

Sławomir Kaprański (Kraków, Polska)

SYTUACJA KOBIET ROMSKICH W POLSCE I NA SŁOWACJI Z PUNKTU WIDZENIA ROMSKICH AKTYWISTEK. WSTĘPNE REZULTATY BADANIA PILOTAŻOWEGO

Niniejszy artykuł powstał na podstawie wyników badań, przeprowadzonych w ramach projektu *Kobiety w romskim ruchu politycznym i organizacjach pozarządowych. Badanie pilotażowe: Polska i Słowacja*¹. W trakcie badań przeprowadzono 20 wywiadów w Polsce i 20 wywiadów na Słowacji. Wywiady przeprowadzono z działaczkami romskich organizacji, z których najmłodsza miała 20 lat a najstarsza – 59. Niespełna połowa badanych miała wykształcenie wyższe, reszta zaś ukończyła szkołę średnią. Wywiady przeprowadzone były przez osoby same będące romskimi działaczkami (Joanna Talewicz-Kwiatkowska, Agnieszka Caban i Erika Adamova)².

Projekt miał stanowić skromną próbę zbadania, które z podejść do romskiej mobilizacji jest bardziej skuteczne: czy to, które zakłada mniej lub bardziej jednolitą naturę zbiorowości romskich i podchodzi do ich problemów w sposób holistyczny, czy też to, które traktuje Romów jako zbiór bardzo zróżnicowanych zbiorowości i dąży do rozwiązywania ich proble-

¹ Projekt finansowany był przez fundusz badań statutowych Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Głównymi badaczami byli Sławomir Kaprański (kierownik projektu) i Joanna Talewicz-Kwiatkowska. W fazie koncepcyjnej projektu uczestniczyła także Joanna Mizielińska. Autorką tłumaczeń wywiadów przeprowadzonych na Słowacji była Natalia Gancarz.

² Miało to zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Z jednej strony pomiędzy osobami badanymi a przeprowadzającymi wywiady nie było bariery płciowej i etnicznej, z drugiej strony natomiast podobieństwo badacza i badanego powodowało, że wiele problemów mogło być dla obu stron czymś tak oczywistym, że aż nie wartym drobiazgowej dyskusji.

mów w sposób kontekstowo uwarunkowany, jak również przy założeniu, że poszczególne grupy ludzi, wchodzące w ich skład mogą mieć odmienne problemy, wymagające zróżnicowanego podejścia.

Dlatego też zdecydowaliśmy się na wybór naszych respondentek z trzech różnych romskich grup: 10 badanych aktywistek identyfikowało się z grupą Polska Roma (dwie spośród nich wywodziły się przy tym z Kełderaszy, jedna z Sinti, a jedna była etniczną Polką, pozostającą od 30 lat w związku małżeńskim z Romem z grupy Polska Roma i żyjącą zgodnie z romskim systemem wartości), 10 należało do polskich Romów Karpackich (określanych przez Polska Roma jako *Bergitka*), zaś 20 to słowackie Romki należące do grupy kulturowo bardzo zbliżonej do polskich Romów Karpackich³. Tym samym osiągnęliśmy efekt nakładania się na siebie dwóch wymiarów zróżnicowań: narodowego (w sensie kraju zamieszkania), w którym z jednej strony występowały Romki polskie a z drugiej – słowackie, oraz (sub)etnicznego, w którym z jednej strony mieliśmy do czynienia z Romkami z grupy Polska Roma, dawniej nomadycznej i żyjącej według romskiego kodeksu wartości *romanipen* (określanego czasem w literaturze jako *romipen* lub *romanija*) z drugiej zaś – z polskimi i słowackimi Romkami, należącymi do zbiorowości od wieków osiadłych, które nie funkcjonują według zasad *romanipen*⁴.

Romanipen rozumiem w sposób wąski, jako specyficzną wizję świata podzielonego na sferę czystą i skalaną i wynikający z niej system nakazów, zakazów i norm, umożliwiających rozdzielanie tych sfer w życiu codziennym oraz regulujących zachowania ludzi podzielających tę wizję, ich relacje między sobą i z innymi⁵. Ponieważ w ramach tej wizji kobieta jest trakto-

³ Na temat tych podobieństw, głównie w aspekcie lingwistycznym, zob. L. Tcherenkov, S. Laederich, *The Rroma*, t. 1: *History, Language, and Groups*, Schwabe Verlag, Basel 2004, s. 442.

⁴ Brak tradycji nomadycznej i *romanipen* jest często powodem negatywnego stosunku do Romów Karpackich ze strony Polska Roma, którzy mają tendencję do postrzegania ich jako Romów „drugiej kategorii”. Sytuacja ekonomiczna Romów Karpackich w Polsce jest też z reguły gorsza niż tych należących do Polska Roma. Z drugiej strony, właśnie spośród Romów Karpackich rekrutuje się bardzo wielu wykształconych Romów, tak w Polsce jak i na Słowacji. Na temat nieobecności (lub jedynie śladowej obecności) *romanipen* (w wąskim znaczeniu – patrz następny przypis) wśród polskich Romów Karpackich i Romów słowackich oraz jej przyczyn – zob. Tcherenkov i Laederich, *op. cit.*, t. 2: *Traditions and Texts*, s. 564.

⁵ Takie rozumienie pojęcia *romanipen* należy odróżnić od ujęcia ogólnego, w którym oznacza on społeczny i kulturowy habitus danej grupy romskiej, jej sposób życia, odgrywany i przeżywany w przestrzeni i czasie społecznym. W przypadku tradycyjnych społeczności romskich *romanipen* funkcjonuje jako autentyczna romska kultura, negacja świata nie-Romów i mechanizm ciągłego reprodukcji przez Romów ich etnicznej tożsamości (por. Tatiana Podolinská, *Redefinition of Romipen after Religious Conversion. Case Study from Slovakia*, referat wygłoszony podczas 2014 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and

wana jako zagrożenie dla podziału sfer (w związku z menstruacją, ciążą i porodem), wiele zakazów i nakazów wpływających z *romanipen* dotyczy kobiecego zachowania, ubioru, a zwłaszcza sfery kobiecej seksualności⁶. Można więc domniemywać (przynajmniej pozostając na gruncie perspektywy kulturalistycznej), że sytuacja kobiet w grupach funkcjonujących zgodnie z zasadami *romanipen* będzie się zasadniczo różniła od sytuacji kobiet w grupach, które według tych zasad nie funkcjonują. Jest to zagadnienie ważne, ponieważ ogólne podejścia do zagadnienia romskiej mobilizacji często nie biorą pod uwagę wewnętrznego zróżnicowania społeczności romskich, np. kulturowych, i wynikających z nich odmiennych koncepcji płci kulturowej oraz roli kobiety w społeczności.

Zamierzeniem projektu była analiza niektórych form aktywności romskich organizacji w Polsce i na Słowacji, zwłaszcza tych, które miały na celu poprawę sytuacji romskich kobiet, postrzeganie przez romskie działaczki zagadnienia dyskryminacji oraz problem rzeczywistego oddziaływania kulturowych charakterystyk poszczególnych grup romskich na sytuację żyjących w nich kobiet. W szczególności interesowały nas następujące zagadnienia:

1. Wewnętrzne (związane ze stosunkami wewnątrz romskich społeczności) i zewnętrzne (związane ze stosunkami z większością społeczną) bariery działalności i zdobywania podmiotowości przez romskie kobiety;
2. Problem walki z podwójną dyskryminacją romskich kobiet (jako kobiet i jako Romek);
3. Rola lokalnych organizacji romskich jako partnera kobiecych organizacji pozarządowych i innych instytucji nieromskich.

Niniejszy artykuł koncentruje się na pierwszej i drugiej grupie zagadnień.

Conference on Romani Studies, Bratysława 2014). O ile zatem *romanipen* w ujęciu ogólnym charakteryzuje każdą grupę romską (i nie tylko romską – oznacza bowiem po prostu tożsamość społeczno-kulturową), o tyle *romanipen* w ujęciu wąskim stanowi cechę charakterystyczną jedynie niektórych z nich, często budujących na fakcie jego posiadania poczucie wyższości nad innymi.

⁶ Więcej na temat roli kobiety w tradycyjnych społecznościach romskich i jej związku z *romanipen* – zob. M. Godlewska-Goska, J. Kopańska, *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011, zwłaszcza część pt. *Kobiety romskie – znaczenie dla tożsamości współczesnych Romów*, autorstwa Marty Godlewskiej-Goskiej.

1. TEORETYCZNY UKŁAD ODNIESIENIA: POJĘCIE WIELOKROTNEJ DYSKRYMINACJI I INTERSEKcjONALNOŚCI

Dominująca perspektywa badania grup dyskryminowanych jest zorientowana na wspólnotę i podkreśla ich strukturalną jednolitość. Prowadzi to do przekonania, że członkowie/członkinie jakiejś grupy robią rozmaite rzeczy lub znajdują się w określonej sytuacji właśnie z tego powodu, że należą do takiej a nie innej grupy. Podejście takie jest jednostronne i nie bierze pod uwagę, że grupy badane w jego ramach charakteryzują się wielowymiarowym wewnętrznym zróżnicowaniem, co oznacza, że osoby do nich należące nie mają jakiejś jednej, wspólnej wszystkim tożsamości (lub przynajmniej, że tożsamość taka nie jest jedynym lub najważniejszym czynnikiem autoidentyfikacji, określającym zarazem działania członków grupy).

Grupy dyskryminowane (i nie tylko one) tworzą skomplikowane układy częściowo nakładających się na siebie, częściowo zaś niezależnych od siebie tożsamości, które czasem są zorganizowane w jakiś względnie hierarchiczny sposób, czasem zaś istnieją po prostu obok siebie i są uaktywniane w zależności od doraźnego kontekstu i jego imperatywów⁷. Jak w związku z tym zauważa Brian Belton, powinniśmy raczej przyjąć stanowisko wielowymiarowe, co może zapobiec ograniczeniu naszych analiz do perspektywy zorientowanej na wspólnotę, która w konsekwencji prowadzi do myślenia „w kategoriach getta”⁸.

Konsekwencją stanowiska rekomendowanego przez Beltona jest zwrócenie uwagi na problem intersekcjonalności, która jest przez tego autora rozumiana jako sytuacja, w której

pewna liczba społecznie i/lub kulturowo wytworzonych zjawisk nakłada się na siebie i wspólnie (...) wywiera wpływ na jednostki jeśli idzie o ich sprawiedliwe i równe traktowanie. Prowadzi to do konsekwencji, które są być może czymś więcej a na pewno czymś innym niż prosta suma zindywidualizowanych, ode-
rwnych od siebie doświadczeń⁹.

Intersekcjonalność jest szczególnym przypadkiem wielokrotnej dyskryminacji, od której różni się tym, że zjawiska wspomniane przez Beltona

⁷ Por. B. Belton, *Weak power: Community and identity*, „Ethnic and Racial Studies”, 2013, vol. 36, no 2, s. 293.

⁸ *Ibidem*, s. 295.

⁹ *Ibidem*, s. 293.

występują w jej przypadku jednocześnie, podczas gdy w przypadku dyskryminacji wielokrotnej oddziałują one oddzielnie¹⁰. Rozróżnienie to jest szczególnie istotne w przypadku grup dyskryminowanych, zróżnicowanych przy tym ze względu na płeć kulturową. W naszym konkretnym przypadku możemy mówić zarówno o sytuacji wielokrotnej dyskryminacji romskich kobiet, które w swej własnej, romskiej społeczności są dyskryminowane ze względu na płeć, zaś poza nią – jako „Cyganki”, członkinie zmarginalizowanej grupy etnicznej. Jednocześnie mówiąc o sytuacji romskich kobiet poza społecznością romską mamy do czynienia z interseksjonalnością: są one bowiem stereotypizowane i stygmatyzowane jednocześnie jako kobiety, jako Romki i jako osoby ubogie, funkcjonujące na marginesie życia społecznego. Nakładanie się na siebie obu wymiarów dyskryminacji stanowi przy tym wartość dodaną, co oznacza, że rezultat dyskryminacji interseksjonalnej nie jest prostą sumą swoich składników lecz stanowi często całkowitą negację człowieczeństwa osoby dyskryminowanej¹¹.

W naszym podejściu przyjmujemy też, że kategorie „kobiety” i „etniczności” („romskości”), nie mogą być traktowane jako homogeniczne i w jednaki sposób warunkujące status wszystkich wchodzących w jej skład jednostek. Tak jak jest wiele wariantów „bycia kobietą”, w tym kobietą romską, tak też i stosunek do tożsamości etnicznej może się kształtować rozmaicie u różnych jednostek, określanych jako „Romowie” (a nawet w różnym czasie autoidentyfikacje jednej i tej samej jednostki mogą się kształtować rozmaicie w zależności od kontekstu). Marginalizacja i dyskryminacja również nie jest li tylko relacją zachodzącą między większością społeczną a mniejszościami: zjawiska te zachodzą również w ramach skądinąd dyskryminowanych i marginalizowanych przez większość mniejszości, a także jako reakcja obronna tych mniejszości.

Interesowała nas zatem szczególna postać interseksjonalności/wielokrotnej dyskryminacji, w której zarówno „kobiety” jak i „Romowie” są postrzegane/postrzegani jako wewnętrznie zróżnicowane kategorie, zaś zjawisko marginalizacji jest analizowane w różnych kontekstach społecznych, w których funkcjonują romskie kobiety: tak wewnątrz jak i na zewnątrz społecz-

¹⁰ Por. S. D’Agostino, *Deinstitutionalising Intersectional Equality Policy Indicators. Policies towards Roma Women in Central and Eastern Europe as a Test Case*, referat wygłoszony podczas 2014 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies, Bratysława 2014.

¹¹ Ta „wartość dodana” wielokrotnej dyskryminacji lub interseksjonalności określana bywa czasem mianem „dyskryminacji złożonej” (*compound discrimination*) i traktowana jako osobna postać dyskryminacji. Zob. T. Makkonen, *Multiple, Compound and Intersectional Discrimination: Bringing the Experiences of the Most Marginalized to the Fore*, Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, Turku 2002, s. 10.

ności romskiej. Podejście to jest zainspirowane koncepcją interseksjonalności, której autorki, Ethel Brooks, Sarah Carmona, Angela Kocze i Eniko Vincze, są szczególnie zainteresowane marginalizacją kobiet romskich o aspiracjach feministycznych wewnątrz społeczności romskich przez Romów-mężczyzn i poza nimi, przez nie-Romów, tak mężczyzn jak również i kobiety¹².

Problem ten jest od pewnego czasu dyskutowany w społecznościach romskich, a intensywność owych dyskusji każe sądzić, że jest to problem istotny, dotyczący podstawowych zagadnień romskiej tożsamości, sytuacji społecznej i form działalności. Poniżej prezentujemy jeden z przykładów takich dyskusji.

Sabina Xhemajli, urodzona w żyjącej w Niemczech romskiej rodzinie, pochodzącej z Kosowa, przedstawiła w trakcie okrągłego stołu romskich aktywistów następującą listę cech charakteryzujących sytuację romskich kobiet i przyczyniających się do tego, że zajmują one w romskich społecznościach pozycję podporządkowaną:

1. Kobiety są eksploatowane ekonomicznie i na nich spoczywa odpowiedzialność za gospodarstwo domowe, opiekę nad dziećmi i podejmowanie pracy zarobkowej.
2. Jednocześnie kobiety znajdują się całkowicie we władzy mężczyzn ze swojej rodziny (ojców, braci, mężów), którzy decydują o wszystkich ich sprawach.
3. Kobiety, zwłaszcza młode, są kontrolowane przez mężczyzn (mężów, braci, ojców itd.), zwłaszcza jeśli chodzi o ich seksualność (np. w celu upewnienia się, że są dziewicami, co stanowi warunek zawarcia związku małżeńskiego).
4. Seksualność jest regulowana przez niezliczone tabu, które powodują, że ta sfera życia jest przemilczana i trudno się na jej temat komunikować otwarcie. Pociąga to za sobą trudności w sytuacji, gdy kobieta potrzebuje pomocy a także znacząco ogranicza wiedzę kobiet na temat seksualności (jej aspektów medycznych, praw reprodukcyjnych, antykoncepcji).
5. Dziewczęta i młode kobiety są praktycznie całkowicie zamknięte w wyłącznie romskich społecznościach.
6. Dziewczęta znajdują się w gorszej pozycji jeśli chodzi o edukację, która jest traktowana jako coś bezużytecznego a nawet niebezpiecznego dla kobiet.

¹² E. Brooks, S. Carmona, A. Kocze, E. Vincze, *Statement on why and how does ethnicity matter in academics. The case of Romani women with regard to intersectionality*; tekst rozpowszechniony drogą elektroniczną wśród członków Academic Network on Romani Studies, 10.02.2013.

7. Z powodu wczesnie zawieranych małżeństw dziewczęta przeskakują wprost z dzieciństwa do dorosłości, nie będąc na to emocjonalnie przygotowane i tracąc w ten sposób ważny okres w życiu.

W konkluzji swej krytyki Xhemajli odnosi się do szerszego kontekstu opisywanych przez nią zjawisk.

Całkowicie popieram ideę zachowania naszej kultury i języka oraz przekazywania ich naszym dzieciom. Nie jestem natomiast zwolenniczką zachowania naszych tradycyjnych stosunków społecznych, które ograniczają i uciskają osobowości ludzkie. Odmawiam uznania tradycji, które nakładają ludziom więzy i uniemożliwiają ich wolność¹³.

Wypowiedź Xhemajli wywołała reakcję innego romskiego działacza, Martina Demirowskiego, dość typową, jeśli idzie o negowanie interseksjonalnej dyskryminacji przez bardziej tradycyjnych Romów. Zwracając się do Xhemajli *Muri phej Sabina*¹⁴, co miało podkreślać tradycyjną integrację romskich społeczności – zabrzmiało zaś dość protekcyjnie, stwierdził, co następuje:

Chciałbym doradzić ci (...), abyś nie dzieliła Romów na kobiety i mężczyzn (...). Zamiast tego zwróć uwagę w pierwszym rzędzie na ogólne problemy Romów i dyskryminację, jakiej doświadczamy. Pracujmy nad rozwiązaniem problemów, które dotyczą wszystkich Romów. Kiedy uporamy się z tymi wielkimi sprawami, wówczas możemy zająć się innymi problemami, które wśród nas występują. Wyrażając się krótko i jasno: obecnie w oczach gadziów nie jesteś przede wszystkim dziewczyną czy kobietą, jesteś **Cyganką**¹⁵.

Jeszcze dalej w krytyce wypowiedzi Xhemajli poszły niektóre kobiety, uczestniczące w omawianej dyskusji. Według Katalin Stojki, jej poglądy niszczą integralność romskiej rodziny, która jest największą wartością, nawet, jeśli zdarzają się w niej przypadki przemocy domowej. Stojka uważa za słuszne, że

Romki, które są bite przez swoich mężów i zgłaszają to policji, nie mogą powrócić do [romskiej] społeczności. Nie będzie dla nich miejsca nawet w ich wła-

¹³ S. Xhemajli, *Everything we don't want to hear!*, „Roma Rights”, 2000, no 1, <http://www.errc.org/article/romani-women-in-romani-and-majority-societies/626> [dostęp: 01.10.2014].

¹⁴ rom. ‘Moja siostra Sabino’.

¹⁵ M. Demirowski (2000), Wypowiedź w trakcie okrągłego stołu „Romani activists on women's rights”, zob. <http://www.errc.org/article/romani-women-in-romani-and-majority-societies/626> [dostęp: 01.10.2014].

snych rodzinach. To wstyd donosić policji na męża. Załatwajcie to wewnątrz rodziny albo się rozwiedźcie¹⁶.

Następnie Stojka porównała działalność romskiego ruchu kobiecego do komunistycznych planów asymilacji Romów poprzez zniszczenie ich tradycji.

Wypowiedzi podobne powyższym sprawiają, że zgodzić się należy z autorką raportu Refugee Women's Resource Project, która twierdzi, że debata dotycząca roli kobiet w społecznościach romskich jest

głęboko uwikłana w kwestie dotyczące tożsamości Romów w ogóle. Każda próba zmiany tej roli może być czasami traktowana jako „wyrzekanie się” romskiej tożsamości, zwłaszcza biorąc pod uwagę kontekst historyczny, w którym Romowie, w najlepszym razie, byli ofiarami dyskryminacji, w najgorszym zaś – eksterminacji¹⁷.

Jednakże pomiędzy różnymi społecznościami romskimi istnieją znaczące różnice, a

doświadczenie romskich kobiet może się w istotny sposób różnić w zależności od tego, do jakiej romskiej grupy należą (i jaki zwyczajowy system prawny w nich obowiązuje), w jakim kraju i w jakich warunkach społecznych żyją (...), i/lub jaką wyznają religię¹⁸.

Głównym problemem, który staraliśmy się zbadać była zatem kwestia sposobu, w jaki romskie aktywistki w Polsce i na Słowacji postrzegają dyskryminację romskich kobiet wewnątrz społeczności romskiej i poza nią. Interesowaliśmy się głównie takimi sferami występowania dyskryminacji jak edukacja, stosunek nieromskiego otoczenia, postawy Romów i nie-Romów wobec aktywności romskich kobiet, patriarchalne stosunki wewnątrz romskich społeczności, sposoby, za pomocą których romskie kobiety starają się rozwiązać swoje problemy, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii praw reprodukcyjnych, antykoncepcji, planowania rodziny i także edukacji seksualnej.

¹⁶ K. Stojka (2000), Wypowiedź w trakcie okrągłego stołu „Romani activists on women's rights”, zob. <http://www.errc.org/article/romani-women-in-romani-and-majority-societies/626> [dostęp: 1.10.2014].

¹⁷ S. Ceneda (2002), *Romani Women from Central and Eastern Europe: A Fourth World, or Experience of Multiple Discrimination. Refugee Women's Resource Project*, Asylum Aid, www.asylumaid.org.uk, s. 31 [dostęp: 1.10.2014].

¹⁸ *Ibidem*, s. 32.

Szczególnie ostatnie z wymienionych zagadnień są istotne, ponieważ stanowią one często obszar, w którym zachodzi dyskryminacja intersekcyjna/wielokrotna. Zwraca na to uwagę raport Refugee Women's Resource Project, w którym możemy przeczytać, że

milczenie odnośnie zagadnień reprodukcyjnych, seksualnych i dotyczących spraw rodzinnych oznacza, że romskie kobiety mogą czuć się uciskane w ich własnych społecznościach. W przypadkach przemocy domowej i napaści seksualnych cierpią one zarówno jako kobiety, jak i jako członkinie grupy mniejszościowej, będącej celem rasowo motywowanej przemocy¹⁹.

2. WSTĘPNE REZULTATY

Poniżej przedstawię stosunek romskich działaczek, z wybranych do badania grup, do zagadnień, istotnych z punktu widzenia problemu dyskryminacji: edukacji romskich dziewcząt i kobiet, postaw społeczeństwa nieromskiego wobec romskich kobiet, stosunku społeczności romskiej do kobiecej aktywności organizacyjnej, problemu patriarchalnych stosunków społecznych, pomocy, jaką mogą otrzymać kobiety, specyficznych form pomocy i edukacji dotyczących praw reprodukcyjnych, antykoncepcji i życia seksualnego.

2.1. Polska Roma

Działaczki pochodzące z tej grupy miały wiele do powiedzenia na temat edukacji. Osoby badane zastrzegały się, że same nigdy nie miały problemów w swojej społeczności romskiej, jeśli idzie o ich edukację, wiedziały też jednak, że sytuacja innych romskich kobiet nie jest pod tym względem tak dobra. Nasze respondentki przypisywały swą szczególną sytuację specyficznemu charakterowi rodzin, w których się wychowały. Niektóre z nich wychowały się w rodzinach, w których dużą rolę odgrywały kobiety, w tym niezamężne. Inne pochodziły z patriarchalnych rodzin, takich jednakże, w których ojciec był „patriarchą oświeconym”, stanowiąc czasem model osobowościowy dla naszych respondentek. Jedna z badanych stwierdziła, że w przypadku jej wykształcenia – artystycznego – nie ma konfliktu z romską tradycją, jest ono bowiem z nią zgodne i nie wywołuje negatywnych reakcji ze strony tradycyjnych Romów.

Jeśli chodzi o ogólną sytuację Romek w obszarze edukacji, respondentki twierdzą, że jest ona daleka od ideału, niemniej jednak zdecydowanie

¹⁹ *Ibidem*, s. 59.

się poprawia. Według wielu z nich trudno już właściwie mówić obecnie o istnieniu jakiegoś tradycyjnego zakazu chodzenia do szkoły, wynikającego np. z koncepcji *romanipen*. Istnieje raczej szereg konkretnych problemów, takich jak kwestia oddzielnych szatni czy specjalnych ubiorów do ćwiczeń gimnastycznych, które mogą być rozwiązane w sposób zadowalający obie strony (tzn. w tym przypadku Romów i nie-Romów). Wczesne małżeństwa romskich dziewcząt (chodzi tu o tradycyjne romskie śluby) są ciągle problemem, gdyż kobieta znajdująca się w takim związku nie może kontynuować edukacji, ale obecnie „wczesne małżeństwo” oznacza najczęściej, że „panna młoda” jest w wieku ok. 16 lat²⁰, co – razem z reformą systemu edukacyjnego i wprowadzeniem gimnazjum – sprawia, że romskie dziewczęta mają obecnie szansę na uzyskanie jakiejś formy pełnego wykształcenia, na szczeblu gimnazjalnym, nie zaś „niepełnego podstawowego” jak to miało miejsce dawniej.

Za wyjątkiem dwóch osób, respondentki nie wspominały o negatywnym nastawieniu nie-Romów, jako o czynniku utrudniającym edukację romskich dziewcząt. Jedna z badanych osób nawet bardzo chwaliła swoją nieromską nauczycielką, między innymi za jej postawę wobec Romów.

Jeśli idzie o ogólny stosunek nie-Romów do romskich kobiet, to cztery respondentki określiły go jako zły, choć same nie doświadczyły osobiście szczególnych aktów dyskryminacji. Dla pozostałych nie jest to sprawa istotna i raczej nie rozwijały tego wątku w swoich wypowiedziach. Jedna z badanych twierdziła, że postawa nie-Romów wobec romskich kobiet jest gorsza niż w stosunku do mężczyzn, ponieważ tych ostatnich nie-Romowie się trochę boją, zaś romskie kobiety są bezbronne.

Badane przedstawiły całą gamę doświadczeń, jeśli chodzi o stosunek środowiska romskiego do ich działalności organizacyjnej. Niektóre z nich wypowiadały się bardzo krytycznie o swoim środowisku, określając je jako roszczeniowe i nieudzielające wsparcia swoim organizacjom, inne z kolei podkreślały bardzo pozytywny stosunek Romów do organizacji. Ważną sprawą był dla naszych rozmówczyń stosunek do „starszych” (tra-

²⁰ Mówimy tu przy tym o zjawisku marginalnym. Według badań przeprowadzonych przez European Union Agency for Fundamental Rights w 2011 r., w krajach członkowskich Unii Europejskiej 76% romskich dziewcząt w wieku 16–17 lat jest stanu wolnego, zaś 24% znajduje się w rozmaitego rodzaju związkach, o charakterze legalnego bądź tradycyjnego (romskiego) małżeństwa lub związku partnerskiego. Warto też zwrócić uwagę, że w owej grupie wyraźnie nadreprezentowane są Romki z Grecji, Portugalii, Rumunii i Bułgarii. Jeśli zaś chodzi o nagłaśniane medialnie przypadki małżeństw dziewcząt młodszych, to stanowią one zupełny margines i ograniczają się w zasadzie do kilku bardzo tradycyjnych, rumuńskich i bałkańskich społeczności romskich. Zob. Raport European Roma and Travellers Forum & Romani Women Informal Platform „Phenjalipe”, *Making Early Marriage in Roma Communities a Global Concern*, Second Revised Edition, Strasbourg 2014, s. 4–5.

dycyjnych przywódców), z którymi konsultują one czasami swoją działalność i czasem muszą w rezultacie takich konsultacji iść na kompromis. Przykładem takiego kompromisu jest opisana przez jedną z badanych publikacja dziecięcych historii i bajek w wydawanym przez jej organizację dwujęzycznym (polski i *romani*) czasopiśmie. „Starsi” zażądali, aby tłumaczenia na język polski nie były dosłowne, w związku z tradycyjną w tej grupie obroną języka romskiego przed poznaniem ze strony nie-Romów. Inna respondentka skoncentrowała się na negatywnej postawie mężczyzn – liderów innych romskich organizacji, z którymi musi współzawodniczyć o granty. Jeszcze inna uważała podział na role męskie i kobiece za ważny w społecznościach, w których prowadzi działalność, i dlatego według niej lepiej jest, gdy interesy z mężczyznami załatwiają mężczyźni, a nie kobiety – działaczki.

Kwestia patriarchalnego charakteru tradycyjnych społeczności romskich została podniesiona przez dwie spośród naszych respondentek. Jedna z nich uznała go za poważny problem dla wielu romskich działaczek, choć akurat nie dla niej osobiście. Inna z kolei uznała ją za istotny problem romskiego życia publicznego. O ile w sferze prywatnej żona często dyskutuje ze swoim mężem i wyraża o nim krytyczne opinie, o tyle w sferze publicznej kobiety romskie starają się wyglądać na podporządkowane, aby nie zawstydzać swych mężów i nie psuć im reputacji. W pewnych środowiskach kobieta „musi znać swoje miejsce”, o ile chce funkcjonować publicznie, nawet jeśli jest działaczką romską.

W kwestii pomocy, jaką może otrzymać kobieta, działaczki są wyjątkowo zgodne (dotyczy to również naszych rozmówczyń z grupy Romów Karpackich). Ich zdaniem Romka, mająca kłopoty w małżeństwie lub szerszej romskiej społeczności, może otrzymać pomoc przede wszystkim od swej rodziny (w przypadku osoby zamężnej – od rodzin jej matki i ojca), w następnej kolejności – od „starszych”, tradycyjnych przywódców większych rodzin lub po prostu osób obdarzonych autorytetem, a w ostatecznej instancji od najwyższej władzy, w kwestii przestrzegania *romanipen* wśród Polska Roma – instytucji *Šero Roma*. Żadna z naszych rozmówczyń nie wspomniała w tym kontekście romskich organizacji lub instytucji nieromskich. Dwie z nich twierdziły jednak, że tradycyjny sposób postępowania w sprawach kobiecych, to jest poprzez odwołanie się do „starszych”, jest trudny, często nieskuteczny i w dużej mierze zależny od nieprzewidywalnych postaw starszyzny poszczególnych grup.

Co się zaś tyczy pomocy w kwestii spraw związanych z życiem seksualnym, antykoncepcją i prawami reprodukcyjnymi, wszystkie nasze respondenci były zgodne. Ta sfera życia jest według nich omawiana – jeśli w ogóle – jedynie na poziomie rodziny. Ogólnie zaś zagadnienia te otoczone są

w romskich społecznościach milczeniem i stanowią domenę tradycyjnych wartości. Kobiety nie mają w tych sprawach wsparcia ze strony organizacji, a romskim działaczkom trudno jest nawet wyobrazić sobie, by mogły wkra-
czać w domenę spraw uznawanych za rodzinne.

Pytane działaczki wyrażały nadzieję, że wprowadzie planowanie rodzi-
ny, antykoncepcja i aborcja są sprawami tabu, to jednak romskie kobiety
zawsze mogą „jakoś” znaleźć inną kobietę, z którą mogą porozmawiać lub
dowiedzieć się czegoś z broszurek, jakie można znaleźć w placówkach służ-
by zdrowia. Nie przychodzi im jednak do głowy, że to właśnie ich organi-
zacje mogłyby służyć pomocą i informacją w tego rodzaju sprawach. Jedna
z naszych rozmówczyń w ogóle nie chciała na ten temat rozmawiać, inna
twierdziła, że w kwestii antykoncepcji nic nie da się zrobić, gdyż matki nie
zgadzają się na żadną formę edukacji seksualnej ich córek. Wprowadzie na-
sze rozmówczynie podkreślają, że świadomość romskich kobiet w kwestii
ochrony zdrowia rośnie, to jednak sprawy takie jak środki antykoncepcyjne
czy bezpieczny seks nie są poruszane w ogóle lub mówi się o nich jedynie
w wąskim gronie. Jedna z nich przedstawiła pogląd, że kwestia praw repro-
dukcyjnych jest prawdopodobnie jedynym obszarem, w którym tradycyjne
wartości romskie odgrywają istotną rolę: dzieci są postrzegane jako szczę-
ście i dar od losu, a ich rodzenie jest swego rodzaju obowiązkiem kobiety.

Zdaniem naszych respondentek rodzina tradycyjna i system władzy
związany ze „starszymi” stanowią ciągle istotną wartość, która musi być
brana pod uwagę w działaniach romskich organizacji, w tym zwłaszcza
organizacji kobiecych lub zajmujących się sprawami kobiecymi. Rodzina
pośredniczy między tradycyjnymi wartościami kulturowymi i codziennym
życiem romskich kobiet. Wartości tradycyjne są ciągle bardzo istotne w sfe-
rze życia seksualnego, lecz już w mniejszym stopniu jeśli idzie o edukację.
Sytuacja kobiet w romskim świecie (za wyjątkiem sfery seksualnej) jest
w coraz większym stopniu determinowana nie przez wartości tradycyjne,
lecz przez poziom edukacji, sytuację ekonomiczną i posiadanie (lub nie)
pracy.

2.2. Romowie Karpaccy

W kwestii edukacji, aktywistki pochodzące z grupy Romów Karpackich
(i z jednym wyjątkiem działające na jej rzecz) miały bardzo rozbieżne sta-
nowiska. Dominował pogląd, że problemy związane z edukacją dziewcząt
mają genezę ekonomiczną a nie kulturową: dziewczęta przerywają edu-
kację z powodu ubóstwa, np. gdy mają okazję znaleźć jakąś pracę. Dużą
rolę odgrywa też marginalizacja społeczna, poczucie beznadziei i niewiara
w edukację jako szansę na poprawę własnego losu. Niektóre respondent-

ki zwracają jednak uwagę na rolę tradycji: jedna z nich, pracująca w środowisku Polska Roma, szczególnie podkreślała negatywne nastawienie mężczyzn w ogóle a „starszych” w szczególności, jeśli idzie o edukację dziewcząt, wiążąc tę postawę z ich tradycyjnymi, wynikającymi z *romani-pen*, wartościami. Inna z kolei zwraca uwagę na nieco inny, bardziej nowoczesny wymiar oporu wobec edukacji: wielu starszych Romów obawia się bowiem, że inwestycja w edukację oznacza chęć asymilacji i opuszczenia w przyszłości romskiego świata²¹. Jeszcze inna podkreśla powszechną niewiarę środowiska, w którym pracuje, w to, że cokolwiek można zmienić odnośnie jego sytuacji. W tym kontekście dużą rolę odgrywają przykłady osiągniętego sukcesu: w tym przypadku było to romskie przedszkole, którego idea napotkała opór ze strony romskiej społeczności, który jednakże zmienił się we wdzięczność gdy okazało się, że przedszkole działa i pełni bardzo potrzebną funkcję.

Mówiąc ogólnie, nasze rozmówczynie z grupy Romów Karpackich dostrzegały patriarchalne opory wobec edukacji romskich dziewcząt, nie uważały ich jednak za specyficznie romskie, lecz raczej za typowe dla tradycyjnych, ubogich i niewykształconych społeczności lokalnych południowo-wschodniej Polski, tak romskich, jak i nieromskich. Trzeba też zaznaczyć, że respondenci z tej grupy częściej niż w przypadku Polska Roma podkreślały wrogość nieromskiego otoczenia wobec romskich inicjatyw edukacyjnych, spowodowaną ich zdaniem przeświadczeniem, że Romowie są uprzywilejowani w tych kwestiach i otrzymują nienależne im wsparcie.

Jeśli zaś idzie o ogólne nastawienie nie-Romów wobec romskich kobiet, to zdaniem naszych rozmówczyń jest ono lepsze niż stosunek wobec Romów-mężczyzn. Bierze się to ich zdaniem stąd, że w tradycyjnych i patriarchalnych środowiskach nieromskich niepracująca kobieta, która zajmuje się domem, wpisuje się w akceptowany w nich obraz świata, podczas gdy bezrobotny mężczyzna – a taka jest sytuacja większości Romów – traktowany jest jako pasożyt i leń. Respondenci podkreślają też pozytywną percepcję programów pomocowych, adresowanych do romskich kobiet, wśród pracowników rozmaitych agencji pozarządowych: doceniają oni te inicjatywy, uważają, że warto je finansować i mają ogólnie pozytywny obraz romskich kobiet (zwłaszcza w porównaniu z Romami-mężczyznami) – jako osób odpowiedzialnych, pracowitych i wolnych od nałogów²².

²¹ Co zresztą bywa w niektórych przypadkach prawdą, jak wynika z wypowiedzi działaczek z grupy Romów Karpackich.

²² Taki obraz romskich kobiet wyłania się również z wyników badań prowadzonych na Słowacji. Zob. Project FINALLY: *Financial Literacy for the Roma*, Trnava University, Trnava 2013.

W kwestii ogólnego stosunku do działalności organizacyjnej romskich kobiet badane działaczki podkreślały tradycyjny opór, związany z brakiem akceptacji sytuacji, w której to kobieta o czymś decyduje, z drugiej jednak strony zdarza się, że romskie działaczki otrzymują wsparcie od starszych członków romskich społeczności (różnie w tym względzie motywowanych), co z dumą podkreślają i traktują jako dużą pomoc w ich pracy. Trudna jest pod tym względem sytuacja jednej z naszych rozmówczyń, która pracuje w środowisku Polska Roma. Uważa ona, że niektórzy „starsi” nie akceptują jej działalności, gdyż pochodzi z Romów Karpackich, inni – ponieważ jest kobietą, a jeszcze inni – z obu tych powodów.

Zdarzały się też wśród naszych rozmówczyń krytyczne opinie o społecznościach, w których pracują, a które nie zawsze doceniają ich wysiłki: mają roszczeniową postawę i domagają się bezpośrednich gratyfikacji finansowych, a nie na przykład udziału w kursach zawodowych²³. Członkowie społeczności romskich uważają czasami, że istnienie organizacji romskich konsumuje fundusze, które powinny być rozdzielane bezpośrednio wśród Romów. Nie wszyscy ich członkowie lubią też wykształconych Romów (a do takiej kategorii należą nasze rozmówczynie), gdyż traktują oni ich działalność jako swego rodzaju „wywyższanie się”. Ogólnie rzecz biorąc, respondentki przyznawały, że znajdują się w trudnej sytuacji, funkcjonując pomiędzy światem Romów a nie-Romów, z których każdy wywiera na nie odmiennego rodzaju naciski. Jak zobaczymy jednak później, sytuacja bycia „pomiędzy” pozwala im też kompensować przykrości doświadczane w każdym ze wspomnianych światów z osobna.

Patriarchalny charakter stosunków w społecznościach romskich był dostrzegany przez większość naszych rozmówczyń, choć często wskazywały one raczej w tym względzie na grupę Polska Roma, podkreślając, że wśród Romów Karpackich kobiety są częściej aktywne zawodowo i zarabiają własne pieniądze, co wzmacnia ich pozycję w rodzinie. Ogólnie rzecz biorąc respondentki były zdania, że o pozycji kobiety decyduje nie tyle kultura, co sytuacja ekonomiczna. Kobiety, które zależą ekonomicznie od swoich mężów, mają też niższą pozycję w rodzinie. Z drugiej strony, kultura tradycyjna stwarza pewnym kategoriom kobiet możliwość pełnienia roli innej niż podporządkowana – taką jest z reguły rola matki „pana domu”, która często pełni dominującą rolę w rodzinie. Inna działaczka podkreślała zaniżanie stosunków patriarchalnych, spowodowane asymilacją i utratą przez

²³ Nawiasem mówiąc podobnie postrzegają sytuację również nieromscy działacze organizacji pracujących wśród Romów. Zob. Ewa Nowicka i Maciej Witkowski, *Retoryka antydyskryminacyjna w zmieniających się relacjach społeczeństwa większościowego z Romami. Przypadek Bergitka Roma we wsi karpackiej*, „Studia Socjologiczne”, 2013, nr 4 (211).

społeczności romskie ich cech szczególnych. Jeśli więc elementy patriarchalnych stosunków są jeszcze obecne wśród Romów Karpackich, to dzieje się tak nie z powodu jakichś specyficznie romskich wzorów kulturowych, lecz raczej dlatego, że ich kultura jest zdaniem respondentek mieszaniną elementów romskich i nieromskich, w tym patriarchalnych, charakteryzujących wiejskie społeczności Karpat. Niezależnie od swojej szczególnej pozycji w społeczności romskiej, badane przyznają jednak, że zdarzają się im w ich działalności zawodowej sytuacje, w których „starają się nie zapomnieć, że są kobietami”, czyli zachowują się tak, jak jest to od nich oczekiwane w patriarchalnej kulturze.

W kwestii pomocy, jakiej mogą oczekiwać romskie kobiety, odpowiedzi działaczek wywodzących się z Romów Karpackich nie różnią się w zasadzie od tych, których udzielały przedstawicielki Polska Roma. Ich zdaniem kobiety mogą polegać jedynie na rodzinach, z których pochodzą. W grupie Polska Roma mogą też udać się po pomoc do „starszych”, których rola jest ograniczona wśród Romów Karpackich. Niektóre respondentki podkreślają też dużą rolę teściowych, do których kobiety mogą się zwrócić w przypadku problemów z mężami.

Jeśli chodzi o pomoc odnośnie do problemów w życiu seksualnym i antykoncepcji, sytuacja kobiet z grupy Romów Karpackich jest, zdaniem naszych rozmówczyń, bardzo podobna do tych z Polska Roma. Wiedza na te tematy jest bardzo niewielka, choć w przypadku Romów Karpackich jest to związane raczej z ubóstwem (i faktem, że kobiety często nie są niezależne finansowo), brakiem wykształcenia i przesądami (np. że antykoncepcja powoduje raka), niż z czynnikami o charakterze kulturowym. Te ostatnie odgrywają jednak pewną rolę – choć nie są to elementy specyficznie romskie, lecz takie, które Romowie dzielą z nieromskim, słabo wykształconym, i przywiązanim do tradycyjnego katolicyzmu otoczeniem. Kwestie życia seksualnego stanowią tabu i nawet kobiety wykształcone i posiadające wiedzę na ten temat nie chcą się nią dzielić w obawie przed reakcją otoczenia.

Sytuacja kobiet w społecznościach Romów Karpackich, które nie żyją zgodnie z zasadami *romanipen*, jest zatem podobna do położenia kobiet z grupy Polska Roma. Nasze rozmówczynie interpretują problemy kobiet, z którymi pracują, jako skutek ubóstwa, braku wykształcenia i oddziaływania elementów kulturowych, które Romowie dzielą ze swoimi nieromskimi współobywatelami – mieszkańcami południowej Polski.

2.3. Romowie słowaccy

Badane przez nas słowackie aktywistki romskie miały ambiwalentny stosunek do problemów, dotyczących edukacji romskich dziewcząt. Prawie wszystkie twierdziły, że sytuacja w tym zakresie zmienia się na lepsze. Jednakże większość podkreślała też, że wśród Romów można zauważyć negatywne postawy wobec edukacji. Spowodowane są one – ich zdaniem – w pierwszym rzędzie sytuacją ekonomiczną: trudnościami w pokryciu wydatków związanych ze szkołą i koniecznością dorabiania przez dzieci i młodzież do rodzinnych budżetów. Trzy respondentki wspomniały jako przyczynę patriarchalne stosunki panujące wśród Romów, które sprawiają, że edukacja uznawana jest za coś „nie dla dziewcząt”. Dwie osoby wreszcie wspomniały dyskryminację Romów, która zdarza się też w szkołach i przed którą rodzice chcą uchronić swoje dzieci.

Działaczki słowackie w większym stopniu niż polskie postrzegały wrogie postawy nieromskiego otoczenia względem Romów w ogóle, a romskich kobiet w szczególności, jako najistotniejszy czynnik, warunkujący ich sytuację i utrudniający ich sytuację, przy czym dwie respondentki podkreśliły, że są dyskryminowane podwójnie: raz jako Romki, a dwa – jako kobiety.

Stosunek do działalności organizacyjnej naszych rozmówczyń jest bardzo dobry w kręgu ich rodzin, aczkolwiek doświadczają często zazdrości i zawiści ze strony społeczności romskiej jako te, „którym się udało”. W odróżnieniu od polskich działaczek z grupy Polska Roma, nie mają natomiast problemów z tradycyjnymi strukturami władzy („starszymi”), głównie dlatego, że nie istnieją one w ich społecznościach w tak silnej postaci (wiele z nich nie rozumiało nawet tego pytania sądząc, że chodzi nam o działania na rzecz osób w starszym wieku).

Więcej niż połowa słowackich działaczek miała natomiast głęboką świadomość patriarchalnej natury społeczności romskich, która jest ich zdaniem bardzo poważną przeszkodą na drodze do poprawy sytuacji romskich kobiet. W romskich rodzinach posiadanie syna jest powodem większej radości niż posiadanie córki, są one też bardziej skłonne inwestować w edukację synów niż córek. Zachowanie kobiet jest kontrolowane przez mężczyzn, którzy z reguły sprzeciwiają się próbom podejmowania przez kobiety aktywności poza kręgiem rodzinnym i przepisnymi rolami kobiecymi. Stąd też według jednej z naszych rozmówczyń lepiej jest dla romskich kobiet realizować się poza społecznością romską.

Cztery respondentki poruszyły w swoich wypowiedziach temat przemocy, zarówno fizycznej i psychicznej, jakiej doświadczają kobiety w romskich rodzinach. Warto podkreślić, że zagadnienie to w ogóle nie było wspomniane przez polskie działaczki romskie. Podobnie z kolei do polskich

Romek, działaczki słowackie doszukiwały się przyczyn patriarchalnych stosunków w społecznościach romskich nie w specyficznych wartościach kultury romskiej, lecz raczej w marginalizacji, jak również wykluczeniu tych społeczności.

Największa różnica pomiędzy działaczkami z Polski i ze Słowacji dotyczyła stosunku do kwestii pomocy kobietom. Żadna z naszych słowackich respondentek nie wspomniała rodziny czy „starszych” jako osób, u których romskie kobiety mogą szukać pomocy. Według nich mogą/powinny one zwracać się przede wszystkim do romskich i nieromskich organizacji pozarządowych, romskich asystentów, romskich i nieromskich lekarzy, oraz ośrodków edukacyjno-szkoleniowych, prowadzonych tak przez romskie jak i państwowe instytucje²⁴. Taka sugestia nie pojawiła się z kolei ani razu w wypowiedzi romskich działaczek z Polski, niezależnie od tego, z jakiej grupy Romów pochodziły.

Powyżej wspomniane instytucje powinny też – zdaniem działaczek ze Słowacji – udzielać romskim kobietom pomocy w zakresie antykoncepcji i edukacji seksualnej. Wydaje się, że sfera seksualna nie jest wśród słowackich Romów tabuizowana tak bardzo, jak ma to miejsce wśród Romów żyjących w Polsce, znów – niezależnie od tego, z jakiej grupy pochodzą. Zdaniem słowackich działaczek romskich problemy, jakie mogą napotkać kobiety poszukujące porady dotyczącej kwestii reprodukcyjnych i życia seksualnego, związane są głównie z negatywnym nastawieniem personelu medycznego do Romów, warunków materialnych i poziomu wykształcenia romskich kobiet, oraz dostępności do usług medycznych. Kwestie te bardzo różnicują środowisko romskich kobiet na Słowacji, co sprawia, że 6 respondentek było zdania, że kategoria „romskich kobiet” jest zbyt ogólna. Istnieje bowiem radykalna różnica pomiędzy wykształconymi i zamożnymi Romkami żyjącymi w większych miastach a biednymi, niewykształconymi kobietami z romskich osad w rejonach wiejskich²⁵.

²⁴ Trzeba jednak podkreślić, że jest to punkt widzenia osób uwikłanych w świat romskich i nieromskich instytucji, który „zwykłym Romom” jest znany w minimalnym stopniu, co poważnie ogranicza możliwości korzystania z możliwości, które stwarza. Zob. A. Kóczé, *Civil Society Involvement of the Roma* (Roma inclusion Policy brief), UNDP, Bratislava 2013, s. 2–3.

²⁵ Co potwierdzają dane statystyczne dotyczące rozmaitych typów osiedli romskich. Zob. Alexander Mušinka i in., *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013*, UNDP, Bratislava 2014.

3. WNIOSKI

Jeśli idzie o kwestię edukacji, działaczki z Polski, niezależnie od grupy, podkreślają zachodzący w środowiskach romskich postęp, odnośnie do edukacji dziewcząt. Respondentki z grupy Romów Karpackich w większym stopniu podkreślają rolę ubóstwa i negatywnego stosunku do Romów wśród nieromskiego otoczenia, jako czynników zniechęcających do edukacji, co zbliża je do słowackich działaczek romskich. Te ostatnie również oceniają pozytywnie zmiany w stosunku do edukacji dziewcząt romskich, ale też są w większym stopniu świadome ograniczania edukacyjnych aspiracji dziewcząt przez patriarchalne stosunki społeczne.

Z kolei, jeśli idzie o kwestię dyskryminacji romskich kobiet przez środowiska nieromskie, to najbardziej zauważają ją działaczki słowackie i polskie z grupy Polska Roma, często czując się podwójnie dyskryminowane – jako Romki i jako kobiety, podczas gdy przedstawicielki Romów Karpackich podkreślają, że stosunek nie-Romów do romskich kobiet jest lepszy niż do Romów-mężczyzn.

Również jeśli chodzi o ocenę patriarchalnych stosunków w społeczności romskiej wypowiedzi działaczek z grupy Polska Roma zbliżone są do stanowiska aktywistek słowackich. Obie grupy dostrzegają patriarchalizm romskich społeczności i mają do niego krytyczny stosunek. Działaczki z grupy Romów Karpackich podkreślają zaś lepszą pozycję kobiet w ich społeczności. Z kolei jeśli chodzi o przyczyny romskiego patriarchalizmu oceny działaczek z grupy Romów Karpackich zbliżają się do aktywistek słowackich: obie grupy podkreślają rolę czynników ekonomicznych i patriarchalizmu nieromskiego otoczenia, nie odwołują się zaś do specyficznie romskich czynników kulturowych. Wreszcie tylko działaczki słowackie podnoszą kwestię przemocy w rodzinie, jakiej doznają romskie kobiety.

Zasadnicza linia podziałów w kwestii poglądów na sposoby udzielania kobietom romskim pomocy przebiega między polskimi a słowackimi działaczkami. Te pierwsze, niezależnie od tego, z jakiej grupy pochodzą, uważają że kobieta powinna szukać pomocy przede wszystkim w swojej rodzinie lub u teściowej. Działaczki z Polska Roma dodają do tego jeszcze „starszych” – tradycyjnych przywódców – i *Śero Roma*. Z kolei działaczki słowackie wymieniają organizacje romskie i zarówno romskie, jak i nieromskie instytucje, których zadaniem jest udzielanie pomocy potrzebującym kobietom. Podział ten jest jeszcze bardziej widoczny jeśli idzie o pomoc w kwestiach antykoncepcji i edukacji seksualnej. Zdaniem działaczek słowackich, jest to zadanie wymienionych wyżej organizacji, podczas gdy polskie aktywistki twierdzą, że sprawy seksu uznawane są w ich społecznościach za tabu, kobiety zdobywają wiedzę na ten temat w nieformalny

sposób, od innych kobiet, a wszelkie próby działań edukacyjnych w tym zakresie, podejmowanych przez organizacje romskie, zostałyby potraktowane jako naruszenie tabu i „mieszanie się” w nie swoje sprawy.

Widzimy, że kulturowe różnice między grupami, z których pochodzą nasze respondentki, nie odgrywają większej roli w określaniu ich poglądów. W szczególności, co widać na przykładzie odpowiedzi na pytania o edukacji seksualnej, nie widać istotnej różnicy między działaczkami z Polska Roma, w której obowiązuje *romanipen*, a tymi z Romów Karpackich, w której to grupie *romanipen* nie obowiązuje. Poglądy aktywistek ze Słowacji są w pewnych kwestiach bliższe tych z Polska Roma, w innych – tych z Romów Karpackich, a w jeszcze innych są odmienne od obu grup działaczek polskich.

Oznacza to, że kobiety, należące do kulturowo różnych grup, mogą mieć zbliżone poglądy, zaś kobiety z grup kulturowo podobnych – mogą się w wielu kwestiach zdecydowanie od siebie różnić i poszukiwać odmiennych rozwiązań dla swoich problemów. „Hipoteza kulturalistyczna” nie znalazła zatem w naszych badaniach potwierdzenia. Co więcej, badane aktywistki również są zdania, że źródeł problemów romskich społeczności nie należy szukać w specyficznie romskich cechach kulturowych, lecz w społeczno-ekonomicznej sytuacji tej grupy, a „kultura romska” w stanie czystym nie istnieje – jest mieszaniną romskich i nieromskich elementów, których proporcje zależą od lokalnych kontekstów. Jest to stanowisko istotne również z politycznego punktu widzenia, gdyż sprzeciwia się ugruntowanej retoryce antyromskiej, spotykanej w dyskursach potocznych, wypowiedziach politycznych a nawet w niektórych pracach naukowych, według której to retoryki „kultura romska” jest radykalnie odmienna od „kultury europejskiej” (cokolwiek to ostatnie pojęcie miałooby oznaczać), a zgodne współżycie Romów i nie-Romów jest niemożliwe właśnie z powodu tej rzekomo radykalnej odmienności kulturowej²⁶.

Zjawisko dyskryminacji wielokrotnej jest odnotowywane przez nasze respondentki (częściej przez aktywistki ze Słowacji, które mają chyba nieco silniej rozwiniętą „świadomość feministyczną”), przy czym chodzi tu zarówno o dyskryminację ze strony nie-Romów (ze względu na etniczność i płeć kulturową), jak i o sytuację, w której romskie kobiety są dyskryminowane w patriarchalnych społecznościach romskich jako kobiety, zaś poza nimi – jako Romki. Wiele przypadków dyskryminacji opisywanych przez respondentki można by też podciągnąć pod pojęcie intersekcjonalności.

²⁶ Zob. P. Vermeersch, *Ethnic mobilisation and the political conditionality of European Union accession: the case of the Roma in Slovakia*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 2002, vol. 28, no. 1, s. 90.

Z drugiej jednak strony nasze rozmówczynie znajdują przeciwwagę dla dyskryminacji w swojej działalności organizacyjnej i identyfikacji etnicznej. Ściślej mówiąc, przypadki dyskryminacji czy niechęci doznawanej przez nie w społecznościach romskich kompensują sobie uznaniem dla swojej działalności przez (niektórych) nie-Romów i ich instytucje, zaś przynależność do społeczności romskiej stanowi dla nich oparcie w obliczu aktów dyskryminacji ze strony nieromskiego otoczenia²⁷. Intersekcyjna dyskryminacja jest przez nie zwalczana poprzez wykorzystanie swej intersekcyjnej sytuacji: na przecięciu romskiego i nieromskiego świata.

Na zakończenie warto zaznaczyć, że ograniczony rozmiar naszych badań nie pozwala na empirycznie uzasadnione uogólnienia. Przedstawione tu poglądy naszych rozmówczyń nie muszą (choć mogą) być reprezentatywne dla ich środowisk. Wydaje się jednak, że to skromne badanie pilotażowe pozwoliło na sformułowanie kilku stwierdzeń, których prawomocność warto zbadać w szerszej zakrojonych projektach badawczych.

LITERATURA:

- BELTON B., „*Weak power*”. *community and identity*, „Ethnic and Racial Studies”, 2013, vol. 36, no 2, s. 293.
- BROOKS E., CARMONA S., KOCZE A., VINCZE E., *Statement on why and how does ethnicity matter in academics. The case of Romani women with regard to intersectionality*, Academic Network on Romani Studies, 10.02.2013.
- CENEDA S., (2002), *Romani Women from Central and Eastern Europe: A „Fourth World”, or Experience of Multiple Discrimination. Refugee Women’s Resource Project*, Asylum Aid, www.asylumaid.org.uk [dostęp: 01.10.2014].
- D’AGOSTINO S., *Deinstitutionalising Intersectional Equality Policy Indicators. Policies towards Roma Women in Central and Eastern Europe as a Test Case*, referat wygłoszony podczas 2014 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies, Bratysława 2014.
- GODLEWSKA-GOSKA M., KOPAŃSKA J., *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011.
- KÓCZÉ A., *Civil Society Involvement of the Roma* (Roma inclusion Policy brief), UNDP, Bratislava 2013, s. 2–3.

²⁷ Przypomina to trochę praktyki kompensacyjne stosowane w zupełnie innym kontekście i bez związku z działalnością organizacyjną przez kobiety z tradycyjnych grup Cyganów Brytyjskich. Zob. J. Okely, *Own or Other Culture*, Routledge, London 1996.

- MAKKONEN T., *Multiple, Compound and Intersectional Discrimination: Bringing the Experiences of the Most Marginalized to the Fore*, Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, Turku 2002.
- MUŠINKA A. i in., *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013*, UNDP, Bratislava 2014.
- NOWICKA E., WITKOWSKI M., *Retoryka antydyskryminacyjna w zmieniających się relacjach społeczeństwa większościowego z Romami. Przypadek Bergitka Roma we wsi karpackiej*, „Studia Socjologiczne”, 2013, nr 4 (211).
- OKELY J., *Own or Other Culture*, Routledge, London 1996.
- PODOLINSKÁ T., *Redefinition of „Romipen” after Religious Conversion. Case Study from Slovakia*, referat wygłoszony podczas 2014 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies, Bratysława 2014.
- TCHERENKOV L., LAEDERICH S., *The Rroma*, t. 1: *History, Language, and Groups*, t. 2: *Traditions and Texts*, Schwabe Verlag, Basel 2004.
- VERMEERSCH P., *Ethnic mobilisation and the political conditionality of European Union accession: the case of the Roma in Slovakia*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, 2002, vol. 28, no. 1, s. 90.
- XHEMAJLI S., *Everything we don't want to hear!*, „Roma Rights”, 2000, no 1, <http://www.errc.org/article/romani-women-in-romani-and-majority-societies/626> [dostęp: 01.10.2014].

Sławomir Kapralski

E RROMNIENQËRI SITUÀCIA DR-I PÒLSKA AJ SLOVÀKIA, SÀR MOTHOVEN LA O RROMANE ŽUVLǼ AKTIVÌSTI

O artiklo si parvardo katar-o anglune rezultàti e projektosqëre “O žuvlǼ dr-o rromane politikane grupe thaj o Na-Raipnikane Organizàcie – anglirodlǽripen dr-i Pòlska aj Slovàkia”. I diskùsia prastal pal-e pučhimašqëri linia, savi pozicia si buder phe-rali dr-e rromane mobilizaciaqëri analiza: te dikhǽl sǽr pretele homogèno i natùra e rromane khetanimatenqëri thaj te rodlǽrdǽn lenqëre problèmi pala jekh holistiko metòda, determinuime e kulturaθǽr, ja mamujal te lel pes jekh avër perspektiva, buter socio-ekonomiko thaj specifiko sarkole rromane grupaqe. Kerdile interviu e rromane žuvlǽnčar aktivistenčar katar-i Pòlska (e grupenθǽr Polska Rroma aj Karpatika Rroma) aj i Slovàkia, so dinǽs but interesànto materiàli, šeral vaš-e čhienqëre siklǽripnasqëri problemàtika, i butivarutni aj interseksionàlo diskriminàcia, savǽça malavdǽn (tov maškǽr Rromenθe, tov maškǽr gǽzenθe), o patriarxàlo dostipen, e manušenqëro tordǽveripen karing-o žuvlikane organizàcie aj lenqëri aktivitèta thaj o šajutnipen, sǽr Rromnia xutren ažutipen, specifik dr-e seksualone žiipnasqëri umal. Agore, aresas k-i konklùzia so Rromnia andar kultural vervëra endaja (viz odola save živen “pal-o romanipen” thaj odola avëra) šaj dikhen penqëri situàcia miazutne

opiniaça, zikaj Rromnia andar kultural pašutne endaja šaj te oven but ulavde sār di-khipen pal-o ziipen. Akava sikavel so na i “rromani kultūra” determinel e Rromnie-nqëri situàcia dr-o rromane khetanimàta, tok butedër socio-ekonomiko faktòri thaj o patriarxàlo modèli, save o Rroma dikàren khetane e gazençar trujal penøe.

Slawomir Kapralski

**THE SITUATION OF ROMA WOMEN IN POLAND AND SLOVAKIA
ACCORDING TO THE ROMA WOMEN’S ACTIVISTS.
PRELIMINARY RESULTS OF A PILOT STUDY**

The article is based on the preliminary results of the research project “Women in Roma political movement and NGO sector. Pilot study of Poland and Slovakia.” It contributes to the discussion which approach to Roma mobilization is more efficient: one that assumes more or less homogeneous nature of Romani communities and treats their problems in a holistic, culturally-determined way, or one that prefers a diversified, socio-economic perspective and aims at solutions to particular groups of problems (respectively: to the problems of particular groups). The interviews with the female Roma activists from Poland (belonging to Polska Roma and Carpathian Roma groups) and Slovakia present an interesting material regarding the issues of education of the Roma women, discrimination they experience (multiple and intersectional, among Roma and non-Roma), patriarchy, attitudes to women’s organizational activity, and the ways Roma women may seek assistance, especially regarding the matters of sexual life. The results indicate that women who belong to culturally different groups (that is those who live according to *romanipen* and those, who do not) may have similar thoughts regarding their situation while women who belong to culturally similar groups may significantly differ. This means that it is not “Roma culture” that determines the situation of women in Roma communities but rather the socio-economic issues and patriarchal cultural features that Roma communities share with their non-Roma environment.