracy, sytuacji socjalnej i kultury romskiej. Wyniki badań, dobrze zinterpretowane, eksponują pozytywy i ograniczenia, jakie niosą ze sobą programy oceniane przez badanych.

Zreferowane przeze mnie wyżej problemy poruszane w pracy Joanny Talewicz-Kwiatkowskiej tylko w części oddają to, co uzyskała autorka, budując gęstą siatkę projektów, znaczeń i pomysłów stymulacji ekspresji społecznych. Autorka, skupiając się na prezentacji projektów i sprawozdań z działań instytucji rządowych, europejskich i pozarządowych, tylko w jednym przypadku (Małopolska) odnosi się do sfery *praxis*. Ale mimo to, na drugim, głębszym planie czytamy sensy społeczne tych tekstów i pełne trocki przesłanie autorki.

O ograniczeniach projektów już mówiłem, ich efekty pozytywne podkreślane przez autorkę rozprawy, to fakt rozszerzania się sfery poznawczej – coraz lepsza naukowa wiedza o kulturze i społecznościach romskich, w których zachodzą ważne zmiany w obyczaju dnia codziennego. Dla wielu była to możliwość zdobycia nowego, bezpośredniego doświadczenia kulturowego (to odnosi się do środowisk nieromskich), a dla samych Romów edukacja na różnym poziomie, aktywizacja kulturalna społeczności romskich (przemiany folkloru, poezja romska, festiwale, tabor pamięci, wydawnictwa i inne), były okazją uświadomienia sobie własnych problemów tożsamościowych. Powstająca grupa liderów społeczności romskich to też rodzaj wcale nie ubocznego sukcesu europejskich programów, które jednak zasadniczo sytuacji przeciętnych Romów nie zmieniły.

W warunkach polskich, mimo że Romów jest niewiele, to jednak jest tu kilka różnych kulturowo grup i każda może wymagać pomocy – dlatego, pisze autorka w zakończeniu, „prowadząc działania na rzecz Romów należy uwzględnić fakt podziałów i konfliktów wewnątrz społeczności romskiej, które zdecydowanie mogą utrudnić realizację projektów związanych z tą mniejszością”. Zdanie to skłania mnie do postawienia paru kwestii, na które nie znalazłem odpowiedzi w rozważaniach autorki, a są one konieczne do wyjaśnienia społecznej i kulturowej sytuacji grup romskich. Dotyczą one usytuowania grup romskich w strukturze społeczeństwa polskiego, jaki jest ich stosunek do norm prawnych i poczucia obywatelskiego (w związku z przewagą pracy na „czarno”, emigracją, stopniem integracji i uczestnictwem w życiu społecznym). Czy grupy romskie tworzą własne struktury, a jeżeli tak, to na jakim poziomie życia zbiorowego. Brak też komentarza do oceny programu PHARE ACCESS 2000, ważnego społecznie, bo w założeniu miał on przełamać bariery świadomościowe poprzez wyszkolenie asystentów i liderów romskich. To chyba pierwszy taki poważny projekt wykształcenia elit przewodników społecznych. Autorka w całej swojej pracy unikała ocen, ale w tym przypadku komentarz byłby czymś koniecznym.

Tych kilka pytań nie podważa mojej bardzo pozytywnej oceny całości książki. Jest to jedno z nielicznych rzetelnych studiów o sytuacji Romów w Polsce.

V



INFORMACJE – WYDARZENIA

INFORMÀCIE – ONDIMÀTA/INFORMATION – EVENTS

Adam Bartosz

WYDAWNICTWA O TEMATYCE ROMSKIEJ – 2012

W porównaniu do lat poprzednich, rok 2012 przedstawia się pod względem liczby wydawnictw o tematyce romskiej o wiele skromniej. Niewątpliwym hitem referowanego roku jest opracowanie Sławomira Kaprałskiego na temat tożsamości Romów w kontekście pamięci zagłady¹. Autor dokonuje imponującego przeglądu dotychczasowej literatury na temat zagłady Romów w czasie II wojny, zwłaszcza w kontekście pamięci i upamiętniania. Odnosi się do lansowanych terminów określających ten dramat (*porrajmos*, *samudaripen*). Po przedstawieniu historii przygotowań do zagłady i procesu jej przeprowadzenia, analizuje formy i etapy pamięci/niepamięci. W końcu rozpatruje rozmaite współczesne formy wykorzystywania pamięci o zagładzie do budowania politycznej/etnicznej tożsamości Romów w Europie. Bogata bibliografia, indeksy i krótki abstrakt angielski, czynią z tej pozycji szczególnie cenne opracowanie, do którego sięgnie zapewne każdy, kto na temat tak zagłady jak i pamięci zagłady oraz współczesnej tożsamości Romów/Cyganów będzie się chciał dowiedzieć, czy też temat ten zechce podjąć².

Kolejne wydawnictwo zwarte o charakterze naukowym, to zestaw tekstów, będących *zbiorem refleksji na temat edukacji międzykulturowej w wymiarze teoretycznym i praktycznym* – jak pisze Jolanta Horyń, redaktorka opracowania, a także inicjatorka konferencji na temat edukacji międzykulturowej, która miała miejsce w grudniu roku poprzedniego we Wrocławiu³. Zamieszczone w tomie teksty są w większości pokłosiem owej konferencji,

¹ S. Kaprałski, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012, 468, ISBN: 978-83-7383-457-6.

² Szegółowa recenzja zob. A. Rumiantseva, *Tożsamość Romów w czasach postmodernizmu* [w:] P. Borek (red.), *Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, Kraków 2013, s. 248–254.

³ J. Horyń, *Edukacja międzykulturowa – przełamywaniem barier społecznych w szkole*, Instytut Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy Radom, Radom 2012, ss. 166, ISBN: 978-83-7789-073-8.

drugiej już organizowanej przez Jolantę Horyń, a współorganizowanej przez władze samorządowe woj. dolnośląskiego. Autorami tekstów są praktycy, głównie nauczyciele, a także teoretycy nauczania – pedagodzy, socjolodzy, antropolodzy itp. Książka składa się z dwóch rozdziałów, z których pierwszy, zatytułowany *Wyzwania edukacyjne przełomu wieków*, przedstawia zadania współczesnej edukacji na rzecz kształtowania postaw tolerancji dla odmienności a zarazem budowania własnej tożsamości narodowej czy etnicznej. W rozdziale drugim, *Budujemy mosty porozumienia*, prezentowane są konkretne działania z zakresu edukacji międzykulturowej.

Dwie kolejne pozycje to materiały towarzyszące międzynarodowej konferencji na temat współczesnej sytuacji języka romskiego w Europie, zorganizowanej w grudniu 2011 roku przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie, w ramach realizacji projektu *Restoring the European Dimension of the Rromani Language and Culture*. Obie broszurki są rodzajem instrukcji na temat standaryzacji pisowni romskiej, i obie są niewiele zmienionymi tekstami, publikowanymi wcześniej w tomie 2. „Studiów Romologica”. Pierwsza, autorstwa Marcela Courthiade, odnosi się do zasad pisowni, ogłoszonych na IV Kongresie Romów w Serocku pod Warszawą i stad znanej jako tzw. „pisownia warszawska”⁴. Druga broszurka omawia zasady pisowni, nazwanej „sulejowską”, która jest propozycją zapisu języka romskiego w oparciu o alfabet polski i w zastosowaniu do dialektów używanych przez Romów z terenu Polski⁵.

A skoro jesteśmy przy tarnowskim muzeum jako wydawcy, wymienimy kolejny tomik poezji z tarnowskiej serii „Biblioteka Romska” – wiersze Karola Parno Gierlińskiego⁶ oraz współwydany przez tarnowskie muzeum (głównym wydawcą jest Romskie Stowarzyszenie HARANGOS) album, towarzyszący projektowi i wystawie *Jaw Dikh!*⁷ Album ten jest owocem drugiego międzynarodowego pleneru, organizowanego przez Małgorzatę Mirgę-Tas w Czarnej Górze, romskiej osadzie pod Tatrami. Jednocześnie jest to kontynuacja działań Małgorzaty, zainicjowanych projektem *Romani Art*⁸. W ramach *Jaw Dikh!* zrealizowane zostały już trzy plenery (2011,

⁴ M. Courthiade, „Alfabet odpowiedni dla języka cygańskiego oparty na naukowych podstawach” – o pisowni języka rromani, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2012, ss. 68, ISBN: 978-83-62719-48-8.

⁵ A. Bartosz, *Propozycja zapisu języka romani – „pisownia sulejowska”*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2012, ss. 28, ISBN 978-83-62719-44-0.

⁶ K. P. Gierliński, *Róża pustyni*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2012, ss. 48. ISBN: 978-83-62719-32-7.

⁷ *Jaw dikh! II International Event of Roma Art*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS, Czarna Góra 2012, ss. 48.

⁸ *Romani Art*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS, 2008, 2010. Do grupy *Romani Art* należy trójka romskich artystów, wszyscy z Romów Karpackich: Małgorzata Mirga-Tas, Bogusława Delimata, Krzysztof Gil.

2012, 2013), w których udział biorą romscy artyści z kilku krajów, przy czym w ostatnim plenerze, w 2013 roku uczestniczyli również dwaj artyści niebędący Romami, ale bardzo blisko z tym środowiskiem związani⁹.

Po kilku latach od pierwszego tomu wspomnień¹⁰, Edward Dębicki wydał drugi tom wspomnień-opowieści ze swego długiego życia, pełnego dramatycznych, ale i romantycznych przygód¹¹. Opowiadania dotyczą czasów tuż powojennych, kiedy tabor Dębickich-Krzyżanowskich tułał się po drogach Wołynia, ale głównie opisują czas osiedlenia się w Gorzowie Wielkopolskim, pierwszych koncertów, tworzenia zespołu Terno, sukcesów na polskich scenach. Tom opatrzone jest licznymi ilustracjami i kopiami dokumentów, ilustrujących artystyczną drogę tego znakomitego, cygańskiego (tak chce aby go nazywać) kompozytora i choreografa.

Bardzo pręźnie działająca Fundacja Integracji Społecznej „PROM” i w tym roku wydała dalszy ciąg serii barwnych książeczek dla młodzieży, popularyzujących historię i kulturę Romów¹², a także bardzo interesujący poradnik dla nauczycieli pracujących z dziećmi romskimi¹³.

Pod redakcją Elżbiety i Tomasza Szyszczaków wydany został też kolejny tom zatytułowany *Kwestia romska...*¹⁴. Stanowi on pewną kontynuację wcześniej wydanej publikacji pod podobnym tytułem¹⁵. Autorami zamieszczonych tu prac są zarówno teoretycy, badacze zajmujący się tematyką romską, jak też praktycy, osoby pracujące wśród Romów. Tematyka opracowania sięga do szerokich obszarów polityki państw wobec Romów, polityki

⁹ *Jaw Dikh!, III International Event of Romani Art. Czarna Góra 2013*, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS, brw. Wystawa poplenerowa została otwarta 8 listopada 2013 r. w Galerii „Jatka” w Nowym Targu.

¹⁰ E. Dębicki, *Ptak umarłych*, Stowarzyszenie Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Papuszy w Gorzowie Wlkp., Gorzów Wielkopolski 2004.

¹¹ E. Dębicki, *Wczorajszy ogień. Ptak umarłych II*, Stowarzyszenie Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Papuszy w Gorzowie Wlkp., Gorzów Wielkopolski 2012, ss. 200, ISBN: 978-83-63189-05-1.

¹² J. Balkowski (red.), *Romskie profesje*, Fundacja Integracji Społecznej „Prom”, Wrocław 2012, ss. 38, ISBN: 978-83-62969-08-1; M. Wiśniewski, M. Rudowski, *Drom-Drom. Historia Romów w Europie*, Fundacja Integracji Społecznej „PROM”, Wrocław 2012, ss. 54, ISBN 978-83-62969-14-2.

¹³ M. Drożdż-Balkowska (red.), *Romowie Dzieci Świata. Niecodzienny poradnik dla nauczycieli*, Fundacja Integracji Społecznej „Prom”, Wrocław 2012, ss. 134, ISBN: 978-83-62969-12-8.

¹⁴ E. Szyszczak, T. Szyszczak (red.), *Kwestia romska w polityce państw i w stosunkach międzynarodowych*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011, ss. 282, ISBN 978-83-62969-10-4 (Fundacja Integracji Społecznej PROM), ISBN 978-83-932556-1-0 (Centrum Badań Partnerstwa Wschodniego).

¹⁵ T. Szyszczak (red.), *Kwestia romska w polityce państw Europy Środkowo-Wschodniej*, Fundacja Integracji Społecznej PROM, Wrocław 2011.

organizacji międzynarodowych wobec Romów oraz działań romskich organizacji na arenie międzynarodowej.

Wydawnictwo Czarne wydało drugą edycję reportaży Lidii Ostałowskiej, *Cygan to Cygan*¹⁶. Ostałowska, reporterka „Gazety Wyborczej”, zafascynowana cygańskimi emigrantami z Rumunii, odbyła szereg wypraw do tego kraju a także do innych krajów na Bałkanach, wraz z towarzyszącym jej fotografem, Piotrem Wójcikiem. Rezultatem tych podróży był zbiór reportaży Ostałowskiej¹⁷ oraz wystawa fotografii Wójcika, która eksponowana była w wielu miejscach Polski.

Odnotujemy tegoroczny dorobek trzech romskich wydawców. Związek Romów Polskich w Szczecinku wydał kolejną broszurkę z serii „Romowie wczoraj i dziś” o sterylizacji Romów przez Niemców¹⁸, natomiast niedawno powstała rodzinna firma Karoliny i Karola Kwiatkowskich w Radomiu opublikowała w języku romskim broszurę o historii Polski dla dzieci/młodzieży¹⁹. Firma ta – Karolina Kwiatkowska. Organizowanie Kursów i Szkoleń – jak sama nazwa wskazuje, specjalizuje się z organizowaniu wszelkich szkoleń, kursów, wykładów itp. na temat historii, kultury i różnych innych aspektów związanych ze społecznością romską. Z kolei Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romani Waśt” opublikowało leksykon *Sławni Romowie*, obejmujący kilkadziesiąt biogramów znanych Romów z Polski i ze świata²⁰. Jak sami autorzy publikacji zastrzegają, jest to raczej leksykon „znanych Romów” niżeli Romów „sławnych”, niemniej przedstawia imponującą galerię osób sławnych czy też znanych z bardzo rozmaitych działań, do których Romowie odwołują się jako autorytetów. Biogramy są publikowane w wersjach polsko- i romskojęzycznej. Podobnie jak w przypadku publikacji Kwiatkowskiej, autorzy z trudnością radzą sobie z pisownią romską, a w *Historii Polskakry* wydawca nie dokonał pewnie nawet żadnej korekty, w efekcie czego brak niektórych czcionek.

Stowarzyszenie Willa Decjusza od lat realizuje projekty związane z kulturą romską. Między innymi – obchody Międzynarodowego Dnia Romów. W 2012 roku obchodom tym towarzyszyła wystawa *Romowie w sztuce*, złożona ze zbiorów malarstwa wypożyczonych z tarnowskiego

¹⁶ L. Ostałowska, *Cygan to Cygan*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, ss. 178, ISBN: 978-83-7536-361-6.

¹⁷ L. Ostałowska, *Cygan to Cygan*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.

¹⁸ K. Bukowski, *Romowie wczoraj i dziś. Sterylizacja ludności romskiej 1943–1945*, Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku, Szczecinek 2012, ss. 34, ISBN: 978-83-928142-7-6.

¹⁹ M. Kwiatkowska (red.), *Historia Polskakry*, Radom 2012, ss. 40.

²⁰ J. Milewski (red.), *Sławni Romowie. Leksykon*, Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romano Waśt”, Radom 2013, ss. 88.

Muzeum Okręgowego oraz kolekcji pocztówek Andrzeja Grzymały-Kaźłowskiego. Wystawie towarzyszyło wydanie albumu ze wstępem Adama Bartosza²¹.

Drobną broszurką o charakterze sprawozdawczym jest krótki raport z realizacji projektu *Jesteśmy razem. Energia kultury*²². Projekt ten realizowany jest/był przez władze samorządowe Bytomia w środowisku szkolnym, gdzie naukę pobierają dzieci romskie.

Przegląd czasopism romskich i romologicznych wypada zacząć od kolejnego numeru rocznika „Studia Romologica”, wydawanego przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie²³. Piąty tom w części tematycznej poświęcony jest migracjom. Tekstem wprowadzającym jest *Próba bilansu dotychczasowych hipotez o rodowodzie narodu rromskiego w kontekście jego emigracji*, autorstwa Marcela Courthiade. To zupełnie nowe spojrzenie na genezę Romów i rekonstrukcję szlaków ich wędrówek, które Courthiade lansuje od lat, posilając się nowo odkrywanymi źródłami arabskimi, indyjskimi, greckimi i innymi.

Stowarzyszenie Romów w Polsce wydało kolejne cztery numery kwartalnika „Dialog/Pheniben”, w formacie zapoczątkowanym w roku poprzednim²⁴. Numery są zredagowane po części tematycznie, np. nr 5 przypomina najgroźniejsze wystąpienia antyromskie, jakie miały miejsce w Mławie w czerwcu 1991 roku, nr 7 poświęcony jest sytuacji kobiet w tradycyjnych społecznościach (nie tylko romskich), nr 8 wspomina zagładę Romów i formy jej upamiętniania. Do nr 5 wydany został suplement poświęcony prof. Lechowi Mrozowi, wybitnemu znawcy (m.in.) dziejów i kultury Romów, z okazji przejścia Mroza na emeryturę i rezygnacji ze stanowisk piastowanych na Uniwersytecie Warszawskim²⁵. Publikacja zawiera krótki wstęp Agnieszki Kościańskiej o romskich zainteresowaniach Lecha Mroza, natomiast zasadniczą treścią numeru jest tekst Mroza i Ryszarda Tomickiego, *Jak Cyganie świat zdobywali... Kilka uwag, kilka pytań, kilka refleksji*. „Dialog/Pheniben” w swych treściach wychodzi poza tematykę romską, uwzględniając inne, bliskie społecznie tematy, jak przejawy nietolerancji rasowej, religijnej, etnicznej, dyskryminacji emigrantów, kobiet itp.

²¹ *Romowie w sztuce*, Stowarzyszenie Willa Decjusza, Kraków 2012, ss. 48.

²² *Jesteśmy Razem. Energia Kultury (2009-2012). Projekt na Rzecz Społeczności Romskiej w Polsce*, Bytom 2012, ss. 34.

²³ „Studia Romologica”, 2012, nr 5, red. Adam Bartosz, ss. 346, ISSN: 1689-4758.

²⁴ „Dialog Pheniben”, 2012, nr 5, 6, 7, 8, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Oświęcim 2012, ss. 112, ISSN: 1425-3496.

²⁵ *Lech Mróz, nasz profesor*, „Dialog Pheniben”, Stowarzyszenie Romów w Polsce, Oświęcim 2012?, ss. 34, ISSN: 1425-3496. Publikacja posiada na marginesie nr 5, ale z tyłu okładki wpisano: październik 2012, co by sugerowało, że jest przypisana do nr 8 (październik-listopad-grudzień).

Pozostałe czasopisma romskie to wydawane przez Związek Romów Polskich w Szczecinku „Romano Atmo” (dwumiesięcznik)²⁶ i „Kwartalnik Romski” wydawany przez Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romani Waśt”²⁷. Odnotujemy, że ukazujący się od 1990 roku miesięcznik „Rom po Drom” wydawany w Białymstoku przez Centralną Radę Romów w Polsce przestało wychodzić w 2012 roku i nie ukazuje się w kolejnym roku. Nie wiadomo nic na temat przyszłych losów tego najstarszego w Polsce czasopisma romskiego.

I już tylko wspomnijmy na koniec o dwóch pozycjach, nawiązujących do tematyki cygańskiej/romskiej. Magdalena Kozłowska wydała powieść opartą na motywach cygańskich²⁸, a Dariusz Świerczewski tomik poezji, której tematyka związana jest z Cyganami²⁹.

²⁶ „Romano Atmo”, red. Roman Chojnacki, Związek Romów Polskich, Szczecinek, ISSN: 1896-447.

²⁷ „Kwartalnik Romski”, red. Agnieszka Caban, Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romani Waśt”, Radom, ISSN: 2082-4378.

²⁸ M. Kozłowska, *Zupa z jeża*, Wydawnictwo Innowacyjne NOVAE RES, Gdynia 2012, ss. 184, ISBN: 978-83-7722-379-6.

²⁹ D. Świerczewski, *Gdzie cygańskie są tabory*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam, ss. 50, Warszawa 2012.

Elżbieta Mirga-Wójtowicz

MŁODZI EUROPEJCZYCY UPAMIĘTNIAJĄ ZAGŁADĘ ROMÓW W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

W dniu 2 sierpnia 1944 roku, 2897 Sinti i Romów: starców, kobiet i dzieci z obozu cygańskiego – *Zigeunerlager* w Auschwitz-Birkenau, Niemcy zamordowali w komorach gazowych. Wiedza i oficjalne uznanie Zagłady Romów w czasie II wojny światowej jest wciąż bardzo ograniczone¹, szczególnie wśród młodych Europejczyków, w tym samych Romów. Dla ternYpe, Międzynarodowej Sieci Romskich Organizacji Młodzieżowych, ludobójstwo Romów to jeden z flagowych projektów i obszarów zainteresowania.

Od 2010 roku organizacja ta corocznie upamiętnia dzień 2 sierpnia poprzez spotkania młodych w Krakowie i w Auschwitz. Spotkania organizowane są dla młodych Europejczyków i koncentrują się wokół międzynarodowego seminarium na temat edukacji młodych ludzi z różnych środowisk europejskich na temat cierpienia Romów w czasie II wojny światowej. Ważnym elementem spotkań są warsztaty, dyskusje o dyskryminacji i ekstremizmie, z jakim spotykają się dzisiejsi Europejczycy. Każdego roku w upamiętnieniu przez ternYpe Zagłady Romów uczestniczyło ok. 80–150 osób.

Walory merytoryczne oraz coraz szerszy zasięg projektu *Młodzi Europejczycy upamiętniają Zagładę Romów w czasie II wojny światowej* zostały docenione przez instytucje europejskie, poprzez wskazanie go jako jednego z 27 projektów krajowych w konkursie European Charlemagne Youth Prize w 2011 roku.

W 2013 roku ternYpe zgromadziła w dniach od 30 lipca do 4 sierpnia około 450 młodych z 20 krajów Europy, Kanady i USA. Spotkania młodych Romów i nie-Romów odbyły się w Krakowie i Auschwitz. Tegoroczne spo-

¹ Prawdopodobnie pierwszą na świecie inicjatywą edukacyjno-memorialną, skierowaną wprost do dzieci, a odnoszącą się do *Samudaripen* czyli Zagłady Romów w czasie II wojny światowej, jest wydana przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie w 2013 roku, opowieść o cygańskim chłopcu, przebywającym w obozie Auschwitz. Zob. N. Gancarz, *Mietek na wojnie*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2013 – *przyp. red.*

tkanie przerosło oczekiwania organizatorów i było pierwszym tego typu tak dużym międzynarodowym spotkaniem w Europie.

Inicjatywa ta miała na celu podniesienie świadomości dotyczącej eksterminacji Romów w czasie wojny u młodych Europejczyków, działaczy organizacji pozarządowych i instytucji państwowych. Była to również okazja do podjęcia dyskusji na temat obecnych wyzwań związanych z istnieniem rasizmu, mowy nienawiści i wzrastającego ekstremizmu w Europie, oraz mechanizmów „antycyganizmu”. TernYpe stawia sobie za cel aktywizowanie młodzieży romskiej, aby stawała się kluczem do zmian w społeczeństwie. TernYpe ma na celu zbudowanie platformy praw człowieka wśród młodzieżowych organizacji europejskich. Ma ona rzucić wyzwanie szkodliwym stereotypom i postawom antycygańskim na szczeblu lokalnym i międzynarodowym.

Podczas czterech dni w Krakowie młodzież romska i nie-Romowie mieli okazję wziąć udział w warsztatach, seminariach, wykładach, dyskusjach oraz konferencji głównej. Konferencja zgromadziła uczestników spotkania, przedstawicieli Komisji Europejskiej, Rady Europy, rządu polskiego – Pełnomocnika ds. Równego Traktowania, korpusu dyplomatycznego, a także członków różnych organizacji pozarządowych, obrońców praw człowieka i wielu ekspertów. Poprzez wzmocnienie współpracy między młodzieżą romską i nieromską oraz organizacjami młodzieżowymi, inicjatywa ta kształtuje zbiorową pamięć historyczną, świadomość i poszanowanie praw człowieka. Inicjatywa ta wzmacnia świadomość młodych Europejczyków w kwestii ich roli i odpowiedzialności w ramach swoich społeczności oraz przypomina o konieczności budowania społeczeństwa obywatelskiego.

Podczas spotkania szeroko dyskutowana była kwestia uznania dnia 2 sierpnia za oficjalne Upamiętnienie Zagłady Romów w czasie II wojny światowej w całej Europie. W tej materii Polska jest wzorem do naśladowania, ponieważ jako pierwsza na świecie wyszła z inicjatywą ustanowienia owego dnia – Dniem Pamięci o Zagładzie Romów. I tak, 29 lipca 2011 roku, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przyjął uchwałę, w której czytamy m.in.: *W hołdzie Romom i Sinti, ofiarom niemieckiego nazistowskiego ludobójstwa, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej ustanawia dzień 2 sierpnia Dniem Pamięci o Zagładzie Romów i Sinti*.

Ustanowienie 2 sierpnia Dniem Pamięci było inicjatywą Zespołu ds. Romskich przy Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Na prośbę Zespołu, minister Elżbieta Radziszewska, ówczesny Pełnomocnik Rządu ds. Równego Traktowania, przedstawiła inicjatywę Sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Uchwała przywołuje pamięć o dniu, w którym tzw. cygański obóz rodzinny (*Zigeunerfamilienlager*) w hitlerowskim obozie Auschwitz-Birkenau został ostatecznie



Młodzież romska na terenie byłego obozu cygańskiego w Birkenau/Brzezinka
(fot. A. Bartosz, 2013)

zlikwidowany. Uchwała przypomina o śmierci ponad 21 000 Romów i Sinti, deportowanych do Birkenau z licznych krajów Europy. Jest świadectwem pamięci o hitlerowskich prześladowaniach i stratach, które mniejszość romska poniosła w czasie II wojny światowej. Do dzisiaj dokładna liczba romskich ofiar jest nieznana, jednak jak pokazują współczesne szacunki, w wyniku prześladowań i terroru w okresie II wojny światowej śmierć poniosło około pięćdziesięciu procent Romów, zamieszkujących obszary okupowane przez Niemców.

Romowie i Sinti dość późno zaczęli walczyć o pamięć, o uznanie faktu ich zagłady i rozpowszechnienie pamięci o Romach jako ofiarach II wojny światowej. Stało się to dopiero w latach 70. XX wieku. Od początku lat 90. obchody upamiętniające Zagładę Romów i Sinti na terenie byłego niemieckiego obozu Auschwitz-Birkenau były organizowane przez stowarzyszenia Romów i Sinti w dniu 2 sierpnia². Nie miały one charakteru obchodów oficjalnych, jakkolwiek były wspierane finansowo przez władze polskie, a przedstawiciele władz brali w nich udział.

2 lutego 2011 roku, tydzień po obchodach upamiętniających Holokaust, Parlament Europejski uczcił pamięć o Zagładzie Romów poprzez specjalną

² Po raz pierwszy manifestację upamiętniającą ostateczną likwidację *Zigeunerlager* zorganizowało w dniu 2 sierpnia 1994 roku Stowarzyszenie Romów w Polsce, z inicjatywy ówczesnego przewodniczącego Stowarzyszenia, Andrzeja Mirgi – *przypr. red.*

debatę podczas plenarnego posiedzenia. Jerzy Buzek, Przewodniczący Parlamentu, w swoim wystąpieniu podkreślił, że jedynie kilka państw uznało oficjalnie Zagładę Romów.

Ustanowienie uchwałą Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej dnia 2 sierpnia oficjalnym Dniem Pamięci o Zagładzie Romów było zatem wydarzeniem historycznym, ale i niezwykle ważnym elementem stopniowego przywracania zbiorowej pamięci Europejczyków tzw. Zapomnianego Holokaustu – Zagłady Romów i Sinti.

Elena Marushiakova

KATALIN KOVALCSIK (1954–2013)

Katalin Kovalcsik urodziła się w Budapeszcie w 1954 roku. Studiowała w Kolegium Sztuk Muzycznych Ferenca Liszta (obecnie Akademia Muzyczna). W 1979 roku, po kilku latach nauki solfeżu i gry na harfie, przyjęto ją do Instytutu Muzykologii Węgierskiej Akademii Nauk. W 1983 roku została tam pracownikiem naukowym. W 2010 roku otrzymała prestiżową nagrodę Bence Szabolcsi¹.

Na początku 1980 roku Katalin rozpoczęła badania terenowe dotyczące muzyki cygańskiej w różnych romskich społecznościach. Najpierw pracowała u siebie, na Węgrzech, później na Słowacji, w Polsce², Rumunii, na Ukrainie, w Serbii, Macedonii, Grecji, Bułgarii i innych. Nauczyła się języka romskiego, dzięki czemu mogła pracować wśród różnych grup Romów w rozmaitych krajach. Pracowała także ze społecznością Bojaszów (mówiących w języku rumuńskim). Była dobrze znana z głębokiego zaangażowania na rzecz osób, których muzykę badała i encyklopedycznej wiedzy nie tylko na temat muzyki cygańskiej, ale także innych aspektów kultury i życia Cyganów. Szczodrze dzieliła się wiedzą z kolegami i studentami oraz osobami, które prosiły ją o radę czy konsultacje. Nie pamiętam sytuacji, w której zapytana o grupę Romów na Węgrzech czy w innym kraju Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej, nie byłaby w stanie udzielić kompetentnej odpowiedzi. Katalin była zawsze gotowa podzielić się zebranymi przez siebie materiałami z kolegami i tak na przykład podarowała naszemu archiwum³ wszystkie nagrania, które poczyniła w różnym czasie na terenie Bułgarii.

Dr Katalin Kovalcsik była członkiem zarządu Gypsy Lore Society i przewodniczącą komitetu, przyznającego z ramienia GLS nagrody dla młodych naukowców (Young Schollars Prize Committe). Była wieloletnim członkiem International Council for Traditional Music oraz ICTM Study

¹ Bence Szabolcsi – zasłużony węgierski muzykolog, żyjący w latach 1899–1973 – *przyp. red.*

² Materiały, zebrane na terenie Polski, Katalin Kovalcsik przekazała do zbiorów romologicznych Muzeum Okręgowego w Tarnowie – *przyp. red.*

³ Archiwum bułgarskich „Studii Romani” Eleny Marushiakovej i Vesselina Popova – *przyp. red.*



Katalin Kovalcsik [z prawej] i Elena Marushiakova (fot. V. Popov)

Group on Music and Minorities, ostatnio pełniła w ICTM funkcję przewodniczącego Węgierskiego Komitetu Narodowego.

Katalin Kovalcsik opublikowała wiele książek i ponad 40 artykułów naukowych w języku węgierskim i w innych językach. Była redaktorem unikalnej serii monograficznej *Gypsy Folk Music of Europe*⁴.

Katalin wspierała młodych artystów romskich na Węgrzech. Dokumentowała ich pierwsze próby muzykowania, nagrywając ich za pomocą magnetofonu. Dzięki jej pracy tradycyjna muzyka *Olah* Romów, pierwotnie wykonywana tylko w ramach wspólnoty, została włączona do repertuaru romskich grup muzycznych i stała się ulubionym gatunkiem. Bez jej wsparcia powstanie wielu znanych romskich zespołów muzycznych, takich jak na przykład Kalyi Jag, których styl muzyczny znalazł wielu naśladowców w całej Europie Środkowej, nie byłoby możliwe.

Począwszy od lat 90. XX wieku, redagowała materiały na temat kultury romskiej dla węgierskiego programu szkolnego. Uczyla romskich studentów na Uniwersytecie w Pécs, potem na Uniwersytecie Eötvös Loránda w Budapeszcie oraz w Central European University w Budapeszcie.

Zmarła 30 stycznia 2013 roku. Będzie nam brakowało przyjaźni z Katalin, jej wielkoduszości i mądrości.

tlum. Kamila Jasiak

⁴ *Gypsy Folk Music of Europe*: T. 1: K. Kovalcsik, *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia*, Budapest 1985; T. 2: E. Davidová, J. Žižka, *Folk Music Of The Sedentary Gypsies of Czechoslovakia*, Budapest 1991; T.3: *Ernö Király's collection of Gypsy folk music from Voivodina*, Budapest 1992; T. 4: I. Kertész Wilkinson, *A Fair is ahead of me. Individual Creativity and Social Context in the Performances of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Songs*, Budapest 1997; T. 5: S. Pettan, *Rom Musicians in Kosovo. Interaction and Creativity*; Budapest 2002.

Eva Davidová

JAN CIBUĽA (1932–2013)

Jan Cibul'a – Rom, lekarz i przedstawiciel Międzynarodowego Ruchu Romskiego. Zmarł 18 sierpnia 2013 roku po ciężkiej chorobie, w wieku osiemdziesięciu lat, w szwajcarskim Bernie. Urodził się 4 stycznia 1932 roku w romskiej osadzie Klenovec na Słowacji. Był w Czechosłowacji pierwszym Romem, który zdobył wykształcenie medyczne. Był wybitnym przedstawicielem Międzynarodowego Ruchu Romskiego, który zresztą bardzo wiele mu zawdzięcza.

Jeszcze studiując na Słowacji, zajmował się działalnością na rzecz poprawy sytuacji Romów. W 1957 roku ukończył Wydział Lekarski Uniwersytetu Jana Komenského w Bratysławie. Współ z Antonim Facunom był inicjatorem, powołania w roku 1968 Związku Cyganów/Romów na Słowacji. W tym samym roku jednak opuścił byłą Czechosłowację z powodów rodzinnych i rozpoczął nowe życie w Szwajcarii. Mieszkał w Bernie gdzie przez długie lata miał swój gabinet lekarski.

Był on jednym z inicjatorów Kongresu, który odbył się 8 kwietnia 1971 roku w angielskim Orpington koło Londynu. Chodzi o I Światowy Kongres Romskiej Unii – World Romani Union (przemianowanej później na Międzynarodową Romską Unię, International Romani Union), podczas którego uczestnicy po raz pierwszy publicznie odrzucili termin „Cygan”, używany przez społeczności większościowe, i zdecydowali o przyjęciu przez przedstawicieli ludu romskiego własnego terminu „Rom”. Wtedy również przyjęli barwy swojej flagi, do dziś używanej jako flaga romska i po raz pierwszy odśpiewali romski hymn *Gelem gelem lungone dromenca*. Dzień 8 kwietnia został proklamowany później Międzynarodowym Dniem Romów i coraz powszechniej jest dziś świętowany przez środowiska romskie na całym świecie.

Wśród nielicznych uczestników tamtego, bardzo historycznego I Kongresu, znaleźli się także romscy przedstawiciele z Czechosłowacji oraz delegaci Związku Cyganów/Romów Czeskiej Republiki wraz z autorką tegoż wspomnienia. Podczas II Kongresu IRU, mającego miejsce w roku 1978 w szwajcarskiej Genewie, Jan Cibul'a został wybrany prezydentem tej organizacji, a jego aktywność w działaniach na rzecz poprawy sytuacji Romów

w Europie i na świecie, była powszechnie dostrzegana. To jego zasługą było uzyskanie w 1978 roku przez IRU, jako organizację pozarządową, statusu Członka Obserwatora przy Organizacji Narodów Zjednoczonych.

tłum. Adam Bartosz



Jan Cibul'a (z prawej) na Kongresie w Getyndze (fot. A. Bartosz, 1981)

NICOLAE GHEORGHE (1946–2013)

Nicolae Gheorghe, jeden z najbardziej wpływowych intelektualistów i działaczy romskich, zmarł 9 sierpnia 2013 roku w wieku 66 lat. Urodził się 12 listopada 1946 roku w Rosiori de Vede, w Rumunii. Jego rodzice pochodzili z różnych grup romskich (ojciec ze Złotarów, matka z Vatrași). Była to rodzina zasymilowana i w młodości Nicolae nie miał wielu kontaktów ze środowiskiem romskim.



Nicolae Gheorghe¹

Ukończył szkołę wojskową a następnie socjologię i filozofię (1972), po czym rozpoczął pracę w Instytucie Socjologii Akademii Nauk w Bukareszcie. Pracę naukową nad tematyką romską rozpoczął w 1974 roku, jako członek Narodowej Komisji ds. Demografii, przygotowujący program społecznej integracji społeczności zmarginalizowanych. W 1981 r., w liście do Radia Wolna Europa, przedstawił sytuację rumuńskich Romów, co sprawiło, że znalazł się pod obserwacją Securitate, rumuńskiej tajnej policji politycznej. W 1984 roku, wraz z Ioanem Mirescu, zorganizował na stadionie w Timisoarze koncert artystów romskich dla ponad 30 000 osób. Po obaleniu władzy Ceaușescu w 1989 roku został ekspertem nowego rządu ds. romskich, a także rozpoczął działania na rzecz politycznej organizacji rumuńskich Romów, przyczyniając się do powstania takich organizacji, jak Demokratyczna Unia Romów w Rumunii i Etniczna Federacja Romów. Bliskie mu były ideały społeczeństwa obywatelskiego, dlatego starał się stworzyć Romom możliwości uczestniczenia w nim, poprzez walkę o prawa obywatelskie i prawa człowieka, w ramach niezależnych romskich organizacji.

Największe sukcesy odniósł jednak poza Rumunią jako międzynarodowy działacz na rzecz praw Romów. W 1993 roku założył Romani Criss, organizację pozarządową zajmującą się problemami Romów w skali europejskiej. W 1995 roku zorganizował w Rumunii kampanię na rzecz upowszechnienia terminu *Rom* jako oficjalnej nazwy tej grupy etnicznej. Była

¹ Źródło: <http://www.theromanielders.org/elders/2/5/> [dostęp: 3.12.2013].

to reakcja na forsowanie przez organa państwowe terminu Țigan ('Cygan'). W rezultacie tej kampanii rząd rumuński ostatecznie ugiął się przed presją organizacji romskich i w 1999 roku proklamowano oficjalnie uznanie Romów za mniejszość narodową.

Nicolae Gheorghe był pierwszym Doradcą do Spraw Romów i Sinti w Biurze Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka (ODIHR), działającym w ramach Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, sprawując tę funkcję w latach 1999–2006. Był jednym z inicjatorów i autorów koncepcji tzw. Action Plan on Improving the Situation of Roma and Sinti in the OSCE Area, monitorując następnie jego realizację. Był też autorem wielu prac o dużym znaczeniu intelektualnym, w których zajmował się nie tylko romską polityką, ale też prowadził głębokie rozważania na temat romskiej tożsamości i relacji między grupami etniczno-narodowymi. Był człowiekiem niezwykle szanowanym, tak przez Romów, jak i nie-Romów. Inspirował jednych i drugich, zarówno w dziedzinie walki o prawa człowieka, jak i w dociekaniach akademickich.

(*red.*)

NOTY O AUTORACH

XARNI BIOGRAFIA E AVTORENQËRI

NOTES OF AUTHORS

Agneška Avin, studentka kulturoznawstwa na UJ, po półrocznej praktyce w Rumunii.

Kontakt: zaliasdramblys@yahoo.com

Adam Bartosz, antropolog, muzeolog, 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

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 większości uniwersytetów w Czechach i na Słowacji.

Kontakt: eva.davidova@quick.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 Agnieszka J. Kowarska, etnolog, cyganolog, choreolog, autorka zbioru Szkice o tańcach Romów (Oświęcim 2003), książki Polska Roma. Tradycja i nowoczesność (Warszawa 2005) oraz licznych artykułów omawiających

kulturę i strukturę społeczną Romów w Polsce. Jest współpracownikiem IEiAK UW oraz członkiem Rady Naukowej Instytutu Choreologii w Poznaniu. Zajmuje się badaniami w zakresie cyganologii oraz choreologii w tym antropologii tańca i języka ciała w kontekście przywództwa.

Kontakt: a.kowarska@gmail.com

Dr Łukasz Kwadrans, politolog, pedagog, wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. Angelusa Silesiusa w Wałbrzychu. Kurator zawodowy w Sądzie Rejonowym w Świdnicy. Dwukrotny stypendysta International Visegrad Fund. Współpracuje w ramach projektu VEGA z Instytutem Studiów Romskich w Uniwersytecie Konstantina Filozofa w Nitrze na Słowacji. Autor publikacji dotyczących Romów i ich edukacji.

Kontakt: lukaszkwadrans@poczta.fm

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. Dr Elena Marushiakova jest obecnie zatrudniona jako visiting researcher w International Research Centre „Work and Human Lifecycle in Global History” na Humboldt University w Berlinie, gdzie zajmuje się tematyką Romów w południowo-wschodniej Europie: Living and Working in Migration.

Kontakt: studiioromani@geobiz.net

Natalia Karolina Michalowska, doktorant na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; w pracy naukowej skupia się przede wszystkim na prawnej analizie szeroko rozumianych relacji nieformalnych na gruncie prawa krajowego i międzynarodowego, również w ujęciu historycznym.

Kontakt: natalia.karolina.michalowska@gmail.com

Elżbieta Mirga-Wójtowicz, absolwentka dwóch kierunków magisterskich na Uniwersytecie Jagiellońskim: Animacji Kultury w Instytucie Pedagogiki (2002) oraz Stosunków Etnicznych i Migracji Międzynarodowych w Instytucie Studiów Polonijnych i Etnicznych (2004). Stażystka Komisji

Europejskiej w Brukseli w Departamencie Zatrudnienia Spraw Socjalnych i Równych Szans (2005). Uczestniczka rocznego Roma Access Program na Central European University w Budapeszcie (2006).

Od 2007 r. wykłada na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie w ramach rocznego studium podyplomowego „Sytuacja Romów w Polsce - historia, prawo, kultura, stereotypy etniczne”. Stypendystka programu rządu amerykańskiego International Leadership Visitor Program. W chwili obecnej pełni funkcję Pełnomocnika Wojewody Małopolskiego do spraw Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Kontakt: emir2@malopolska.uw.gov.pl

Prof. Ewa Nowicka, profesor antropologii społecznej – Kierownik Zakładu Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii (Uniwersytet Warszawski) i profesor w Collegium Civitas w Warszawie. Jest autorką podręcznika do antropologii kulturowej *Świat człowieka - świat kultury*, a także wielu książek i artykułów poświęconych między innymi „swojskości” i „obcości”, kontaktom kulturowym, pojawianiu się nowych narodów na Syberii, sytuacji Polaków na terenach byłego Związku Radzieckiego i innych grup mniejszościowych w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Prowadzi badania terenowe wśród tubylczych ludów Syberii, Romów w Europie Środkowej i Wschodniej, a także wśród Wołochów (Arumunów) na Bałkanach.

Dr Anna G. Piotrowska, adiunkt w Zakładzie Antropologii i Teorii Muzyki Instytutu Muzykologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka książek *Idea muzyki narodowej w twórczości kompozytorów amerykańskich pierwszej połowy XX wieku* (2003) *Topos muzyki cygańskiej w kulturze europejskiej* (2011), *Romantyczna wizja postaci Cygana w twórczości muzycznej XIX i pierwszej połowy XX wieku* (2012), *Flamenco pod czarnym księżycem czyli muzyczne dziedzictwo Romów* (2013), oraz wielu artykułów poświęconych europejskiej i amerykańskiej kulturze muzycznej. Szczególnie interesuje ją problematyka inspiracji kulturą cygańską w profesjonalnej twórczości muzycznej zarówno w wiekach dawniejszych jak i współcześnie.

Kontakt: agpiotrowska@interia.pl

Prof. dr hab. Czesław Robotycki, wieloletni (1998–2008) dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Były Kierownik Zakładu Teorii Kultury, obecnie: Muzealnictwa i Dokumentacji Etnograficznej. Autor 160 publikacji w tym 4 książek. Promotor 17 doktorów. Zajmuje się: problemami etosu, habitusów i dyskursu, muzealnictwem, narracjami potocznymi i nowym folklorem oraz uniwersum kultury polskiej.

Kontakt: czerob@gmail.com

Dr Marcin Szewczyk, językoznawca, medioznawca, europeista, romolog, doktor nauk humanistycznych Uniwersytetu Łódzkiego. Pracownik naukowy Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie oraz Instytutu Europejskiego w Łodzi. Kierownik Centrum Dokumentacji Europejskiej i Regionalnego Ośrodka Debaty Międzynarodowej w Łodzi. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje na analizie poziomu zgodności systemowych zasad (w szczególności Unii Europejskiej) z praktyką społeczną. Kontakt: mszewczyk@wsiz.rzeszow.pl

Dr Maciej Witkowski, absolwent psychologii i ekonomii. Uzyskał doktorat z socjologii na Uniwersytecie Śląskim. Jego zainteresowania naukowe obejmują sytuację i dążenia mniejszości bezpaństwowych, metodologię badań międzykulturowych, analizę dyskursu, działania organizacji pozarządowych, studia nad Romami i komunikację międzykulturową. Prowadził etnograficzne badania terenowe wśród Romów, Kaszubów, mieszkańców Spiszu, mniejszości litewskiej w Polsce i mniejszości polskiej na Litwie. Ostatnio w współpracy z naukowcami z sześciu europejskich ośrodków badawczych brał udział w projekcie poświęconym zmianom społeczno-kulturowym w starych europejskich regionach przemysłowych. Kontakt: maciekw@ae.katowice.pl

LISTA RECENZENTÓW „STUDIÓW ROMOLOGICA”

Redakcyjni:

Edukacja: dr hab. Piotr Borek (PL)

Etnologia: prof. dr hab. 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 Koptová (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 europejska: dr Marcin Szewczyk (PL)

Polityka polska: Andrzej Grzymała-Kazłowski (PL)

INDEKS NAZWISK

INDÈKSO E ANAVENQËRO

INDEX OF NAMES

A

Adamczyk-Lidtke Grażyna 68
Albeniz Isaac 71
Álvarez Antonio Machado 66
Andrea Cristian 158
Areşteanu Géraldine 162
Avin Agneška 155, 233

B

Bahram Gur 28
Bajramović Šaban 37, 80, 87
Balmaseda y Gonzalez Manuel 66
Balvin Jaroslav 237
Báno. *Zobacz* Stojka Juraj
Barany Zoltan 102
Barbu Bobi 87
Bârsan Pavel 160, 161
Bartosz Adam 217, 230, 233, 237
Bartók Bela 14
Baumann Max Peter 16
Będkowska Kaja 69
Biga. *Zobacz* Makulová Róza
Bihari Janosz 32
Bodorová Olga 237
Borek Piotr 237
Borrow George 66
Bregović Goran 35, 87
Buzek Jerzy 226

C

Caragiale Ion Luka 159
Ceaşescu Nicolae 231
Chiriţiu Ana 162
Cibuľa Jan 229

Constantin Jean 203
Costea Marcel 159
Courthiade Marcel 218, 221, 237
Cwietajewa Marina 40
Czachowski Michał 70

D

Davidová Eva 45, 62, 229, 233, 237
Delimata Bogusława 69, 218
Demófilo. *Zobacz* Álvarez Antonio Machado
Dębicki Edward 19, 219
Dębska Marta 69
Diaz Maria Luisa Muñoz 187, 188, 190, 191, 195, 197, 198
Diculov Sandu 87
Dincă Ilie 160
Dolata Sławomir 70
Duminică Gelu 163
Dumitru Dragoş 160

E

Engel Carl 66
Epstein Marek 203

F

Falla Manuel de 67, 71, 72
Fennész-Juhász Chrisane 51, 62
Ferdousi poeta 27
Ficowski Jerzy 100, 106, 108, 115, 117
Frigli Milos 87

G

Gheorghe Nicolae 147, 231, 232

Gierliński Karol 218, 237
Gil Krzysztof 218
Grzymała-Kazłowski Andrzej 221, 237

H

Hajdú André 19
Hamza z Isfahanu 27
Heinschinkow Mozes 51
Heinschnik Mozes 62
Hemetek Ursula 16, 17, 21
Holub Vítězslav 203
Horváthová Jana 237
Horyń Jolanta 217, 218
Hübschmannova Milena 62
Huc Evgenij 30
Hutz Eugene. *Zobacz* Huc Evgenij
Hyman Herbert H. 131

I

Imre Csenki 15
Ivasiuc Ana 162

J

Janowiak-Janik Monika 13, 233
Jasiak Kamila 228
Javorský Vladimír 203

K

Kapralski Sławomir 217, 237
Kertész-Wilkinson Irén 20
Komenský Jan 229
Kopańska Justyna 147
Koptová Anna 237
Kościańska Agnieszka 221
Kovalcsik Katalin 227, 228, 237
Kowarska Agnieszka J. 135, 233
Kozłowska Magdalena 222
Krajewski Marek 69
Kubiak Marta 69
Kusturica Emir 35, 65, 87, 203, 207
Kwadrans Łukasz 127, 234
Kwiatkowska Karolina 220
Kwiatkowski Karol 220

L

Labuda Marián 203
Lăcătuș George 164, 166
Lakatoszowa-Weber Margita 51
Leaderich Stéphane 17
Liszt Ferenc. *Zobacz* Liszt Franz
Liszt Franz 14, 66
Lorka Federico Garcia 68
Loteanu Emil 203

Ł

Łukaszewski Witold 69

M

Makula Cyryl 55
Makula Fery 55
Makula Gindži 55
Makula Jozef Kánišu 55
Makula Matěj 55, 58
Makulova Buška 55
Makulova Eva 55
Makulová Márgita 54, 55, 58
Makulová Róza 60
Mandin Mădălin 160, 164
Márinka Makulová. *Zobacz* Makulová Márgita
Marinowa Sofia 37
Marushiakova Elena 27, 227, 234
Marushiakow Elena 237
Maslow Abraham 103
Matúch. *Zobacz* Makula Matěj
Mauss Marcel 141
Mérimée Prosper 66
Merton Robert K. 131
Michałowska Natalia Karolina 187, 234
Milewski Jacek 237
Mirescu Ioan 231
Mirga Andrzej 100, 147
Mirga Jan 237
Mirga-Tas Małgorzata 218
Mirga-Wójtowicz Elżbieta 223, 234
Moca Rudy 159
Moise Corina 203
Moldovan Zita 159, 161

Mróz Lech 99, 105, 221
Myjer Egbert 196, 197

N

Nowicka Ewa 97, 235

O

Olszewski Wojciech 98
Olteanu Cătălina 162
Orłow hrabia 15
Ostałowska Lidia 220

P

Paleczny Tadeusz 157
Panna Cinka 32
Papusza. *Zobacz* Wajs Bronisława
Parno. *Zobacz* Gierliński Karol
Paszko Artur 237
Patruleasa Simona 159
Pawelec Dariusz 69
Pawłowski Albert 105, 115
Petrovic Pera 80
Petrović Aleksandar 203
Pettan Svanibor 21
Piaget Jean 162
Piotrowska Anna G. 65, 235
Polívka Bolek 203
Popov Vesselin 77, 227, 234

R

Rădulescu George 166
Rădulescu Speranța 18
Radziszewska Elżbieta 224
Redžepova Esma 80, 89
Riazanow Eldar 40
Robotycki Czesław 209, 235, 237
Rogalska-Marasińska Aneta 70, 71

S

Salo Matt 128
Sandu Sorin-Aurel 159, 160, 161
Sarau Gheorghe 87, 88
Sárosi Bálint 18
Schuchardt Hugo 67
Sedra. *Zobacz* Stojková-Sedra Mária
Silverman Carol 65

Stewart Michael 21
Stojka Juraj 52
Stojka Pavel 51
Stojka Peter 47, 50
Stojková-Sedra Mária 52, 53, 54
Sutherland Anne 143
Szabolcsi Bence 227
Szewczyk Marcin 173, 235, 237
Szyszlak Elżbieta 219
Szyszlak Tomasz 219

T

Talewicz-Kwiatkowska Joanna 209
Tkaczyk Edyta 42
Tomatino 70
Tomicki Ryszard 221
Tscherenkov Lev 17

V

Văduva Daniela 165
Vasiliev Vasilis 36
Vejdelek Jirí 203

W

Wajs Bronisława 117
Witkowski Maciej 97, 236
Wójcik Piotr 220

Y

Young Iris Marion 109

Z

Zgraja Krzysztof P. 70

Ż

Żebrowska-Kacprzak Urszula 71

INDEKS PIEŠNI ROMSKICH

INDÈKSO GILÈNQËRO

INDEX OF THE ROMA SONGS

A

Amari si amari 88
And-o vurdon 88
Ando Vurdon 34
Aven, rromalen 88

B

Ballada o wëžu 58
Ballada o zabiciu króla Bána 58
Briczka 16

C

Čhaj šukari 89

D

Devlesa rakhav tu 60
Djelem, djelem 21
Duj, duj, duj 88
Dželem, dželem 21

E

Ederlezzi 35
Ej, trado me mure khuren 51

G

Gelem, gelem 21, 87
Gelem, gelem lungone dromensa 21
Geli i chaj 88

H

Haju, haju, Kežinka 48, 54
Haju, haju, Kežinkori 48, 54
Hava Naghila 88
Hej, Rromalen 87

I

Izenindas mang'e romni 52

J

Jaj, izenindas mang'e romni 52
Jaj, kutja tejle tel'a páji 58
Jaj, phuvenge, dromenge 55

K

Kaj jone 16
Kali sas i Boja 48, 53
Kothe tele 88

L

Lenorrie, lenorri 88

M

Mar, džan, dža 88
Mar, kadja 88
Mišto-j tuke, gájži 53

N

Naj la cocha taj či gad 59
Nane coxa 88

O

O Prahako Wilzoňáko 57

S

Sa e Roma 35
Sa o Rroma 87
Sare patrja 16
Sar jekhvar bašade, le Banos mur-
darde 47
Si la kale bal 87

INDEKS GRUP ROMSKICH

INDÈKSO E RROMANE ENDAJENQËRO

INDEX OF THE ROMA GROUPS

B

Beaszi 37

Bergitka Roma 135

C

Chaładytka Roma 135

Cyganie Karpaccy 18

Cyganie Olascy 46, 47, 48, 49, 50,
51, 58, 61

F

Forli, Girolamo di. *Zobacz* Fiocchi,
Girolamo

G

Gitanos 66, 70, 71, 72

K

Kalderara 46

Kelderari 37

Kelderasze 46, 84, 135, 140, 143

L

Lowara/Lowari/Lowarzy 37, 46, 48,
49, 51, 54, 135

Lowarzy Olascy 45

O

Olach Roma 46

Olah Rrom 37

P

Polska Roma 18, 135, 136

R

Romungre/Rumungri 13, 37

Ruska Roma/Rasiejska Roma 33,
37, 135

S

Sasytka Roma 135

Serwi 38, 40, 41

Serwika Roma 89

Sinti 16

T

Travellers 174

V

Vlachi 48

Vlachike Roma 46, 49

Vlach Roma 15, 16

INFORMACJE DLA AUTORÓW

DIREKTIVE E AVINDE AVTORENQE

AUTHOR GUIDELINES

Redakcja „Studiów Romologica” informuje, że wersją pierwotną wszystkich dotychczas opublikowanych roczników jest wersja papierowa.

Od 2012 roku Rocznik znajduje się na *Liście czasopism punktowanych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (6 punktów).

Autorów, którzy chcą wypowiedzieć się na łamach „Studia Romologica”, zapraszamy do nadsyłania tekstów romologicznych o charakterze zarówno teoretycznym, jak i empirycznym. Kryterium kwalifikacji jest ich wartość merytoryczna.

OGÓLNE ZASADY

Publikacje zamieszczane są w czterech działach. Część I stanowią teksty pokrewne tematycznie, zgodne z głównym zagadnieniem poszczególnych tomów czasopisma. Część II to artykuły romologiczne traktujące o rozmaitych aspektach historii i kultury romskiej. W części III znajdują się 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 arkusza wydawniczego (tj. 40 tys. znaków ze spacjami), natomiast recenzji i innych opracowań – 0,3 arkusza wydawniczego (12 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 tekstów zatwierdzonych do druku przenoszą prawa autorskie (do kopiowania materiałów) na Redakcję „Studiów Romologica”.

Autorzy zamieszczonych w danym tomie artykułów otrzymują 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 w mianowniku używamy kursywy.

W wersji elektronicznej proszę zapisywać dokument w formacie .doc lub .rtf.

Odnośniki 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 łacińskie: *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 przypisu dolnego:

a) wydawnictwa zwartego:

Zob. J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 15.

b) pracy zbiorowej:

Por. K. Holub (red.), *Dural me avilem*, Ars Bohemica, Praha 2000.

c) artykułu w pracy zbiorowej:

I. Hancock, *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. Crowe, J. Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk, New York, London 1991, s. 82.

d) artykułu w czasopiśmie:

J. Ficowski, *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s. 15–25.

Przykładowy zapis bibliograficzny (LITERATURA na końcu artykułu):

a) wydawnictwa zwartego:

FICOWSKI J., *Cyganie na polskich drogach*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.

b) pracy zbiorowej:

HOLUB K. (red.), *Dural me avilem*, Ars Bohemica, Praha 2000.

c) artykułu w pracy zbiorowej:

HANCOCK I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk, New York, London 1991.

d) artykułu w czasopiśmie:

FICOWSKI J., *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, 1981, nr 4, s 15–25.

Zapis pozycji bibliograficznych, pisanych alfabetem rosyjskim, powinien być sporządzony zgodnie z zasadami transliteracji.

Spis wykorzystywanych materiałów z Internetu podajemy po spisie literatury w formie: adres strony internetowej oraz data ostatniego dostępu. W materiałach autorskich adres strony internetowej powinien być poprzedzony nazwiskiem autora tekstu.

Materiały ilustracyjne proszę przysyłać na płycie CD (lub na adres e-mail) jako osobne pliki (w formacie .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif). Podpisy do ilustracji wedle wzoru:

Fot./Rys./Tab. 1. Romowie Burgudżija, Bułgaria (fot. P. Lechowski, 2006, wł. Muzeum Etnograficzne w Tarnowie).

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie pozwolenia na udostępnienie w ich artykułach materiałów ilustracyjnych, objętych prawem autorskim.

