

Agnieszka J. Kowarska

Polska Roma.

Tradycja i nowoczesność



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P/RSN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność oporoczną nauki

STUDIA ETHNOLOGICA



STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:
Lech Mróz
Zofia Sokolewicz
Jerzy S. Wasilewski
Anna Zadrożyńska-Barącz
Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne, pod red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben, *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papuai–Nowej Gwinei*, Warszawa 2004

Etnos przebudzony, pod red. Lecha Mroza, Warszawa 2004

Agnieszka J. Kowarska, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 2005

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego
Stowarzyszenie Romów w Polsce

Agnieszka J. Kowarska

Polska Roma. Tradycja i nowoczesność



Warszawa 2005



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w Internecie finansowane w ramach umowy SLP-2008/2014 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki.

CIP — Biblioteka Narodowa
Kowarska Agnieszka J.
Polska Roma : tradycja i nowoczesność / Agnieszka J. Kowarska ;
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego,
Stowarzyszenie Romów w Polsce. — Warszawa : „DiG”, 2005

Publikacja dofinansowana ze środków Programu na rzecz społeczności
romskiej w Polsce

Redakcja: Grażyna Raj

Redakcja techniczna: Anna Celej

Na okładce: J. de Gheyn (1565–1629), *Cyganka z dzieckiem*,
ze zbiorów Adama Bartosza

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego & Stowarzyszenie Romów w Polsce
& Agnieszka J. Kowarska & Wydawnictwo DiG, 2005

ISBN 83–7181–355–4

Skład i łamanie:



PL 01–524 Warszawa
Al. Wojska Polskiego 4
tel./fax: (+48 22) 839 08 38
e-mail: biuro@dig.com.pl
<http://www.dig.com.pl>

Nakład 500 egz.
Druk: Zakład Poligrafii Instytutu Technologii Eksploatacji w Radomiu



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w
ramach umowy 251/P-2016/2016 ze środków Minister
Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na
działalność opowiadającą naukę

Wstęp

Cyganie czy Romowie?

Odmienność przyciąga i jednocześnie odpycha. Wiedzą o tym wszyscy ci, którzy zetknęli się z tzw. cygańszczyzną. W szkole, na ulicy czy w supermarkecie na widok grupki kobiet w długich spódnicach niemal bezwolnie chwytamy się własnych torebek i portfeli, z niepewnym zaciekawieniem przyglądamy się mężczyznom w kapeluszach. A przecież jesteśmy zakochani w cygańskiej muzyce. Jacy ONI są, jak żyją, jakie mają cele? Czy potrafią kochać tak mocno, jak śpiewają o tym w swoich pieśniach? Czy naprawdę kobieta jest w sensie społecznym mniej wartościowa od mężczyzny? To są Cyganie czy Romowie? Prezentowana książka ma wyjaśnić te wątpliwości.

Europę zamieszkują różne grupy określane wspólnym mianem „Cyganie”, które charakteryzują się dużym zróżnicowaniem językowym (dialektycznym), kulturowym i społecznym. Różnice te dotyczą sposobu życia i wierzeń. Cyganie dzielą się na wiele lokalnych wspólnot, związanych z różnymi krajami i regionami, które zazwyczaj nie asymilują się, lecz adaptują do lokalnej kultury i języka. Niektóre z tych wspólnot są ze sobą spokrewnione, niektóre powiązane ponadlokalną organizacją zwierzchnictwa.

Współcześnie przyjęto, że Cyganie dzielą się na cztery podstawowe grupy:

1. Romowie — jest to najlicniejsza grupa, rozproszona po całym świecie.
2. Manusze — tak określają się Cyganie żyjący we Francji, we Włoszech, Niemczech oraz w Ameryce Północnej, dokąd zapewne wyemigrowali.
3. Sintí — mieszkający w Austrii, Szwajcarii, Włoszech, Niemczech i przygranicznych rejonach Francji, przez niektórych badaczy utożsamiani są z Manuszami.
4. Kale — nazywani inaczej Gitanos, zamieszkujący Hiszpanię, Portugalię oraz południowo-zachodnią Francję¹.

Do grupy Romów zalicza się szereg podgrup, m.in. Kelderasze, Lowarzy, Čurara, Bojasza, Machwaja. Każda z tych podgrup dzieli się na tzw. *nacia* związane z dłuższym pobytem w jakimś kraju, np. *nacia* Grekuria oznacza Romów Keldera-

¹ J. P. Liégeois, *Mutation Tsigane*, Paris 1971, s. 60 i dalsze.

nazwisko nie tylko ojca, ale również matki — nawet wtedy, kiedy para rodziców ma ślub cywilny. Poza tym zawierając ślub cywilny, kobieta nie jest zobowiązana do przejścia nazwiska swojego męża, może być odwrotnie — to mąż przejmuje nazwisko żony. Może się zdarzyć również i tak, że małżeństwo o nazwisku męża lub żony swoim wspólnym dzieciom nadaje w urzędzie nazwisko panięńskie matki lub „kawalerskie” ojca.

My Romowie nie pytamy o nazwiska, bo wtedy byśmy nie doszli skąd ten ktoś jest, z jakich Romów. A jak on powie, z jakiego jest rodu, to wtedy wiemy jakby, co, gdzie go szukać. Wiemy skąd on jest, kim on jest. Musi powiedzieć swój ród i wtedy wszystko wiadomo ⁹.

Trudności w przyporządkowaniu poszczególnych osób do konkretnych grup rodowych czy plemiennych są powszechne i w zasadzie wydają się być oczywiste. Trudności takich nie ma badacz Rom. Każda informacja dotycząca pochodzenia czy stopnia pokrewieństwa może być obarczona błędem z kilku przyczyn. Otóż, po pierwsze, informacje dotyczące tych problemów przekazywane są ustnie, po drugie — nie są poparte dokumentami. Po trzecie — należy liczyć się z niepamięcią informatorów. Po czwarte — istnieje zagrożenie świadomego przekłamania faktów ze względu na chęć przyporządkowania siebie do grupy obdarzanej większym szacunkiem przez społeczność romską lub ze względu na chęć wprowadzenia badacza w błąd. Po piąte — określając siebie respondent ma do wyboru grupę pochodzeniową swojego ojca, swojej matki oraz grupy ich rodziców, a więc w sumie aż sześć możliwości zadeklarowania swojego pochodzenia ¹⁰.

Bardzo często zamiast nazwisk i nazw rodowych używa się tzw. imion cygańskich, będących właściwie pseudonimami. Problem imion cygańskich podjął w badaniach w latach pięćdziesiątych XX wieku T. Pobożniak. W ramach prac nad językiem cygańskim dokonał między innymi analizy tychże imion, dzieląc je na rodzaje i wskazując na źródło pochodzenia ¹¹. T. Pobożniak podzielił imiona na dwie podstawowe kategorie: cygańskie i kalendarzowe. Imiona cygańskie używane są tylko wewnątrz grup, pośród swoich. Są nadawane pod wpływem różnych sytuacji i postaci z życia rodziny (rodu). Mogą charakteryzować nosiciela tego imienia i dlatego często mają charakter przydomków, które uzupełnia się imieniem ojca. Imiona niecygańskie — kalendarzowe — są związane z krajem pochodzenia czy aktualnego pobytu rodziny, dawniej były nadawane przy chrzcie, później przy rejestracji noworodka w USC.

Imiona kalendarzowe i nazwiska używane są więc w kontaktach z nie-Romami (a więc na zewnątrz), ale jak stwierdził T. Pobożniak imiona na ogół nie są Cyganom potrzebne, o ile potrafią — względnie dawniej potrafili — uniknąć zetknięcia

⁹ Wypowiedź respondenta identyfikującego się z Pachowiakami, zanotowana podczas wywiadu.

¹⁰ Przed podobnym problemem stanął W. Cohn, który rozpoznawszy 26 nazw grup romskich zamieszkujących miasta Ameryki Północnej, uznał, że nikt nie może być pewien grupy, do której należy, ze względu na wiele możliwości deklaracji własnego pochodzenia i wywodzenia go od dwojga rodziców. Wskazał ponadto na swobodę identyfikacji w samej *vitsa*. W. Cohn, *Mariage chez les Rom Nord-Américains*, „Estudes Tsiganes” 1972, nr 2–3, s. 4–11.

¹¹ T. Pobożniak, *Imiona Cyganów polskich*, „Onomastica” 1956, t. 2, z. 2, s. 323–331; 1957, t. 3, z. 1, s. 188–192.

się z władzami. Czasem — pisał dalej autor, ponieważ jeszcze do niedawna Cyganie byli w większości przypadków analfabetami, nie wiedzieli nawet, jakie imiona zostały im wpisane do metryk¹². Podobnie było zresztą z nazwiskami. Pobożniak stwierdził ponadto, co jest istotne dla niniejszej rozprawy, że z samej formy imion często nie można nawet wywnioskować, czy imię jest męskie czy żeńskie¹³. Autor, powołując się na pochodzenie języka cygańskiego i związane z nim tradycje staroindyjskie, stwierdził również, że charakterystyczne jest wybieranie dla dziewcząt imion pięknie brzmiących, fantastycznych, często będących nazwami kwiatów¹⁴. Romowie potwierdzają, że mają zarówno imię cygańskie (np. Phartyca, Wiśnia), jak i kalendarzowe, ale niechętnie wyjawiają to pierwsze. Takie imiona są niekiedy używane przez środowiska nieromskie w kontaktach z Romem — są traktowane jako imię niezależnie od tego, czy jest to tzw. pseudo, tymczasowe przezwisko czy autentyczne imię.

Interesujący jest sposób nadawania takich przezwisk. Zazwyczaj wymyślają je starsi (rodzice, dziadkowie) na podstawie obserwacji cech charakteru danej osoby, która to imię ma nosić, jej usposobienia, wyglądu, fizycznego defektu czy zdarzeń z jej życia. U Romów i Manuszów francuskich imię cygańskie zazwyczaj jednak nadaje się jeszcze przed narodzinami, natomiast imię oficjalne — przy narodzinach lub podczas zgłoszenia narodzin w odpowiednim urzędzie (w merostwie). Imię oficjalne wybiera ojciec lub matka nowonarodzonego dziecka¹⁵. Przewisko może świadczyć o jakości życia, ale może być również wróżbą czy amuletem mającym spowodować pewien ciąg zdarzeń. I tak na przykład imię Dolar przyjmują Romowie z rodzin dobrze sytuowanych, ale i ci, dla których to imię ma być dobrą wróżbą na bliżej nieokreśloną przyszłość, ma przynieść bogactwo i dobrobyt.

Nadane imię nie jest stałe i można je zmienić zgodnie z potrzebami jego właściciela lub na skutek obserwacji jego zachowania przez otoczenie. Widoczne jest inspirowanie się Romów amerykańską filmografią. Często przyjmują oni imiona bohaterów filmowych. Równie często wykorzystują imiona znanych wykonawców muzyki pop. Czasem zapożyczają je z mitologii. Dziewczętom nadaje się imiona związane z owocami, lasem, kwiatami, żywotnością, pięknem, smakiem, podkreślając w ten sposób ich naturalne walory — Perła, Jagoda (Mura), Malina, Wiśnia, Gruszka, Wenus, Jasmina, Pyśka, Tahmina, Kura. Imiona chłopców natomiast wskazują na nieprzeciętną urodę chłopaka (Parys), cechy charakteru (Bubuś), umiejętności (Sambo), upodobania z dzieciństwa (Siantek), fascynacje muzyczne (Rico). Nie zauważyłam, aby istniała jakaś specyfika rodowa w związku z nadawaniem dzieciom imion (przezwisk).

Polska Roma dzieli się na szereg ugrupowań określanych przez respondentów jako rody. Przynależność rodowa jest trwała, uzyskuje się ją przez urodzenie i dziedziczy po ojcu. Do takich grup rodowych możemy zaliczyć następujące grupy: Pa-

¹² T. Pobożniak, *Imiona Cyganów polskich*, „Onomastica” 1956, t. 2, z. 2, s. 327.

¹³ Ibidem, s. 331.

¹⁴ Ibidem, s. 327.

¹⁵ *Les femmes tsiganes* (Cyganki), red. A. Pitrou, Paris 1981, s. 69 (tłum., mps).

chowiaki, Berniki, Lesiaki, Bosaki, Ploniaki, Jaglany, Warmijaki — z którymi przeprowadzo wywiady — oraz Łomżyniaki, Rapacie, Węgierki, Toniaki, Servy, Kaliszaki oraz Galicjaki (rody polskich Romów z byłej Galicji). Niezależnie od podziału na rody istnieje jeszcze jeden podział o daleko większym znaczeniu dla funkcjonowania poszczególnych rodzin miejskich, chodzi mianowicie o rozróżnienie na grupy skupiające po kilka lub kilkanaście rodzin — tzw. skupiska. Podstawą skupiska jest miejsce zamieszkania, więzi pokrewieństwa i powinowactwa. Jest to szczególnie widoczne w przypadku skupisk Romów z Pabianic i Ksawerowa (Jaglanów¹⁶) i Warmijków z Tomaszowa Mazowieckiego. Najmniejszą formą organizacji społeczności romskich jest rodzina, składająca się z małżonków, dzieci (w tym również dzieci z innych związków), dziadków, często również ze współmałżonków dzieci i ich potomków. Związki rodzinne polegające na pokrewieństwie, w odróżnieniu od powinowactwa, są stałe.

Prezentowany w książce materiał został zebrany wśród Romów należących do społeczności Polska Roma zamieszkującej Łódź, Zgierz, Konstantynów Łódzki, Pabianice, Ksawerów, Brzeziny, Kutno, Rzgów, Andrzejów oraz Tomaszów Mazowiecki. W skład grupy osób badanych weszli przedstawiciele aż dziewięciu rodów zaliczanych do Polska Roma (Pachowiaki, Berniki, Lesiaki, Bosaki, Ploniaki, Jaglany, Warmijaki, Rapacie, Galicjaki)¹⁷.

Na terenie objętym badaniami rozróżniłam trzy skupiska rozumiane jako obszar wpływów jednego autorytetu tzw. wójta lub starszego:

1. województwo łódzkie (bez Pabianic i Ksawerowa) oraz czasowo Zamość — autorytet identyfikujący się z grupą rodową Pachowiaki,
2. Pabianice i Ksawerów — autorytet wywodzący się z Ploniaków,
3. Tomaszów Mazowiecki — Warmijaki¹⁸.

Z tej klasyfikacji wyłączeni są Romowie z Chaładytka Roma, którzy mają własną starszyznę i rozstrzygają spory wewnątrz własnej grupy. Uznają jednak zwierzchnictwo *Szero Roma*. Natomiast wśród Polska Roma jednego decydenta rodu nie mają Galicjaki, ale również oni uznają zwierzchnictwo *Szero Roma*.

Wśród respondentów znalazły się również osoby identyfikujące się z Chaładytka Roma. Były to kobiety należące do tej samej rodziny, z którymi w ciągu trzech lat przeprowadzono po jednym pełnym wywiadzie. Romowie z Chaładytka Roma od wielu pokoleń mieszkają w Polsce i określają się również jako polscy Romowie (ale nie — Polska Roma) w odróżnieniu od tzw. prawdziwych rosyjskich Cyganów, którzy zamieszkują Rosję i dawne republiki ZSRR. Związki z Polska Roma nie

¹⁶ Mówiono o nich również „Szenklery”.

¹⁷ Badania, w których udział brali także studenci etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, prowadziłam w latach 1998–2002. Ich wynikiem jest przygotowanie i obrona na Uniwersytecie Łódzkim rozprawy doktorskiej pt. „Między tradycją a rzeczywistością. Obrzędowość Romów w Łodzi i okolicach. Wizerunek mniejszości romskiej”. W Łodzi i okolicznych miastach można spotkać wszystkie, poza Romami karpackimi, wymienione wyżej polskie grupy romskie. Muszę jednak przyznać, że żaden z moich rozmówców nie identyfikował się z Sasytka Roma. Wielu jednakże twierdziło, że Romów z Sasytka można spotkać w Łodzi, lecz nie potrafili wskazać rejonu zamieszkałego przez Sasytka Roma.

¹⁸ Skupiskiem możemy nazwać również grupy rodzinne związane pokrewieństwem i miejscem zamieszkania.

ograniczają się wyłącznie do kontaktów pomiędzy poszczególnymi rodzinami, których zwieńczeniem są małżeństwa. Zażyłość pomiędzy tymi dwiema grupami polega również na wspólnym podejmowaniu istotnych dla całej społeczności decyzji oraz uznaniu zwierzchnictwa tego samego *Szero Roma*. Jednak problemy lokalne, związane z funkcjonowaniem rodzin, są rozwiązywane, jak wspomniałam, przez *Chaladytka Roma* wewnątrz własnej grupy, bez udziału mianowanych przez *Szero Roma* wójtów z Polska Roma¹⁹. Generalnie, jak podkreślił w czasie rozmowy jeden z Pachowiaków, wspólne działanie jest faktem, kiedy należy rozstrzygnąć sprawy dotyczące całej społeczności cygańskiej (romskiej), np. wtedy, kiedy należy wybrać nowego *Szero Roma*.

Chciałabym jeszcze poruszyć kwestię respondentów, których nie udało się zidentyfikować i przypisać do konkretnej grupy rodowej. Otóż zdarzało się, że niektórzy respondenci nie chcieli podać swojego nazwiska lub nazwy rodu, a wywiad był przeprowadzany poza miejscem zamieszkania. Uniemożliwiało to zestawienie miejsca pobytu, imienia czy nazwiska z konkretną rodziną i rodem. Jednak treść wypowiedzi pozwalała wywnioskować, że byli to respondenci z Polska Roma. Pomocne było to, że np. „austrijaki”, którzy w Łodzi zamieszkują okolice ulic Pomorskiej i Zachodniej²⁰, stanowczo zaprzeczali temu, że należą do Polska Roma, mówiąc, że są „z dziada” Romami austriackimi. Pomocna w rozwiązaniu tej kwestii była wiedza na temat różnic w obyczajach obu tych grup.

Ponieważ wszyscy respondenci identyfikowali się z Roma oraz sami siebie nazywali Romami, takie nazwy zastosowałam w niniejszym tekście w odniesieniu do informacji pochodzących z badań terenowych. Oczywiście jest jednak, że korzystałam również z literatury źródłowej. W odniesieniu do informacji z niej zaczerpniętych użyłam terminologii zastosowanej przez autorów poszczególnych opracowań.

Na potrzeby publikacji rozmówcy należący do różnych grup rodowych i rodzin zostali oznaczeni symbolami literowymi i liczbowymi. Np. Jag.1 oznacza osobę z rodziny 1 należącej do grupy rodowej Jaglanie. War.1 — osobę z rodziny 1 z grupy rodowej Warmijaki, War. 2 — osobę z rodziny 2 z grupy rodowej Warmijaki itd. W tekście zastosowano następujące skróty: Plo.1, 2 (Ploniaki, rodziny 1 i 2). Jag. 1, 2, 3, 4 (Jaglanie, rodziny 1, 2, 3 i 4). Ber.1, 2, 3 i 4 (Berniki, rodziny 1, 2, 3, 4). Pach.1 i 2 (Pachowiaki, rodziny 1, 2). Les.1, 2, 3, 4 i 5 (Lesiaki, rodziny 1, 2, 3, 4, 5). War.1 i 2 (Warmijaki, rodziny 1, 2). Symbolami Chał. R.1 i Chał. R.2 oznaczono rodziny 1 i 2 należące do *Chaladytka Roma*. Natomiast respondentów z grup rodowych Galicjaki i Bosaki oznaczono Gal.1, 2. oraz Bos., ponieważ w tej grupie wywiady przeprowadzono tylko w jednej rodzinie.

Zebrany materiał empiryczny starałam się zestawić w taki sposób, aby uzyskać obraz rodziny romskiej widziany jakby z jej wnętrza. Również obrzędy rodzinne przedstawiam z perspektywy poszczególnych członków rodziny, nie zaś Romów jako społeczności i stąd sprzeczne wypowiedzi respondentów, opisy zachowań o różnej jakości, wiele ocen i przekonań odmiennych nawet w tej samej grupie ro-

¹⁹ Por. L. Mróz, *Les Chaladytka Roma...*, s. 21–26.

²⁰ Są to rody Goman i Czabasz.

dowej i rodzinie. W niniejszej analizie ważne były dla mnie związki pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny i krewnymi w ogóle, sposób ich uzewnętrzniania, zawiązywania, a potem utrzymania. Za istotne uznałam również indywidualne przeżywanie rzeczywistości oraz zasób wiedzy na jej temat. Przedstawiony w kolejnych rozdziałach tekst nie jest więc uogólnionym obrazem społeczności romskiej w Polsce, nie jest jej oficjalnym wizerunkiem propagowanym przez romskich przywódców, ale opisuje rzeczywistość poszczególnych osób i wskazuje na ich różnorodność oraz indywidualizm.

Aby przeprowadzić stosowne analizy, niezbędne było skorzystanie z literatury cyganologicznej. Niestety, zakres dostępnej literatury w języku polskim jest zbyt skromny, aby oprzeć się jedynie na pracach dotyczących Romów (Cyganów) zamieszkujących Polskę i należących do Polska Roma. Toteż skorzystałam z wielu prac cyganologicznych obcojęzycznych, dotyczących Manuszów, Jeniszów, Kelderszów amerykańskich, Romów francuskich oraz angielskich grup wędrujących. Starłam się jednakże nie nadużywać odniesień do tych publikacji. Kryterium wyboru była wiedza na temat ewentualnych kontaktów pomiędzy przedstawicielami Polska Roma a wyżej wymienionymi grupami oraz podobna sytuacja społeczna i życiowa (osiedlenie, miasto jako środowisko życia).

W pierwszej kolejności wyjaśniam kluczowe pojęcia organizujące życie społeczne różnych grup romskich. Opisuję rolę przywódcy grupy, jego cechy i sposób elekcji. Rozróżniam i charakteryzuję różne poziomy sprawowania władzy. Opisuję również, w jaki sposób autorytet sprawuje władzę oraz czym może się posłużyć, jaką formą nacisku na grupę (lub jednostkę), dla wywołania pożądanego efektu. Staram się zatem przybliżyć czytelnikowi funkcjonujący wśród Polska Roma system skalań oraz podział rzeczywistości na „czyste” i „zanieczyszczone”, które są skutkiem i jednocześnie przyczyną istnienia w kulturze romskiej katalogu zachowań tabuicznych. W kolejnych rozdziałach omawiam przebieg obrzędów rodzinnych oraz wszelkie zachowania związane z funkcjonowaniem rodziny wewnątrz jej samej oraz w szerszym kontekście, w ramach grupy, rodu i społeczności. Jednym z tematów przede mną poruszanych jest zatem sposób definiowania przez respondentów pojęcia rodziny, jej funkcjonowania w poszczególnych związkach małżeńskich. Staram się wskazać na zależności pomiędzy członkami rodzin, uwzględniając ich klasyfikację na „młodszych” i „starszych” oraz na „kobiety” i „mężczyzn”. Opisuję również przebieg poszczególnych zachowań rytualnych i obrzędów związanych z wiekiem dziecięcym (narodziny, chrzest, komunia, „osiemnastka”, zachowania związane z ciążą i porodem oraz ucztą), omawiam sposób wychowania dzieci w rodzinie oraz wskazuję na problem edukacji dzieci romskich w szkołach. Dużą część rozważań poświęcam na omówienie działań związanych z zawarciem małżeństwa i weselem, w tym roli społecznej tańca. Piszę również o związkach mieszanych (Rom — nie-Rom) oraz o przyczynach i skutkach rozpadu małżeństwa w kulturze romskiej. Interesują mnie tutaj głównie związki pomiędzy poszczególnymi rodzinami, sposoby zawiązywania się nowych relacji, podtrzymywania ich oraz zarzucania. Dalej poruszam trudną kwestię obrzędowości pogrzebowej, związanej z wierzeniami, problemem religijności, z ma-

gią. Zwracam uwagę na społeczny aspekt religijności jako narzędzia władzy i sposobu na symboliczne „oczyszczenia”. Interesująca wydaje mi się również kwestia integracyjnego charakteru zachowań pogrzebowych oraz ich skutków w kontekście funkcjonowania rodziny w społeczności. Na zakończenie poruszam kwestię pamięci w kulturze romskiej oraz zwracam uwagę na ekonomiczne uwarunkowania życia rodzin Polska Roma i przemiany, jakim one podlegają.

Analizując zebrany w czasie badań terenowych materiał, korzystam z pojęcia tradycji i grupy społecznej. Tradycja są to treści i dobra kulturowe przekazywane w czasie i w przestrzeni jako społecznie wartościowane, uznawane za ważne dla teraźniejszości i przyszłości danej zbiorowości²¹. W etnologii tradycję rozumie się jako transmisję, czyli przekazywanie dóbr kulturowych z pokolenia na pokolenie, i dziedzictwo społeczne, czyli wszelkie dobra kultury przejęte z przeszłości. Znaczenie tradycji może być również podmiotowe, określające stosunek poszczególnych pokoleń do dóbr kulturowych z przeszłości²². Romowie, którzy zostali objęci badaniami, rozumieją tradycję jako wszystko to, co związane jest z ich przodkami. Charakterystyczne jest odwoływanie się do tradycji w sytuacjach, kiedy trzeba potwierdzić zasadność jakichś działań lub też kiedy trzeba im zaprzeczyć. Zatem Romowie wartościują rzeczywistość, wykorzystując tradycję jako narzędzie oceny. Niekiedy odwoływanie się do tradycji jest hasłowe, co może wynikać z braku wiedzy o tym, czym ona jest. Wydało mi się zasadne odwołanie się w niniejszej rozprawie do definiowania tradycji (w przypadku kultury romskiej) w sposób, jaki robili to respondenci, tzn. uznają za tradycję wszystkie wartościowane dodatnio elementy związane z przeszłością i przodkami. Biorąc pod uwagę to, że tradycja wśród Romów przekazywana była (i właściwie nadal jest) ustnie, należy zwrócić uwagę na możliwość przekłamań. Cechą ludzkiej pamięci jest jej zawodność, zatem i to mogło (i nadal może) mieć wpływ na jakość wartości uznawanych za tradycyjne. Zapewne nie bez znaczenia były również stosunki panujące pomiędzy różnymi rodami romskimi, taborami itp., co mogło przyczynić się do zróżnicowanej oceny tych samych elementów w ramach ugrupowania Polska Roma. Współcześnie spory mogą dotyczyć małżeństw mieszanych, skalań, czy nawet długości spódnic noszonych przez kobiety.

Drugim pojęciem wykorzystywanym przeze mnie jest „grupa społeczna”. Jako grupę społeczną rozumiem zbiorowość składającą się z co najmniej dwóch osób, względnie trwałą i o określonej organizacji wewnętrznej²³. Osoby należące do danej grupy są połączone więzią społeczną, uznają wspólne wartości i mają poczucie odrębności od innych grup. Osoby te współdziałają ze sobą, aby osiągnąć określone cele. Rodzina jest grupą społeczną utworzoną przez osoby połączone przez małżeństwo (zawarte w różny sposób, o czym piszę dalej), pokrewieństwo lub adopcję. Członkowie tej grupy mieszkają ze sobą, wspólnie gospodarują (mają różny zakres obowiązków) oraz realizują cele związane z wychowaniem dzieci. Więk-

²¹ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 229.

²² *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987.

²³ K. Olechnicki, P. Załęcki, op. cit., s. 74.

szość rodzin romskich to rodziny wielopokoleniowe, ale zdarzają się również rodziny nuklearne, składające się z rodziców oraz ich biologicznych lub adoptowanych dzieci. Rodzina jest grupą krewniczą. Typem grupy krewniczej jest również ród, ale przynależność do rodu określa się pochodzeniem. Członkowie wywodzą swoją tożsamość z identyfikacji z fikcyjnym lub rzeczywistym przodkiem²⁴. Genealogia rodu jest długa i bywa rozgałęziona i często składa się z linii sobie obcych, ale uznawanych za spokrewnione²⁵. Na określenie rodu używam również pojęcia „grupa rodowa”.

Na zakończenie tych uwag, chciałabym podziękować wszystkim tym, którzy wspierali moje badania, okazali wiele zrozumienia i zawsze byli gotowi służyć swoją pomocą. Szczególnie serdecznie dziękuję prof. dr. hab. W. Baranowskiemu z Katedry Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, mojemu promotorowi, za zrozumienie trudnej sytuacji badacza kultury romskiej oraz prof. dr. hab. L. Mrozowi z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego za przekazaną wiedzę, wsparcie oraz krytyczne, lecz inspirujące sugestie. Wdzięczna jestem również prezesowi Stowarzyszenia Romów w Polsce, Romanowi Kwiatkowskiemu, za serdeczność i wymierną pomoc w realizowaniu badań, pracownikom Stowarzyszenia oraz Marcie Godlewskiej i Justynie Rzeźnik, studentkom etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, za wyjątkowe zaangażowanie się w prowadzone przeze mnie prace badawcze. Rodzinom Markowskich, Bogusławskich i Ferko dziękuję za udostępnienie zdjęć do niniejszej publikacji.

²⁴ Ibidem, s. 180.

²⁵ Por. *Słownik etnologiczny...*, op. cit., s. 320.

Kultura Romów jako przedmiot badań

Zagadnieniami związanymi z kulturą romską (cygańską), życiem społecznym oraz sytuacją tej mniejszości w Polsce interesują się nie tylko etnolodzy czy antropolodzy, ale również socjolodzy, psychologowie, politycy, dziennikarze i przedstawiciele Kościoła. To zainteresowanie ma charakter nie tylko naukowy i nie zawsze jego efektem jest wartościowa publikacja. Zdarza się, że badacz popełnia błąd już na etapie przygotowań, zbyt swobodnie uogólniając swoje tezy.

Ze względu na specyfikę badanej grupy istotne jest zastosowanie różnych technik badawczych, ponieważ problemem, przed jakim staje współczesny badacz kultury romskiej jest to, że nie dla wszystkich respondentów rozmowa jest tak samo ważna, jak dla badacza¹. Niektórzy Romowie szybko zniechęcają się do rozmowy, uważając poruszane sprawy za mało istotne. Nie nowym problemem jest hermetyczność społeczności romskich. Niechęć do ujawniania tajemnic grupy własnej przez Romów (Cyganów) zawsze była skutecznym hamulcem rozwoju cyganologii w Polsce.

Początki zainteresowań cyganologicznych w Polsce sięgają już XVI wieku. Z tego okresu pochodzą przyczynki literackie dotyczące Cyganów. Opisywały one sytuacje często dalekie od prawdy i w większości przypadków mówiły o pochodzeniu Cyganów. Pierwsze znane wzmianki o Cyganach zamieszczone zostały w następujących pracach: *Worek Judaszów* Sebastiana Klonowica, *Kronika wszytkiego swiata* Marcina Bielskiego oraz *Historia narodu polskiego* Adama Naruszewicza².

¹ W swoich badaniach terenowych, przeprowadzonych w latach 1998–2002, podstawową techniką uczyniłam wywiad swobodny. Jednocześnie prowadziłam — głównie na cmentarzach — obserwację uczestniczącą i nieuczestniczącą. Szczególnym okresem nateżenia obserwacji były okresy świąteczne i okołoswiąteczne, tzn. Boże Narodzenie, Nowy Rok, Wielkanoc, Boże Ciało oraz kolejna rocznica śmierci danego członka badanej społeczności. Niezwykle istotne okazało się zebranie ikonografii, a przede wszystkim nagrań wideo umożliwiających skonfrontowanie uzyskanych w czasie wywiadów informacji o zwyczajach Romów z ich faktycznymi zachowaniami. W czasie badań terenowych udało mi się uzyskać 136 wywiadów, 57 obserwacji, 11 zapisów wideo z uroczystości rodzinnych i 170 fotografii (groby). Część z nich została zakwalifikowana do niniejszej analizy. Ponadto zostało przeprowadzonych wiele rozmów nieformalnych, po których został ślad w postaci notatek.

² F. S. Klonowic, *Worek Judaszów*, b. m., u Sternackiego 1588; M. Bielski, *Kronika wszytkiego swyata*,

Za datę rozpoczynającą rozwój myśli cyganologicznej uznaje się jednak rok 1800, wtedy to bowiem ukazała się drukiem praca T. Czackiego *O litewskich i polskich prawach*³, w której autor poruszył kwestię prawa i przywilejów dotyczących Cyganów w Hiszpanii, Francji, Niemczech, Anglii i w Polsce. Próbował określić pochodzenie Cyganów, przedstawiając źródła i hipotezy na ten temat. Opis dotyczący Cyganów miał postać jedynie przypisu, ale zawierał zestawienie podstawowych dat dotyczących historii Cyganów.

Za pierwszą cyganologiczną rozprawą naukową uznaje się natomiast wydaną w 1835 roku pracę, również autorstwa Czackiego, *O Cyganach*⁴. Jej pojawienie się było zasadniczym przełomem w cyganologii. Czacki przygotował publikację trzydzieści lat wcześniej, do czasu jej wydania, w 1835 roku, dostępna była nielicznym w formie rękopisu. Opisał w niej sytuację Cyganów w różnych krajach ówczesnej Europy, informował o zwierzchnikach cygańskich w Polsce, o przywilejach, jakich im udzielano oraz o próbach osiedlenia Cyganów w Polsce. Punktem wyjścia rozważań Czackiego była teza o indyjskim pochodzeniu Cyganów. Rozprawa *O Cyganach*, aczkolwiek powstała wcześniej od prac dalej omawianych, wyróżnia się, ponieważ Czacki był krytyczny wobec źródeł i starał się zachować obiektywizm wobec faktów. Nie był jednakże wolny od stereotypowego wizerunku Cygana, który zresztą akceptował. W opublikowanej dziesięć lat później rozprawce *Statystyka polska* Czacki określił Cyganów mianem „włóczęgów” oraz podzielał opinię o ich społecznym charakterze. Pomimo że Czacki nie wyczerpał dostępnego materiału archiwalnego, to jednak stworzył podstawę do przyszłych badań nad historią Cyganów w Polsce⁵.

Kolejna praca, której wpływ na rozwój cyganologii w Polsce był niewątpliwy, to wydana w 1824 roku książka I. Daniłowicza *O Cyganach wiadomość historyczna*⁶. Miała ona formę monografii i poruszała wiele aspektów dotyczących Cyganów. Daniłowicz opisał genezę, sposób przyjmowania Cyganów przez różne kraje europejskie, upodobania, obrzędy i obyczaje, mieszkania, a nawet ich budowę fizyczną i moralność. Były to autorskie ustalenia Daniłowicza, aczkolwiek wspomniane przez niego dokumenty znano już wcześniej. Z perspektywy obecnej wiedzy cyganologicznej trzeba jednak zaznaczyć, że tok rozumowania autora krążył wokół wiedzy stereotypowej i przesądów, oraz to, że osobiste poglądy autora były oparte na subiektywnym poczuciu niechęci do Cyganów. To, co jest wartościowe w tej pracy, to bogate noty bibliograficzne. Natomiast z wielką ostrożnością należy podejść do przytaczanych przez autora aktów dotyczących polityki władz wobec Cyganów⁷. Jest to również interesujący obraz stosunku społeczeństw niecygańskich do Cyga-

Kraków 1554; Warszawa 1976; A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. IV, ks. I, Warszawa 1780–1786, s. 85 (za: J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, s. 321).

³ T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, t. 1, Warszawa 1800, s. 235–239, przyp. 1116.

⁴ T. Czacki, *O Cyganach*, w: M. Wiszniewski, *Pomniki historii i literatury polskiej*, t. 1–4, Kraków 1835, s. 59–86.

⁵ T. Czacki, *Statystyka polska*, w: *Dziela Tadeusza Czackiego*, t. 3, Poznań 1845, s. 4–30 (za: *Rozprawki Tadeusza Czackiego* (ze wstępem Andrzeja Mirgi), Oświęcim 1992).

⁶ I. Daniłowicz, *O Cyganach wiadomość historyczna*, Wilno 1824 (wyd. II, Oświęcim 1994).

⁷ Patrz L. Mróz, *Wstęp* do: I. Daniłowicz, op. cit., s. V–XIV.

nów. Z tego powodu bardzo ciekawe wydają się opisy zwyczajów rodzinnych i rozważania autora na ich temat.

Rozprawę polemizującą z poglądami Daniłowicza napisał Teodor Narbutt. Wydana w 1830 roku, nosiła ona tytuł *Rys historyczny ludu cygańskiego*. Jednak i ten autor charakteryzował się stronnictwością i nie uchronił się przed błędami rzeczowymi, np. dotyczącymi języka cygańskiego, oraz etymologicznymi, wywodząc nazwy miast z języka cygańskiego i na tej podstawie wnioskuje o dowodach cygańskiego osadnictwa. Uzupełnił jednak materiał faktograficzny i w przeciwieństwie do Czackiego i Daniłowicza swoją wiedzę czerpaną z dostępnej mu literatury próbował weryfikować w bezpośrednich i osobistych kontaktach z Cyganami. Przypuszcza się jednak, że Narbutt preparował dokumenty, które potem cytował w swojej rozprawie⁸.

Pierwsze prace dotyczące Cyganów nie były wolne od błędów, ale niestety najczęściej traktowano je poważnie, uznając za wiarygodne źródło wiedzy. Wynikało to z tego, że właściwie nie było w Polsce badaczy, a przez to i możliwości sprostowania poglądów i twierdzeń autorów tych prac, które były dość powszechnie znane przez czytelników zainteresowanych problematyką cygańską. Dochodziło więc do powielania błędnych twierdzeń przez innych autorów. I tak np. Mieczysław Dowoyno-Sylwestrowicz w artykule *The Lithuanian Gypsies and their language*⁹ zamieścił stwierdzenie, że na Litwie w latach trzydziestych XIX wieku szlachta dla rozrywki przepędzała ze swoich lasów Cyganów, raniąc ich przy tym i zabijając. Sylwestrowicz uogólnił odosobniony przypadek i dzięki temu w zagranicznych pracach z tamtego okresu można odnaleźć informację o dyskryminowaniu Cyganów na Litwie w czasach, kiedy do aktów barbarzyństwa w stosunku do Cyganów dochodziło rzeczywiście sporadycznie¹⁰.

Inną pracą wprowadzającą zainteresowanych w błąd był artykuł Władysława Kornela Zielińskiego z 1895 roku *Pochodzenie i niektóre zwyczaje Cyganów polskich wedle ich własnej tradycji*¹¹. Po pierwsze, autor przeniósł wiedzę zaczerpniętą z publikacji H. Wlislockiego¹² o Cyganach bałkańskich na teren Polski. Podzielił polskich Cyganów na grupy charakterystyczne dla Węgier oraz określił ich pochodzenie od rodów i szczepów Cyganów siedmiogrodzkich. Po drugie, dowolnie połączył terminologię zaczerpniętą z innych prac z nazwiskami Cyganów polskich

⁸ Badania L. Mroza wykazały nieścisłości dotyczące np. roku wydania dokumentu czy nazwiska osoby asygnującej dokumenty, na które powoływał się Narbutt (por. L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII*, Warszawa 2001).

⁹ M. Dowoyno-Sylwestrowicz, *The Lithuanian Gypsies and their language*, „Journal of the Gypsy Lore Society” 1889, t. 1, s. 251–258 oraz idem, *The Lithuanian Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1891, t. 2, s. 107–109.

¹⁰ Za: J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985, s. 327. Por także: L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej...*, s. 256–272 oraz J. Ficowski, op. cit., s. 27–31.

¹¹ W. K. Zieliński, *Pochodzenie i niektóre zwyczaje Cyganów polskich wedle ich własnej tradycji*, „Wiśła” 1895, t. 9, z. 3, s. 529; pierwotnie ukazał się w języku niemieckim w 1894 roku w „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn”.

¹² H. Wlislocki, *Vom wandernden Zigeunervolk*, Hamburg 1890; idem, *Volks Glaube und religiöser Brauch der Zigeuner*, Münster 1891; idem, *Das innere Leben der Zigeuner*, Berlin 1892.

oraz przypisał im wierzenia Cyganów węgierskich. Po trzecie, przypisał polskim Cyganom dialekt najbardziej zasymilowanych w Polsce grup Cyganów zamieszkujących Karpaty. Po czwarte, normy obyczajowe zostały opisane przez Zielińskiego w sposób nieprawdziwy. Dwa kolejne artykuły tego autora, dotyczące baśni Cyganów polskich oraz sytuacji Cyganów w Polsce i na Litwie, również mają podobny charakter i zawierają fikcyjne dane oraz adaptacje¹³, na co zwrócił uwagę J. Ficowski w pracy *Cyganie na polskich drogach*¹⁴.

Inne prace pochodzące z tego okresu miały charakter raczej przyczynkarski, aczkolwiek niektóre z nich są interesujące. W latach pięćdziesiątych XIX wieku dwóch autorów, Serwatowski¹⁵ i Siarczyński¹⁶, opublikowało swoje notatki na temat Cyganów w Galicji. Natomiast Wóycicki¹⁷ pisał o Cyganach w Koronie i na Litwie, ale trzeba nadmienić, że w większości opierał się on na wcześniejszych publikacjach Czackiego i Narbutta.

Daleko cenniejsze są publikacje, które powstawały na podstawie obserwacji autora. Należy do nich zaliczyć zapiski Wincentego Pola o poszukiwaczach złota¹⁸ oraz wspomnienia Józefa Gluźnińskiego o cygańskiej biedocie¹⁹. Wiele zapisków publikowano w formie przyczynków w gazetach codziennych, w tygodnikach i dodatkach. Ich autorzy podpisywali się inicjałami lub nie podpisywali się wcale. Jeżeli dotyczyły one wydarzeń obserwowanych bezpośrednio przez publicystę — na pewno były i nadal są tekstem interesującym i godnym przemyślenia. Jednakże trudno czasem ocenić, w jakim stopniu tekst jest autorski i z jakich źródeł autor czerpał swoją wiedzę. Do ciekawszych artykułów opublikowanych w drugiej połowie XIX wieku należy zaliczyć *Obozowisko cygańskie na Saskiej Kępie pod Warszawą*, *Cyganie* oraz *Cyganie i ich pochodzenie*²⁰.

Badaczem o niewątpliwie ważnym dorobku był natomiast Izydor Kopernicki, współautor pracy naukowej (pierwszej po Narbutcie) o Cyganach z Pokucia, nazywanych „Złotarami” lub „Dzwonkarzami”. Praca ta została opublikowana w Paryżu w 1878 roku i zawierała liczne informacje zebrane przez Kopernickiego o Złotarach, zajmujących się wyrobem miedzianych dzwonek i innych przedmiotów z metalu. Kilka lat później, w 1889 roku, w „Journal of the Gypsy Lore Society”, Kopernicki opublikował pięć baśni Cyganów polskich²¹. Już wtedy przygotował do druku zbiór złożony z trzydziestu baśni i stu tekstów piosenek Cyganów z Podkar-

¹³ W. K. Zieliński, *Baśnie Cyganów polskich*, „Wisła” 1896, t. 10, s. 117 i 317; W. K. Zieliński, *Notes on the Gypsies of Poland and Lithuania*, „Journal of the Gypsy Lore Society” 1890, vol. II, nr 4, s. 237–240.

¹⁴ J. Ficowski, op. cit., s. 328–330.

¹⁵ X. Serwatowski, *O Cyganach w Galicji*, „Przegląd Poznański” 1851, s. 412.

¹⁶ F. Siarczyński, *O Żydach-karaitach i Cyganach*, dodatek do „Gazety Lwowskiej” 1857, nr 48, s. 5.

¹⁷ K. W. Wóycicki, *Cyganie w Polsce*, „Tygodnik Ilustrowany” 1861, nr 67, s. 4–6; K. W. Wóycicki, *Cyganie*, w: *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, t. 4, Warszawa 1861, s. 35–47.

¹⁸ W. Pol, *Dziela*, t. 4, seria II (*Dziela prozą*, t. 2, *Północny wschód Europy*, cz. 3), Lwów 1876.

¹⁹ J. Gluźniński, *Cyganie*, „Kalendarz Polski Ilustrowany” J. Jaworskiego, 1865.

²⁰ *Obozowisko cygańskie na Saskiej Kępie pod Warszawą*, „Tygodnik Ilustrowany” 1868, nr 29, s. 28; *Cyganie*, „Tygodnik Ilustrowany” 1869, nr 216, s. 6; *Cyganie i ich pochodzenie*, „Przyjaciel Dzieci” 1869, nr 56 nn.

²¹ Za: J. Ficowski, op. cit., s. 331.

pacia. Do opublikowania tego fenomenalnego zbioru doszło w Polsce dopiero po czterdziestu czterech latach. Pierwszy tom *Textes tsiganes, contes et poésies* ukazał się dopiero w 1925 roku, drugi — w 1930²². Była to pierwsza tego typu polska publikacja²³. Kopernicki ułożył również obszerny słownik dialektu Cyganów z Podkarpacia, który w opracowaniu F. G. Ackerleya ukazał się w 1937 roku²⁴.

Na początku XX wieku kontynuowano prace nad dziejami Cyganów. W „Kwartalniku Historycznym” w 1900 roku ukazał się artykuł Antoniego Prochaski *Przywileje dla starszyny cygańskiej w Polsce*²⁵. Była to pierwsza próba podjęcia tego tematu od ukazania się pracy Czackiego, oparta na dokumentach dotyczących władców cygańskich oraz tekstach przywilejów zwierzchnictwa nad Cyganami w XVII wieku. Prace kontynuował T. E. Modelski, który w 1929 roku zamieścił w „Ateneum Wileńskim” artykuł dotyczący przywileju starszeństwa w Polsce z 1703 roku²⁶. Było to cenne uzupełnienie wcześniejszych prac Prochaskiego, Czackiego i Narbutta. Kolejnego uzupełnienia dokonano dopiero w 1951 roku. J. Broda opublikował w „Czasopiśmie Prawno-Historycznym” artykuł pt. *Przywileje nominacyjne na króla cygańskiego w Polsce z 1731 r. i na wójtostwo cygańskie z 1732 r.*²⁷, ale i ta praca nie była wolna od błędów.

Najnowsze uzupełnienia dotyczące dziejów Cyganów (Romów) są wynikiem poszukiwań dwóch znakomitych cyganologów: J. Ficowskiego i L. Mroza. Dzieje Cyganów opisane przez Ficowskiego zamykają się okresem drugiej wojny światowej i ich eksterminacją w getcie łódzkim i w Oświęcimiu²⁸. Interesującą pracą była również publikacja autorstwa B. Geremka *Cyganie w Europie średniowiecznej i nowożytnej*²⁹. Daleko bogatsza jest obszerna publikacja Mroza *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*³⁰ Jest to pierwsza praca oparta na systematycznym przeszukiwaniu archiwów i bibliotek, zawierająca wiele dotąd niepublikowanych materiałów źródłowych. Obejmuje okres od pierwszej wiadomości o Cyganach w Polsce (początek XV wieku) aż do rozbiorów Rzeczypospolitej. W części pierwszej pracy autor przedstawił dzieje Cyganów i przeanalizował odszukane dokumenty. Część drugą stanowią teksty dokumentów, zestawione w aneksach i rejestr akt. Ważnym dokonaniem w tej pracy jest nie tylko przedstawienie nowych

²² I. Kopernicki, *Textes tsiganes, contes et poésies — Teksty cygańskie*, z. 1, Kraków 1925; z. 2, Kraków 1930.

²³ Zbiór *Galązka z drzewa słońca* autorstwa J. Ficowskiego nie jest zbiorem autentycznych baśni, lecz autorskich utworów literackich autora, opartych na wątkach z baśni i legend (J. Ficowski, *Galązka z drzewa słońca*, Warszawa 1961; J. Ficowski, *Le rameau de l'arbre du soleil. Contes tsiganes*, Bordeaux 1990).

²⁴ „Journal of the Gypsy Lore Society” 1937, nr 1–2.

²⁵ A. Prochaska, *Przywileje dla starszyny cygańskiej w Polsce*, „Kwartalnik Historyczny” 1900, t. XIV, s. 453.

²⁶ T. E. Modelski, *Przywilej na starszeństwo cygańskie z r. 1703*, „Ateneum Wileńskie” 1929, s. 583.

²⁷ J. Broda, *Przywileje nominacyjne na króla cygańskiego w Polsce z 1731 r. i na wójtostwo cygańskie z 1732 r.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 1951, t. III, s. 346–356.

²⁸ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, s. 10–151.

²⁹ B. Geremek, *Cyganie w Europie średniowiecznej i nowożytnej*, „Przegląd Historyczny” 1984, nr 3, s. 569–596.

³⁰ L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej...*

dokumentów dotyczących dziejów Cyganów (Romów), ale także zweryfikowanie wiarygodności dotychczasowych opracowań, ze wskazaniem na błędy, a nawet celowe — najprawdopodobniej — zafalszowania czy „tworzenie” dokumentów na potrzeby własnego opracowania (w przypadku Narbutta). Niezwykle istotne jest również to, że dokumenty przedstawione w części drugiej są faktycznym tekstem źródłowym, co jest cenne dla wszystkich zainteresowanych dziejami Cyganów (Romów). Opracowanie Mroza stanowi obecnie podstawowe i w pełni wiarygodne źródło wiedzy na temat dziejów Cyganów, które ponadto wskazuje na przyczyny i kierunki przemian ich kultury.

Na analizę nadal czekają dokumenty, które są datowane na okres późniejszy. Natomiast na bieżąco opracowywane są materiały dotyczące dziejów Cyganów (Romów) w okresie drugiej wojny światowej. Szczególnie istotny jest aspekt eksterminacji tej grupy etnicznej w hitlerowskich obozach zagłady. Badaniem aktywnie patronuje Stowarzyszenie Romów w Polsce z siedzibą w Oświęcimiu oraz tamtejsze Muzeum. Wśród nazwisk badaczy tej problematyki można wymienić: J. Dębskiego, K. Smolenia, J. Parcera. O zagładzie Romów (Cyganów) pisał również ks. W. Chrostowski⁵¹. Szczególną publikacją dotyczącą zagłady Romów podczas drugiej wojny światowej jest *Memorial Book. The Gypsies at Auschwitz–Birkenau — Księga Pamięci. Cyganie w obozie koncentracyjnym Auschwitz–Birkenau — Gedenkbuch. Die Sinti und Roma im Konzentrationslager Auschwitz–Birkenau*, która została wydana przez Państwowe Muzeum Oświęcim–Brzezinka we współpracy z Centrum Dokumentacji i Kultury Niemieckich Sinti i Romów w Heidelbergu⁵². Zawiera księgi ewidencyjne obozu dla Cyganów oraz ich uzupełnienie w postaci niektórych zespołów akt KL Auschwitz–Birkenau znajdujących się w zbiorach Państwowego Muzeum w Oświęcimiu. Najnowszą publikacją jest natomiast wydana w 2003 roku książka *Zigeunerlager in Litzmannstadt — Obóz cygański w Łodzi — The Gypsy Camp in Łódź, 1941–1942*, dokumentująca historię obozu cygańskiego na terenie getta łódzkiego. Materiały pochodzące ze zbiorów Archiwum Państwowego w Łodzi opracował J. Baranowski. Publikacja omawia okoliczności deportowania do getta łódzkiego w listopadzie 1941 r. ponad pięć tysięcy Cyganów z pogranicza austriacko–węgierskiego. Informacje o organizacji, funkcjonowaniu i zagładzie obozu zostały zilustrowane fotografiami i reprodukcjami dokumentów. Książka została uzupełniona fragmentem *Raportu z obozu cygańskiego* Arnolda

⁵¹ J. Dębski, *Romowie więźniami KL Stutthof*, „Dialog–Pheniben”, SRWP 1999, nr 1, s. 7–17; J. Dębski, *Ucieczki Romów z KL Auschwitz*, „Dialog–Pheniben”, SRWP 2001, nr 1, s. 4–20; J. Dębski, J. Parcer, *Romowie w KL Auschwitz–Birkenau*, w: *50–lecie zagłady Romów*, red. W. Długoborski, Oświęcim 1994, s. 102–112; W. Chrostowski, *Zapomniany holokaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, „Przegląd Powszechny” 1993, nr 4, s. 74–90; idem, *Martyrologia Żydów i martyrologia Romów. Studium porównawcze zagłady i pamięci o niej*, „Dialog–Pheniben”, SRWP, 1997, nr 2–3 www.stowarzyszenieromow.hg.pl/ogolne/czasopismo/artykuly/23_97/5.htm; W. Długoborski, *Sinti und Roma im KL Auschwitz–Birkenau 1943–44. Vor dem Hintergrund ihrer Verfolgung unter der Nazi Herrschaft*, Oświęcim 1998.

⁵² *Memorial Book. The Gypsies at Auschwitz–Birkenau — Księga Pamięci. Cyganie w obozie koncentracyjnym Auschwitz–Birkenau — Gedenkbuch. Die Sinti und Roma im Konzentrationslager Auschwitz–Birkenau*, t. 1, 2, red. J. Parcer, München–London–New York–Paris 1993.

Mostowicza oraz relacją Szlemka, świadka eksterminacji Cyganów z getta łódzkiego w samochodach–komorach gazowych³⁵.

Tematem, który zainteresował cyganologów na początku XX wieku, był również język cygański. Wcześniej wzmianki o języku zamieszczali w swoich pracach Narbutt, Dowoyno–Sylwestrowicz i Zieliński. Chociaż nie wniosły one niczego nowego do poznania języka Cyganów, to jednak stały się inspiracją dla innych autorów. Dopiero w 1906 roku pojawiła się nowa praca autorstwa J. M. Rozwadowskiego. Tego roku autor ogłosił słownik Cyganów podkarpackich — *Wörterbuch des Zigeunerndialekts von Zakopane* na Wydziale Filologicznym Akademii Umiejętności w Krakowie. Słownik ten opublikowano dzięki staraniom E. Klicha dopiero w 1936 roku³⁴. Klich uzupełnił rękopis i przygotował go do druku. Sam wcześniej opublikował trzy rozprawy dotyczące między innymi języka cygańskiego. Były to: *Fonetyka cygańszczyzny rabczańskiej* z 1927 roku, *Wpływy języka polskiego na dialekty Cyganów polskich* z 1928 roku oraz *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego* z 1931 roku³⁵. Rozwadowski był współautorem artykułu *Język cygański i Cyganie w Polsce* zawartego w krakowskiej *Encyklopedii polskiej* z 1915 roku oraz zebrał i opracował materiał leksykalny Cyganów z Nowogródka. Natomiast Klich zebrał materiał w Rabce, w okolicach Tarnowa i na Litwie. Żaden z nich nie opublikował zebranych przez siebie materiałów³⁶.

Po drugiej wojnie światowej badania nad językiem cygańskim kontynuował T. Pobożniak. W 1948 roku opublikował w „Sprawozdaniach PAU” pracę *Spółgłoski płynne w dialektach cygańskich*³⁷. Rok później ten sam tekst ukazał się w „Roczniku Orientalistycznym”, a w 1964 roku w „Pracach Komisji Orientalistycznej PAN” praca poświęcona gramatyce dialektu Lowari³⁸. Bardzo ciekawe artykuły tegoż autora, dotyczące imion polskich Cyganów, ukazały się w 1958 roku w „Onomastica”³⁹. Pobożniak zwrócił uwagę na typologię imion oraz ich genezę. W 1972 roku opublikował również pracę zestawiającą swoją wiedzę zatytułowaną *Cyganie*⁴⁰.

W okresie przedwojennym nie podejmowano badań dotyczących zwyczajów cygańskich. Ukazujące się w prasie codziennej, czy w dodatkach, artykuły nie zawierały informacji ważnych dla poznania obyczajowości. Większość takich informacji

³⁵ J. Baranowski, *Zigeunerlager in Litzmannstadt — Obóz cygański w Łodzi — The Gypsy Camp in Łódź, 1941–1942*, Łódź 2003.

³⁴ J. M. Rozwadowski, *Wörterbuch des Zigeunerndialekts von Zakopane — Słownik Cyganów z Zakopanego*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, nr 21, Kraków 1936.

³⁵ E. Klich, *Fonetyka cygańszczyzny rabczańskiej*, w: *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski, Cracoviae 1927* (vol. I); idem, *Wpływy języka polskiego na dialekty Cyganów polskich*, „Prace Filologiczne” 1928, t. XII, s. 335; idem, *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne” 1931, t. XV, cz. II, s. 171.

³⁶ Za: J. Ficowski, op. cit., s. 334.

³⁷ T. Pobożniak, *Spółgłoski płynne w dialektach cygańskich*, „Sprawozdania PAU” 1948, t. XLIX, nr 1; idem, *Liquid sounds in the Gypsy language*, „Rocznik Orientalistyczny” 1949, t. XV, s. 357.

³⁸ Idem, *Grammar of the Lovari dialect*, „Prace Komisji Orientalistycznej PAN” 1964, nr 3.

³⁹ Idem, *Imiona Cyganów polskich*, „Onomastica” 1956, z. 2, s. 323–331; 1957, z. 1, s. 188–192.

⁴⁰ Idem, *Cyganie*, Kraków 1972.

była powieloną wiedzą stereotypową, domniemaniami autora lub cytatami z innych publikacji, nie zawsze wiarygodnych. Nieliczne opisy np. wesel cygańskich traktowano dość pobieżnie, nie wnikając w ich istotę. Można uznać, że wiedza na temat obrzędowości Cyganów polskich pozostawała nieznaną. W artykule Z. Koterby–Dziubana *Życie ciągle nowe* można było odnaleźć informacje o koncepcji zwierzchnictwa w obozie cygańskim, opis samego obozu oraz omówienie form zarobkowania (wróżbiarstwo, muzykowanie, produkcja naczyń z metalu)⁴¹. J. Kalita w pracy *Cyganie na ziemiach polskich* opisał sposób organizacji grup cygańskich, przytoczył przywileje uzyskiwane przez te grupy oraz omówił formy zarobkowania. Kalita porównał zwyczaje rodzinne Cyganów do zwyczajów ludów pierwotnych. Jako przykłady takich zachowań podał handel kobietami, przyłączanie się męża do „bandy” żony oraz wyłączenie obcych spod prawa⁴². Z kolei w innym artykule, podpisanym przez Wube, można było przeczytać o tym, skąd pochodzą Cyganie i jakie były ich dzieje w Europie i w Polsce, jak ich nazywano i jaki prowadzili tryb życia. Autor wymienił również zawody, jakie Cyganie wykonywali, i podał nazwiska kilku kompozytorów, których zainspirowała muzyka cygańska (Strauss, Liszt, Kellman, Paderewski). Natomiast dość często ukazywały się w tamtych latach przyczynki do dziejów Cyganów, które dotyczyły tzw. królów cygańskich. Najczęściej były to prasowe informacje o kolejnych koronacjach itp. W 1937 roku w „Tygodniku Ilustrowanym” opublikowano artykuł wspomnianego wcześniej J. Ślebodzińskiego *Cyganie*. Ślebodziński wskazał w nim na sytuację społeczno–ekonomiczną Cyganów w Polsce międzywojennej oraz zwrócił uwagę na narodziny ruchu narodowego wśród tej społeczności⁴³. Trzeba jednak przyznać, że wiedza o Cyganach wciąż była niewielka, a sugerowana przez różne publikacje problematyka badana w sposób niedostateczny lub nie badana w ogóle. Czołowi etnografowie polscy wskazywali na odmienną kulturę cygańską i na brak wiedzy o niej. W 1947 roku J. S. Bystron napisał, że o kulturze tej ciekawej grupy, która usuwa się starannie spod kontroli osób postronnych, nie wiemy dużo⁴⁴. W innej pracy zauważył, że Cyganie odgrywali istotną rolę kulturalną w dawnej wsi i byli łącznikami z odległymi krajami⁴⁵.

Lata powojenne przyniosły stopniowy wzrost zainteresowania kulturą cygańską. W 1953 roku J. Ficowski opublikował w książce *Cyganie polscy* wyniki swoich poszukiwań dotyczących folkloru cygańskiego. Wersja poprawiona jego pracy, zatytułowana *Cyganie na polskich drogach*, poszerzona o informacje dotyczące obyczajów Kełderaszów, ukazała się w 1963 (wyd. I), a potem w 1985 roku (wyd. II). Ficowski podjął się poszukiwań przez nikogo wcześniej nie prowadzonych. Ich rezultatem były rozdziały napisane wyłącznie na podstawie badań własnych (*Skalania i przysięgi, Śmierć i żaloba, Narodziny, Zaślubiny, Czarna magia*). Do zasług

⁴¹ Z. Koterba–Dziuban, *Życie ciągle nowe*, „Kuryer Literacko–Naukowy” 1932, nr 27, s. XII–XIII.

⁴² J. Kalita, *Cyganie na ziemiach polskich*, „Kuryer Literacko–Naukowy” 1929, nr 24, s. X–XI (Dodatek do „Ilustrowany Kuryer Codzienny” z 17 czerwca 1929 r.).

⁴³ J. Ślebodziński, *Cyganie*, „Tygodnik Ilustrowany” 1937, nr 28, s. 553–555.

⁴⁴ J. S. Bystron, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.

⁴⁵ Idem, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 125.

Ficowskiego należy odkrycie dla niecygańskiego świata pisarki Bronisławy Wajs, słynnej już Papuszy, której utwory (pieśni) tłumaczył na język polski. Poezji cygańskiej Ficowski poświęcił wiele artykułów publikowanych w „Nowinach Literackich”, „Twórczości” i w „Przekroju”⁴⁶. Niewątpliwie prace badawcze Ficowskiego miały wpływ na poznanie struktury społeczności cygańskich w Polsce. Szczególnie istotne są ustalenia Ficowskiego dotyczące systemu skalań⁴⁷ oraz zwierzchnictwa w grupie⁴⁸. Do dzisiaj prace Ficowskiego są dla cyganologów ważnym źródłem informacji o obyczajach i folklorze Cyganów (Romów) w Polsce.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku ukazało się kilka prac wartych odnotowania, m.in. *Czasownik som i formacja perfectum w języku cygańskim* I. R. Danki⁴⁹ — jako kontynuacja poszukiwań T. Pobożniaka, *Badania nad dermatoglifymi palców rąk Cyganów polskich* S. Marcinkiewicza⁵⁰ oraz *Cyganie — studia nad przestępczością* A. Pawłowskiego⁵¹. Z punktu widzenia etnologa ważna jest rozprawa Pawłowskiego, który powołując się na dane sądowe, podważa negatywny stereotyp identyfikujący Cygana jako sprawcę kradzieży. Była to pierwsza tego typu analiza w Polsce. Wcześniej Pawłowski opublikował dwa artykuły w „Lubuskich Zeszytach Naukowych”, na które powoływał się w swojej rozprawie⁵². Dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych ukazał się kolejny artykuł tego autora na ten temat przestępczości wśród Cyganów⁵³.

W 1978 roku czasopismo naukowe „Etnografia Polska” poświęciło tematyce cygańskiej w całości jeden numer⁵⁴. Zebrano w nim kilkanaście interesujących artykułów doświadczonych i początkujących badaczy kultury cygańskiej (romskiej). To w tym numerze opublikowano artykuł wspomnianego wyżej Pawłowskiego. Szczególnie interesujące artykuły zawarte w XXII tomie „Etnografii Polskiej” to: *Sprzężenie akulturacyjne: Cyganie — Romowie* I. M. Kamińskiego, *Niektóre ele-*

⁴⁶ J. Ficowski, *Papusza*, „Twórczość” 1951, nr 6, s. 79–81; idem, *Papusza — poetka cygańska*, „Przekroju”, 1952, nr 383, s. 5 oraz przekłady z języka cygańskiego dokonane przez J. Ficowskiego: *Cygańskie pieśni*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 42; *Papusza, Pieśń Cyganki*, „Twórczość” 1951, nr 6, s. 79–81; *Ziemio moja, jestem córką twoją (Phuv miri, me som chaj tiri)*, ibidem, 1952, nr 8, s. 168–170; *Papusza, Pieśni mówione*, Łódź 1973; idem, *Pieśni Papuszy*, Wrocław 1956.

⁴⁷ Idem, *Cyganie na polskich drogach*, s. 175–198; idem, *Supplementary Notes the Mageripen Code among Polish Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool 1951, nr 3–4, s. 34–41.

⁴⁸ Idem, *L'autorité du Sero-Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes” 1981, nr 4, s. 15–25; idem, *Zwierzchnictwo Sero-Rom nad Cyganami w Polsce*, „Miesięcznik Literacki” 1983, nr 2, s. 116–126.

⁴⁹ I. R. Danka, *Czasownik som i formacja perfectum w języku cygańskim*, „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, t. XVII, Łódź 1972, s. 243–259.

⁵⁰ S. Marcinkiewicz, *Badania nad dermatoglifymi palców rąk Cyganów polskich*, „Materiały i Prace Antropologiczne”, Wrocław 1972, s. 309–333.

⁵¹ A. Pawłowski, *Cyganie — studia nad przestępczością*, Zielona Góra 1973.

⁵² Idem, *Rodzaje i technika oszustw popełnianych przez Cyganów*, „Prace Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”. Komisja Prawa, 1968, z. 1, s. 94–124; idem, *Rodzaje i technika kradzieży popełnianych przez Cyganów*, ibidem, 1971, z. 2, s. 23–92.

⁵³ Idem, *Problemy kryminalne w cygańskiej grupie etnicznej*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2, s. 69–86.

⁵⁴ „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2.

menty tradycyjnej gospodarki Cyganów A. Bartosza, *Mangavipen — zaślubiny cygańskie* M. Długosza⁵⁵ oraz artykuł L. Mroza o badaniu dystansu etnicznego. Z mojego punktu widzenia szczególnie interesujący jest artykuł M. Długosza, opisujący tradycyjne zaślubiny. Mimo że dotyczy on zaślubin Cyganów karpacckich z polskiego Spisza, to w ogólnym zarysie przedstawia schemat zaślubin tradycyjnych wspólny wszystkim polskim Romom (Cyganom). Autorowi udało się zebrać oryginalne wypowiedzi i podał ich tłumaczenie na język polski.

Wśród autorów wspomnianego wyżej zeszytu „Etnografii Polskiej” znalazł się również Andrzej Mirga, pierwszy romski etnograf w Polsce. Opublikował artykuł zatytułowany *Me som Rom, tumen san gadže*, poruszający tematykę identyfikacji i rozdziału pomiędzy Cyganami (Romami) a nie-Cyganami (nie-Romami). Mirga jest autorem i współautorem wielu rozpraw drukowanych w periodykach polskich i zagranicznych, poruszających problematykę społeczno-polityczną mniejszości romskiej w kraju i na świecie. Wiele jego prac dotyczy postrzegania Cygana oraz tożsamości etnicznej i kulturowej Cyganów-Romów⁵⁶. Są to bardzo cenne publikacje, nie tylko ze względu na ich tematykę, ale dlatego, że autor opiera się na badaniach własnych i na osobistych doświadczeniach. Mirga jest współautorem książki *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*⁵⁷, nad którą pracował wraz z Mrozem, oraz interesującego studium *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*⁵⁸. Obecnie A. Mirga zajmuje się polityką społeczną i pisze raporty w ramach *Project on Ethnic Relations* (PER) o sytuacji polityczno-społecznej Romów w Polsce i w innych krajach środkowoeuropejskich⁵⁹.

W 1982 roku tematyce cygańskiej poświęcono numer kolejnego czasopisma, a mianowicie „Polskiej Sztuki Ludowej”⁶⁰. Do najciekawszych zamieszczonych tam tekstów należą artykuły A. Mirgi, L. Mroza i E. Davidowej⁶¹. W tym samym numerze zamieszczono również kilka recenzji prac zagranicznych cyganologów. Warto w tym miejscu nadmienić, że polscy badacze publikują wyniki swoich badań również w zagranicznych czasopismach, m.in. we francuskich „Etudes Tsiganes”, „Monde Gitan”, w wydawanym w Stanach Zjednoczonych „Journal of the Gypsy Lore Society”, we włoskim „Lacio Drom” czy „Roma”, wydawanym w Indiach.

⁵⁵ I. M. Kamiński, *Sprzężenie akulturacyjne: Cyganie — Romowie*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2, s. 37–52; A. Bartosz, *Niektóre elementy tradycyjnej gospodarki Cyganów*, ibidem, s. 131–143;

M. Długosz, *Mangavipen — zaślubiny cygańskie*, ibidem, s. 155–160.

⁵⁶ A. Mirga, *Stereotyp Cyganów a mity o ich genezie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” Prace Etnograficzne, 1985, z. 20, s. 53–69; idem, *The category of „Romanipen” and the Ethnic Boundaries of Gypsies*, „Etnologia Polona” 1987, vol. 13, s. 243–255.

⁵⁷ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994.

⁵⁸ A. Mirga, N. Gheorge, *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998.

⁵⁹ Wszystkie raporty dostępne są na stronach internetowych www.per-usa.org.

⁶⁰ „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4.

⁶¹ Mirga A., *Niektóre kategorie światopoglądu Romów spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4, s. 95–98; L. Mróz, *Analiza formalna i znaczeniowa ubioru Cyganów*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, s. 99–126; E. Davidowa, *Zmiany w strojach i sposobie ubierania się Cyganów żyjących współcześnie w Czechosłowacji*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1–4, s. 133–138.

Wspominany już tutaj wielokrotnie L. Mróz pierwsze artykuły opublikował w latach sześćdziesiątych. Potem na podstawie prac poświęconych Cyganom doktoryzował się i habilitował. W licznych artykułach podejmuje się wnikliwej analizy różnych problemów z zakresu kultury cygańskiej. Bardzo ważne są jego publikacje dotyczące historii i genezy Cyganów (Romów). Równie istotne badania dotyczyły dystansu etnicznego: Cyganie — Polacy⁶² i kultury materialnej⁶³. Ważne były również prace będące zestawieniem wiedzy o Cyganach (Romach) z Polski i innych grup pokrewnych (np. *Cyganie. Odmiennność i nietolerancja*) oraz drobniejsze rozprawy, wprowadzenia, recenzje itp., których znaczenie dla dalszego rozwoju cyganologii w Polsce jest nie do przecenienia. Szerokie spektrum zainteresowań Mroza i dorobek naukowy stawia go na czele badaczy reprezentujących współczesną polską cyganologię, zwłaszcza że różnorodność tematyki jego prac wskazuje na możliwości dalszego rozwoju tej dziedziny. Atutem jest szeroki zakres wykorzystywanych przez niego publikacji (polskich i zagranicznych), systematyczne badania terenowe oraz utrzymywane kontakty ze środowiskiem romskim. Mróz jest członkiem Gypsy Lore Society oraz współpracownikiem i konsultantem krajowych i zagranicznych instytucji zajmujących się mniejszością romską.

W 1979 roku inny cyganolog, A. Bartosz, zorganizował w tarnowskim Muzeum Okręgowym pierwszą w Polsce wystawę dotyczącą Cyganów, która stała się zaczątkiem obszernego, wciąż rozrastającego się działu cyganologicznego. Zbiory pieczołowicie gromadzone przez Adama i Annę Bartoszków poświęcone są dziejom Cyganów (Romów) w Polsce, obyczajom, kulturze materialnej i jej przejawom w kulturze polskiej. Biblioteka Muzeum może pochwalić się dość pokaźną kolekcją publikacji cyganologicznych. Imponujące są zbiory czasopism specjalistycznych poświęconych kulturze cygańskiej (romskiej), wydawanych niemal we wszystkich językach europejskich. Oczywiście należy zwrócić także uwagę na działalność publicystyczną Bartosza, naukową oraz animatorską.

Coraz częściej naukowcy, publicyści i sympatycy kultury romskiej (cygańskiej) skupiają się wokół stowarzyszeń romskich, których dość duża liczba działa w Polsce. Stowarzyszenia umożliwiają publikowanie tekstów w wydawanych przez siebie czasopismach i służą pomocą w nawiązywaniu kontaktów ze środowiskami romskimi, czy w zbieraniu materiałów źródłowych. Do najciekawszych — moim zdaniem — pism należy „Dialog–Pheniben” — kwartalnik wydawany przez Stowarzyszenie Romów w Oświęcimiu. W czasopiśmie tym publikował m.in. L. Mróz, T. Paleczny, M. G. Gerlich, J. Dębski⁶⁴, w początkowym okresie działalności Stowarzyszenia również A. Bartosz.

⁶² L. Mróz, *Badania dystansu etnicznego: Cyganie — Polacy*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2, s. 15–35; idem, *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*, „Etnografia Polska” 1979, t. XXIII, z. 2, s. 157–168.

⁶³ Idem, *Wozy cygańskie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 2, s. 77–94; idem, *Analiza formalna i znaczeniowa...*, ibidem, 1982, nr 1–4, s. 99–126.

⁶⁴ Zawartość „Dialog–Pheniben” (tytuły, streszczenia) dostępna jest na oficjalnych stronach internetowych www.stowarzyszenieromow.hg.pl.

Stowarzyszenie Romów w Oświęcimiu archiwizuje wszelkie materiały dotyczące kultury i historii Romów. Praca Mroza *Dzieje Cyganów–Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, nagrodzona niedawno przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej, powstała przy współpracy ze Stowarzyszeniem, które zresztą celuje w interesujących publikacjach. Wznowiło pracę Daniłowicza i *Rozprawek Czackiego* oraz kilka tytułów poświęconych zagłądzie Romów w obozach koncentracyjnych, np. *Los Cyganów w KL Auschwitz–Birkenau. Das Schicksal der Sinti und Roma im KL Auschwitz–Birkenau*⁶⁵, pod redakcją J. Parcera. Jest współorganizatorem obchodów likwidacji obozu cygańskiego w Oświęcimiu w 1944 roku, koncertów i wystaw.

Obecnie coraz więcej naukowców, etnologów, antropologów i socjologów, prowadzi badania terenowe, których przedmiotem jest kultura romska. Niestety nie zawsze są to badania prowadzone we właściwy sposób. Ich skutkiem są publikacje mało wartościowe, a nawet wprowadzające w błąd. Mam tu na myśli wydaną w 1999 roku książkę pod redakcją E. Nowickiej zatytułowaną *U nas dole i niedole*, opisującą sytuację Romów z terenów Polski południowej⁶⁶. Trzeba jednak nadmienić, że cztery lata później, w 2003 roku wyszła drukiem kolejna książka pod redakcją Nowickiej, lepiej opracowana, zatytułowana *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowowschodniej*⁶⁷. Jest to omówienie położenia społecznego Romów w Polsce, na Litwie, Słowacji, w Czechach oraz Rumunii. Podstawą analizy były wywiady z liderami organizacji oraz obserwacje uczestniczące. W pracach nad publikacją brali udział studenci, doktoranci i pracownicy naukowcy Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Wciąż jednak bardzo mało powstaje w Polsce prac pisanych na podstawie systematycznych wywiadów przeprowadzanych z samymi Romami. Dlatego tak ważne są prace Ficowskiego, Mroza, czy Mirgi. Brakuje publikacji dotyczących obrzędowości i funkcjonowania grup romskich w Polsce, a także omówień folkloru muzyczno–tanecznego⁶⁸.

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na publikacje, z którymi niewątpliwie powinien zapoznać się każdy, kto jest zainteresowany kulturą Romów. Mam tu na myśli wspomnienia J. Yoorsa z wieloletnich wędrówek z Lowarami (*Cyganie, Przeprawa*)⁶⁹, książkę M. Lakatosa *Krajobraz widziany przez dym*⁷⁰ oraz *Dzieje Cyganów* A. Fräsera⁷¹.

⁶⁵ *Los Cyganów w KL Auschwitz–Birkenau. Das Schicksal der Sinti und Roma im KL Auschwitz–Birkenau*, Oświęcim 1994.

⁶⁶ *U nas dole i niedole. Sytuacja Romów w Polsce*, red. E. Nowicka, Kraków 1999; recenzja: L. Mróz, *Uczone rozważania na temat sytuacji Romów w Polsce*, „Dialog–Pheniben” 2000, nr 4, s. 41–48.

⁶⁷ *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowowschodniej*, red. E. Nowicka, Warszawa 2003.

⁶⁸ Odsyłam do moich artykułów dotyczących tradycyjnego tańca Romów (Cyganów), patrz *Bibliografia*.

⁶⁹ J. Yoors, *Cyganie*, Kraków 1973; idem, *Przeprawa*, Kraków 1978.

⁷⁰ M. Lakatos, *Krajobraz widziany przez dym*, Warszawa 1979.

⁷¹ A. Fräser, *Dzieje Cyganów*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2001.

Organizacja życia społecznego

Przywództwo

Romowie nigdy nie mieli jednolitej organizacji społecznej. W zależności od tego, jak bardzo były i są rozbudowane związki pomiędzy członkami społeczności, grupy czy wspólnoty lokalnej — możemy mówić o przywództwie charakteryzującym się jakością właściwą dla danej społeczności (grupy) i o odmiennym zasięgu autorytetu. Istotne znaczenie miał — i ma nadal — prowadzony przez poszczególne wspólnoty tryb życia (wędrowny, osiadły), charakter wykonywanych zawodów i rzemiosł, a nawet teren, na którym te wspólnoty w danym momencie zamieszkiwały czy zamieszkują. W przypadku Kelderaszów, Lowarów, Čurarów rody tworzą związki, które składają się na wspólnotę, będącą ostatnim szczeblem organizacji społecznej, ale to ród jest główną formą organizującą życie społeczne Romów. Dzieje się tak również w przypadku Polska Roma, mimo że za zwierzchnika całej tej społeczności uznaje się *Szero Roma*.

W grupach wędrownych podstawową formą organizacji była kumpania (tabor). Kumpanie tworzone ze względów ekonomicznych. Podczas wędrowek mężczyźni sprzedawali wyroby rzemieślnicze (sita, garnki, patelnie, grzebienie), handlowali końmi, a kobiety zebrały i wróżyły¹. Nie były to struktury trwałe. Kumpanie tworzyły się z rodzin rozrodzonych na czas letnich wędrowek. Najczęściej były to rodziny ze sobą powiązane pokrewieństwem lub powinowactwem — J. Ficowski określił tabory jako jednorodne klanowo². Jednak pokrewieństwo rodzin wchodzących w skład taboru nie było konieczne i zdarzało się, że do wędrujących wo-

¹ Dawniej uprawianie określonego rzemiosła było tradycją rodową. Kelderasze wyrabiali naczynia z miedzi, Čurari — grzebienie, Lowarzy handlowali końmi, Cyntury byli zawodowymi skrzypkami, natomiast Cyganie na Bałkanach i na Litwie prowadzali tresowane niedźwiedzie. J. Ficowski, *Cyganie na...*, s. 201–207.

² J. Ficowski, op. cit., s. 163.

zów przyłączała się, po uzyskaniu zgody przywódcy taboru, obca rodzina. Przywódcą był starszy i szanowany mężczyzna, którego zadaniem było reprezentowanie interesów kumpanii w kontaktach z ludnością miejscową i innymi taborami. Przywódca wybierał miejsca postojowe oraz decydował o dokonywaniu zyskowych transakcji⁵. Współcześnie tworzone kumpanie, np. w Stanach Zjednoczonych, działają na zasadzie wzajemnego porozumienia i powstają dla zabezpieczenia interesów rodzin wchodzących w skład jednej kumpanii działającej na ściśle określonym terenie w sytuacji „najazdu” drugiej bądź imigracji większej liczby Cyganów (w tym Romów) z zagranicy⁴.

U Kelderaszów nie ma jednego zwierzchnika, który sprawowałby kontrolę nad funkcjonowaniem poszczególnych rodów i kumpanii. Dla rozstrzygnięcia jakiegoś istotnego sporu zbiera się *Romano Kris*, czyli rada starszych. W jej skład wchodzi od kilkunastu do kilkudziesięciu starszych mężczyzn, cenionych i szanowanych w swoich rodach. Oczywiście liczba członków *Romano Kris* jest zmienna w zależności od tego, ilu przywódców przybędzie reprezentować swoje rody na spotkaniu. Jest to rodzaj sądu, który nakłada skalanie i zasądza karę. *Kris* wyznacza również termin oczyszczenia się winowajcy⁵. Mimo że osoba, która przewodniczy obradom *Kris*, ma decydujący głos, to decyzje są wynikiem kompromisu wszystkich członków rady starszych.

Zwierzchnikiem społeczności Polska Roma jest *Szero Rom*, nazywany często przez moich rozmówców „królem”. *Szero Rom* pełni funkcje takie jak *Kris* u Kelderaszów. *Szero Rom* jest jeden dla osób z Polska Roma i tylko on ma prawo nakładać na przedstawicieli Polska Roma kary. „Król” zajmuje się wyłącznie sprawami „poważnymi” tzn. takimi, które mają szerokie implikacje społeczne. Wybiera się go na zjeździe (*romano celo*), w którym mogą uczestniczyć wszyscy Romowie przebywający akurat w Polsce. Niektórzy, aby wziąć udział w zgromadzeniu, przyjeżdżają z zagranicy. Trzeba zaznaczyć, że nie wszyscy przybyli na miejsce mogą publicznie zabierać głos i wyrażać swoje opinie. Zgodnie z panującymi zwyczajami to starsi przemawiają w imieniu swoich rodzin. „Króla” wybiera się z rodu tzw. królewskiego, czyli takiego, z którego pochodziło wielu przywódców uznawanych powszechnie za *Szero*. Oznacza to, że od dziesięcioleci *Baro Szero / Szero Roma* (Wielka Głowa / Głowa Rom) wybiera się z tego samego rodu. Nowego przywódcę wybiera się dopiero wtedy, kiedy umarł dotychczasowy. Nie zawsze nowym przywódcą zostaje syn zmarłego *Szero*, ale może to być mężczyzna pochodzący z jego rodu, który w opinii wszystkich przybyłych Romów jest najmądrzejszy, najbardziej odpowiedni i ma nieskazitelny życiorys (czyli jest *pacziva / pativ / patywa*). Żeby zostać „królem” trzeba przede wszystkim mieć wyjątkowo dobrą opinię i dlatego urząd może objąć np. wuj zmarłego, kuzyn, brat. Do obowiązków *Baro Szero* należy wyjaśnianie sytuacji wynikających z kategorii skalania i rozsądzanie wewnętrznych zatargów o bardziej uniwersalnym charakterze (konflikty rodzinne, obwinienie

⁵ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 124.

⁴ A. Sutherland, *Gypsies. The Hidden American*, London 1975, s. 32–35.

⁵ J. Ficowski, op. cit., s. 194.

o niesprawiedliwość, krzywdy, gwałt), ale w sposób, który pozwala przy tym uniknąć kontaktu z władzą nieromską. Z tego powodu wymaga się od niego doświadczenia życiowego (odpowiedniego wieku) oraz bardzo dokładnej znajomości prawa i zasad cygańskich. *Szero Rom* ma prawo do zarządzenia przysięgi (*sovlacha*), która jest istotnym wsparciem w orzekaniu o winie lub niewinności pozwanego Roma. Poszczególni petenci zgłaszają sprawę sami, przyjeżdżając do niego. Zdarza się jednak, że jeżeli nie mogą przyjechać — to także „król” przyjeżdża do nich. Zatem *Szero Rom* nie spełnia funkcji króla, lecz najwyższego sędziego, wypowiadającego się w sprawach najwyższej wagi. W zasadzie nie można odwołać się od jego decyzji. Jednak, kiedy ktoś nie zgadza się z nią, to może zwołać starszyzną z kilku miast i przed nią udowodnić swoją prawdę. Znaczy to wtedy, że mimo wyznaczenia przez „króla” jakiejś kary nie musi w oczach społeczności stracić prestiżu czy przynajmniej wiarygodności⁶.

Zwierzchnictwo *Szero Roma* uznają również, jak już wcześniej wspomniałam, Chaładytka i Sasytka Roma. Trudno mi jednak ocenić, w jakim stopniu wiążące są dla nich decyzje *Szero Roma*. Faktem jest jednak to, że jeżeli tylko zaistnieje taka potrzeba Chaładytka Roma bierze aktywny udział w jego wyborze. Oprócz tego Romowie należący do tej grupy corocznie składają mu wizytę. Na tym jednakże kończy się wspólna koncepcja zwierzchnictwa w grupie.

Mróz i Mirga podają, że *Szero Rom* pomimo autorytetu i szacunku, jakim jest obdarzany przez Polską Roma, może zostać poddany krytyce. Odbywa się to na organizowanych co jakiś czas — zgodnie z potrzebami społeczności — zjazdach (*celo*), czyli na ogólnym zebraniu głów rodzin romskich. W czasie tych spotkań *Szero Rom* może spodziewać się pytań dotyczących jego rządów, a poszczególni przedstawiciele rodów mogą nawet stawiać mu zarzuty i oczywiście oczekiwać odpowiedzi na nie — *Szero Rom* musi się z nich wytłumaczyć. Wspomniani wyżej autorzy zaznaczają jednak, że pytania czy ewentualne pretensje nie są uważane za przekroczenie zasady okazywania szacunku dla starszych, zatem nie skutkują skalaniem osoby zgłaszającej jakieś pytania czy roszczenia⁷.

Szero Rom do „pracy w terenie” powołuje tzw. **wójtów**, czyli starszych o dużym autorytecie, których zadaniem jest kontrolowanie lokalnych społeczności romskich oraz reprezentowanie ich interesów w urzędach państwowych. Wójt (*pure-dyr*) nie musi być jednocześnie głową rodu. Osiągnięcie odpowiedniego wieku (50–60 lat) gwarantuje członkom społeczności romskich zaliczenie się do grona

⁶ „Król” jest niewątpliwie przywódcą. Istotny jest sposób nazywania przez Romów owego „króla”: *Rom Głowa* lub *Wielka Głowa*. Trzeba bowiem nadmienić, że w ten sposób można nazwać każdego Roma o wyjątkowym autorytecie. Głowa jest symbolem przywództwa. Głowa jest również najczystszą częścią każdego zwierzęcia i zjedzenie jej (np. głowy jagnięcia) ma przynieść szczęście, zdrowie i władzę. Kiedy ktoś chce pokazać, że dana osoba zostanie za coś ukarana, mówi: „na jej głowę” lub „na jej powodzenie” (A. Sutherland, *Gypsies...*, s. 117, 283). W podobny sposób można wzmocnić swoją wiarygodność lub przysięgę. W symboliczny sposób można powiększyć głowę przez nałożenie kapelusza i zapuszczenie zarostu. Prawie każdy z mężczyzn o dużym autorytecie nosi kapelusz. Jedyną uroczystością, w czasie której nie ma go na głowie, jest *pomana*. Zrzucenie kapelusza z głowy mężczyzny jest równoznaczne z poniżeniem tego mężczyzny.

⁷ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie...*, s. 134.



Decycentem w społeczności romskiej jest starszyzna złożona z mężczyzn cieszących się szacunkiem w swoich rodach. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

starszyny. Nie oznacza to jednak, że wszyscy oni mają jednakową władzę i prestiż. Wśród Polska Roma na każde miasto przypada kilku starszych o wyższym autorytecie, nazywanych wójtami. Według respondentów z Pabianic, identyfikujących się z Polska Roma, wójt jest wybierany przez *Szero Roma* spośród starszyny danego rodu. Ma wpływ na funkcjonowanie rodzin wchodzących w skład danego rodu lub z nim spowinowaconych przez małżeństwo. Na przykład, jeżeli młodzież czy dzieci chcą odwiedzić dyskotekę, to wójt może im tego zabronić i zakaz jest respektowany. Od wójta oczekuje się potwierdzenia uzgodnień przedmażeńskich, obecności na uroczystościach rodzinnych i wygłaszania stosownych przemów. Może on również rozstrzygać drobne spory, a ponadto reprezentuje interesy swojego rodu w urzędach administracji państwowej czy na policji. Czasem na jedno miasto przypada kilku wójtów⁸, którzy, jak to wcześniej zaznaczyłam, reprezentują interesy konkretnych skupisk rodzin romskich.

Wójt rozstrzyga konflikty wewnętrzne wyłącznie na terenie, na którym urzęduje. Są to drobne sprawy typu skarg, plotek (co zdarza się bardzo często). Rozstrzyganie spraw polega na godzeniu stron ze sobą skłóconych, co nie jest łatwe, ponieważ zazwyczaj przyjeżdżają całe rodziny zwaśnionych osób i każdy ma prawo przedstawić swoje racje. Wójt ma prawo, a nawet obowiązek, radzić się w trudnych

⁸ Świadczy to o wewnętrznych podziałach wśród Romów.

sprawach „króla” i tylko za jego zgodą może nałożyć karę wydalenia poza społeczność romską. Za małe przekroczenia, jakimi wójt zazwyczaj się zajmuje (np. posądzenie o kradzież, niedotrzymanie danego wcześniej słowa), kara izolacji może trwać około dwóch lat. Wójt jest wybierany przez *Szero Roma* i przez niego może zostać odwołany ze stanowiska, jeżeli nie wypełnia należycie swoich obowiązków lub jeżeli uczynił coś, co skutkowało skalaniem jego rodziny. *Szero Rom* wybierze na wójta wyłącznie kogoś, kto pochodzi z rodu, który jest nieskazitelny. Wójt musi być człowiekiem godnym zaufania, ponieważ reprezentuje społeczność romską z danego terytorium przed administracją państwową. Romowie mogą interweniować u „króla”, jeżeli nie odpowiada im działalność wójta, ale ewentualna skarga powinna zostać odpowiednio uzasadniona.

Romowie należący do Chaładytka Roma wszelkie zatargi i konflikty rozstrzygają, korzystając z rady i pomocy swoich starszych. To mogłoby oznaczać, że wójt z Polska Roma nie ma władzy nad Chaładytka. Jednakże trzeba zwrócić uwagę na fakt, że wójt nie interweniuje, jeżeli nie zostanie wcześniej o to poproszony. Bardzo prawdopodobne jest to, że po prostu nikt z Chaładytka Roma nie prosił (czy też nie prosi) o interwencję. Zatem w przypadku Chaładytka Roma zakres wpływu autorytetów rozkłada się inaczej, tam oddaje się pierwszeństwo „starszym” z Chaładytka Roma.

Wielu autorytatywnych **starszych** (*puro / pury*) nie pełni funkcji wójta, lecz można, a nawet należy, zwracać się do nich w celu uzyskania porady. Każdy dziadek czy babcia (wiek powyżej 50 lat) uzyskuje status „starszego”, co daje im prawo do wyrażania opinii i podejmowania decyzji dotyczących ich rodziny. To właśnie starszyzna ma realną władzę i przywództwo w większości tradycyjnych społeczności romskich. A. Mirga i N. Gheorghe pisali, że rola starszyzny opiera się na silnych strukturach rodowych, oraz że zazwyczaj jest ona uznawana i nie podważa się jej⁹. Można zatem uznać, że to wójt lub starszy o dużym autorytecie sprawuje faktyczną władzę i nadaje realny kształt podległym mu grupom (grupie). Czuwanie nad przestrzeganiem zasad dotyczących skalań, podtrzymywanie odrębności etnicznej, np. poprzez zakaz małżeństw mieszanych, oraz utrzymywanie stosunkowo stałej liczebności skupisk pozwalają na zachowanie wpływów w społecznościach romskich¹⁰.

Stara kobieta — matka (*purý daj*), mimo że nie traci swoich właściwości kalających, może podejmować decyzje w ważnych sprawach grupy. Musi jednak charakteryzować się nieskazitelną opinią społeczną — być *patywa*. U polskich Romów taka kobieta powinna mieć w ciągu swojego życia tylko jednego męża (tzn. pomimo rozstania z dotychczasowym partnerem nie powinna wiązać się z innym mężczyzną lub żyć wyłącznie z pierwszym mężem), dobrze wychować dzieci, nie

⁹ A. Mirga, N. Gheorghe, op. cit., s. 27. Piszą oni również o tym, że wraz z pojawieniem się stowarzyszeń i innych organizacji romskich zaistniały nowe elity i pojawił się problem nowego typu przywództwa, tzn. zrodziło się pytanie, czy przywództwo powinno wynikać z tradycyjnych struktur i władzy, czy może powinno być legitymizowane na drodze procedur demokratycznych lub ewentualnie desygnowania przez władze państwowe (ibidem).

¹⁰ Ibidem.



Stara, szanowana powszechnie kobieta, *phury daj*, jest autorytetem dla młodych kobiet. Często jej opinia jest równoważna opinii mężczyzny. Fot. archiwum domowe rodziny Markowskich

powinna brać udziału w jakimkolwiek skandalu itp. Musi również wiedzieć, kiedy może zabrać głos w grupie i w jaki sposób to zrobić. Czasem opinia kobiety cieszącej się dużym szacunkiem jest tak samo ważna i znacząca dla społeczności, jak opinia mężczyzny. Respondenci tłumaczyli, że każdy ma szansę być powszechnie szanowany i zdobyć miano *patywa*, czyli w mniemaniu społeczności romskiej — być godny szacunku, bo „wszystko zależy od jego zachowania”.

U Romów Abruzzes z Mediolanu (Włochy) starą kobietę wybiera się czasem na członka rady starszych (*kris*). Dojrzały wiek, a także posiadanie dzieci i wierność małżeńska to te elementy z życia kobiety romskiej, które decydują o jej autorytecie i prestiżu. W pewnych okolicznościach, np. po owdowieniu, niektóre stare kobiety mogą stać się głowami rodzin i mieć znaczący wpływ na ich funkcjonowanie¹¹. U Romów słowackich status starej kobiety po menopauzie zazwyczaj stawał się równy statusowi mężczyzny¹².

W latach siedemdziesiątych XX wieku A. Sutherland zestawiała cechy charakteryzujące romskiego lidera, czyli osobę o dużym autorytecie. Modelowy lider powinien być dużej postury i pochodzić ze znaczącego rodu. Powinien być inteligentny i mieć doświadczenie życiowe, ale nie musiał umieć czytać i pisać — poziom wykształcenia nie był w tym przypadku wyznacznikiem wiedzy. Zdaniem Sutherland, charakterystyczne było to, że lider mógł skorzystać z pomocy np. organizacji

¹¹ F. Manna, *Les espace du féminin parmi les Rom abruzzains*, „Etudes Tsiganes” 1997, nr 10, s. 28.

¹² M. Hubschmannova, *Les femmes dans la communauté traditionnelle des Rom „Slovak”*, „Etudes Tsiganes” 1997, nr 10, s. 19.

nieromskich (niecygańskich) w celu rozwiązania konfliktu w społeczności romskiej. Ponadto miał prawo czerpać z działalności nie-Romów (policja, sądy itp.), aby zapewnić sobie władzę we własnej grupie¹⁵. Obecnie sytuacja ulega zmianie. Współczesne elity (liderzy) są wykształcone, często jest to wykształcenie wyższe, i stanowią łącznik pomiędzy społecznością romską a nie-Romami. Wykształcenie może jednak przyczynić się do konfliktu tożsamości i wpłynąć na relacje z tradycyjnymi liderami romskimi. Trzeba jednak przyznać, że nowe elity i tradycyjnych liderów łączy możliwość ewentualnego wpłynięcia na świat zewnętrzny, na decyzje i zachowania nie-Romów. Jednak tylko tradycyjny autorytet ma bezpośredni wpływ na lokalne grupy romskie¹⁴.

Patywa (*pacziwa*, *patiw*)¹⁵ jest tym, czym powinien charakteryzować się autorytet. Słowo to oznacza honor i dobrą sławę, ale również — szacunek dla innych. Mówi się, że ktoś jest *patywa*, jeżeli jest on „nieskazitelnym” tzn., że ma bardzo dobrą opinię w grupie. *Patywa* może być i kobieta, i mężczyzna. „Tym się oddaje ten *patywa*, którzy na to sobie zasłużyli”¹⁶ — czyli szanować i uhonorować należy tych, którzy nie robili nic niezgodnego z romskim prawem i nie byli sądzeni przez zgromadzenie starszych lub „króla”. Romowie uważają, że tylko taki człowiek cieszy się dobrą opinią, któremu niczego nie można zarzucić, nie kłamie i nie kradnie. Mówi się wtedy o nim, że ma słowo, czyli może być opiniodawcą w grupie. W takim przypadku nawet jego wiek nie ma znaczenia, ponieważ i stary, i młody może być *patywa*.

Patywa można więc rozumieć jako stan oraz jako czynność wywołaną pod wpływem tego stanu. Każde spotkanie połączone ze spożywaniem pokarmów i napojów może mieć swojego adresata, co należy traktować jako oddanie komuś należnego mu szacunku, i każde z nich nabiera charakteru *patywa*. Może się, zatem zdarzyć tak, że w czasie trwania wesela to nie zaślubiny są najważniejsze, ale zakres towarzyszącego mu *patywa*. Podkreśla to forma zaproszeń, liczba gości, dostateczna ilość pokarmu i napojów oraz swoiste rytuały okazywania szacunku, przyjmowania darów i dziękowania za nie, jak np. te towarzyszące picciu alkoholu¹⁷. Również u Romów ze Spisza goszczenie krewnych i znajomych dawało prestiż, honor i uznanie w społeczności. Mężczyzna przyjmujący gości obfitością pokarmów i napojów, muzyką, tańcami i odpowiednim toastem był nazywany *paciwało Rom*, co znaczy gościnniego Rom (gościnniego człowieka). Wystawnemu podejmowaniu gości służyły zarobione pieniądze czy produkty — dla spiskiego Roma praca była wartością, pod warunkiem że wiązała się z późniejszym goszczeniem¹⁸.

¹⁵ A. Sutherland, op. cit., s.116 i dalsze.

¹⁴ R. M. Clewett, *Constructing New Political and Social Identities among Roma (Gypsies) in Central Europe*, Richmond 1999 (www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm).

¹⁵ Respondenci w czasie rozmów z badaczem korzystali z terminu „*patywa*”.

¹⁶ Cytat pochodzi z notatki z rozmowy przeprowadzonej w czasie badań.

¹⁷ Jeżeli ktoś ze starszych poczęstuje młodszego kieliszkiem alkoholu, młodszy — zanim wypije podany alkohol — jest zobowiązany pocałować starszego w rękę.

¹⁸ A. Mirga, *Niektóre kategorie światopoglądu Romów spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa” 1982, nr 1/4, s. 95–98.

Wspólne spożywanie pokarmów i napojów w czasie trwania uczt (związanych lub niezwiązanych z obrzędem) oraz podczas wizyt, jest wyrazem zaufania, jakim obdarza się gościa, i solidarności z nimi. Jeżeli jakaś osoba jest często przez innych odwiedzana, to znaczy, że można jej zaufać, bo inni jej ufają. Jeżeli Rom traci zaufanie, to łatwo może się o tym przekonać w czasie jakiejś wizyty, kiedy nie zostanie poczęstowany przynajmniej kawą. Wydaje się, więc, że pojawienie się kawy na stole jest dość istotne w relacjach w grupie. Brak poczęstunku sugeruje odrzucenie, co dla każdego Roma jest bardzo bolesne, ponieważ wiąże się z utratą (niekiedy tylko czasową) pozycji w grupie¹⁹. W czasie jakiegoś spotkania, np. wesela, przed osobą uznaną w społeczności za „trefną” stawia się kieliszek odwrócony do góry dnem. Jest to znak dla wszystkich uczestników spotkania, że z tą osobą nie wolno wypić alkoholu. Pojawienie się poczęstunku po naznaczonym okresie izolacji oznacza powrót do społeczności, toteż zazwyczaj kara izolacji kończy się wydaniem uczy przez ukaranego Roma²⁰.

Słowem *patywa* nazywa się również uroczyste spotkania, połączone z obfitością jedzenia i picia, w czasie których tańczy się i śpiewa na cześć wyróżnionych gości. Takie uczy nie odbywają się z jakąś określoną regularnością. Yoors pisał, że zazwyczaj nie można było przewidzieć ich terminu, ponieważ odbywały się w czasie przypadkowych spotkań taborów podczas wędrówek. Pisał również, że *pacziwa*²¹ odbywały się także w czasie Bożego Narodzenia, na Wielkanoc i we Wszystkich Świętych. Uczta (*piben*) o charakterze *patywa* towarzyszy zatem sytuacjom przypadkowym, ale również jest stałym elementem czynności obrzędowych. I tak np. u Lowarów, kiedy mężczyzna przenosił się wraz ze swoją żoną i dziećmi z „domu” rodziców do swojego wozu lub namiotu, urządzał uroczystą ucztę, by uczcić fakt przyjęcia go do *kumpanii*, jako nowego członka, niezależnego od wspólnoty rodzinnej jego ojca²². Wesele i chrzciny również można uznać za *patywa*. Podobnie jak uczy związane ze zmarłym (*stypa*, *pomana*).

W dniu, w którym odbywa się *pacziwa* (*patywa*), rozumiana jako uczta związana z uhonorowaniem któregoś z gości lub jako uczta mająca być oznaką prestiżu i poczucia godności i honoru organizatora spotkania, nikt nie powinien czuć się samotny i pominięty. Yoors pisał, że osoba wyróżniona i organizator spotkania musieli obdarzać życzliwością wszystkich obecnych, toteż nawet ci, którzy zajmowali najniższą pozycję w grupie, byli traktowani z szacunkiem²³.

¹⁹ Może zastanawiać fakt przypisywania kawie takiego znaczenia. Kiedy odwiedzałam rodziny respondentów w czasie przeprowadzania badań, nigdy nie zaproponowano mi innego napoju, zawsze — również latem — proponowano mi kawę. Często nawet nie pytano, czy napiję się kawy, po prostu stawiano ją przede mną na stole. Niekiedy po wypiciu kawy proponowano wspólne zjedzenie obiadu, czasem sugerowano brak czasu. Kawę można więc byłoby uznać za obowiązkowy napój dla akceptowanego gościa, ewentualnie napój luksusowy, ale sądzę, że to twierdzenie należałoby poprzeć szczegółowymi badaniami.

²⁰ J. Ficowski, op. cit., s. 187.

²¹ Pisownia tego terminu zaczerpnięta została w tym przypadku z książki J. Yoorsa, *Cyganie*, op. cit., s. 290.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 126–130.



Nieodłącznym elementem każdej uczty jest wspólne muzykowanie i śpiewy. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

W czasie uczt wszystkich uczestników obowiązuje określony styl zachowania. Ponieważ piszę o tym w kolejnych rozdziałach, nadmienię jedynie, że każde znaczące działanie rozpoczyna się i kończy przemową. Jeżeli np. starszy zdecydował, że kobieta czy mężczyzna zatańczy lub zaśpiewa, najpierw prosi pozostałych starszych o zgodę na występ. Jeżeli taką zgodę otrzyma, wtedy ta osoba, która ma wystąpić, jest zobowiązana za to podziękować. Po występie starszy dziękuje z kolei za występ. Czasem jest to przemowa, w której wymienia się imię Boga, czasem wystarcza skinienie głową, pocałunek w rękę (młodszy całuje starszego, a kobieta mężczyznę) czy w usta (pomiędzy mężczyznami o podobnym prestiżu). Częste są sytuacje wymiany „darów” w postaci pieśni, tańców, błogosławieństw, życzeń. Wyszukane formy okazywania szacunku wśród członków grupy (rodziny, rodu, kilku rodów itp.), wstrzeźliwość w relacjach pomiędzy uczestnikami uczy to jednocześnie realizacja dychotomii czyste–nieczyste, ponieważ stan *patywa*, czyli stan czystości rozumianej jako czystość fizyczna, duchowa i moralna, jest przeciwny do stanu skalania („zanieczyszczenia”).

Skalania

Skalanie (*mageripen*) jest skutkiem nieprzestrzegania zakazów, których cały zestaw stanowi podstawę poczucia prawa i obowiązku Roma wobec jego grupy. Za-

kazy te można zaliczyć do wiedzy tradycyjnej, wyrosłej z wielowiekowych doświadczeń społecznych. Określają one wzorce postępowania, normy i zasady współżycia. Zestaw działań, których podjęcie lub niepodjęcie grozi skalaniem odnosi się jedynie do zachowań wewnątrz grupy (np. w obrębie Polska Roma). Zakazy te zazwyczaj mają swoje racjonalne wytłumaczenie, jednak przez Romów są przestrzegane jako reguły niewymagające uzasadnienia. Zachowują je i szczerze obawiają się skalania za ich niewypełnienie. Trzeba jednak nadmienić, że skalanie staje się faktem wtedy, kiedy wyjście poza dozwolony obszar postępowania obserwuje inny Rom, ponieważ to obserwator ogłasza skalanie tej osoby, która jego zdaniem postąpiła niezgodnie z zasadami. Zdarza się zatem, że na gruncie prywatnym, w rodzinie nuklearnej, w samotności, zakazy nie są przestrzegane lub są naginane zgodnie z potrzebami poszczególnych osób. Bycie w stanie skalania (bycie „trefnym”) nie jest prywatną sprawą jednej osoby, ponieważ każdy kontakt z nią jest dla innych „zanieczyszczający”. Może to być dosłowny kontakt fizyczny — przez dotyk, dotknięcie tego samego przedmiotu lub niefizyczny — wspólny posiłek, a nawet przebywanie w tym samym pomieszczeniu. Status „zanieczyszczenia” rozprzestrzenia się przez kontakt, ale również współuczestnictwo w sytuacji zanieczyszczającej lub takiej, którą można odnieść znaczeniowo do statusu „zanieczyszczenia”. C. Miller stwierdziła np., że nawet ziewanie, czy wyglądanie na śpiącego może w konsekwencji przynieść „zanieczyszczenie”, ponieważ sugeruje, że ziewający myśli o pójściu do łóżka²⁴. Natomiast J. Okeley opisała przypadek Roma, który przestał jeść posiłek w restauracji, ponieważ padł na niego cień²⁵. W przypadku Polska Roma szczególnie kalające są dotyk, wymiana przedmiotów i spożywanie posiłków lub picie alkoholu (tzw. przepijanie). Dlatego osoba, na którą zostało nałożone skalanie, nie może ukrywać tego, że została skalana, co więcej — musi o tym fakcie poinformować każdego Roma, którego spotyka (np. w związku z prowadzonymi interesami) lub odwiedza²⁶.

Skalania można podzielić na duże i małe²⁷. Za przewinienie zwane *Bare Mage-ripen* (czyli duże skalanie) osobie winnej — zwanej przez społeczność *famuso*, czyli „okryty hańbą” — grozi kara dożywotniego wydalenia poza społeczność romską. Kara ta nie podlega amnestii. Skalania te zagrożone są klątwą rzucaną na „przestępcę” przez *Szero Roma*. Ponadto samą decyzję o wielkim skalaniu winowajcy (przez spoliczkowanie go), a także o zawieszeniu skalania lub kary, podejmuje wyłącznie *Szero Rom*. Sytuacja nałożenia skalania jest porównywana przez respondentów do obrad sądu, gdzie trzeba udowodnić swoje racje. Aby oczyścić się ze skalania, winny musi zadośćuczynić pokrzywdzonemu w sposób wskazany przez *Szero Roma*, odbyć karę lub dowieść swojej niewinności stosowną przysięgą.

²⁴ C. Miller, *American Rom and the Ideology of Defilement*, w: *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, ed. by F. Rehfisch, New York 1975, s. 42.

²⁵ J. Okeley, *The Traveller-Gypsies*, New York 1983, s. 80.

²⁶ Z wypowiedzi Pachowiaków.

²⁷ Zestawienie dużych i małych skalań podaje za: J. Ficowski, op. cit., s. 175–198; por. też idem, *Supplementary Notes the Mageripen Code among Polish Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool 1951, nr 3–4, s. 34–41.

Do *Bare Mageripena* należą:

1. *Phukane Romengre* (skalenie to dotyczy tzw. zdrajców cygańskich, czyli donosicieli do władz nieromskich, agentów i innych osób działających na szkodę społeczności romskiej).

2. *Ćorachane Romengre* (skalenie to obejmuje cyganokradców, cyganobójców, tych, którzy okradają, oszukują lub zabijają swoich współbraci, a przez to naruszają zasadę solidarności społecznej).

3. *Dźuvlitko Mageripen* (jest to skalenie kobiece dotyczące intymnej sfery życia związanej z seksem i wszelkich odchyłeń od normy w stosunkach seksualnych, np. całowanie „nieczystych” części ciała żony jest zabronione).

4. *Podžitko Mageripen* (spódnicowe skalenie, które polega na celowym uderzeniu mężczyzny kobiecą spódnicą, czego konsekwencją jest skalenie mężczyzny. Przypadkowe dotknięcie spódnicy kobiety będącej w okresie „nieczystości” — po porodzie, w czasie menstruacji — również jest dla mężczyzny kalające).

5. *Terachitko Mageripen* (jest to trzewikowe skalenie, które następuje po celowym uderzeniu mężczyzny butem kobiety).

6. *Mamitko* lub *Mamiakro Mageripen* (to skalenie porodowe i dotyczy wzmoczonej kalającej „nieczystości” kobiety podczas porodu, po porodzie i w czasie menstruacji).

7. *Kuśfałytko Mageripen* (to skalenie mówi o nietykalności psa i konia, o zakazie zabijania i zjadania tych zwierząt, co najprawdopodobniej związane jest z prowadzonym dawniej koczowniczym trybem życia i niezbędnością tych zwierząt. W związku z tym rakarz i rzeźnik ubijający konie oraz sprzedawca koniny są kalający i nie można im podawać ręki ani jeść i pić w ich towarzystwie)²⁸.

Tykne Mageripena (małe skalania) nie wymagają udziału *Szero Roma* ani żadnych ceremonii w ich nakładaniu. Karę za drobne, w stosunku do poprzednio wymienionych, przewinienie może nałożyć wójt, ale za zgodą *Szero Roma*. Do *Tykne Mageripena* zalicza się:

1. *Lubnitko Mageripen* (jest to skalenie, które wynika z kontaktu mężczyzny Roma z prostytutką *gadžo* lub kobietami romskimi, które prowadzą swobodny tryb życia, ponadto tego typu skalenie grozi również niewiernej kobiecie lub mężczyźnie rozbijającemu związek innego Roma).

2. *Staribnitko Mageripen* (to skalenie więzienne, do którego dochodzi wtedy, kiedy np. do więzienia trafia nie winowajca, lecz niewinny Rom. Odbywającemu karę nie wolno donieść na faktycznie winnego, ale w zamian sprawca przestępstwa powinien wypłacić odbywającemu karę odszkodowanie. Kiedy tego nie zrobi, *Szero Rom* ogłasza go skalanym i karze na izolację, w której pozostaje dopóki nie wypłaci zadośćuczynienia).

²⁸ Wśród Polska Roma panuje powszechne przekonanie, że zakazu jedzenia koniny nie przestrzegają Romowie karpaccy. Jest to jeden z powodów, dla których Romowie z Polska Roma nie utrzymują kontaktów z Romami karpaccimi, których uważa się w związku z tym za „nieczystych”. Ponadto w opinii Polska Roma Romowie z Podkarpacia podejmują się zawodów uznawanych za „kalające” (np. sprzątaczkę, dozorcę, w szaletach miejskich).

3. *Čhuritko Mageripen* (skalanie to wiąże się z użyciem noża przeciwko Romowi, a także przeciwko psu i koniowi).

4. *Toverytko Mageripen* (skalanie to wiąże się z użyciem siekiery przeciwko Romowi).

5. *Sasterytko Mageripen* (skalanie to dotyczy wykorzystania jakiegokolwiek przedmiotu z żelaza przeciwko innemu Romowi, np. podczas bójki)²⁹.

Skalaniem skutkują również inne zachowania, które mogą mieć negatywny wpływ na opinię rodziny, np. kontakty seksualne z chorymi wenerycznie, niewłaściwy ubiór dziewczyny i makijaż. Równie istotne jest zachowywanie w życiu codziennym rodzin oraz w życiu społecznym grupy podziału na „czyste” i „zanieczyszczone”. Zaniechanie używania innych naczyń do żywności i innych do mycia, wykorzystywanie do picia wody ze stawu (stojącej) również może skutkować „zanieczyszczeniem”.

Groźba skalania jest środkiem zapobiegającym niepożądanym wypadkom w różnych sytuacjach, np. w czasie uroczystości rodzinnych. Należy jednak pamiętać, że wszczynanie awantur nie jest sytuacją kalającą. Hamulcem w tym wypadku może być np. przymus zjedzenia przez awanturnika niedozwolonego mięsa, co tak naprawdę jest dopiero czynnością kalającą³⁰. Następujące potem oczyszczenie nie dotyczy negatywnego zachowania, ale zjedzenia mięsa. Hamulcem dla niepożądanych zachowań jest również groźba poniesienia przez „awanturnika” całkowitych kosztów spotkania (uczty)³¹.

Pojęcie skalania kategoryzuje zachowania, przedmioty, osoby, czas i przestrzeń na to, co jest czyste i na to, co jest nieczyste. Wyraża się to w rozdzieleniu ciała „wyższego” (od pasa w górę) i ciała „niższego” (od pasa w dół), ciała wewnętrznego od ciała zewnętrznego, przestrzeni zewnętrznej od wewnętrznej, Romów od nie-Romów. Tym samym sprowadza się to do fundamentalnego w społecznościach romskich wartościowania wszelkich zachowań związanych ze spożywaniem pokarmów, higieną, wiekiem, płcią oraz funkcjonowaniem grup romskich w społeczeństwie nie-romskim.

Proste rozgraniczenie wszelkich elementów rzeczywistości, w jakiej przyszło żyć poszczególnym jednostkom i społecznościom romskim, pozwala im na efektywne funkcjonowanie w społecznościach nieromskich przy zachowaniu własnej tożsamości. Mimo zwrócenia się w kierunku nowoczesności życia działacze romscy postulują zachowywanie zasad *romanipen*, które są wykładnią tradycji ich przodków³². *Romanipen* mówi o nakazie niewypierania się swojego pochodzenia, o solidarności i pomocy wzajemnej, o nakazie utrzymywania i używania języka romani we własnej społeczności i w kontaktach z innymi Romami. Jest to swoisty ka-

²⁹ Za: J. Ficowski, op. cit., s. 175–184.

³⁰ Ibidem, s. 184.

³¹ Informacja pochodzi z notatki z badań, sporządzonej po krótkiej rozmowie z mężczyzną identyfikującym się z Lesiakami.

³² Rozmowa M. G. Gerlicha z R. Kwiatkowskim, prezesem Stowarzyszenia Romów w Polsce. M. G. Gerlich, *Pozostaniemy Romami... Roman Kwiatkowski, Adolf Szmyt, Józef Jochymczyk*, Oświęcim 2002, s. 33.

talog norm i wzorców zachowania się, rytuałów i obrzędów. Rom, który przestrzega zasady *romanipen*, nazywany jest *ciacio Rom* (*ciacie Roma*), a ten, który ich nie przestrzega — *phuj Rom*³⁵.

Utrzymanie zatem granicy pomiędzy światem Romów (Cyganów) a światem zewnętrznym jest możliwe. Główną funkcją idei rozdzielania, oczyszczania, wytyczania granic i narzucania kar jest uporządkowanie doświadczenia przez wyolbrzymienie różnic pomiędzy męskim a żeńskim, wewnętrznym a zewnętrznym, „nad” a „pod”, „czystym” a „brudnym”³⁴, i w konsekwencji „swoim” a „obcym”. W tym sensie wszystko, co obce, jest nieczyste, ale również wszystko, co nieczyste, jest obce. Dlatego wszystko, co nieczyste, musi być trzymane w wyraźnej odległości od czystego. W przypadku ciała granica przebiega w talii (*mashkar*) i bardzo często jest ona przekraczana, ręce bowiem stykają się zarówno z ciałem „wyższym”, jak i „niższym”, co sprawia, że ich status może się zmieniać. Na przykład ręce, które dotknęły genitaliów, są „zanieczyszczone” i zanim dotkną czegoś innego („czystego”), muszą zostać umyte wodą i mydłem. Dół ciała natomiast związany jest z pojęciem wielkiego wstydu (*baro lazav*), toteż musi być starannie ukrywany. A. Sutherland podaje, że kobieta może pokazać np. pierś, a mężczyźni wolno sięgnąć do stanika kobiety po pieniądze lub papierosy³⁵, ale nie może pokazywać nóg. Wydzieliny ciała „wyższego” są również „czyste” (lzy, ślina). Można zatem stwierdzić, że symbolika ciała determinuje zachowania społeczne i ma wpływ na ich jakość³⁶.

Oczywiście nie są to zalecenia wspólne dla wszystkich Romów. Każda grupa ma odmienne zasady kategoryzowania „nieczystości”. Wśród Polska Roma osią wyznaczającą granicę pomiędzy „czystym” a „nieczystym” są: *romanipen* oraz opisany wcześniej kodeks małych i dużych skalań. Zasadność nałożenia na winowajcę skalania zależy od okoliczności dokonania się jego „zanieczyszczenia”.

Są sytuacje, kiedy status „czyste” lub „nieczyste” budzi wątpliwości. W przypadku Romów amerykańskich coś, co jest brudne fizycznie, nie musi być „brudne” moralnie, a „inne” nie musi być „obce”. Kategorią znajdującą się pomiędzy „czystym” a „nieczystym” jest *melalo* (*melalo*). Słowo to oznacza brud fizyczny, niemniej jednak pochodzenie brudu (brud kobiecy, np. menstruacyjny, brud samochodowy, brud pochodzenia roślinnego itp.) może mieć znaczenie dla określenia czy *melalo* jest wartościowany jako bardziej „czysty”, czy „nieczysty”. *Melalo* odnosi się również do „odmienności”. Na przykład grupy pokrewne Romom mogą zostać uznane za *melalo* i dlatego nie zaleca się małżeństw pomiędzy nimi, aczkolwiek dochodzi do nich. Wynika z tego, że mimo opinii *melalo* grupy pokrewne należą do świata „czystego”. Ważniejsza jest zatem czystość moralna, a nie fizyczna —

³⁵ A. Mirga, op. cit., s. 95–98.

³⁴ Por. M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966.

³⁵ Badania wśród Polska Roma nie potwierdziły możliwości takiego zachowania mężczyzny, ponadto respondenci zaprzeczali twierdzeniom, jakoby dotyczyły one przeszłości Polska Roma. Dolną granicę „przeszłości” Romowie określali pojęciem „przed wojną”.

³⁶ A. Sutherland, op. cit., s. 264–266 oraz szerzej w: A. Sutherland, *The Body as a Social Symbol among the Rom*, w: *The Anthropology of the Body*, London 1977.



Poranna toaleta. Fot. L. Mróz

nawet nie praktykuje się wychowania związanego z utrzymywaniem higieny, ponieważ konieczność zachowania fizycznej czystości wynika z życia: po prostu trzeba szanować pewne miejsca i ludzi (tzw. sztuka życia w „karawanie”)³⁷. Z tego względu nie-Romowie są zawsze „nieczyści” i kontakt z nimi prowadzi do „zanieczyszczenia”. Na przykład przy pomocy rąk wykonuje się różne prace związane zarówno z przygotowaniem pożywienia i zaspakajaniem potrzeb ciała wyższego, jak i z zaspakajaniem potrzeb ciała poniżej pasa. Z tego powodu mają one zmienny status, który w zależności od sytuacji można ocenić jako „czystość” lub „nieczystość”. Z potrzeby „czystości” rąk wynika z kolei zrytualizowanie ich obłucji — są myte przy użyciu specjalnego mydła i ręczników. Ręce powinny zostać umyte po zasłaniu łóżka, założeniu butów, a nawet zapięciu paska przy spodniach (czyli po kontakcie z ciałem poniżej pasa). Ręce muszą zostać umyte przed sporządzeniem posiłku i przed jego spożyciem, ponieważ ciało powyżej pasa, ciało „czyste”, może zostać nakarmione jedynie „czystym” pożywieniem, za pomocą „czystych” przedmiotów. W opinii Romów tak pojętej „czystości” nie-Romowie nie zachowują. „Czystość” przynosi szczęście, dlatego też Rom powinien umyć twarz i ręce, jeżeli tylko poczuje, że opuszcza go szczęście³⁸.

³⁷ Por. A. Séverin, C. Hilary, A. Foureaux, *L'enfant et la santé*, „Etudes Tsiganes” 1988, nr 2, s. 28–31.

³⁸ C. Miller, op. cit., s. 47.

Dzieci są wyłączone z grona osób zagrożonych skalaniem. Często wybacza się im nieprzestrzeganie zasad, ponieważ uznaje się je za „nowe” i „czyste”. Okres bezpieczeństwa trwa w zasadzie do czasu osiągnięcia dojrzałości płciowej, aczkolwiek wydaje się, że okres ambiwalencji rozpoczyna się z chwilą pojawienia się widocznych objawów dojrzewania dziecka (np. wzrost piersi u dziewcząt, szybki wzrost ciała). Status dziecka radykalnie zmienia się z chwilą wejścia w związek małżeński, co jest swoistym rytuałem przejścia w dojrzałość. Trzeba jednak zaznaczyć, że dziewczyna staje się w pełni akceptowaną kobietą, kiedy urodzi przynajmniej jedno dziecko. Podobny status „czystości” mają Romowie w wieku podszłym. Według R. Gropper ludzie starzy są postrzegani jako bliżsi rzeczywistości duchów, która wzbudza strach i szacunek jednocześnie, ponieważ zaświaty są ambiwalentne („czyste” i „zanieczyszczone”)³⁹.

Kobiety w związku z menstruacją i porodem są szczególnie niebezpieczne ze względu na swoje właściwości kalające. Jednak to one kontrolują swoją „czystość”, przez co wzbudzają szacunek i co daje im pewną władzę w społeczności, a mianowicie moc nakładania na innych skalania. Moc kobiety ma swój wyraz w wierzeniu odnotowanym przez A. Sutherland, które mówi, że śmierć jest męzczyzną, lecz kobieta może ją odstraszyć, przeklinając i grożąc, że podniesie nad nią spódnicę, żeby uczynić ją — a właściwie jego, skalanym⁴⁰. Na co dzień kobiety muszą uważać, aby nie dotykać spódnicami mężczyzn i należących do nich rzeczy ani przedmiotów związanych z przygotowaniem pożywienia. Czasem przejście



Organizacja życia w taborze wymagała rozdzielenia świata „męskiego” od świata „kobiet”, czego przejawem były m.in. posiłki w gronie własnej płci. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

³⁹ R. Gropper, *Gypsy in the City: Culture Patterns and Survival*, Princeton 1975, s. 101.

⁴⁰ A. Sutherland, *Gypsies...*, s. 103.

obok męczyzny (szczególnie w czasie większego zgromadzenia) może podać w wątpliwość „czystość” męczyzny. Ponadto kobieta, która ma menstruację, nie powinna przygotowywać ważnych posiłków⁴¹. Niezwykle istotne jest to, aby „czyste” łączyło się z „czystym”.

Sytuacją silnie „zanieczyszczającą” jest akt seksualny. Prywatne życie męża i żony, z przyczyn czysto praktycznych, nie toczy się tak, jak wymaga tego kodeks skalań. Nie można uniknąć kontaktu ciał wyższego z niższym, kobiecego i męskiego, wzajemnego wnikania i przyjmowania, a więc mieszania się elementów z definicji „czystych” i „brudnych”. Tym bardziej, że konsekwencją małżeństwa powinno być rodzenie dzieci. Sutherland i Miller nawet sugerują, że w małżeństwie możliwy jest również seks oralny — ekstremalnie „brudny”. Miller posuwa się dalej w swoich przypuszczeniach, twierdząc, że fakt „nieczystości” oralnego aktu seksualnego sprawia, iż staje się on bardziej ekscytujący⁴². Wydaje mi się jednak, że „nieczystość” związana z seksem nie ma większego znaczenia, dopóki nie stanie się ona sprawą publiczną. Dla jednostki zagrożeniem jest może nie tyle sam seks, co wiedza o nim, będąca w dyspozycji opinii społecznej. Rozmowa o seksie również nie jest kalająca, pod warunkiem że rozmawia się w gronie osób tej samej płci. Okeley napisała w jednej ze swoich prac o Cyganach angielskich, że kobiety romskie dopiero w czasie takich rozmów mogą wyrażać swoją seksualność bez zahamowań⁴³.

Można uniknąć kary związanej z przekroczeniem określonej zasady, a przez to z otrzymaniem statusu osoby skalanej („magrowanej”), przez zastosowanie przysięgi. **Przysięga** (*sovlacha*) ma zweryfikować prawdziwość stron znajdujących się w konflikcie rozpatrywanym lub rozpatrzonym przez *Szero Roma*. Stanowi ona rytualną formę oddania się sprawiedliwości bożej. Niezlomna wiara w to, że przysięga w obliczu Boga wskaże kłamcę w danym konflikcie, wynika z głębokiego przekonania, że krzywoprzysięzca zostanie za kłamstwo dotkliwie ukarany („karą bożą”). *Szero Rom* zarządza przysięgę w sytuacji, kiedy nie można rozwiązać konfliktu np. z powodu braku dowodów czy świadków zajścia. Złożenie przez oskarżonego stosownej przysięgi jest dla sprawy rozstrzygające, tzn. gwarantuje mu niewinność i bezzasadność rzucanych na niego oszczerstw. Skuteczność przysięgi można zwiększyć poprzez zastosowanie odpowiedniego rekwizytu (krzyża, wody święconej, Biblii, ludzkiej czaszki) lub odbycie przysięgi w miejscu szczególnie (w kościele, na cmentarzu, na rozdrożu). W zależności od powagi rozpatrywanej sprawy zarządza się przysięgi ciężkie (*phare*) lub lekkie (*lokhe*)⁴⁴.

⁴¹ Zakaz dotyczy kobiety zamężnej.

⁴² C. Miller, op. cit., s. 42; A. Sutherland, op. cit., s. 314.

⁴³ J. Okeley, *Gypsies Woman. Models in Conflict*, w: *Perceiving Woman*, London 1975, s. 76. Trudno jest ocenić, na ile ustalenia J. Okeley odpowiadają sytuacji kobiet romskich w Polsce. W Polsce, jak dotąd, nie przeprowadzono badań na ten temat. Wydaje mi się jednak, że w przypadku Polska Roma istotny byłby status społeczny rodziny, z której kobieta pochodzi.

⁴⁴ Wymienione przysięgi zaczerpnęłam z pracy: J. Ficowski, *Cyganie...*, op. cit., s. 185–186. Relacje

Sovlach khangeriakri jest przysięgą odbywającą się w kościele podczas trwającego w nim nabożeństwa. Najczęściej ksiądz nawet nie wie, że uczestniczy w rytuale przysięgi. Po prostu wykorzystuje się moment kropienia wiernych wodą święconą. Niekiedy ksiądz zostaje wtajemniczony w cel wizyty Romów w kościele, ale traktuje to jako formę nawrócenia się bądź publicznej spowiedzi czy żalu za grzechy.

Sovlach mulikane serestyr to przysięga „z trupiej głowy”, nie stosowana od około trzydziestu lat, w której wykorzystywano ludzką czaszkę, zazwyczaj kupowaną od grabarza. Do czaszki nalewano wodę i wypijając ją wypowiadano zaklęcie. W zaklęciu tym osoba odbywająca przysięgę sama nakładała na siebie odpowiedzialną karę za kłamstwo, np.: „Jeżeli jestem kłamcą, to połam mnie”.

Sovlach grobostyr jest przysięgą „z grobu”. Wykopuje się dół mający symbolizować grób dla ewentualnego krzywoprzysięzcy. Składający przysięgę wchodzi do niego ubrany tylko w prześcieradła i wobec krzyża lub „świętego obrazu”, położony na dnie dołu, wypowiada stosowne zaklęcie.

Sovlach momelatyr jest natomiast lekką przysięgą, podczas składania której wykorzystuje się świecę. Składający przysięgę zapala tyle świec, ile osób jest wmieszanych w konflikt, rozbiera się i wypowiada formułę. Następnie zapalone świece łamie i rzuca na ziemię. W ten sposób swoją „winę” przerzuca się na tych, którzy go niesprawiedliwie oskarżyli. Jest to przysięga stosowana również współcześnie. Znam jeszcze inną wersję tej przysięgi, podczas której świece łamie się nad głową składającego przysięgę. Złamanie świecy ma symbolizować śmierć („złamanie” życia) w przypadku krzywoprzysięstwa.

Podczas realizacji badań terenowych miałam okazję obejrzeć zapis wideo z przysięgi odbywającej się w kościele. Jedną z głównych ról odgrywał ksiądz, który specjalnie na tę okazję wybrał liturgię i prowadził dialog z osobą, która naruszyła prawo romskie i stała przed ołtarzem. Trzykrotnie przyjął od niej przysięgę o prawdomówności i zaprzeczenie oskarżeniom, następnie przystąpił do odmawiania modlitwy. W tym samym czasie mężczyzna dokonujący przysięgi, trzymając w dłoniach krzyż otrzymany do pocałowania od księdza, położył się w trumnie stojącej przed ołtarzem. Po modlitwie mężczyzna gwałtownie usiadł. W tym momencie podbiegło do niego kilku innych Romów i pomogło mu wstać i wyjść z trumny. Miało to symbolizować ponowne narodziny mężczyzny dla społeczności romskiej.

W czasie uroczystości w kościele są obecni inni Romowie (również dzieci), ponieważ przysięga, jako forma oczyszczenia się z winy, ma sens tylko wtedy, kiedy dokonuje się publicznie, wobec świadków. Elity intelektualne traktują przysięgi z „przymrużeniem oka”. Nie sądzę jednak, by odstąpiły od niej, kiedy konieczne byłoby udowodnienie swojej niewinności.

o ich przebiegu przekazywali także respondenci objęci badaniem. Piszę o tym w rozdziale poświęconym obrzędowości pogrzebowej.

Pojęcie rodziny i wzajemne zależności

Podstawowym elementem tworzącym strukturę społeczną polskich Romów jest rodzina. W naukach humanistycznych pojęcie „rodziny” definiuje się jako grupę bądź jako instytucję społeczną. W pierwszym przypadku zwraca się szczególną uwagę na związki łączące członków tej grupy, w drugim — analizuje się jej cele, sankcje, którym podlega, ramy, w jakich jest zorganizowana. System pokrewieństwa był pierwszą trwałą strukturą społeczną w ewolucji człowieka. To właśnie w ramach stosunków pomiędzy rodzicami i dziećmi realizowane były początkowo zadania pozostałych — gospodarki, systemu kształcenia, religii. Rodzina decyduje o systemie norm, które dotyczą podstawowych dziedzin życia i które oparte są na wartościach i przekonaniach przyswajanych sobie przez poszczególnych przedstawicieli grupy. Jest to grupa rozrastająca się przez przyjmowanie członków z zewnątrz (adopcje oraz przyżeniecie się) oraz przez rodzenie dzieci, dzięki czemu utrzymuje ciągłość biologiczną społeczeństwa. Odznacza się silną spójnością wewnętrzną, będącą skutkiem uczuć i emocjonalnego przywiązania współmałżonków, rodziców i dzieci, wzajemnego szacunku, solidarności i innych postaw związanych z zaspakajaniem potrzeb emocjonalnych oraz nacisków zewnętrznych ze strony członków dalszej rodziny, społeczności, instytucji religijnych i politycznych. Normy regulujące system pokrewieństwa dotyczą: małżeństwa, dziedziczenia, miejsca zamieszkania, podziału ról, władzy⁴⁵.

Rodzina romska opiera się na małżeństwie monogamicznym, jest patrylokalna (małżeństwo mieszka z rodziną męża lub w jej pobliżu) i patriarchalna (decydującym w sprawach rodziny jest ojciec, a szerzej — mężczyzna) oraz funkcjonuje w ramach struktury rodowej. Owe cechy romskiej rodziny przyczyniają się do podporządkowania kobiet mężczyznom, co zresztą podtrzymywane jest przez głęboko wpojony system norm zachowań, nakazów i sankcji⁴⁶. A. Mirga wskazał na trzy płaszczyzny rozumienia pojęcia rodziny. Po pierwsze, w sensie podstawowym, jest ona dwu-, trzypokoleniowa i patriarchalna. Po drugie, rodziną nazywa się krąg osób związanych pokrewieństwem w linii wstępującej i zstępującej wraz z liniami bocznymi. Jest to tzw. *familia*. Po trzecie, rodzinę rozumie się jako krąg krewnych nie mieszkających w jednej osadzie oraz krąg spowinowaconych. Mówimy wtedy o *narodos (narodzi)*⁴⁷.

Dla wszystkich respondentów rodzina jest największą wartością. Definiują ją jako grupę spokrewnionych ze sobą osób: rodziców, dzieci, małżonków i dzieci tychże (również z poprzedniego małżeństwa) oraz dziadków. Do rodziny zalicza się również współmałżonka, który wszedł do rodziny na skutek powinowactwa, oraz jego dzieci z poprzedniego małżeństwa. Są to osoby silnie ze sobą związane. Natomiast inni krewni oraz ich powinowaci i dzieci określani są jako członkowie rodu — do rodu należy każdy, kto wywodzi z niego swoje pochodzenie. Czasem w rozmowach

⁴⁵ J. H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań 1998, s. 147, 148.

⁴⁶ Ale nie jest to podporządkowanie bezwarunkowe.

⁴⁷ A. Mirga, op. cit., s. 97–98.

Romowie wymiennie używają słów „ród” i „rodzina” na określenie tej samej grupy osób. W dialekcie Polska Roma jedno słowo — *semenca* oznacza ród, rodzinę i krewnego. Czasem pojęcie rodziny Romowie ograniczają do grona osób zamieszkujących ten sam dom (mieszkanie), definiując rodzinę jako „sprawy domowe”.

Podstawą kultury romskiej są zatem związki krewniacze. To na forum rodziny odbywa się życie społeczne całej grupy. Dlatego niezwykle istotne są zakresy skutków, jakie wywołuje funkcjonowanie rodziny w szerszych układach społecznych. Małżeństwo i rodzina są oficjalną i jedyną, społecznie aprobowaną, formą współżycia seksualnego. Każdy akt seksualny, a nawet podejrzenie jego odbycia, jest jednocześnie zawarciem małżeństwa. Rodzina utrzymuje ciągłość kultury grupy poprzez przekazywanie potomstwu wartości dla tej grupy istotnych, kontroluje zachowania społeczne swych członków, wymaga bowiem od nich postępowania zgodnego z przyjętymi zasadami oraz przekazuje wzory obyczajowo-moralne. Jednocześnie wypełnia funkcję wychowawczą. Jest również silnym czynnikiem kontroli zachowań seksualnych, ponieważ odchylenia od norm mogą powodować ujemne skutki dla całej rodziny, np. zła opinia o jednym dziecku zagraża opinii jego rodzeństwu, ale dobra opinia o rodzicach rekomenduje ich dzieci w większej grupie. Rodzina wypełnia funkcję opiekuńczo-zabezpieczającą związaną z przekazywaniem wartości materialnych oraz pozycji społecznych i wypełnianiem przez członków rodziny ról społecznych tradycyjnie im przypisanych. Ponadto zaspokajają podstawowe potrzeby psychiczne i emocjonalne swoich członków (potrzeba miłości, macierzyństwa, bezpieczeństwa itp.).

Członkowie rodziny mają prawo do oczekiwania pomocy ze strony bliższych i dalszych krewnych oraz obowiązek, ale i prawo, do jej okazania (odwzajemnienia). Najczęściej jest to pomoc materialna, która często ma postać składki zebranej od przedstawicieli grupy. Może być związana z czynnościami obrzędowymi bądź zdarzeniami losowymi. Składka zostaje zebrana, jeżeli trzeba sprowadzić ciało zmarłego, a najbliższych na to nie stać, na opłacenie kosztów stypy, na pokrycie bieżących wydatków związanych z ich codzienną egzystencją, jeżeli pozostały bez źródła dochodu. W przypadku wesela składka dotyczy zorganizowania stołu weselnego, tzn. zakupu produktów spożywczych czy wynajęcia sali oraz zebrania pewnej kwoty dla młodej pary. Składka zbierana jest również wtedy, kiedy zaistnieje potrzeba opłacenia stosownej opieki lekarskiej lub hospitalizacji osoby, której nie stać na samodzielne wniesienie opłaty. W takich sytuacjach pieniądze przekazywane są nie tylko przez grupę Romów związanych bezpośrednio z osobą potrzebującą pomocy, ale również przez członków innych rodzin (rodów) w jakiś sposób związanych z przyszłym świadczeniobiorcą. Mam tu na myśli uczucie przyjaźni, braterstwa lub poczucie konieczności spłacenia długu wdzięczności. Przyjęcie pomocy nie implikuje jednak głębokiej wdzięczności, ale uzasadnia wzięcie udziału w składce dotyczącej jakiejś innej osoby. Te oczywiste współzależności stawiają rodzinę na pierwszym miejscu, jeśli chodzi o hierarchię ważności kontaktów społecznych. Romowie potwierdzają, że w pierwszej kolejności mogą zawsze liczyć na rodzinę, także wtedy, kiedy muszą ponieść finansowe konsekwencje z powodu własnej niesubordynacji, np. kiedy trzeba zapłacić mandat, grzywnę czy kaucję. Na

pomoc rodziny można liczyć także w sytuacji konfliktów wewnątrz grupy pochodzenia danej osoby czy w przypadku sporów pieniężnych. W tych wszystkich sytuacjach organizuje się składkę w celu zaspokojenia roszczeń obu stron konfliktu i załagodzeniu sporu. Respondenci podkreślali również znaczenie posiadania dużej rodziny. Większość z nich ma krewnych poza granicami Polski. Mówili o rodzinach w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Niemczech i Francji. Jest to sytuacja bardzo dogodna, kiedy bowiem wyjadą za granicę, mogą liczyć na wszechstronną pomoc swoich krewnych w postaci dostarczenia gotówki, mieszkania oraz pośrednictwa w kontaktach z urzędami państwowymi, opieką społeczną itp.⁴⁸

Znakiem czasów jest współdziałanie wielu instytucji w systemie wychowania dzieci i młodzieży. We współczesnych społeczeństwach system oświaty czy środki masowego przekazu, np. telewizja, mają oczywisty wpływ na wychowanie i kształtowanie się światopoglądu dzieci i młodzieży. Obce wzory i styl życia stają się zagrożeniem dla zachowań i norm tradycyjnych, które, zdaniem starszych, są konieczne dla zachowania tożsamości grupy i ciągłości kultury. Jednocześnie starsi respondenci twierdzili, że każdy ma prawo do nowoczesności i zdobyczy techniki, toteż nie zabrania się oglądania takich czy innych programów telewizyjnych, filmów wideo, czy słuchania współczesnej muzyki rozrywkowej. Romowie często powtarzali, że ich społeczności nie są zacofane na skutek zapatrzenia w tradycję. Wybierają te wartości, które z punktu widzenia funkcjonowania ich kultury są najlepsze, dogodne, pożyteczne i nie burzą ustalonego już porządku społecznego.

Każda współczesna rodzina, nie tylko romska, ulega przemianom, na co wskazują chociażby badania socjologiczne. Podkreśla się w nich przejście od wzorca rodziny dużej do rodziny małej, spadek urodzeń, spadek ważności szerszej grupy pokrewieństwa, wzrost autonomii kobiet i młodzieży oraz spadek autorytetu rodziców. Przemianom w strukturze rodziny towarzyszą przemiany w funkcji, która głównie ma polegać na pierwotnej socjalizacji i zaspokajaniu indywidualnych emocjonalnych potrzeb jej członków⁴⁹. Rodziny romskie także podlegają takim przemianom, jednak uwarunkowania historyczne, hermetyczność, izolacja społeczna znacznie spowalniają ten proces. Tak jak dawniej rodzina odgrywa znaczącą rolę w przekazywaniu treści kulturowych. Przyczyną takiej sytuacji jest: mała liczba formalnych organizacji związanych z transmisją wartości, powszechnie akceptowanych przez Romów, niski poziom wykształcenia oraz izolacja społeczna i gospodarcza, w dużej części będąca wynikiem stereotypowej wiedzy społeczności nieromskich na temat Romów⁵⁰.

⁴⁸ W grę wchodziłaby jeszcze funkcja produkcyjno-konsumpcyjna rodziny. Biorąc pod uwagę coraz częstsze wykonywanie innych zawodów niż tylko tradycyjne, czy nawet udane próby prowadzenia działalności gospodarczej (stacje benzynowe, kioski z prasą, restauracje, hurtownie), można sądzić, że funkcja ta powoli nabiera znaczenia.

⁴⁹ D. Duch-Krzystoszek, *Małżeństwo, seks, prokreacja. Analiza socjologiczna*, Warszawa 2000, s. 17–24.

⁵⁰ Por. I. Hancock, *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma 1987, (www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm).

Rozdział płci i wieku a wychowanie dziecka w rodzinie

Z chwilą urodzenia dziecka rozpoczyna się istotny dla tego dziecka, jak i całej społeczności, proces socjalizacji. W antropologii kulturowej i socjologii zwraca się szczególną uwagę na dwa zagadnienia procesu socjalizacji: na mechanizmy transmisji treści kulturowych oraz na sam efekt socjalizacji i jej wpływ na osobowość. Podkreśla się więc znaczenie tego procesu, który ucząc zasad i norm współżycia społecznego, przygotowuje jednostkę do pełnienia ról społecznych w kulturze. Podjęcie przez nią działań wynikających z roli społecznej i ich właściwe wykonanie świadczą o prawidłowym przebiegu procesu socjalizacji.

Psychologowie natomiast zajmują się głównie zmianami, jakie zachodzą w jednostce pod wpływem oddziaływania na nią grupy. Sam proces socjalizacji rozumiany jest jako jeden z czynników warunkujących i regulujących zachowania. Psychologowie twierdzą, że to, co, dlaczego i jak podlega socjalizacji, zależy od cech jednostki oraz od charakterystyki grupy społecznej, a przebieg tego procesu jest warunkowany głównie okresem rozwojowym jednostki. Socjalizacja jest zatem narzędziem wprowadzania w proces komunikowania się, który sam w sobie jest instrumentem realizacji praktycznych potrzeb bytu, bezpieczeństwa i porządku⁵¹.

Treść i forma wychowania dzieci romskich w ich rodzinach były dotąd inne niż w rodzinach nieromskich. Nauka zasad rządzących życiem społecznym grupy polegała głównie na uczestnictwie dzieci w życiu dorosłych, tzn. towarzyszeniu im w spotkaniach rodzinnych, w czasie zarobkowania, czy wykonywania czynności

⁵¹ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 108. A. Kłoskowska, prowadząc przez wiele lat badania nad rodziną w Polsce, wysunęła konkluzję o znaczącej roli kręgów rodzinnych w transmitowaniu wartości kultury i wprowadziła rozróżnienie na małą oraz wielką transmisję kulturalną (A. Kłoskowska, *Rola rodziny w przekazywaniu kultury*, „Problemy Rodziny” 1982, nr 1/2, s. 28–38 oraz eadem, *Rodzina jako czynnik transmisji i twórczości kulturalnej*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1971, t. 16, nr 4, s. 83–90). Zgodnie z tym podziałem w ramach małej transmisji dokonuje się przekazów odnoszących się do przeszłości i współczesności doświadczanej w życiu codziennym rodziny, przy czym, jak zaznacza autorka, są to informacje ściśle powiązane z ocenami i normami, co oczywiście koresponduje ze świadomym i nieświadomym oddziaływaniem rodziny na kształtowanie postaw swoich członków (A. Kłoskowska, *Rola rodziny...*, s. 30). Transmisja małej tradycji charakteryzuje się następującymi cechami:

- silny wpływ przekazu w sferze aksjologicznej jednostki;
- ścisłe połączenie wiedzy, ocen i norm;
- zazębianie się indywidualnych przeżyć z losami całej zbiorowości;
- silne wartościowanie;
- emocjonalny charakter procesu.

Z tego powodu ma ona szczególnie wpływ na więzi społeczne — wzmacnia je, ale i zamyka na wpływ z zewnątrz, co w połączeniu z działaniami oceniającymi i praktycznie wąskim doświadczeniem staje się pożywką dla stereotypów (ibidem, s. 31–32).

Z kolei odpowiedzialność za transmisję wielkiej tradycji, tzn. osiągnięć, ocen i norm w skali narodu, dzieli się na rodzinę, media i system instytucji związanych ze szkolnictwem. Ale ponieważ rodzina stanowi naturalne środowisko odbioru mediów — najwcześniej i najpowszechniej pełni ona funkcję czynnika oceny krytycznej (ibidem, s. 35–36).

wynikających z prowadzenia gospodarstwa domowego. Dziecko od momentu, kiedy nauczyło się chodzić, zawsze było przy swoich rodzicach. Często, wychodząc w celu zdobycia środków do życia, ojciec zabierał ze sobą syna, a matka córkę. Zdarzało się również, że matka zabierała ze sobą małego syna. Dzieci zachęcane do zarabiania pieniędzy — mogły dysponować własnymi dobrami, które sprzedawały lub wymieniały z innymi dziećmi lub nawet z dorosłymi. Jeszcze do niedawna pożądanymi umiejętnościami dziecka były: umiejętność targowania się, doskonała pamięć, pomysłowość, odporność na ból i stres. Obserwowanie dorosłych i słuchanie ich rozmów były wystarczające dla właściwego wychowania dziecka i umożliwienia mu prawidłowego funkcjonowania w społeczności⁵².

W życiu współczesnej rodziny romskiej niezwykle ważne jest to, że zachowanie jednego człowieka, jakieś przewinienie, automatycznie rzuca „cień” na pozostałą część rodziny. Jeżeli należy się do rodziny szanowanej w społeczności romskiej, to celem jest utrzymanie takiej pozycji. Dlatego wielką wagę przywiązuje się do właściwego wychowania młodego pokolenia, aby nikt z młodych nie postąpił w sposób, który szkodziłby pozycji społecznej ich rodziny.

Obowiązek wychowania spoczywa na rodzicach. Jednakże w sytuacjach zagrażających skalaniem całej rodziny (np. związek mieszany, bezpodstawne oskarżenie innego Roma) w kompetencje rodziców ingerują dziadkowie. Natomiast w wychowaniu nie biorą udziału kuzyni i dalsi krewni, ponieważ w większości przypadków każde małżeństwo mieszka samodzielnie, a co za tym idzie — wychowanie dziecka stanowi prywatną stronę życia rodzin. Właściwe wychowanie ma jednak szerokie implikacje społeczne, właśnie poprzez zagrożenie utraty prestiżu na skutek niewłaściwego zachowania się dziecka. Z tego powodu jego rodzice mają obowiązek radzić się swoich rodziców (czyli dziadków dziecka, ale Romów), w jaki sposób rozwiązać konkretny problem. W zasadzie od młodych rodziców (rodziców w ogóle) oczekuje się odpowiedzialności, a nie samodzielności w podejmowaniu decyzji, szczególnie jeżeli mają one dotyczyć dzieci nastoletnich. Jest to szczególnie przestrzegane u Lesiaków, Berników i Jaglanów — to dziadkowie czuwają, żeby rodzice nie popełnili błędu w wychowaniu swojego dziecka.

...jeżeli rodzice nie mają już takiego wpływu na to dziecko, zwracają się wtedy do dziadków. I dziadkowie wtedy proszą na rozmowę, albo sami przyjeżdżają osobiście (...) po to, żeby przeprowadzić rozmowę z wnuczką czy wnuczkiem. (Jag. 3)

Przedstawiciel Warmijaków wyjaśniał, że to rodzice są ważniejsi w procesie wychowania (War.1), a więc w tej grupie rodowej to głównie oni ponoszą konsekwencje niewłaściwego zachowania się dziecka. Mimo to w sytuacjach, kiedy rodzice w opinii krewnych są niekompetentni, zawsze interweniuje dziadkowie. U Pachowiaków natomiast, zgodnie z tym, co deklarowali moi rozmówcy, jeżeli rodzice nie radzą sobie z wychowaniem dziecka, dziadkowie zabierają je do siebie i wychowują (Pach.1).

W wychowaniu dzieci funkcjonuje podział na kompetencje „męskie” i „kobiece”. Na przykład to matka decyduje, w co powinna ubrać się jej córka. Ale jeżeli

⁵² J. Okeley, *Gypsies Travelling...*, s. 55–84.



Wychowywaniem dzieci zajmują się głównie kobiety, ale oficjalnie to mężczyźni podejmują wszelkie istotne decyzje dotyczące ich dzieci. Fot. J. Helfer

strój dziewczyny odbiega od wzorca tradycyjnego, mężczyzna (ojciec) zwraca na to uwagę i zaleca swej żonie, aby porozmawiała na ten temat z córką. Wychowaniem chłopca w początkowej fazie zajmuje się kobieta, jednak wychowaniem chłopca nastolatka od ok. 10 roku życia — ojciec. Chodzi tu głównie o wpojenie chłopcu zasad zachowania się w grupie, zarobkowania i odpowiedzialności za rodzinę. Z kolei wszelkie decyzje dotyczące przyszłości i dziewcząt, i chłopców podejmują wspólnie oboje rodzice, ale poradziwszy się wcześniej w tej sprawie dziadków. Ogłaszając w sposób oficjalny (np. w czasie jakiegoś spotkania rodzinnego) swoje wspólne decyzje — to mężczyzna zabiera głos, ukrywając przy tym, że decyzje zostały podjęte wraz z żoną. W sytuacji gdy ogłaszane decyzje mają znaczenie dla szerszej społeczności, w naradzie zawsze uczestniczą dziadkowie jako osoby dysponujące odpowiednią wiedzą i autorytetem. Następnie podczas oficjalnego spotkania rodowego przemawiają dziadkowie i ojciec dziecka. Matka również może zabrać głos, ale tylko jeśli została o to wcześniej poproszona. W czasie takich oficjalnych spotkań często wystarcza to, że w imieniu całej rodziny wypowie się dziadek dziecka (głowa rodziny, rodu, szerszej grupy).

W procesie wychowania kładzie się szczególny nacisk na dwie grupy zachowań. Pierwsza z nich obejmuje zachowania związane z przygotowaniem i funkcjonowaniem zawodowym jednostki. Grupa druga to zachowania związane z przygotowaniem do małżeństwa i życia rodzinnego oraz z funkcjonowaniem w nich⁵³. W społeczeństwach zurbanizowanych przygotowanie jednostki do życia zawodo-

⁵³ E. Mandal, *Psychologiczna analiza procesu socjalizacji*, w: *Współczesne problemy socjalizacji*, Katowice 1995, s. 16.

wego przejęła szkoła. Jednak Romowie w większości przypadków nie chodzą do szkół, aby uczyć się konkretnych zawodów. W Łódzkiem Romowie najczęściej kończą edukację na szkole podstawowej, co wiąże się z obyczajowością i zwyczajami rodzinnymi Romów (np. wczesny wiek dziewcząt wchodzących w związki małżeńskie, wyjazdy itp.) lub wynika z niechęci i dyskryminacji czy kiepskiej sytuacji finansowej⁵⁴. A zatem w przypadku Romów socjalizację związaną z zachowaniami zawodowymi prowadzi w głównej mierze rodzina, z tym że zawody preferowane przez Romów, bo i zgodne z tradycją (czy z tradycjami rodzinnymi), to handel i występy estradowe. Ten drugi zawód, tancerza, śpiewaka, muzyka, z reguły Rom wykonuje samodzielnie, handlem natomiast coraz częściej zajmuje się jako właściciel firmy i pracodawca.

W kulturze Romów wychowanie zgodnie z rolami społecznymi opiera się na różnicach biologicznych, którym odpowiadają normy społeczno-kulturowe, typy wartości i zachowania⁵⁵. Każda grupa społeczna, kulturowa i religijna prowadzi właściwą sobie politykę w stosunku do płci i ma na celu takie ukształtowanie postaw kobiet i mężczyzn, by były one zgodne z celami i mechanizmami grupy⁵⁶. Zwraca się więc szczególną uwagę na to, aby jednostka czuła się tożsama ze swoją płcią, tak intelektualnie, jak i emocjonalnie oraz społecznie. Dziewczynka powinna mieć łagodne usposobienie, być troskliwa, obowiązkowa, wstydliva, skromna i charakteryzować się gracją ruchów. Chłopcy uczeni są samodzielności i zaradności. Dzieci poprzez zabawę angażują się w proces poszukiwania własnej tożsamości i uczenia się ról społecznych, jakie będą w przyszłości spełniać. Czasem zabawa ma charakter aktywny. Wtedy dziecko posługuje się całym swoim ciałem dla wyrażania uczuć i podniesienia jego sprawności. Czasem zabawa jest pasywna i wtedy doświadcza swego ciała i emocji jako widz⁵⁷. Zabawą aktywną dla dziecka romskiego są tańce w gronie rówieśniczym, jazda na rowerze, biegi itp., zabawą pasywną zaś udział w uroczystościach rodzinnych. Czasem zabawą aktywną może być swoista nauka kierowana przez dorosłego, a polegająca na uczeniu dziecka przez doświadczanie uczuć, eliminowanie cech niewłaściwych, a wpajanie na ich miejsce odpowiednich z perspektywy danej kultury. Np. wymiana uczucia strachu na upór i odwagę przez zachęcanie do rozwijania fizycznej umiejętności walki, znoszenia bólu, czy zachowywania spokoju w obliczu wrogości ze strony innych osób⁵⁸.

W rodzinach romskich szczególną wagę przykłada się do wychowania dziewczynki. Celem jest to, żeby:

⁵⁴ Systematycznie przybywa osób kończących gimnazja i licea, są również wśród Romów studenci.

⁵⁵ Aktualne w danym społeczeństwie normy zawsze wyznaczają sposoby odpowiedniego i typowego kobiecego i męskiego zachowania, a ponieważ uniformizują działania jednostki, określa się je mianem klisz ról społecznych bądź stereotypów. Owe klisze ról społecznych wpływają nie tylko na zewnętrzne przejawy zachowań, ale również determinują aktywność zawodową, formułują poglądy i wzorce zachowań (H. Kasten, *Rodzeństwo. Idealy, rywale, powiernicy*, Warszawa 1997, s. 55).

⁵⁶ E. Mandal, *Psychologiczna analiza...*, s. 40.

⁵⁷ Por. M. James, D. Jongeward, *Narodzić się by wygrać*, Poznań 1994, s. 231.

⁵⁸ J. Okeley, op. cit., s. 78.

...dziecko było przez całe życie w bieli, żeby nie miała narzeczonego aż do ślubu... (...) Posłuszna dla rodziców i posłuszna dla rodziny i w ogóle ktoś powie słowo — żeby nie utyskiwała, żeby nie była opryskliwa (...) Tam gdzie rozmawiają chłopcy — nie dochodzić, żeby mając 15–17 lat czy 18 lat, a jeszcze nie jest mężatką, żeby nie rozmawiała z chłopakami (...) żeby tam umiała robić koło siebie, żeby rodzice byli zadowoleni jak wyjdzie za mąż... (Les. 5)

Już od dziesiątego roku życia dziewczynka powinna chodzić właściwie ubrana, tzn. w długą spódnicę i halkę. Jeżeli siada obok mężczyzny, musi je tak podtrzymać, żeby go nie dotknęły. Dziewczyna nie może siadać na stole kiedy siedzą przy nim mężczyźni, przechodzić przez sztucce, gdy upadły (Les.1). Respondentki zgodnie twierdziły, że kobieta zawsze jest „brudniejsza” od mężczyzny i dlatego musi uważać jak chodzi, jak się porusza, żeby nie „pobrudzić” współdomowników, czyli nie skalać ich. Dziewczyna nie powinna wieczorami sama wychodzić z domu, nawet za zgodą rodziców, ponieważ takie zachowanie może zostać uznane przez innych Romów z grupy rodowej lub z poza niej za nieprzyzwoite. Nie powinna odwiedzać samotnie lub w towarzystwie innych dziewcząt klubów nocnych. Są to zakazy obowiązujące w całej Polska Roma. Respondent z Tomaszowa Mazowieckiego wymienił ponadto zakaz chodzenia w spodniach i w spódnicach z rozcięciami oraz zakaz rozmów i zabaw z chłopcami (War.1). Wychowanie dziewczynki powoduje więc kumulację emocji i reakcji w niej samej, a w szerszym wymiarze w rodzinie i społeczności. Na niej spoczywa obowiązek trwania w tradycji i przekazywania jej potem bezpośrednio potomstwu. Dziewczyna musi pozostać dziewicą, aż do pełnoprawnego małżeństwa, po ślubie powinna pozostać wierna swojemu mężowi



Wychowanie dziewczynki polega na wpojeniu jej zasad skromności i okazywania starszym szacunku. Na zdjęciu Grecja. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

i być z nim przez całe życie. Powinna rodzić dzieci i opiekować się nimi oraz zdobywać żywność, przygotowywać posiłki i utrzymywać dom w czystości. Natomiast chłopiec wykracza poza społeczność i jest reprezentantem swojej rodziny w kontaktach z szerszą społecznością. Stoi on na straży zachowań tradycyjnych kobiety i zachowań innych mężczyzn. Rodziny rromskie charakteryzują się dużą tolerancją w stosunku do niewłaściwych zachowań chłopców. I nie jest to ewenementem kulturowym, dziewczyna (córka) bowiem zawsze podlega większej kontroli rodziców niż syn⁵⁹. Yoors w swoich wspomnieniach z życia w taborze Lowarów napisał:

...Chłopcy włóczyli się po knajpach i obracali wśród Gadźów. Często jadali poza obozem. Starsi wiekiem często zachodzili w głowę, jak tamci byli w stanie w tych okolicznościach przestrzegać nakazów i zakazów dotyczących pożywienia. Przynosili oni ze sobą do obozu dziwne opowiadania, powiedzonka, anegdoty ze świata Gadźów. Wielu przejęło od nich ich obrzydliwe manieri i powierzchowne cechy...⁶⁰

Respondenci twierdzili, że mężczyzna może spotykać się z nie-Romami, może samotnie odwiedzać np. restauracje, może swobodnie podróżować, zdarza się, że spotyka się także z kobietami nieromskimi. Najczęściej nie ma to jakiegoś szerszego oddźwięku społecznego, ponieważ zakłada się, że mężczyzna „tak musi”, bo jest mężczyzną. Młoda kobieta postawiona w takiej sytuacji na jego miejscu spotkałaby się z nieprzychylną oceną grupy i poniosłaby konsekwencje w postaci „złej opinii”. Jakkolwiek zasięg opinii społecznej jest zdeterminowany przez strukturę społeczności i przedmiot opinii, to jest ona totalna, jeżeli dotyka spraw ważnych dla całej społeczności⁶¹. Wśród Romów to wystarcza, aby dziewczyna powstrzymała się od niewłaściwych zachowań.

...opinia to jest u nas cnota, to jest biel człowieka. Jeśli ja mam dobrą opinię, to ja mam chody na całym świecie, u każdego Roma... (Les. 5)

Okeley w swojej pracy o kobietach cygańskich napisała, że Cyganki w swojej roli zewnętrznej (w kontaktach z przedstawicielami społeczeństw nieromskich) zawsze są podatne na splamienie seksualne przez nie-Cygana. Dlatego należy je nauczyć, że ich ciągle obecna seksualność i płodność są niebezpieczne. Ubiór kobiety, manieri i zachowanie podlegają nieustannej obserwacji. Kobięca seksualność jest zawsze potencjalnie zanieczyszczająca dla Cygana, toteż kobiety muszą ochraniać wszystkich cygańskich mężczyzn od skażenia, kontrolując swoją seksualność, ponieważ gdyby zachowywały się w sposób niewybredny i mało ostrożny z Cyganami, robiłyby to samo w stosunku do *gadźów*⁶².

Również Okeley stwierdziła, że „kobiecość” u Cyganek nie jest cechą wysoko cenioną, np. reputacja kobiety jako osoby umiejącej się bić jest bardzo ważna dla jej samooceny. Ewentualna agresywna postawa wobec kobiet niecygańskich jest wg Okeley wyrazem poczucia rytualnej wyższości kobiet cygańskich nad mężczyznami.

⁵⁹ M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1953, s. 77.

⁶⁰ J. Yoors, op. cit., s. 123.

⁶¹ M. Wieruszewska, *Kontrola społeczna prokreacyjnej funkcji rodziny*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, Łódź 1970, t. XII, s. 45–55.

⁶² J. Okeley, *Gypsy Woman...*, s. 68.

mi *gadźo*⁶³. W czasie moich dziesięcioletnich kontaktów ze społecznościami Polska Roma i Bergitka Roma nie spotkałam się jednakże z agresją ze strony kobiet romskich. Przejście przez mężczyzn funkcji ekonomicznej w rodzinie niweluje celowość takich zachowań jako koniecznych dla zapewnienia egzystencji grupy własnej. Pomimo tego wydaje mi się, że „kobiecość” jako cecha kobiety oznaczająca kruchość fizyczną, delikatność w kontaktach społecznych poza grupą własną, wrażliwość itp. nie jest w tej chwili istotna i pożądana. Ważniejsze jest właściwe funkcjonowanie rodziny (rodu), grupy w ogóle, nie zaś kształtowanie cech modelowych, dawniej na pewno przydatnych w kontaktach z nie-Cyganami (nie-Roma-mi). Natomiast kobieca uległość wobec mężczyzny Roma, ugodowość czy troskliwość, uroda są nadal pożądanymi (aczkolwiek nie niezbędnymi) cechami dla bezkonfliktowego funkcjonowania małżeństwa romskiego. Dzieci traktowane są zatem odmiennie w zależności od płci. Wszelkie akty komunikacyjne odzwierciedlają oczekiwania wobec ról związanych z płcią, zgodnie z którymi chłopcy i mężczyźni działają, a dziewczęta i kobiety odczuwają⁶⁴.

W zasadzie wychowaniem dziecka, jego przygotowaniem do życia społecznego w społeczności romskiej zajmują się kobiety, ale to ojciec dziecka podejmuje (co najmniej oficjalnie) wszystkie znaczące decyzje, oczywiście pod dyskretną kontrolą opinii społecznej. Te decyzje dotyczą np. nauki w szkole, czy zachowania dziecka przy starszych: dziecko może w ich obecności wyrazić swą opinię czy zatańczyć, zaśpiewać, ale za zgodą czy sugestią własnego ojca czy dziadka. Decyzje podejmowane przez matkę są drugoplanowe i nieostateczne. Mężczyzna w rodzinie, która bardzo restrykcyjnie podchodzi do wartości tradycyjnych, decyduje o osobowościowym i kulturowym wymiarze współżycia społecznego rodziny. Kiedy on zdobywa prestiż i uczestnicząc w spotkaniach rodowych (uczty, przyjęcia), wzmacnia i rozwija więzi pomiędzy rodzinami (rodami), kobieta dba o zapewnienie codziennej egzystencji rodziny. Taki model podziału ról w rodzinie jest podtrzymywany przez mężczyzn i powszechnie akceptowany przez kobiety. Kobieta podporządkowuje się i wraz z mężczyzną stara się ów model utrzymać. Powstaje tu rodzaj koła przyczynowo-skutkowego, z którego wyjście jest równoważne z porzuceniem grupy.

W procesie wychowania dziecka romskiego ważne jest wpajanie zasad życia społecznego, nawiązywania i rozwijania kontaktów interpersonalnych. To w rodzinie dziecko uczy się hierarchii w stosunkach społecznych i sposobów realizowania zachowań tradycyjnych, a nawet modyfikowania ich adekwatnie do własnych potrzeb, w czym oczywiście większą swobodę mają mężczyźni. Istotne jest wpojenie dziecku zasad i form okazywania szacunku starszym, ponieważ to starszeństwo ustanawia hierarchię w grupie. Grzeczne dziecko to takie, które zna obyczaje i tradycję oraz ich przestrzega, szanuje osoby starsze, w tym swoich rodziców, ceni rodzinę i kiedy będzie to konieczne, stanie w jej obronie, a za jego prawdomówność rodzice mogą zastawić swój honor i prestiż. Dla wyjaśnienia, na czym polega wyższość wieku starszego nad młodszym w kulturze romskiej, zacytuje w tym miejscu wypowiedź młodego mężczyzny:

⁶³ Ibidem, s. 72–80.

⁶⁴ Por. Z. Nęcki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 1996, s. 260.



Starszy wiek i siwizna świadczą o doświadczeniu i mądrości mężczyzny. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

...byłem jednym z romskich ludzi w Zgierzu, który ukończyłem szkołę podstawową i szkołę muzyczną pierwszego stopnia i szkołę wokalną ukończyłem w Gdyni i jestem naprawdę jedynym Romem, który mam kwalifikacje do różnych rzeczy [śpiew, muzyka — A.K.]. Ale dzisiejsza młodzież nie myśli i na pewno nie będzie tego, co było wcześniej, na przykład za moich czasów. Bo ja jeszcze szanuję ten obowiązek, który muszę mieć, dla moich dzieci ja to przekażę. Ale czy moje dzieci to uszanują, potraktują to, co było dobre, to ja nie wiem. Ja na przykład szanuję, że tam, gdzie mój tatuś rozmawia z jakimiś ludźmi przy stole, czy w ogóle w towarzystwie, ja tylko słucham. Ja nie mogę powiedzieć, coś tam dodać „a to tak nie było”. Nie mogę ująć komuś starszemu jakieś słowo (...) On przewyższa mnie wiekiem i w ogóle rangą, że on jest Romem przez 50–60 lat. Ma wąsy, brodę i on jest po prostu mądrzejszy. Ja wiem, że jest, go szanuję za jego wiek, (...), Za jego cnotę — że on jest wychowany doskonale, że swoje dzieci szanuje, kocha, ożenił tam gdzie trzeba. Ja go za to szanuję. Tak ja to przyjmuję czy moja siostra. Tak jestem po prostu wychowany. Bo tata jak powiedział (...) to było święte... (Les. 5)

Cechy Roma godnego szacunku, wymienione w wyżej cytowanej wypowiedzi, dotyczą wyłącznie mężczyzn, którzy mogą pretendować do pozycji autorytetu społecznego. Jest to opinia wspólna dla wszystkich grup rodowych w Polsce Roma. Zarost lub siwizna są tutaj wskaźnikami starszego wieku mężczyzny, czyli doświadczenia i mądrości życiowej.



Nico. Fot. archiwum domowe rodziny Markowskich

Przekazywanie treści w procesie socjalizacji przebiega dwutorowo, tzn. werbalnie i niewerbalnie⁶⁵. W przypadku wychowania dzieci romskich interesującym przykładem wielotorowości przystosowania do życia w grupie jest „nauka” tańca tradycyjnego. System jego nauczania można u Romów podzielić na trzy etapy: przekaz wizualny, przekaz audialny i przekaz kinetyczny. Przekaz wizualny tańca polega na obserwacji osób tańczących w czasie uroczystości rodzinnych (chrzciny, komunie, wesela, rocznice) lub innych mniej oficjalnych spotkań, czy przypadkowych tańców w domu oraz na zapamiętywaniu charakterystycznych dla tańca tradycyjnego struktur ruchowych. Ale nie tylko. Osoba będąca na etapie przekazu wizualnego rejestruje nie tylko elementy tańca, ale również inne zachowania towarzyszące tańcom, np. brak kontaktu typu dotyk pomiędzy wspólnie tańczącymi kobietami i mężczyznami, zaproszenie do tańca, np. zalecenie skierowane przez starszego do wybranej osoby, aby ta wykonała pokaz, czy też ubiór konieczny (właściwy) do wykonania takiego tańca. Różnice w ubiorze tańczących kobiet i mężczyzn oraz rozróżnienie tańca tradycyjnego na taniec kobiet i taniec mężczyzn wskazują na podział zachowań według płci i to również przyswaja sobie osoba obserwująca tańce tradycyjne. Grupę odbiorców przekazów tego typu stanowią głównie dzieci do około szóstego roku życia. Jednak starsze dzieci, a nawet młodzież również mogą uczestniczyć w przekazie wizualnym tańca, ponieważ w praktyce jest on wyko-

⁶⁵ Por. M. James, D. Jongeward, op. cit., s. 116–118.

rzystywany na każdym etapie szkolenia. Stanowi on wtedy pewien rodzaj czynnika kontrolującego umiejętności i stan wiedzy młodego tancerza. Może również inspirować do doskonalenia umiejętności czy np. zmiany ubioru. Dziecko uczy się więc tańca, podpatrując dorosłych, a potem te tańce imituje. W kulturze romskiej nie zabrania się dzieciom uczestniczenia w spotkaniach rodzinnych, czy po prostu zabawach urządzanych w domach, restauracjach. Obecność dziecka jest zupełnie naturalna i z punktu widzenia kultury konieczna, dziecko bowiem zapamiętuje nie tylko atrakcyjne rozrywkowo zachowania dorosłych (np. tańce), ale również zasady rządzące tymi zachowaniami. Obserwując, uczy się form okazywania szacunku starszym i posłuszeństwa, poznaje hierarchię w strukturze społecznej grupy. Zaobserwowane w czasie uroczystości sytuacje są często naśladowane przez dzieci w czasie zabaw we własnym gronie. Już wtedy dziewczynki i chłopcy siadają oddzielnie — tak jak w realnych sytuacjach.

Przekaz audialny w nauce tańca dotyczy odbioru muzyki, rejestrowania rytmu i tempa tanecznego. Młodzież słucha muzyki tradycyjnej i tej stylizowanej na tradycyjną, czy też muzyki innych grup etnicznych lub po prostu odmiennej stylowo itp. Przez percepcję odmienności dokonuje podziału na swoje i obce elementy kulturowe, które można lub nie należy utożsamiać z tradycją.

Przekaz kinetyczny natomiast, chociaż w choreologii definiowany jest jako taniec nauczyciela z uczniem⁶⁶, w kulturze romskiej ogranicza się do ocen i wypowiedzi wyrażanych przez lepiej tańczących oraz do wzajemnych krótkich pokazów. Takie pokazy sygnalizują, w jaki sposób można lepiej lub po prostu dobrze tańczyć, a dobrze tańczyć to znaczy tańczyć zgodnie z obowiązującymi zasadami.

Cechą charakterystyczną nauki tańca tradycyjnego jest uczenie się w ukryciu, ale nie w tajemnicy przed dorosłymi. Wynika to z obawy przed negatywną oceną kogoś z dorosłych. Zdarza się, więc, że nauczycielem dziecka jest jego rówieśnik, kolega, ktoś z rodzeństwa. Czasem jest to ktoś dorosły. Można zatem wnioskować, że styl szkolenia tanecznego jest wynikiem mniej lub bardziej stanowczego zachowywania przez poszczególne rody zwyczajów związanych z tradycją⁶⁷. Obwarowanie sposobu tańczenia zakazami i nakazami wynikającymi z kultury, tradycji stawia ten taniec wśród kryteriów wyznaczających granicę etniczną pomiędzy Romami a nie-Romami. Znajomość tańca jest więc ważna dla zachowania ciągłości kultury i oczywiście dzieci tę ciągłość gwarantują. Jest to szczególnie dobrze widoczne w czasie różnego rodzaju uczt, kiedy taniec tradycyjny wykonywany w formie pokazu ma stanowić dar dla autorytetu społecznego.

Widzimy zatem, że sama nauka tańca niesie ze sobą wiele problemów i zagadnień, które dziecko powinno sobie przyswoić, aby móc w pewnym momencie osiągnąć tak pożądaną dojrzałość społeczną. W wychowaniu dzieci największe znaczenie ma biernie uczestniczenie w życiu społecznym grupy, które zresztą może trwać całe życie. Najmniejsze znaczenie ma werbalny, merytoryczny wykład z tradycji.

⁶⁶ D. Kubinowski, *Proces wychowania tanecznego w środowisku wiejskim*, Lublin 1997, s. 93–95.

⁶⁷ A. J. Kowarska, *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog–Pheniben” 1999, nr 2, s. 3–8.

Są jednak sytuacje, kiedy rodzice objaśniają swoim dzieciom zasadność lub naganność pewnych zachowań. Otóż, kiedy chłopiec kończy 12–13 lat rodzice mówią mu, że jest już prawie mężczyzną i że powinien zachowywać się jak mężczyzna, którego cechuje odpowiedzialność za czyny. Natomiast dwunastoletnią dziewczynkę matka upomina, żeby zawsze mówiła prawdę i nigdzie sama nie chodziła. W wieku czternastu lat i chłopca, i dziewczynę obowiązują wszystkie zakazy i nakazy wynikające z zasad życia społecznego grupy. Jest to moment, kiedy kończy się dzieciństwo, a zaczyna „dorosłość”, aczkolwiek nie ta w sensie społecznym.

Duże znaczenie ma również fakt posiadania rodzeństwa. W tzw. społecznościach plemiennych rodzeństwo spełniało wobec siebie swoje zadania, i to w znacznie większym stopniu niż w społeczeństwach zurbanizowanych. Starsze rodzeństwo było odpowiedzialne za opiekę nad młodszymi, uczyło młodsze dzieci — przekazywało im ważne normy zachowania i inne reguły życia społecznego, wpływając w ten sposób na utrzymywanie tradycyjnych zwyczajów⁶⁸. Zdaniem M. Mead, sprzyjało to bardzo konserwatywnemu wychowywaniu dzieci, ponieważ tam gdzie dorastające dzieci opiekują się młodszym rodzeństwem — dziecko młodsze żyje dość ubogą przeszłością dziecka starszego i w zasadzie niewiele może się nauczyć, czyli w zasadzie tyle, ile temu starszemu przekazać zdążyli dorośli⁶⁹. W rodzinach romskich w praktyce to starsze rodzeństwo (starsze siostry) zaj-



Starsze dzieci zazwyczaj biorą aktywny udział w pielęgnacji i opiece nad młodszym rodzeństwem. Fot. J. Helfer

⁶⁸ H. Kasten, *Rodzeństwo. Idealy, rywale, powiernicy*, Warszawa 1997, s. 28.

⁶⁹ M. Mead, *Kultura i tożsamość*, Warszawa 1978, s. 91.

muje się odchowaniem młodszego dziecka — oczywiście tylko w pewnym zakresie, ustalonym indywidualnie przez rodziców. Przyznają to respondenci pytani o to, kto zajmuje się wychowywaniem dzieci w ich rodzinach. Widzą w tym podwójną korzyść: tworzenie silnych więzi emocjonalnych pomiędzy rodzeństwem, co gwarantuje spójność grupy, oraz większą samodzielność w wychowywaniu własnych dzieci w późniejszym okresie.

Jak któraś ma pierwsze dziecko to nie wie jak zmienić to i to, ale moja żona to akurat umiała to zrobić, bo miała młodszego braciszka, (...) żona wychowała mojego brata, potem dziecko było nasze... (Les. 5)

Rodzina wpaja dziecku, a następnie utrwała określone zachowania, często w postaci całego kompleksu sytuacji. Należą do nich wszystkie obrzędy rodzinne i inne uroczystości (np. związane z uctwami), w których dziecko uczestniczy. Takie dramatyczne schematy, przyjęte, przewidziane i charakterystyczne dla określonego społeczeństwa, nazywa się w naukach humanistycznych skryptem kulturowym⁷⁰. Są to scenariusze życia społecznego uznane za prawdziwe przez większość społeczeństwa. Wyznaczają temat sytuacji, miejsce, scenografię, role do odegrania i ich obsadę oraz przebieg i kolejność zdarzeń. Takim kompleksem sytuacji są np. działania związane z obrzędowością rodzinną. Chrzest jest pierwszym z nich, doświadczonym niejako na własnej osobie. W przypadku Romów nie jest to jednakże regułą, ponieważ chrzest sam w sobie nie przynależy do tradycji. Choć jest z nią związany, to tylko pośrednio. Nie jest konieczny do prawidłowego funkcjonowania społeczności jako grupy, ale wydaje się być ważny dla istnienia tejże grupy wśród społeczeństwa nieromskiego. Jest więc formą przystosowania się do życia w społeczeństwie nieromskim, czymś, co ma pomóc w uzyskaniu akceptacji większości, bądź ma być elementem upodabniającym przedstawicieli Romów do członków społeczeństwa, wśród których mieszkają. Dowodem na to są częste wypowiedzi Romów typu: „my też jesteśmy katolikami, jak i wy”. Nie oznacza to, że każdy przypadek przyjmowania chrztu wiąże się tylko i wyłącznie z celem społecznie użytecznym, również w przypadku Romów możemy mówić o głębokiej wierze, a co najmniej — o byciu chrześcijaninem. Oczywiście, praktykowanie katolicyzmu zależy od zaangażowania poszczególnych osób, ale z reguły Romowie rozdzielają praktykowanie wiary i życie społeczne własnej grupy. Najistotniejsze jest dla nich spotkanie wewnątrzrodzinne, gdyż obrządek kościelny jest tutaj tylko pretekstem do aktywowania życia społecznego⁷¹. Jednocześnie trzeba przyznać, że wiara w Boga jest dla Romów niezwykle istotna.

⁷⁰ M. James, D. Jongeward, op. cit., s. 103–111.

⁷¹ Również Boże Narodzenie i Wielkanoc w przypadku kultury Romów należy rozpatrywać jako pewien rodzaj spotkania rodzinnego, a nie święta kościelnego.

Narodziny dziecka (*łocija*)

Narodziny dziecka pierwородnego są szczególnie oczekiwanym wydarzeniem w życiu rodziny romskiej. Wynikają z tego istotne implikacje społeczne. Brak dziecka w małżeństwie może być traktowany jako kara za grzechy czy skutek nagannego, z punktu widzenia danej społeczności, życia. Można zatem uznać, że ciąża jest pożądanym etapem życia kobiety¹. Badania nad Cyganami we Francji potwierdzają, że pierwsza ciąża jest rzeczywistym zatwierdzeniem małżeństwa, ponieważ małżeństwo bezdzietne może być łatwo zerwane².

W wielu kulturach tradycyjnych kobieta zamężna, lecz nieposiadająca dzieci, była przedmiotem ogólnej pogardy, a jej niepłodność — przyczyną rozwodów. Również u Romów bezpłodność jest negatywnie oceniana i często z tego powodu dokonuje się tzw. „wewnętrznej” adopcji. Polega ona na tym, że małżeństwo wielodzietne oddaje kolejnego noworodka parze bezdzietnej, która od tej pory staje się dla niego nową rodziną³. U Kełderaszów w wypadkach bezpłodności zamężnej kobiety i rozwiązania związku jej rodzice byli zmuszeni do zwrotu otrzymanej za córkę „zapłaty”⁴. U Romów identyfikujących się z Polska Roma szybkie spłodzenie dziecka podnosi prestiż mężczyzny w grupie i świadczy o jego dojrzałości biologicznej i społecznej. Dopiero po urodzeniu się potomstwa można mówić o „dorobności” kobiety czy mężczyzny.

Sama ciąża jest dla mężczyzny czymś naturalnym, żona zaraz po ślubie musi zająć w ciążę, bo jeśli tak się nie stanie, oznacza to, że mąż nie nadaje się do niczego... (Les.)

Następstwem narodzin jest zmiana ról społecznych wypełnianych przez kobiety i mężczyzn. Pojawienie się nowego członka grupy sygnalizuje dalsze możliwości

¹ Funkcjonujący w kulturach tradycyjnych przymus rodzenia dzieci może mieć charakter: religijny, biologiczny — będący wynikiem popędów, społeczny — osoby nieposiadające potomstwa traktowane są jak jednostki niepełnowartościowe, polityczny — mający na celu kontynuację narodu, ekonomiczny. Wymiar polityczny przymusu rodzenia dzieci w kulturze romskiej jest w przypadku tej grupy aspektem życia społecznego.

² *Cygańskie kobiety*, s. 66.

³ *Ibidem*.

⁴ Kwestię tę wyjaśniam w rozdziale poświęconym sposobom zawierania małżeństw.



Romowie twierdzą, że dziecko jest darem od Boga. Fot. J. Helfer

kontaktów społecznych pomiędzy poszczególnymi rodzinami, pomiędzy całymi rodami, staje się możliwe zainicjowanie procesu jego wychowania oraz kontynuowanie tradycji. Jedna z respondentek stwierdziła, że u Romów funkcjonuje takie powiedzenie: „więcej dzieci — więcej szczęścia”, ponieważ dziecko jest darem od Boga (Jag. 2).

...u nas to normalne. Dziewczyny u nas szybko wychodzą za mąż i rodzą więcej dzieci niż Polki. (...) kiedyś Cyganki rodziły jeszcze więcej dzieci, sześcioro, siedmioro i więcej... (Plo. 3)

Zgodnie z tym, co mówią respondenci, dawniej, czyli jeszcze około dwudziestu lat temu, kobieta będąca w ciąży nie mogła przebywać w towarzystwie mężczyzn, a nawet przechodzić obok nich. Musiała ukrywać ciążę, która dla całej społeczności była stanem wstydlivym, bo związanym z biologią człowieka. Kobieta starała się, aby wzrost ciąży był dla innych jak najmniej widoczny — chodziła w bardzo szerokich spódnicach i nakrywała się dużymi chustami. Obecnie kobiety nie ukrywają ciąży, ale nadal zwracają uwagę na to, aby nie przebywać w pobliżu starszych mężczyzn i tych, którzy nie należą do rodziny ciężarnej kobiety, ponieważ ciąża jest dowodem na to, że kobieta odbyła stosunek seksualny. Ponadto poczęcie jest rzeczą bardzo „niebezpieczną”, związaną z przekraczaniem symbolicznych granic i nie powinno być przypisane komuś innemu, tzn. mężczyźnie niebędącemu Romem. Posiadanie przez kobietę dziecka w jej ciele jest dwuznaczne, tak jak dwuznaczne jest dziecko: jako pochodzące z wewnątrz i pokryte wydzielinami porodowymi jest „zanieczyszczone” już w chwili poczęcia. J. Okeley podaje, że terminem wykorzystywanym przez kobiety cygańskie dla określenia ciąży jest „wpaść” lub

„kiedy wpadłam z...”, przy czym podaje się imię dziecka, a nie ojca⁵. To potwierdza tezę, że „nieczystość” dziecka nie może w jakikolwiek sposób zanieczyścić mężczyzny, aczkolwiek wydaje mi się, że chodzi tu raczej o „nieczystość” kobiecą i „nieczystość” samego aktu seksualnego. Nie powinno się zatem sugerować czyjeś ojcostwa, a przez to kontaktu seksualnego z zanieczyszczającymi partiami ciała kobiecego (od pasa w dół). Obroną przed oczywistym pod tym względem skalaniem, jest po prostu pominięcie tematu poczęcia i ciąży w rozmowach, szczególnie jeżeli uczestniczą w nich mężczyźni. Służy temu również ukrywanie ciąży. A zatem, tak jak wstydliva jest seksualność, tak samo wstydliwą sprawą jest ciąża.

Ciężarna kobieta i jej otoczenie zawsze przywiązywały wielką wagę do szczęśliwego rozwiązania. Ze względu na dobro dziecka przyszła matka musiała powstrzymać się od pewnych wrażeń i czynności, np. nie wolno jej było patrzeć na rzeczy nieprzyjemne, bo dziecko mogło urodzić się z defektem niekorzystnym dla dalszego funkcjonowania grupy⁶. Również współcześnie kobietę ciężarną obowiązuje liczne zakazy i nakazy gwarantujące urodzenie zdrowego członka społeczności. Coraz częściej utożsamia się je z zabobonami. Romowie nie są w tym przypadku wyjątkiem, ale niechętnie mówią o tym, że kobieta ciężarna z obawy o zdrowie i szczęście dziecka nie powinna wykonywać pewnych czynności lub przebywać w określonych miejscach.

...u nas kobietom nie wolno nosić na szyi łańcuszków ani korali, szyja musi być gładka. Nie wolno przez sznurki przechodzić (...) Ani przez, ani pod. (...) Dziecko mogłoby się udusić. Ani nie wolno się przestraszyć i czegoś łapać [pojawia się w tym miejscu znanie szpecące dziecko — przyp. A. K.] (Les. 6).

...na początku to na pogrzeby nie może chodzić, żeby dziecku nic się nie stało...⁷

...jak kobieta jest w ciąży a chce sobie coś przyszyć, bo coś jej się tam porwało, a się śpieszy, to nie wolno jej tego szyć. A jak już musi, to bierze igłę lub szpilkę w zęby...” (Chał.)

Zakazy te nie wynikają z zasad życia społecznego Romów, lecz wchodzą w zakres wierzeń i przesądów. Należy również zaznaczyć, że informacje o konieczności ich przestrzegania uzyskiwałam od respondentów pochodzących z rodzin nisko sytuowanych materialnie. W przypadku kilku bogatszych rodzin — Jaglanów i Lesiaków zastrzegano, że kobiety przestrzegają ich „na wszelki wypadek”, aby nie prowokować „złego losu”. Trudno ocenić, które są rdzennie romskie (cygańskie). Na pewno wiele zostało przejętych ze środowisk nieromskich, często z terenów wiejskich, np. podczas wędrówek i kontaktów z odmiennymi kulturami.

Kobieta ciężarna nie powinna uczestniczyć w pogrzebach, a nawet być świadkiem pogrzebu. Dawniej, jeżeli musiała być na pogrzebie, bo miała taki obowiązek w związku z bliskim pokrewieństwem ze zmarłym, to idąc w kondukcje musiała trzymać palec za paskiem spódnicy. W ten sposób sygnalizowała złym mocom

⁵ J. Okeley, op. cit., s. 67.

⁶ J. S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z urodzeniem dziecka*, Kraków 1916; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko*, Lwów 1927.

⁷ Kobieta, grupa rodowa nieznaną. Wywiad został przeprowadzony w Łodzi na ul. Piotrkowskiej w okolicach basenu Olimpij. Kobieta zajmowała się wróżeniem.

(*mulo*⁸), że jest nieatrakcyjna ze względu na defekt fizyczny — brak palca. Zdarza się to również obecnie. Nie wolno jej było przekroczyć leżącej siekiery. Kobieta omijała ją, ponieważ przejście przez siekiere mogło być przyczyną narodzin dziecka z raną na twarzy. Taka wiedza nadal jest przekazywana młodym dziewczętom przez starsze kobiety (np. babcie). Dzieje się tak np. w spokrewnionych ze sobą rodzinach Lesiaków, Berników i Jaglanów.

Kobieta ciężarna musi zatem być chroniona, na przykład przez izolowanie jej od innych członków społeczności lub zdarzeń. Zgodnie z koncepcją Bystronia, formy izolowania kobiety ciężarnej można podzielić na dwie grupy: terytorialną i funkcjonalną⁹. Izolacja terytorialna polega na zakazie przebywania w tym samym pomieszczeniu (w bliskim sąsiedztwie) z osobami z założenia czystymi, a więc z mężczyznami, osobami starymi, starszyzną w ogóle, oraz w miejscach ambiwalentnych znaczeniowo czy niebezpiecznych ze względu na sposób ich wykorzystywania, np. na cmentarzach. Natomiast izolacja funkcjonalna mówi o zakazie wykonywania pewnych czynności, które miałyby negatywny wpływ na przebieg ciąży bądź poród lub też w czasie wykonywania których kobieta mogłaby przenieść swoje właściwości kalające na dotykane przez siebie przedmioty.

U Jaglanów kobieta ciężarna nie może np. podawać do stołu, obowiązek ten przejmuje zazwyczaj jej matka, siostra, teściowa itp. U Warmijaków uważa się, że źródłem zakazów jest wpajanie dziewczynie poczucia wstydu.

...ale jak było, jest, więcej towarzystwa przy stole, wspólnie, ona po prostu nie mogła dość do stołu, czy wziąć coś z tego stołu, bo to jest jak zakazane. Zakazane to znaczy: nie rusz. Możesz to wziąć... To było jej tabu. Tą rzecz mogła wziąć, ale ze wstydu ona tego nie brała, bo wstydziła się dość do tego stołu przy tych Romach z brzuchem i wziąć to. Ona miała swój świat i swoją pracę domową (...). Gotowane mogło być wspólne — ktoś gotował, ale jej podawał. Ona tylko czekała... (War.1)

Podane wyżej zakazy są obowiązujące u wszystkich Romów należących do Polska Roma, ale obejmują nieco odmienny zakres zachowań w poszczególnych rodzinach.

W swoich wypowiedziach respondenci często podkreślali, że większość zakazów nie jest respektowana w życiu codziennym rodziny niezależnie od ich przynależności rodowej, często bowiem sytuacja wymaga od kobiety wykonania jakichś czynności, np. ugotowania obiadu, czy podania tego obiadu mężowi, ojcu. Często to właśnie mąż musi wyręczyć żonę i przygotować posiłek. Zdarza się to w rodzinach, które zajmują mieszkania komunalne, w pewnym oddaleniu od innych rodzin romskich i gdy ciężarna nie może liczyć na systematyczną pomoc kobiet. Zatem niezależnie od sytuacji materialnej oraz pomimo ograniczeń, jakim podlegają kobiety ciężarne, prywatne życie rodzin dopuszcza wykonywanie przez nie prac domowych, również tych związanych z przygotowywaniem posiłków. Sytuacje nie do przyjęcia z punktu widzenia całej społeczności są tolerowane z perspektywy ro-

⁸ Charakterystykę *mulo* podaje w rozdziale dotyczącym pogrzebów.

⁹ F. Cozannet izolację określa terminem „kwarannny” i wskazuje na jej powszechność w społecznościach cygańskich, zwłaszcza wtedy, kiedy związana jest z porodem. F. Cozannet, *Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris 1973, s. 96–98.

dziny. Zresztą najistotniejsze jest to, by nie urazić swoim zachowaniem autorytetu społecznego. Romowie przyznają, że na zachowania niezgodne z tradycją pozwalają sobie wyłącznie na gruncie czysto prywatnym, tzn. gdy zdarzenie obserwuje najwyżej mąż, żona, młodsze dzieci. W czasie kiedy trwają np. odwiedziny teściów, dalszej rodziny — zasady są respektowane. Dotyczy to nie tylko tradycyjnego podziału ról społecznych i ograniczeń związanych z ciążą, ale również wychowania dziecka, czy po prostu relacji emocjonalnych pomiędzy członkami rodziny.

Kobieta ciężarna podlega również zakazom i nakazom natury zdrowotnej, biologicznej, tzn. nie wolno jej wykonywać gwałtownych ruchów, nosić ciężkich przedmiotów, przemęczać się.

Romowie nie rozmawiają o tym, że w ich rodzinie niedługo pojawi się nowy człowiek. Jest to temat z zakresu językowego tabu seksualnego. Do takich rozmów może dojść jedynie pomiędzy kobietami o podobnym wieku lub będących w dużej zażyłości towarzyskiej. Sam termin „tabu” oznacza wszystko to, co zostało wycofane z użytku, zabronione, co jest nienaruszalne¹⁰. Może dotyczyć nie tylko przedmiotów, miejsc, ale i zachowań, osób, zwierząt, co do których istnieje przekonanie o ich sakralności: „czystości” lub „nieczystości”¹¹. Celem tabu jest ustanowienie i zapewnienie rozdziału pomiędzy wartościami „+” i „-”, między „czystym” a „nieczystym”, a więc zapobieganie zachwianiom równowagi, czy pogwałceniom prawa i reguł, powodującym zagrożenie czy to w obszarze symboliki, czy też życia społecznego grupy¹². Według J. S. Wasilewskiego tabu jest wieloznaczne i ma dwójisty charakter, ponieważ dotyczy respektu, zakazu, obawy oraz wyodrębnienia — wydzielenia i wydalenia¹³.

Tabu seksualne funkcjonujące w społecznościach romskich, regulowane przez system skalań, możemy podzielić na dwa rodzaje: odrębności wieku i odrębności płci.

Tabu, którego istotą jest wyodrębnienie wieku, oznacza ograniczenie przepływu informacji na temat życia seksualnego od pokolenia starszego do młodszego i odwrotnie oraz zakaz pewnych zachowań w obrębie jednego pokolenia mimo dopuszczenia tych zachowań w innym pokoleniu. Natomiast tabu dotyczące rozgraniczenia płci wprowadza ograniczenie zachowań seksualnych u przedstawicieli obu płci oraz ograniczenie przepływu informacji pomiędzy nimi na temat intymnej sfery życia. Tabu dotyczące formy przepływu informacji (Romowie uważają, że o pewnych sprawach po prostu się nie mówi) polega na nakazie milczenia, zakazie zdobywania na ten temat informacji, zadawania pytań czy też prowadzenia rozmów. Charakteryzuje się zakazem mówienia o seksualności wprost oraz używania wulgarnych zwrotów i wyrażeń. Jedna z respondentek (Lesiaki) nie potrafiła odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób dawniej przebiegały porody. Wy tłumaczyła swój brak wiedzy w ten sposób:

¹⁰ J. Mainsonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995, s. 24.

¹¹ *Słownik...*, s. 344.

¹² J. Mainsonneuve, op. cit., s. 24–25.

¹³ J. S. Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa 1989, s. 14–15.

Cyganie o takie rzeczy się nie pytają... To jest takie tabu. W rodzinie nie rozmawia się o takich sprawach... Czasem może się zwierzyć jakaś ciocia i wtedy się słucha, ale o nic nie pyta się... (Les. 1)

Zakres przekazywanych informacji o przeszłości uzależniony jest zatem od decyzji starszych. Negatywnym skutkiem tego stanu rzeczy jest fakt zanikania wiedzy o przeszłości w ogóle oraz o niektórych aspektach kultury romskiej czy zachowaniach tradycyjnych. Brak wiedzy prowadzi natomiast do upraszczania różnych



Wczesne macierzyństwo jest w kulturze Romów zjawiskiem normalnym. Na zdjęciu młoda matka pochodząca z Galicjaków. Fot. L. Mróz

zachowań rytualnych oraz do buntu wobec nich. Tabu seksualne wiąże się także z propagowaniem takich zachowań, które miałyby charakter aseksualny, może to być np. staranne zakrywanie ciała, uczesanie. Poniższa relacja obrazowo przedstawia tę sytuację:

A no tylko jest ta różnica, że u nas się kobiety tak bardziej... Wstydzą się tego, jak są w ciąży. (...) Nie dlatego, że jak się ma urodzić dziecko, to jest coś złego, tylko u nas inaczej jest z tym jak u was... Np. dziewczynki od małego wiedzą, że muszą być dobrze ułożone, skromne, że się muszą wstydzić. I nawet w domu nie ma tak, żeby biegaly bez niczego, albo właśnie jeszcze przed ojcem... Wiadomo jak są jeszcze takie maluchy, to nie mają jeszcze obowiązku, ale jak podrosną i się robią już panienkami, no to się wtedy muszą wstydzić, być skromne. Nawet matce się nie pokaże wtedy nie ubrana, taka dziewczynka, w majteczkach albo nawet w staniczku. Między sobą jak są siostry, tak w równym wieku, to nie, ale, przed kim starszym to się wstydzi. No i w ciąży też. Tak jest podobnie, że to jest coś bardziej wstydliwe. Wiadomo, że nie ma jak u was, że jak dziewczyna zajdzie w ciążę,

to już wszyscy zaraz muszą dokoła wiedzieć, że się ogłasza: „od tego czy tego dnia jestem w ciąży...” U nas nikomu się nie mówi, jak dopiero ktoś zauważy, bo już widać, że ta to będzie miała dziecko, to jeden drugiemu powie po cichu, ale głośno wszystkim się o takiej sprawie nie mówi. Wiadomo, że to normalna rzecz, ale już tak jest. Nawet w domu, jak kobiety mieszkają razem, to córka też się przed nimi nie przyzna... Tak! Nie przyjdzie i nie powie: wiesz mamo, tego i tego będę miała dziecko. Matka też albo sama zauważy i dopiero wie, albo jak ktoś inny zauważy, na przykład na ulicy... Jeden drugiemu powie i w końcu tej matki też zapytają. A wiesz ta twoja córka to chyba będzie miała dziecko. Także matka też nie wie od razu. (Les. 4)

Z tych samych powodów (tabu seksualne) nie rozmawia się również o samym porodzie — według większości respondentów jest to zabronione. Z cytowanej wyżej wypowiedzi wynika jeszcze jeden problem, mianowicie dotyczący sposobów wychowywania chłopców i dziewcząt. Ma on szerszy wymiar, wiąże się bowiem ze stratyfikacją płci, charakterystyczną również dla kultury Romów. W społecznościach romskich chłopcy już od wczesnego dzieciństwa są bardziej uprzywilejowani od dziewcząt. Potwierdzają to nie tylko wypowiedzi respondentów, które udało mi się uzyskać, ale również dostępna literatura cyganologiczna. Zdaniem socjologów, płeć w znaczeniu kulturowym odróżnia kobiety od mężczyzn, uwzględniając ich cechy kulturowe i zajmowane pozycje w strukturach społecznych. Stratyfikację płci w danym społeczeństwie uzasadnia nierówny udział obu płci w takich dobrach, jak władza, prestiż czy pieniądze. Podtrzymywana jest ona przez wzajemnie wzmacniające się: socjalizację, identyfikację z daną płcią, wiedzę na temat każdej z tych płci. Na podstawie podziału społeczeństwa na mężczyzn i kobiety przekonania i normy kulturowe wskazują na pozycje, jakie powinni oni zajmować i jakie role związane z tymi pozycjami odgrywać¹⁴.

Respektowanie tabu seksualnego polega również na zwróceniu szczególnej uwagi na to, by kobieta ciężarna nie *kalala* („zanieczyszczala”) swoją obecnością otoczenia oraz innych członków grupy. Zakazy te są ściśle powiązane z systemem *mageripen*, ale Romowie często uzasadniali taką sytuację właśnie ową społecznie narzucaną wstydlivością.

Istotnym zakazem obowiązującym w kulturze Romów, a łączącym w sobie aspekty społeczno-obyczajowe, wierzeniowe i etyczne, jest całkowity zakaz przerwania ciąży. Aborcja to przewinienie przeciwko całej społeczności romskiej. Rozumiana jest jako celowe zabicie Roma, czyli morderstwo. Istotne jest również i to, że przez aborcję dopuszcza się do zabicia dziecka, które jest wartością kulturową, dającą gwarancję kontynuowania tradycji, jest celem i sensem istnienia rodziny. Jest to ponadto ciężkie przewinienie — grzech — wobec wyznawanej religii. Aborcja jest również działaniem nieetycznym, bo po co wiązać się z drugim człowiekiem i zakładać rodzinę, jeżeli wynikiem tego związku nie jest posiadanie dzieci, lecz ich zabijanie. Dopilnowanie urodzenia poczętego dziecka jest obowiązkiem rodzin obu stron — dopuszczenie do aborcji byłoby dla nich kalające. Należy jednak pamiętać, że jeżeli już do niej dochodzi bez wiedzy i przyzwolenia rodziny, to nie po-

¹⁴ J. H. Turner, op. cit., s. 138–143.

noszą one za to odpowiedzialności, ponieważ źródłem skalania jest świadoma zgoda na aborcję. Jest to jednak sytuacja niezwykle kłopotliwa.

Dziecko jest pożądanym członkiem rodziny. Zdaniem niektórych respondentów, im więcej dzieci rodzi kobieta, tym lepiej. Zmniejszenie się liczby dzieci w małżeństwach w czasach współczesnych w porównaniu do sytuacji sprzed 10–15 lat nie świadczy o pojawieniu się zjawiska aborcji wśród społeczności romskich, lecz o wzroście wiedzy seksualnej i o tendencji do świadomego planowania rodziny.

Podczas porodu i tuż po nim kobieta stanowi największe potencjalne źródło „zanieczyszczenia” osób, miejsc i przedmiotów z założenia „czystych”. Dawniej, w czasie wędrówek, kobieta usuwała się ze społeczności, przeprowadzała się np. do specjalnego namiotu — tam oczekiwała porodu i tam pozostawała przez jakiś czas po porodzie. Miała swoje naczynia i pościel. Nie mogła przygotowywać posiłków dla mężczyzn nawet przez kilka tygodni. Później namiot i wszystkie przedmioty, z których kobieta korzystała w czasie izolacji, były palone¹⁵. U niemieckich Sinti kobiety ciężarne i rodzące również postrzegano jako „nieczyste”. W chwili porodu musiały przebywać poza miejscem zamieszkania, natomiast namiot lub przyczepę, w których spędzały czas przed porodem, poród i połóg, należało potem zniszczyć lub sprzedać. U innych grup, w celu odbycia porodu, budowało się dla rodzących specjalne namioty. Kobieta mogła również rodzić na wolnym powietrzu lub w stodole we wsi¹⁶. Skalanie porodowe jest skalaniem ciężkim, zatem to, co było związane z porodem i nieczystościami porodowymi, powinno zostać usunięte¹⁷. Wszyscy respondenci z Polska Roma również wskazywali na konieczność wyrzucenia przedmiotów, z jakich korzystała położnica.

Respondenci często porównywali współczesny poród do tych, jakie odbywały się dawniej, czyli np. pokolenie lub dwa wstecz. Zgodnie z relacjami respondentów, kobiety rodziły w pewnym odosobnieniu, zazwyczaj tam, gdzie akurat przebywały. Jeżeli w pobliżu był szpital, inne kobiety wiozły (lub prowadziły) rodzącą do szpitala. Jeżeli tabor był w lesie, starano się, aby poród odbierała akuszerka ze wsi lub, jeżeli nie było możliwości sprowadzenia jej, przy porodzie pomagały kobiety romskie. W skrajnej sytuacji rodząca musiała sobie radzić sama.

...ja to za bardzo nie pamiętam, bo mnie mama w szpitalu rodziła (...) Ale chyba było tak, że jak kobieta miała rodzić, a było blisko do miasta, to ją wsadzali na wóz i wieźli do szpitala. no, chyba, że było daleko... Ale jak znowu do wsi było blisko, to ktoś jechał po taką kobietę, co pomaga przy rodzeniu i ją przywoził do obozu, tam, gdzie się zatrzymali. (...) Cyganki się na tym nie znają... Nie potrafią pomóc. (...) Jeszcze by coś źle zrobiła, by zaszkodziła. To tak jak z lekarzami: oni się znają, a taki zwyczajny człowiek się nie zna i jeszcze może zepsuć. Dlatego potrzeba, żeby była taka kobieta, co się na tym zna. No jak nie ma, bo akurat we wsi nie było, to sobie muszą Cyganki radzić, wtedy już czy matka czy inne przyjdą, wstydu nie ma przecież, że się dziecko rodzi, bo to też kobiety. Tylko, żeby się znały na rodzeniu. (Les. 4)

U Pachowiaków kobiety romskie nigdy nie odbierały porodów:

¹⁵ J. Okeley, op. cit., s. 66.

¹⁶ Za: F. Cozannet, op. cit., s. 89–90.

¹⁷ Por. J. Ficowski, *Cyganie na...*, s. 181–182, 289–290.

Akuszerki były i w lesie się rodziło. U nas nie wolno było (...) żeby Cyganka odbierała albo pomagała przy porodzie. Akuszerki były. Albo sama [rodząca — A. K.] musiała sobie radzić. (Pach.1)

Jednocześnie to przedstawicielki Romów były (są) najbardziej kompetentne w przyjmowaniu porodów. Niektórzy respondenci (wśród nich Lesiaki) podkreślali w swoich wypowiedziach, że najczęściej rodzącym pomagają starsze kobiety rom-



Kobieta z dzieckiem w obozowisku w pobliżu Krakowa. Fot. L. Mróz

skie, które potrafią odebrać poród. Natychmiast dodawali, że oczywiście do rodzącej przychodzi również lekarz. „Ja rodziłam w domu, większość Cyganki rodzi w domu...”, „...poród odbierają Cyganki”, „...jak się coś dzieje z kobietą albo dzieckiem to wtedy jedzie do szpitala” — to często powtarzające się wypowiedzi respondentów.

Inna respondentka, pochodząca z Pachowiaków (w chwili przeprowadzenia rozmowy miała 82 lata), urodziła dziesięcioro dzieci — siedmiu synów i trzy córki. Dwóch synów respondentki zmarło w wieku 3 i 5 lat. Pozostałe dzieci żyją i kobieta ma obecnie 35 wnucząt i prawnucząt. Żadne z jej dzieci nie urodziło się w domu. Dziewięcioro przyszło na świat w szpitalu, a jedno w lesie, bo nie zdążyła dojechać do akuszerki. Na pytanie, dlaczego nie rodziła w domu, stanowczo odpowiedziała, że:

...w domu nie można rodzić i już... (Pach. 1).

Obecnie porody odbywają się najczęściej w szpitalu, gdzie kobieta znajduje się pod opieką lekarzy i pielęgniarek, bądź sporadycznie w domu rodzącej. Znamienne, iż nigdy nie ma przy nim mężczyzny, czyli ojca dziecka, który przychodzi kilka godzin po porodzie lub nawet po upływie kilku dni (Lesiaki). Romowie starają się wybierać takie kliniki, w których rodząca może mieć samodzielny pokój i zajmują się nią wyłącznie kobiety. Czasem potrzebna jest konsultacja mężczyzny-lekarza, jednak w tym przypadku pomija się „zanieczyszczający” aspekt płci i obcości (mężczyzna, nie-Rom), traktując osoby pracujące w szpitalu przedmiotowo, jako potrzebne do osiągnięcia celu, czyli zdrowia kobiety i dziecka. Hospitalizacja rodzącej kobiety jest dobrym sposobem na radzenie sobie z „zanieczyszczającym” charakterem tego aktu. Szpital jest miejscem wyizolowania kobiety poza społeczność romską. Trudno jednak stwierdzić, czy nadal jest to prawdziwa motywacja wykorzystywania szpitali jako miejsca porodu, motywacja wspólna dla wszystkich Romów. Wydaje mi się, że coraz częściej docenia się aspekt zdrowotny hospitalizacji, mogący przynieść korzyść i matce, i dziecku. Jest to podkreślane szczególnie w tych rodzinach, w których miały miejsce przypadki ratowania przez lekarzy życia matki lub dziecka. Żona respondenta z Konstantynowa Łódzkiego (Lesiaki) rodziła w domu przy pomocy starszej kobiety romskiej, ale po porodzie wezwano lekarza, który stwierdził, że wszystko jest w porządku i że nie trzeba zabierać kobiety ani dziecka do szpitala. Przez kilka tygodni ich dom odwiedzała pielęgniarka. Z żoną i dzieckiem respondenta przechodziła do innego pokoju i tam sprawdzała czy dziecko rozwija się prawidłowo. Respondent w tym czasie czekał w pokoju obok.

Według wypowiedzi Lesiaków i Berników, mężowie często nawet nie odwiedzają żon w szpitalach i nie przyjeżdżają, by potem zabrać je do domów. Zajmują się tym kobiety, wyjątkowo — bracia młodej matki. Z obawy przed skalaniem, na skutek obecności w miejscu nieczystym, nie robią tego inni mężczyźni. Zazwyczaj mężczyzna nie wchodzi na oddział szpitalny. Czeka na kobietę przed szpitalem. Z opowieści respondentów znam jednak przypadki, kiedy to mężczyzna musiał wejść na oddział, by opłacić pielęgniarkę lub zabrać ze szpitala żonę i dziecko. Istotne jest jednak to, że fakt odebrania kobiety ze szpitala przez mężczyznę nie był znany Romom z innych rodzin. Zatem brak świadków zdarzenia ogranicza możliwość nałożenia na mężczyznę skalania.

W rodzinach romskich nie zdarzają się również porody rodzinne, ponieważ mężczyzna, ze względu na zagrożenie ciężkiego skalania, nie może być obecny przy porodzie (Plo. 3). Również dlatego kobieta wraz z dzieckiem, ze względu na swoje właściwości zanieczyszczające oraz brud związany z porodem i powrotem do zdrowia, musi być przez pewien czas odizolowana od reszty rodziny. Inną przyczyną nieobecności mężczyzny przy porodzie oraz braku aktywności podczas jakichkolwiek czynności okołoporodowych jest rozgraniczenie rzeczywistości na to, co „kobiece”, i na to, co „męskie”¹⁸.

W tej sytuacji w ciekawy sposób jest realizowana rola mężczyzny.

¹⁸ Nie sądzę, aby nieobecność mężczyzny wiązała się tylko z brakiem zainteresowania porodem, jak

...mężczyzna może być obecny przy porodzie, nie jest to zakazane, ale zazwyczaj nie chcą. A do szpitala w ogóle nie pójdą. Mężczyźni uważają, że ciąża, poród to nie jest ich sprawa i się tym nie zajmują... (Chał. 2)

Fakt nieobecności mężczyzny w czasie narodzin dziecka nie jest wspomagany usilną presją ze strony społeczności romskiej. Nie ogranicza się swobody mężczyzny, bo to na kobietę spadają wszystkie te ograniczenia związane z ciążą i porodem. To ona musi usunąć się z życia społecznego i to ona w praktyce kontroluje swoje zachowania, dbając o to, żeby mężczyzna nie został skalany. Wiedza o nie-naturalności uczestnictwa mężczyzny w porodzie, jest dla niego tak oczywista, że przyszły ojciec podświadomie wyklucza inne możliwości zachowań. Poza tym ewentualne skalanie miejscem, sytuacją czy osobą skutkuje sankcją społeczną, utratą szacunku przez „zapomnienie”. I dlatego, chociaż mężczyzna mógłby być przy rodzącej, ponieważ nie ma oficjalnego zakazu bliskiej obecności w czasie porodu (jest to ewenement naszych czasów), to wie, że nie powinien, że nie musi, a w konsekwencji — nie chce. Oczywiście, w podejmowaniu słusznych kulturowo decyzji pomagają mu obserwowane od dzieciństwa, a następnie przyswajane i utrwalane wzory zachowań mężczyzny–ojca i mężczyzny–męża. Chociaż nie–Romom takie postępowanie mogłoby wydawać się niewłaściwe, dla Romów jest ono całkowicie naturalne. Kobiety akceptują taką sytuację. Żadna z respondentek nie czuła się rozczarowana nieobecnością męża przy porodzie, ponieważ „tak jest”, bo „to normalne”, bo sam poród jest sytuacją krępującą.

W wielu kulturach tradycyjnych, czy pierwotnych, kobieta i dziecko tuż po porodzie jako „nieczyste” podlegały odosobnieniu, by nie „zanieczyszczać” otoczenia czy nawet przedmiotów codziennego użytku. Kobieta „nieczysta” nie mogła podejmować żadnych prac, gdyż nie przyniosłoby to pozytywnego efektu, a nawet wprost przeciwnie, czynności wykonywane przez nią byłyby szkodliwe¹⁹.

J. S. Bystrzeń dowodził w tym przypadku, że izolowanie kobiety w swojej pierwotnej formie było działaniem o charakterze społecznym, polegającym na odosobnieniu od ludzi. Dopiero później na tle zwyczaju społecznego zrodziła się wiara o złych wpływach z zewnątrz i konieczność nie tyle odosobnienia, co ochrony przed nimi²⁰. Z tego źródła wyrosła izolacja terytorialna, polegająca początkowo na internowaniu kobiety i dziecka — w przypadku ludów koczowniczych w obrębie domu czy obozowiska lub poza nim. Potem zaś przyszła konieczność obrony przed złymi wpływami demonów, która przejawiała się zasłanianiem okien, drzwi, komina. Były to działania popularne w Polsce, Czechosłowacji, na Rusi, Węgrzech, w Jugosławii, Niemczech, Rumunii. Podobnie czynili Cyganie zamieszkujący te kraje. Bystrzeń wskazał

próbują wyjaśniać sytuację niektórzy respondenci. Chodzi tu przede wszystkim o zagrożenie skalania mężczyzny. Ewentualna przyzwolenie na jego obecność w czasie porodu nie polega na fizycznej obecności przyszłego ojca w pomieszczeniu, w którym znajduje się rodząca, lecz na jego ewentualnym byciu w pobliżu. Jeżeli nie w szpitalu — to w jego sąsiedztwie.

¹⁹ H. Biegeleisen, op. cit., s. 62–76.

²⁰ J. S. Bystrzeń, *Słowiańskie...*, s. 27 i nast.

ponadto na izolację towarzyską, społeczno–religijną, funkcjonalną, zakaz dotykania pewnych przedmiotów oraz towarzyszące temu ograniczenia czasowe²¹.

Po porodzie, maksymalnie do pół roku, właściwości kalające kobiety są szczególnie silne. Związane jest to oczywiście z położem oraz wszystkimi fizyczno–biologicznymi konsekwencjami urodzenia dziecka. Samoistne oczyszczanie się kobiecych narządów rodnych jest z perspektywy kultury romskiej wyjątkowo nieczyste. „Zanieczyszczające” właściwości krwi kobiecej, menstruacyjnej i poporodowej zostały zamknięte w systemie skalań. Zanieczyszczająca jest nie tylko kobieta i jej wydzielinę, ale wszystkie przedmioty, z jakich korzystała w okresie „nieczystości”.

Dawniej, a więc jeszcze około 20 lat temu, kiedy życie rodzinne Romów było całkowicie tożsame z życiem społecznym całej grupy i nie funkcjonowało pojęcie prywatności, kobietę zawsze izolowano. W czasie wędrówek miejscem izolacji mógł być inny namiot, wóz, potem inne mieszkanie czy dom, gdzie kobieta mogła swobodnie wykonywać różne prace związane z opieką nad dzieckiem. Respondenci zgodnie podkreślali, że kobieta ukrywała przed wzrokiem innych członków grupy (głównie mężczyzn) nie tylko dziecko, ale i samą siebie. Żyła na uboczu, nie uczestnicząc bezpośrednio w życiu społecznym grupy własnej. W takich czynnościach, jak pranie, sprzątanie, gotowanie wyręczały ją inne kobiety z grupy. Były to prace przy noworodku (oprócz karmienia), ale również przy jej rodzinie. Jeżeli zdarzało się tak, że kobieta w okresie położu wykonywała jakieś prace domowe, to



Przygotowywanie posiłków to jeden z podstawowych obowiązków młodej mężatki. Kobiety ciężarną i będącą tuż po porodzie wyręczają w tych pracach inne kobiety. Fot. J. Helfer

²¹ Ibidem.

czyniła to tylko wtedy, kiedy zmuszały ją do tego okoliczności, kiedy nie mogła liczyć na pomoc innych kobiet. Tylko w takich sytuacjach ani ona, ani jej mężczyzna, który wtedy mógł jej pomóc lub nawet wyręczyć w pracach przypisanych zwyczajowo kobiecie, nie byli skalani i nie nakładano na nich kar.

Obecnie mechanizacja gospodarstwa domowego skróciła okres poporodowej „nieczystości” kobiety, a tym samym jej izolacji. U Lesiaków i Jaglanów trwa on od kilku dni (pranie, sprząatanie) do zaledwie 3–4 tygodni (przygotowywanie posiłków). Ponadto samodzielne mieszkanie małżeństw ogranicza kontrolę społeczną w przypadku izolacji kobiety wyłącznie do tych spotkań, w których uczestniczą liczni przedstawiciele obu rodzin lub kiedy jest obecny przynajmniej jeden starszy. Odosobnienie może mieć, zatem charakter funkcjonalny lub(i) towarzyski. W pierwszym przypadku chodzi o związek odosobnienia kobiety z ograniczeniem wypełniania ról tradycyjnie jej narzuconych, np. żony, gospodyni, kucharki. Wszystkie obowiązki z prowadzeniem domu przejmują np. matka położnicy, położnica bowiem jest „trefna” i „spaprana”. Przypomnę — nie może gotować, podawać do stołu, korzystać z tych samych naczyń, co reszta domowników, nie może używać tych samych ręczników.

W odróżnieniu od Lesiaków i Jaglanów, u Pachowiaków okres ten trwa dwa miesiące. Po jego zakończeniu wszelkie przedmioty, których używała młoda matka zostają wyrzucone²².

...jeżeli kobieta po porodzie jest, to nie jest jej wolno dojsć do żadnych naczyń, tylko to co jej podadzą. Potem te naczynia są wyrzucone przez nią. Nie może nic dotykać przez miesiąc. Nie wolno jej wychodzić poza obszarem tam gdzie ludzie. Musi być odosobniona. To jest taka nieczystość jej. Jedzenie przynosi jej matka, czy siostra (...) ale nie może się pokazywać dla obcych czy dla tej...²³

...nie wolno chodzić tam, gdzie są Cyganie mężczyźni, taka kwarantanna dla kobiet po urodzeniu dziecka... (Jag. 5)

...ma swoją szklankę, swoje naczynia ma (...) musi siedzieć osobno... (Pach. 1)

Leży w łóżku, nie wstaje, wtedy wszystko się koło niej robi. Czasami siostra przyjeżdża, czasami mama. Taka kobieta nie może gotować, w ogóle dochodzić do kuchni. (...) tak do miesiąca (...) No to jest właśnie ten nasz obrzęd (...) No tak jest (...) O to już tak z jednych na drugich przechodzi od dawna i tak się robi, bo inaczej nie wypada (...) ona wtedy jest w oddzielnym pokoju, śpi sama, ma własną pościel, talerzyk (Pach. 2)

Zakazy i nakazy ograniczające działania kobiety w tym czasie mają charakter społeczny. Natomiast nie mają one charakteru biologiczno–zdrowotnego, ponieważ gdy nie ma komplikacji poporodowych, kobieta, mimo okresu oczyszczania się dróg rodnych, może normalnie funkcjonować (praca, opieka nad dziećmi, może nawet współżyć) już po upływie 7–8 dni. Większość respondentów podkreśla jednak fakt troski o zdrowie kobiety, która po wysiłku porodowym po prostu powinna odpoczywać.

²² Okres nieczystości poporodowej może trwać maksymalnie sześć miesięcy.

²³ Respondentami było małżeństwo pochodzące z dwóch grup rodowych, Lesiaków i Berników.

Nie można zaprzeczyć, że dawniej te zakazy miały charakter magiczno-wierzeniowy, lecz obecnie są podporządkowane głównie życiu społecznemu grupy. Są zachowywane przez wszystkie grupy rodowe niezależnie od sytuacji ekonomicznej rodzin i częstotliwości podejmowanych podróży zagranicznych. Trzeba jednak zaznaczyć, że to w rodzinach dobrze sytuowanych materialnie okres ograniczenia wykonywania niektórych czynności uległ znacznemu skróceniu (np. pranie), dzięki możliwości zakupu sprzętu AGD. Natomiast w rodzinach będących w wyjątkowo dobrej sytuacji materialnej skracanie okresu izolacji poporodowej kobiety nie ma sensu, ponieważ obowiązki przejmują inne kobiety zamieszkujące wspólne gospodarstwo domowe z młodą matką (w tym starsze córki) lub zatrudniona służba nieromska.

Tylko nieliczni respondenci z Ploniaków z Łodzi twierdzili, że to krew powoduje nieczystość.

...kobieta musi przez 6 tygodni leżeć w łóżku i nie wolno jej nic robić. Nie wolno jej nic dotykać. (...) Nie może, bo kala by szła. Ale nie z tego względu, żeby jej się nic nie stało, tylko u nas jest taka tradycja: dziecko się urodziło — krew, i nie wolno jej dojsć do talerza, ani gotować. Nie może. Zabronione jej. Nie wolno, bo wtedy kala. (Plo. 3)

Współczesna izolacja przestrzenna kobiet i dziecka po porodzie ograniczona jest do pokoju, w którym zostaje wraz z dzieckiem odosobniona. Izolacja towarzyska to ograniczone możliwości uczestniczenia w życiu społecznym grupy, a nawet własnej rodziny. Kobieta nie może wychodzić z domu, a właściwie nawet z pomieszczenia dla niej przeznaczonego. Zatem nie widuje się z krewnymi (ewentualnie z kobietą oddelegowaną do pomocy), nie uczestniczy w uroczystościach rodzinnych, nie odwiedza cmentarza ani kościoła.

Z powodu zanieczyszczających właściwości dziecka w początkowym okresie jego życia, możemy mówić o ograniczeniach w kontaktach ojca z dzieckiem. Ojciec, dziadek nie mogą dotykać dziecka przez około 3 miesiące od urodzenia, dopiero po upływie tego czasu można wziąć je na ręce. Natomiast inni mężczyźni z rodziny nie mają dostępu do dziecka przez około 6 miesięcy.

...mąż, matka albo siostra wtedy pomagają. Ojciec nie może dojsć od razu, jak się dziecko urodzi, zobaczyć wnuczka. Musi odczekać trochę (...) 2–3 miesiące. Dopiero wtedy może dziadek podejść do wnuczka (...) urodzenie dziecka to taka osobista sprawa, że rodzice nie mogą tak od razu... (Plo. 3)

Wśród Chaładytka Roma ten okres trwa około miesiąca.

...przez miesiąc czasu nie wolno jej np. gotować i robić różnych rzeczy w kuchni. Mąż robi — pomaga albo siostry, albo dzieci jak są starsze. (...) Musi pomóc rodzina, bo mężczyźni nie przez miesiąc nie wolno wziąć dziecka na ręce. Innym mężczyznom też nie wolno. Dziadek też nie może. Czasem tata bierze małego na ręce, bo pomaga matce jak nie ma kto (...) To są takie damskie sprawy. To świeżo dziecko urodzone. (...) raczej się brzydzą... (Chał. 2)

Zdaniem jednej z młodych respondentek, to właśnie „nieczystość” nowo narodzonych dzieci powoduje, że mężczyźni w ogóle ich nie dotykają, a nawet nie patrzą na nie. Mamy tu jednak kolejny przykład na zmianę zachowań tradycyjnych. Daw-

niej kobieta nikomu nie pokazywała nowo narodzonego dziecka — jego twarz przykrywała pieluszką. Natomiast obecna sytuacja bytowa Romów — osiedlenie i zajmowanie często niewielkich pomieszczeń przez całe rodziny — sprawiła, że odchodzi się od tego typu zachowań. Każdy z respondentów, niezależnie od grupy, ma pewność, że jeżeli istnieje taka potrzeba, to ojciec pomaga pielęgnować dziecko. Wspomniana wyżej respondentka jest jednak przekonana o tym, że kobieta nie powinna pokazywać dziecka całej społeczności. Nie chodzi tu więc o pobyt we własnym mieszkaniu i domu w czasie obecności domowników (również starszych), kiedy czasem po prostu nie można dziecka ukryć. Ścisły zakaz powinien dotyczyć i w zasadzie dotyczy wszelkich uroczystości, w których uczestniczą osoby inne niż domownicy (Jag. 3). Według respondentów zaliczających się do Galicjanów, ten zakaz obowiązuje tak długo, jak długo trwa izolacja poporodowa kobiety. Natomiast u Pachowiaków ojciec ma zakaz zajmowania się dzieckiem przez trzy miesiące od narodzin. U Jaglanów buzia dziecka powinna być zakryta pieluszką.

...no bo to jest tak przyjęte, że taka kobieta musi być odizolowana i dziecko też. (...) Ojciec nie może tego dziecka ani oglądać, ani przytulić, brać na ręce. Bo to jest taki wstyd, nie można się chwalić od razu (...) Tak nie wypada, dopiero po czasie. Np. po trzech miesiącach, to wtedy już takie dziecko można pokazać i ojciec może je przytulić. A tak dziecko musi być zakryte. (...) Buzia jest zakryta jakąś chustką czy coś takiego, np. jak matka siedzi z takim dzieckiem w tym pomieszczeniu, co mąż, to dziecko wtedy musi być zakryte. (...) Po jakimś tam czasie już... (Jag. 5)

Przeważnie jest tak, że mężczyzna w ogóle nie bierze dziecka na ręce w obecności starszych, ale gdy rodzice są sami i nikt tego nie widzi — to ojciec może przytulić, czy pocałować swoje dziecko. U Ploniaków (Plo. 1, 2) oficjalnie mężczyzna nie może brać dziecka na ręce przez dwa tygodnie po narodzinach i przez ten czas noworodek leży z pieluszką na twarzy, aby nikt go nie oglądał. Jednakże, jeżeli ktoś przychodzi i chce dziecko zobaczyć, to może podnieść na chwilę pieluszkę i je obejrzeć (Plo. 1). Według respondentów z tej grupy rodowej, dziecko, podobnie jak matka, jest w tym czasie kalające, a te właściwości traci dopiero po 2–3 tygodniach. U Cyganów z Wielkiej Brytanii nie można pokazywać twarzy dziecka przez 3 miesiące od jego urodzenia. Tę konieczność tłumaczą ochroną dziecka przed „światłem z nieba”²⁴. F. Cozannet, w swojej pracy o obrzędach religijnych Cyganów, zaznaczyła, że noworodka natychmiast po urodzeniu poddaje się różnym rytuałom, które autorka podzieliła na cztery kategorie: rytuały oczyszczania, ochrony, uznania ojcostwa i wróżenia. Ich celem, obok ochrony dziecka przed negatywnymi wpływami, jest również ochrona dorosłych członków społeczności przez neutralizację „nieczystości”, której nosicielem jest noworodek²⁵. Dlatego też dziecka nie wolno całować, zanim się go nie ochrzci, bo grozi to porwaniem jego duszy²⁶.

To, jak długo trwa izolacja matki i dziecka, zależy od rodu, rodziny i od tego, jak mocno ta rodzina związana jest z obyczajami oraz czy w pobliżu jest ktoś, kto pełni

²⁴ T. W. Thompson, *Gypsy Mariage in England*, „Journal of the Gypsy Love Society”, seria 3, t. V, 1926, s. 36.

²⁵ F. Cozannet, op. cit., s. 92–96.

²⁶ Ibidem, s. 96.

rolę „kontrolera” zachowań tradycyjnych. Nie wszystkie rodziny przestrzegają zasad związanych z izolacją matki i dziecka. Zdarza się (np. u Bosaków), że posiłki przygotowuje mąż, że to on robi zakupy i pomaga opiekować się dzieckiem. Dzieje się tak najczęściej w rodzinach, które w dużym stopniu zasymilowały się ze społeczeństwem nieromskim, ale jest to sytuacja tolerowana we wszystkich grupach Polska Roma objętych badaniami. Niezbyt duże mieszkania, jakie liczne rodziny romskie zajmują w budownictwie komunalnym, wykluczają pełną izolację kobiety, chociażby w zakresie wystarczającym. Ponadto samodzielne mieszkanie i prowadzenie gospodarstwa domowego przez rodzinę typu rodzice + dziecko jest pretekstem do wprowadzania układów partnerskich i swobodnego podziału funkcji pełnionych przez członków rodziny.

...ja wtedy gotuje jeść, przygotowuję. U nas Cygany nie są kapusie, dużo zasad jest. Ona jest magrowana...²⁷

Naginanie tradycyjnych zasad rządzących życiem Romów jest domeną młodych. Nie jest to złośliwość ani niechęć do tradycji, lecz w pewnym sensie unowocześnianie egzystencji rodziny. Zdaniem respondentów z przedziału wiekowego 20–25 lat, małżonkowie po porodzie mogą spać razem, ale kobieta powinna jednak używać osobnych naczyń stołowych. Egzekwowanie tej zasady zależy od tego, czy młodzi mieszkają sami, czy z rodzicami i z dziadkami. Jeden z respondentów z Lesiaków mieszkał sam z żoną, więc wystarczyło tylko mycie naczyń. Przy rodzicach, jak wyraził się respondent, zachowywali pozory (Les.1), tzn. zachowywali się zgodnie z zaleceniami starszych²⁸.

Skalanie (*mageripen*) jest skutkiem przekroczenia zasad i norm, a dotyka tę osobę, która się tego dopuści. Badania wykazały, że pojęcie skalania organizuje życie rodziny, pod warunkiem że jej życie prywatne odbywa się niejako na forum społeczności (w rodzinach rozrodzonych lub inaczej poszerzonych) i że jej tradycyjne działania zapewniające egzystencję poszczególnych członków rodziny są wystarczające, by móc swobodnie istnieć w społeczeństwie nieromskim. Stąd biorą się nieporozumienia pomiędzy poszczególnymi rodami (rodzinami) na tle sposobu realizowania zachowań tradycyjnych. To, co jest kalające dla jednych, dla drugich kalającym jeszcze nie jest lub nawet już nie jest. Niektórzy Romowie asekurują się, realizując te zachowania „na pokaz”, bo skutek kalającego działania jednego z członków rodziny może się przenieść na pozostałych. Szczególnie zagrożona wydaje się być osoba odpowiedzialna za tego, który skalał, np. gdy kobieta będąca w danym okresie „nieczysta” poda posiłek mężczyźnie, to ten posiłek zostanie skalany. Ale mężczyzna zostaje skalany w dwojaki sposób — przez spożycie tego posiłku i przez samo zbliżenie się do niego kalającej kobiety, fakt podania talerza z posiłkiem. Sytuacja jest społecznie nieistotna wtedy, kiedy rozgrywa się w obecności tylko stron takiego kontaktu, czyli kobiety i mężczyzny. Problem zaistnieje wtedy, jeżeli będą świadkowie takiej sceny, jakieś osoby postronne, dalecy krewni, znajomi itp.

²⁷ Respondent nie określił własnej identyfikacji z grupą rodową.

²⁸ Do tego problemu wracam w kolejnych rozdziałach.

...aby ktoś obcy nie zobaczył. Przecież mąż nie wyda. Kiedy obcy ktoś powie to musi się przyznać do tego. (...) Ale czasami jest taki mąż, co się boi. On nie jest skalany, ale jak to się robi w jego domu to on jest skalany... (AZE A 7819)

Na przykład u Warmijaków z Tomaszowa Mazowieckiego kobietę obowiązują wszystkie wcześniej opisane zakazy, jeżeli mieszka ona (lub przebywa w danym momencie) u swojej teściowej, a więc na zewnątrz kręgu jej najbliższych krewnych. W jednej z rodzin z Tomaszowa Mazowieckiego (Warmijaki), jeżeli kobieta jest akurat u swojego ojca, to te zakazy jej nie obowiązują. Może dochodzić do naczyń i przygotowywać posiłek (War. 2).

Trzeba się jeszcze w tym miejscu zastanowić nad formami powitania dziecka (noworodka) w rodzinie. Właściwie dziecko jako członek społeczności witane jest dopiero przy okazji chrztu, ewentualnie wtedy, kiedy zostaje pokazane szerszemu kręgowi krewnych, po upływie określonego przez obyczajowość rodzinną czasu.

...no jak się urodzi, to tam robią taką tradycję sobie, opijają po prostu to, co się urodzi, to dziecko. Opijają, jak kobieta idzie do szpitala i urodzi i jak się już urodzi to opijają i później do domu jak przychodzą to też opijają to dziecko, później w czasie chrztu... (Chał. 1)

Podobną sytuację opisał w swojej książce o Lowarach J. Yoors:

Była to pierwsza wzmianka o niemowlęciu, jego zdrowie pili wśród głośniejszej wesołości, wznosili toasty za dopuszczenie go do hordy. Jakby witali dopiero, co przybyłego gościa. Lowarzy skupieni wokół ogniska pili prawie całą noc, w czasie której każdy Rom po kolei wznosił toast²⁹.

Wznoszenie toastów miało przynosić szczęście i pomyślność. Czy w przypadku Romów łódzkich też tak jest? Zacytowana wyżej wypowiedź respondenta może o tym świadczyć. Ponadto sugeruje, że powitanie niemowlęcia odbywa się etapami. Może to być jednak nieuświadomione przejmowanie roli społecznej przez mężczyznę lub po prostu okazjonalne spotkanie przy alkoholu, ekspresją prawdziwej radości i potrzeby podzielenia się nią z innymi. Podobnie jest w obyczajowości pewnych środowisk nie-Romów, kiedy to mężczyzna, zostając ojcem, spotyka się ze znajomymi, by ów fakt uczcić. Niekiedy motywy towarzyszące „opijaniu” są raczej psychologiczne, może to być strach przed nową sytuacją, oszołomienie, radość z powodu narodzin. Aczkolwiek wznoszenie toastów i składanie życzeń ma też pewien wymiar magiczny, jako forma zapewnienia dziecku i całej społeczności pomyślności. Sytuację tę można również zinterpretować jako oficjalne uznanie dziecka. Czynność tę da się zakwalifikować do kategorii rytuałów ojcowskiego uznania. Ficowski opisał inny zwyczaj. Otóż, tuż po porodzie, dziewczyna z taboru rodzącej nalewała do dzbanka wody, przygotowywała kropidło z gałązek i obchodziła kolejno wszystkie namioty, kropiąc wodą i życząc im mieszkańcom szczęścia³⁰. Kropienie wodą i alkoholem, aby przywołać szczęście, pojawia się również w czasie zaślubin.

Zakończenie pogoju jest płynnym przejściem ze stanu izolacji do normalnego funkcjonowania w grupie. Nie jest to moment zaznaczony jakąś uroczystością. Jak

²⁹ J. Yoors, *Cyganie*, op. cit., s. 152.

³⁰ J. Ficowski, op. cit., s. 290.

wszystko to, co jest związane z ciałem człowieka, należy do sfery tabu. Kobieta sama uznaje, kiedy może zacząć uczestniczyć w życiu społecznym grupy, zwłaszcza że powszechnie znany jest przedział czasowy trwania izolacji. Najprawdopodobniej młode kobiety, niedoświadczone w kwestii czasu trwania położu, radzą się starszych kobiet, które uznają, że to właściwy moment powrotu do normalnych zajęć. Mężczyźni nie kontrolowali i nie kontrolują zasadności wyjścia kobiety z izolacji. Uznaje się powszechnie, że skoro kobieta pojawia się w miejscu, gdzie są mężczyźni, to znaczy, że może to już zrobić i traktuje się ją jak wszystkie inne kobiety (matki). Nie jest to fakt w jakikolwiek sposób podkreślany i omawiany.

Obrzędy rodzinne wieku dziecięcego

Chrzest (*bolipen*)

Trudno powiedzieć, jakie znaczenie przypisywano chrztom dzieci dawniej. Uważa się, że przyjęcie chrztu uzasadniano wiarą w grzech pierworodny oraz skalaniem porodowym i najprawdopodobniej te dwa nurty nakładały się na siebie. U Kelderszów amerykańskich nieochrzczone dziecko było *prikaza* (zły omen)¹, Cyganie szkoccy twierdzili, że niedobrze jest mieć takie dziecko, z kolei w Siedmiogrodzie podtrzymywano ogień przed namiotem noworodka aż do jego chrztu, co miało odpędzać złe siły, a więc chrzest miał dawać siłę i bronić przed złymi wpływami². Chrzest usuwał niebezpieczeństwo pojawienia się tych złych mocy w pobliżu dziecka, a tym samym w pobliżu grupy, do której to dziecko należało³. Zapewne pierwotną formą chrztu była oblucja. Wskazywałby na to przekaz etnograficzny z końca XIX wieku z terenu Węgier autorstwa H. WlislOCKiego⁴, który pisał, że tamtejsi Cyganie po wykąpaniu noworodka wylewają wodę z kąpeli do wydrążonego pnia, aby spowodować wzrost dziecka. Pierwsza kąpiel nowo narodzonego dziecka była pewną formą oczyszczenia dziecka z „nieczystości” — dosłownie, jak i symbolicznie⁵. Według wierzeń Manuszów i Jeniszów, dziecko przed przyjęciem chrztu jest szczególnie narażone na wpływy złych mocy, których personifikacją są demony. W ciągu dnia, ilekroć Jenisze przewijają dziecko, zmieniają mu pościel lub odzież, wykonują nad nim znak krzyża. Po dzwonieniu na Anioł Pański nie można wietrzyć ani suszyć bielizny (w innym przypadku trzeba ją spalić następnego dnia). Po tej godzinie nie można kąpać dziecka na świeżym powietrzu. Są to praktyki często nadal utrzymywane przez młodych rodziców⁶.

¹ A. Sutherland, op. cit., s. 282–284.

² A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 248

³ Ibidem.

⁴ Za: H. Biegeleisen, op. cit., s. 137

⁵ Por. F. Cozannet, op. cit., s. 92 i dalsze.

⁶ J. Valet, *Coutumes: les petits-enfants chez les Jéniš*, „Estudes Tsiganes” 1991, nr 2, s. 27.

Kościół w Europie dopatrywał się w chrztach dzieci romskich (cygańskich) sposobu na uzyskanie korzyści materialnych od chrzestnych tych dzieci, a nie głębokiej wiary i wprowadzał zakazy chrztu Cyganów⁷. Nie ograniczono w ten sposób powtórnych sakramentów. W 1900 roku S. Zdziarski pisał: „Dzieci krzczą i to dla poczesnego od kumów ze wsi uproszonych czasem i kilka razy”⁸. Zdaniem A. Bartosza, chrzest dla Romów jest najważniejszym sakramentem, z czym się całkowicie zgadzam. Dla wielu rodzin jest to jedyny praktykowany sakrament, a w przeszłości wyłączny⁹. Wielokrotne przyjmowanie chrztu w różnych parafiach pozwalało zresztą manipulować wiekiem dziecka. Za powszechnością stosowania tego sakramentu przemawiało również to, że metryka chrztu była jedynym, aż do końca XIX wieku, dokumentem w Europie stwierdzającym tożsamość¹⁰. Zdarzało się również i tak, że Romowie nie posiadali dowodów tożsamości jeszcze długo po II wojnie światowej. Respondenci z Brzeziny (Berniki) wspominali, że w czasie wędrowek nie były one potrzebne, ponieważ starszy-przywódca taboru (czyli wójt) posiadał książkę meldunkową, z którą szedł do stosownego urzędu, aby zalegalizować kilkudniowy pobyt w danym mieście. Na tej podstawie meldowano od razu cały tabor, czyli np. czterdzieści wozów. Właściwie władze miejskie czy milicja nigdy nie starały się dojść do tego, kogo, w ramach tych czterdziestu wozów, zameldowano. Toteż zdarzały się nadużycia — w taborze mogło przebywać więcej osób, niż zostało zgłoszonych (Ber. 1). Wielokrotne przyjmowanie chrztu ułatwiali sami Polacy, wierząc, że trzymanie cygańskiego dziecka do chrztu przyniesie im szczęście¹¹. Ponadto — zgodnie z obyczajowością ludową — prośbom o trzymanie dziecka do chrztu nie odmawiano. Najchętniej więc proszono na chrzestnych bogatych gospodarzy czy innych z nie-Cyganów, ale dysponujących pewnym majątkiem. Zatem przyjęciu chrztu zawsze towarzyszyły istotne implikacje społeczne: przez wybór chrzestnego konstruowano nowe związki, co podkreślano w czasie uroczystości rodzinnej, na forum większej społeczności.

Respondenci w czasie przeprowadzania rozmów w różnorodny sposób motywowali wypełnianie obowiązku chrztu swoich dzieci (niemal wszyscy stwierdzali, że ochrzcenie dziecka jest obowiązkiem rodziców). Oto jak odpowiadali na pytanie o cel chrzczenia dzieci:

1. Chrzestny, w sytuacjach losowych musi zająć się dzieckiem:

Poza tym dziecko, jak ma chrzestną matkę, to już nie jest takie same, jak by się coś stało z rodzicem... (Les. 6)

2. Przyjęcie chrztu jest otwarciem drogi do kolejnych obrządków Kościoła katolickiego:

...żeby mogły iść do komunii. Potem wszystkie dzieci idą do komunii a bez chrztu nie można... (Les. 6)

⁷ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 249.

⁸ S. Zdziarski, *Cyganie w Galicyi*, „Lud” 1900, t. VI, z. 2, s. 304.

⁹ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994, s. 94.

¹⁰ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 249.

¹¹ T. Pobożniak, *Cyganie*, Kraków 1972, s. 29.

...jak to po co? Jak to bez chrztu? To potem ani do komunii, ani do ślubu, tylko mały bezbożnik rośnie, musi się dziecko ochrzcić...¹²

3. Chrzest jest oczyszczeniem z właściwości kalających i stanowi działanie ochronne — nieochrzczonego dziecka nie można zabierać do kościoła, na cmentarz, ani w inne święte miejsca:

...to trzeba zrobić (...), no bo dziecko jak jest nieochrzczone to niedobrze, mogą się np. go trzymać jakieś duchy, przychodzić do niego, choroby różne wtedy przychodzą. Po chrzcie dziecko jest już silniejsze, nie choruje... (Plo. 1)

4. Chrzest jest skutecznym lekarstwem na choroby wieku dziecięcego — jest to konsekwencja ochronnego oddziaływania chrztu:

...jeżeli dziecko często choruje, to starsi już mówią, że może potrzebuje chrztu... (Jag. 3)

5. Jeżeli rodzice są katolikami, to dziecko musi być ochrzczone, żeby nie żyło jako brudne (Jaglanie); konieczne jest wstąpienie do rodziny po chrześcijańsku, co później umożliwi przystąpienie do innych sakramentów; wiara w Boga (Pach. 1); wychowanie w chrześcijaństwie (Jag. 6); „my wierzymy” (Berniki i Lesiaki).

Tak jak w każdej katolickiej rodzinie, czyli chrzest. Wychowanie w wierze katolickiej. To jest tak samo jak u Polaków... (Jag. 5)

...po to żeby zbliżyć go do Boga — jak każdego katolika... (Ber. 3)

Wiara ma również znaczenie pragmatyczne:

Jesteśmy wierzący, jesteśmy katolikami tak jak wy (...) po co się pani pyta, żeby nie chorowało, żeby mu się dobrze żyło, ułożyło w życiu, to głównie w tym celu (Pach. 2)

Mimo że proboszczowie łódzkich i okolicznych parafii narzekali na powierzchowną religijność, to przyznawali, że Romowie nigdy się jej nie wypierają. Przedstawiciele Kościoła twierdzą, że Romowie przeżywają wiarę na płaszczyźnie: Bóg — Ja, natomiast sam Kościół traktują jako instytucję potrzebną im do usankcjonowania uznawanych przez nich obrzędów kościelnych. Np. w podłódzkim Andrzejowie w mszach uczestniczyło, według ocen proboszcza, ok. 50% Romów tam zamieszkałych, ale nie były to obecności systematyczne¹³. Ci Romowie, którzy deklarowali wyznawanie wiary katolickiej, chrzest dzieci uważali za podstawowy obowiązek. To głównie oni ochrzcili dzieci w niedługi czas po narodzinach.

Zgodnie z nauką Kościoła, dziecko do chrztu podają jego rodzice chrzestni, którzy muszą wylegitymować się zaświadczeniem ze swojej parafii, że przyjęli wcześniej sakrament bierzmowania. Jeżeli warunek ten nie jest spełniony, ksiądz chrztu nie udziela. Okazuje się jednak, że ten przepis Romowie potrafią ominąć. Respondenci tłumaczyli, że rozwiązują problem braku dokumentów, wręczając księdzu stosowną „ofiara” pieniężną.

¹² Kobieta, grupa rodowa nieznaną.

¹³ AZE A 7830 — materiały z badań terenowych, Archiwum Zakładu Etnografii Katedry Etnologii Uniwersytetu Łódzkiego.



Dzieci romskie są chrzczone wraz z polskimi dziećmi podczas mszy św. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

Chrzestny odgrywa istotną rolę w życiu dziecka i jego rodziców. U Kelderaszów rodzice dziecka zobowiązani są szanować chrzestnych. Nie powinni ich znieważać, nawet pod wpływem emocji, ani okłamywać. Z okazji świąt dorocznych (jak np. Boże Narodzenie) wraz z dzieckiem obdarowują ich drobnymi upominkami i alkoholem. Aby obdarować chrzestnego, podejmują nawet zagraniczne podróże. Jednocześnie chrzestni swojego chrześniaka traktować lepiej niż własne dzieci, nie powinni go bić i krzyczeć na niego¹⁴. U szwedzkich Kelderaszów o tym, kto zostanie chrzestnym, decyduje starszyzna, a nie rodzice dziecka. Istotne jest to, że osoba, której ktoś starszy proponuje bycie chrzestnym, nie może odmówić przyjęcia tego obowiązku. Jeżeli dziecko jest chłopcem, może mieć od 2 do 10 ojców chrzestnych, a jako podarek świąteczny dziecko dostaje od każdego chrzestnego złoty przedmiot¹⁵.

Ponieważ, zdaniem Romów identyfikujących się z Polska Roma, bycie chrzestnym oznacza przejęcie odpowiedzialności za dziecko w przypadku nieszczęścia (np. śmierci rodziców), chrzestnych wybiera się bardzo starannie, ale czynią to najczęściej rodzice dziecka. Zazwyczaj wybierają dwóch chrzestnych (matkę i ojca), ale na przykład w rodzinie spokrewnionych ze sobą Berników i Lesiaków moż-

¹⁴ M. Maximoff, *Naissance, baptême, enfance, fiançailles et mariage chez les Tsiganes Kalderash*, „Etudes Tsiganes” 1960, nr 1, s. 13–14.

¹⁵ C.–H. Tillhagen, *Married Life and Family Life among the Swedish Kalderasha Gypsies*, J. G. L. S, seria 3, t. XXXIV, 1958, s. 10–11.

na wybrać dwie pary rodziców chrzestnych (Ber. 4). Podobnie jest w rodzinach Bosaków i Galicjaków z Łodzi (Gal. 1, 2).

...rodzice idą i poproszą tych, żeby którzy im tam pasują no i wybierają sobie chrzestnych... (Chal. 1)

...zależy od młodych, kogo oni sobie wybiorą, bo nie ma jakiejś reguły. To może być ktoś z rodziny, ale może też być znajomy. (...) oni wybierają sami i nikt się o to nie może obrazić... (Les. 5)

Chrzestnym (chrzestną) może być zarówno Rom, jak i nie-Rom, ale nie są to osoby przypadkowe. Najlepiej, jeżeli jest to krewny, rodzeństwo — np. siostra matki dziecka i brat ojca) lub osoba zaprzyjaźniona. Powinny to być osoby szanowane przez rodziców dziecka, osoby powszechnie szanowane, a przy tym zamożne, chociaż nie jest to konieczne.

...może być z rodziny, może być znajomy, albo z sąsiadów... (...) mnie do chrztu podawała mamy sąsiadka, też nie-Cyganka. Ale się z mamą znały i dobrze żyły... (Les. 4)

Wójt Romów z Tomaszowa Mazowieckiego (Warmijaki) uznał, że chrzestnym może być „każdy jeden tej samej miary, nawet sąsiedzi”.

Do najczęściej wymienianych obowiązków rodziców chrzestnych należą: zakup ubranka do chrztu, w przypadku nieszczęścia — opieka nad dzieckiem, obecność przy dziecku w ważnych dla niego chwilach typu: zaślubiny, pogrzeb kogoś bliskiego, narodziny jego potomstwa, a ponadto zakup prezentu z okazji pierwszej komunii i wesela, a u Pachowiaków pomoc finansowa w zorganizowaniu tych uroczystości.

Bardzo ważny jest więc stosunek rodziców dziecka, a potem samego dziecka, do chrzestnych. Relacje pomiędzy nimi powinny opierać się na wzajemnym szacunku. U Ploniaków z Łodzi (Plo. 1, 2) najistotniejsze jest to, aby chrzestni donieśli dziecko do chrztu, co wskazuje na ważność psychologicznego wsparcia dziecka przez chrzestnych, a nie na zapewnienie dziecku finansowej stabilizacji. Dzieci natomiast zobowiązane są nie tylko szanować swoich rodziców chrzestnych, ale i okazywać im należyty szacunek. W rodzinach Jaglanów i Lesiaków w czasie uroczystości związanych z chrześniakiem zajmują tzw. honorowe miejsca (Jag. 3). W sytuacji krytycznej dla chrzestnego jego chrześniak winien mu pomóc (w sytuacjach losowych oraz codziennych) oraz być mu posłuszny. Według Warmijaków, chrzestny powinien być dla dziecka autorytetem a obowiązkiem rodziców jest wpojenie tego swojemu dziecku (War.1). Jeżeli chrzestny nie ma nikogo, kto mógłby się nim zaopiekować, to należy to właśnie do chrześniaka. Trzeba jednak nadmienić, że niezwykle rzadko zdarza się, aby stary człowiek pozostał sam. Zasadą jest, żeby najmłodsze dziecko mieszkało po ślubie u swoich rodzicach — tak jak dzieje się np. u Galicjaków i Bosaków.

Ubranko do chrztu dla dziecka jest kupowane na tę okazję przez rodziców chrzestnych, rzadziej przez rodziców lub dziadków dziecka. Jeden respondent stanowczo twierdził, że chłopcu ubiór kupuje jego chrzestny, a dziewczynce — chrzestna (Chal.1). W zasadzie ubiór ten nie różni się niczym od tych sprzedawanych w sklepach z artykułami do chrztu. Dziewczynkom kupuje się zatem ubranko

w kolorze białym lub różowym, a chłopcom białe lub niebieskie. Jest „fabrycznie” zdobione, choć Romowie preferują te, które są bogate w hafty i koronki.

To rodzice chrzestni czy matka ma obowiązek kupić przynajmniej koszulkę dla dziecka. To nie chodzi, żeby je ubrała całe, ale koszulkę — najbliższą ciału rzecz — to kupują rodzice chrzestni. (Jag. 3)

Chrzestne kupują i później ubierają, ale jak chrzestna nie ma za co kupić to rodzice kupują, muszą...¹⁶

W sytuacji, gdy dziecko przyjmuje chrzest jako starsze (np. kilkuletnie), takiego specjalnego ubranka nie uda się kupić. Wtedy większe dzieci nie mają już szczególnego stroju na tę uroczystość i dziewczynka przyjmuje chrzest „na biało”, w jasnej sukience. chłopiec w garniturku jasnym, niebieskim (Jag. 6). Forma odzieży zależy od upodobań rodziców i w zasadzie ma charakter tradycyjny. Powszechnie unika się kupowania chłopcom czarnych garniturów ze względu na symbolikę czerni jako koloru śmierci i nieszczęścia¹⁷. Chłopcy oczywiście zakładają białe koszule, ubiór bowiem powinien być odświętny¹⁸.

Termin przyjęcia chrztu zależy od uzgodnień rodzinnych. Nie ma zwyczajowo zatwierdzonego, konkretnego terminu uroczystości i nie ma wyznaczonego okresu, kiedy chrzest powinien być przyjęty. Niektórzy chrzczą dzieci krótko przed pierwszą komunią (Les.1), inni, gdy dziecko skończy 4–5 lat. Zdarza się również, że chrzci się już dorosły człowiek, na przykład 19–letni, co może oznaczać, że kalające właściwości dziecka nie zmywa się chrztem (chrzest jako oczyszczenie), lecz „przechodzą” z czasem i że chrzest nie jest niezbędny dla prawidłowego funkcjonowania jednostki w grupie. Ponieważ nieochrzczone dziecko nie powinno przebywać na cmentarzu, często przyczyną przyjęcia chrztu jest pogrzeb krewnego, w którym to dziecko musi uczestniczyć. Najprawdopodobniej to brak chrztu jest przyczyną nieobecności dzieci romskich na cmentarzach w czasie np. Wszystkich Świętych. Ta różnorodność w doborze terminu chrztu jest uzależniona wyłącznie

¹⁶ Kobieta, grupa rodowa nieznaną.

¹⁷ A. Sutherland, op. cit., s. 284.

¹⁸ To oczywiście rozróżnienie odzieży według płci jest, zgodnie z tym, co wcześniej napisałam, elementem socjalizacji dziecka. W takich sytuacjach, jak chrzest niemowlęcia, socjalizacja, skierowana na to niemowlę, znajduje odbiorców wśród starszych dzieci i młodzieży oraz pozostałych. W ten sposób wpaja się właściwe komponowanie odzieży i zachowania związane z obrzędem oraz formy interakcji w ramach większej grupy niż mała rodzina. I chociaż charakter ubioru chrzczonego dziecka nie zalicza się do tradycji romskiej, to mimo wszystko przypisanie pewnych kolorów poszczególnym płciom rozróżnia je i przekazuje tę informację szerszemu kręgowi odbiorców. Jest to raczej nowa sytuacja, ponieważ biorąc pod uwagę tradycyjny ubiór Romów (Cyganów), jego podział na męski i kobiecy polega w tym wypadku nie na kolorystyce, ale na formie (spódnica / spodnie), gdy tymczasem bogata kolorystyka odzieży i męskiej, i kobiecej ma z założenia spełniać funkcję wyznacznika etniczności. W przypadku gdy chrzczone dziecko jest starsze, np. kilkuletnie, zdecydowanie więcej przyswaja informacji przekazywanych poprzez obrzęd. Dziecko kilkuletnie potrafi już odczytywać gesty i przejmować punkt widzenia innych osób, czyli potrafi przejmować czyjeś role. G. H. Mead nazwał ten etap socjalizacji dziecka stadium zabawy (G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa 1975). Dziewczynka już ma świadomość tego, że jest dziewczynką, a chłopiec wie, że jest chłopcem. Wiedza ta jest podkreślana stosownym ubiorem i prezentem.

od sytuacji losowych, w jakich mogą znaleźć się poszczególne rodziny. Zastanawia jednak fakt przyjmowania chrztu, aby odpędzić choroby, jako zakłęcie zdrowia i szczęścia. Biorąc to pod uwagę, można by sądzić o zasadności wyboru terminu najbliższego chwili pozbycia się przez kobietę i dziecko „nieczystości” poporodowej. Dzieje się tak najczęściej w rodzinach Bosaków i Galicjaków z Łodzi, ale nie jest to zasadą powszechnie występującą u Polska Roma.

Najczęściej dziecko jest chrzczone po co najmniej dwóch miesiącach od narodzin, po okresie poporodowej izolacji kobiety. Jedna respondentka przyznała, że gdy któreś z jej dzieci chorowało zaraz po urodzeniu, to chrzczyła je natychmiast, bo to mogło odpędzić chorobę lub otworzyć drogę do Boga.

...to jest rzadkością, żeby ktoś trzymał do 5 lat czy do 4. Do roku i do półtora i do paru miesięcy, to zależy jak ktoś ma w kieszeni żeby ochrzcić tego dziecka albo broń Boże jakiejś choroby to już się nie patrzy, żeby robić jakieś chrzciny tylko się chrzci i tyle wszystkiego...¹⁹

Późny wiek przyjmowania przez dziecko chrztu Romowie tłumaczą również w następujący sposób:

...najmniej po pół roku. Bo nikt nie może go na ręce wziąć do pół roku oprócz matki, nawet ojciec...²⁰

Zatem na wybór terminu chrztu wpływają następujące czynniki: sytuacja ekonomiczna rodziny, kalające właściwości dziecka w początkowym okresie życia, względy prestiżowe (oczekiwanie na przyjazd osoby w danej rodzinie ważnej), względy wierzeniowe związane z nauką Kościoła, który postuluje wczesne zgłaszanie i przygotowywanie dzieci do chrztu oraz względy wierzeniowe odnoszące się do magicznych (oczyszczających) właściwości chrztu.

...to różnie. No, jak się komu podoba. Czasami chrzczą jeszcze takie malutkie, po urodzeniu zaraz, albo jak mają parę miesięcy, a czasami jeszcze starsze. Nie ma jakiegoś zwyczaju. Ja to wolę, żeby dziecko było starsze, większe — to już jakoś wygląda, prawda? A nie takie małe..., jak ma miesiąc czy więcej... ani wtedy ładnie nie wygląda, ani nie ma jak ładnie ubrać. No, bo jak? Tylko w ten becik zawinąć? Jedna falbanka się zmieści... a jak jest dziecko większe, to już widać, już ładniej. Mojej córki ta mała to miała... no, równo rok miała, jak była ochrzczona. To już ładna dziewczynka... I miała białą sukieneczkę, a już chodziła, bo jak ją prowadzili w kościele, do ołtarza szła — no, to ślicznie wyglądała! Zupełnie panna młoda! Tak jest ładnie, tak lubię, żeby było, a nie takie małe... mówię pani, że jak takie małe, to, cholera, nie lubię. Ale czasami to i tak jest też, że rodzice bardzo długo czekają ze chrzciniami... Bo nas teraz tu, w Polsce, mało zostało, prawie nie ma Romów. Wszystko powyjeżdżało, na zachodzie mieszkają — tam mają pracę, pieniądze, osiedlili się. I jak się rodzicom urodzi dziecko w Polsce, bo tu mieszkają, a np. dziadkowie są za granicą, to ci dziadkowie nie zawsze mogą od razu przyjechać. Młodzi im piszą czy dzwonią — że oni wiedzą, że się dziecko urodziło, a młodzi wtedy czekają ze chrzciniami, kiedy ci dziadkowie będą mogli przyjechać. Żeby też mogli być (...). to się zdarza, że nawet ze trzy, cztery lata czekają... (Les. 4)

¹⁹ Kobieta, grupa rodowa nieznaną.

²⁰ Małżeństwo Berników i Lesiaków.



Sposób zorganizowania przyjęcia zależy od zasobów finansowych rodziny i zdarzeń losowych.
Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

Zdarzają się jednak sytuacje odwrotne, kiedy to ze względu na planowany wyjazd członka rodziny, chrzest dziecka zostaje znacznie przyspieszony. Tak było w przypadku dziecka respondentki z rodziny identyfikującej się z Galicjakami:

Moja Karolina miała dwa tygodnie po porodzie. To był mus, bo to był wyjazd. Gdzieś mąż wyjeżdżał i chciał, żeby dziecko było akurat chrzczone przy ojcu. No i ja musiałam. A syna chrzciliam jak miał już chyba roczek. (Gal. 1.)

Choroba w rodzinie czy żałoba wykluczają zorganizowanie dużego spotkania rodzinnego — nie można wtedy bawić się, weselić, a chrzest, komunia, wesele są to przyjęcia o wesołym charakterze, mające dawać zadowolenie ze spotkania się w większym gronie osób. Niektórzy rodzice chrzczą dzieci także w takich sytuacjach, ale wtedy nie urządzą przyjęcia.

Na uroczystości związane z chrztem dziecka zaprasza się (osobiście, telefonicznie lub telegraficznie) najbliższą rodzinę (dziadkowie, rodzice, chrzestni) i znajomych, wśród których są osoby niespokrewnione, oraz bardzo dalecy krewni. W nielicznych przypadkach wśród zaproszonych gości są również nie-Romowie. Liczbę gości respondenci uzależniają od zasobów finansowych rodziców dziecka, ponieważ to oni przygotowują przyjęcie i wnoszą stosowne opłaty dla kościoła. Czasem jednak koszty pokrywają dziadkowie, a zależy to od ich dobrej woli. W przypadku cytowanej wcześniej respondentki z Galicjaków chrzciny jej pierwszego dziecka sfinansowała rodzina (jej i jej męża). Przy okazji chrztu drugiego dziecka respondentka przygotowała jedynie skromne przyjęcie, ponieważ pomocy od rodziny już wtedy nie otrzymywała i na huczną uroczystość po prostu nie było ją stać.

Trzeba w tym miejscu nadmienić, że młodzi małżonkowie pozostają na utrzymaniu swoich rodzin, aż usamodzielnią się finansowo, ale za w pełni dojrzałych uważa się ich dopiero po narodzinach pierwszego dziecka. Zatem finansowanie chrztu dziecka pierwородnego jest konsekwencją definiowania dorosłości jako rodzicielstwa. Narodziny pierwszego dziecka są wielkim wydarzeniem i świętem dla rodziców i dziadków. Sądzę, że dlatego potrzebna jest stosowna oprawa chrztu w postaci kosztownego przyjęcia o charakterze *patywa*. Wielkie świętowanie nie musi towarzyszyć chrztom kolejnych dzieci tych samych rodziców. To, czy rodzice i dziadkowie zorganizują przyjęcie, zależy od ich sytuacji materialnej i relacji wewnątrz rodziny (a nawet rodu).

W celu zaproszenia gości zazwyczaj nie kupuje się specjalnych, drukowanych zaproszeń, chociaż nie jest to zabronione. Na podstawie zebranych materiałów mogę jednak stwierdzić, że przyczyną zaniechania pisemnego zaproszenia na ozdobnych kartonikach jest to, iż dla Romów nie liczą się przedmioty, ale gesty i zachowania. Zebrałam takie informacje, według których osobiste zaproszenie gościa jest jednocześnie sposobem uszanowania go:

...wchodzę do domu (...) po prostu: „o moja kochana rodziniko, robię imprezę, chcę żebyście się troszeczkę pobawili, bardzo chciałbym was zobaczyć, zaszanować wasze towarzystwo u mnie na przyjęciu” (...) to jest normalne, tak jak u was się zaprasza, na pewno identycznie. Tylko może ja zaproszenia nie wysyłam, żeby tam było pięć tysięcy kilometrów, to ja muszę jechać, albo — telefonicznie...²¹

Bardzo ważne jest dostosowanie formy zaproszeń do pozycji społecznej zaproszanego gościa. Telefonując, można zaprosić najmłodszą grupę ludzi, najbliższą i dobrze znaną rodzinę (np. brata) oraz „kumpele” (przyjaciółki). Natomiast wyjątkowo niestosowne jest telefonowanie do osoby starszej, dla której taka forma zaproszenia może być obraźliwa. U Jaglanów i Lesiaków, aby zaprosić kogoś starszego, należy przyjechać do niego osobiście i zaprosić go wraz z całą jego rodziną (Jag. 3). Jeżeli ktoś chce zaprosić rodzinę z jakiegoś odległego miasta, to również nie chodzi od domu do domu, ale odwiedza najstarszego z rodu i zaprasza jego oraz „jego wszystkich synów i córki”. Takie zaproszenie jest wystarczające. U Ploniaków natomiast na wszelkie uroczystości rodzinne należy zapraszać osobiście, każdego oddzielnie, ponieważ każda inna forma zaproszenia jest według nich niehonorowa (Plo.1).

Jako przykład przebiegu współczesnego chrztu przytoczę opowieść jednej z respondentek, która ochrzciła w jednym terminie 10-letniego syna i 9-letnią córkę. Otóż, chrzciny odbyły się 25 grudnia 1996 roku w kościele, którego wezwania respondentka nie pamiętała. Wraz z jej dziećmi do chrztu podawane były dzieci polskie — niemowlęta. Rodzicami chrzestnymi Salvadora i Sandry były dwa romskie małżeństwa, od których dzieci otrzymały pieniądze. Po ceremonii w kościele rodzina i zaproszeni goście pojechali do restauracji, w której mąż respondentki zorganizował przyjęcie²². W sali stoły zostały ustawione w kształcie podkowy, a kobiety i mężczyźni siedzieli oddzielnie. Respondentka z mężem witała gości przy wejściu

²¹ Kobieta, Lowarzy.

²² Chrzest, jak na to wskazują respondenci, jest mniej ważny od wesela czy pogrzebu, toteż nie każdy

do sali. Ponoć najserdeczniej powitany został „król cygański” (*Szero Rom*). Z honorami traktowano również 105–letnią prababcię respondentki oraz rodziców chrzestnych. Gdy goście zajęli swoje miejsca, do „króla” podeszli rodzice chrzestnych dzieci. Przyjęli od niego podziękowania za doprowadzenie dzieci do chrztu. „Król” dziękował również Bogu, że doczekał tej chwili i prosił, aby doczekał się wesela. Ojciec dzieci ukłonił się z szacunkiem i pocałował „króla” w rękę, przyjął od niego lampkę szampana i ją wypił. Tę samą ceremonię powtórzyła respondentka. Po nich do „króla” podeszły kolejno dwie pary rodziców chrzestnych i ponownie nastąpiły wzajemne podziękowania (Pl. 2). W czasie wzajemnych powitań i rozmów zawsze zwraca się uwagę na to, by forma okazania współtrozności szacunku była adekwatna do pozycji społecznej osoby, do której jest ona kierowana. Jakość zaobserwowanego zachowania mówi o randze i autorytecie jego odbiorcy, pozwala zidentyfikować hierarchię ważności osób *starszych*, ponieważ zachowanie schlebające „wójtowi” jest (lub może być) niewystarczające w relacjach z „królem”. Po tej oficjalnej części spotkania rozpoczęło się przyjęcie z tańcami o przebiegu omawianym w dalszej części rozdziału.



Duże przyjęcie to duży wydatek, ale również prestiż w grupie. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

musi uczestniczyć w obrzędzie. Przed wyjazdem dziecka do kościoła zbiera się w domu cała rodzina i wszyscy jadą razem samochodami bądź też spotykają się na miejscu w kościele. Po chrzcie można pojechać z dzieckiem do fotografa. Obecnie coraz częściej robi się dzieciom zdjęcia, czego dawniej nie czyniono (Les. 1).

Szero Rom przyjeżdża na uroczystość dopiero wtedy, kiedy zostanie na nią zaproszony, ale nie wszystkich stać na to, by go u siebie gościć. Pojawienie się na chrzcie i przyjęciu z nim związanym osoby o tak dużym autorytecie, jest szczególnie dla osób zebranych — gości i gospodarzy spotkania. Na pewno podnosi rangę uczty. Ponadto sama ceremonia wzajemnych podziękowań nabiera nowego wymiaru, a mianowicie wymiany dóbr. Otrzymane od „króla” dobra w postaci akceptacji zachowań i uznania podnosi prestiż rodziny. Ponadto wydaje się, że poprzez podziękowania i wzniesienie przez „króla” toastu następuje usankcjonowanie nie tyle samego chrztu, co związków społecznych z niego wynikających pomiędzy dzieckiem, jego rodzicami a rodzicami chrzestnymi. Tym bardziej, że fakt ten ma miejsce na początku spotkania i wobec dużej grupy osób. Przyjęcie lampek szampana przez oboje rodziców i chrzestnych stanowi wyraz zgody na decyzje „króla” i pokory wobec niego. Jest to również wyraz wspólnoty i jedności wszystkich Romów²⁵.

Do kościoła dziecko wyjeżdża najczęściej z rodzicami i chrzestnymi, pozostali goście zostają w domu i czekają na powrót dziecka z kościoła. Niekiedy rodzice dziecka również nie uczestniczą w kościelnej ceremonii. Oczywiście, jeżeli któryś z gości wyrazi ochotę uczestniczenia we mszy i chrzcie, również może pojechać do kościoła. Ale nigdy nie skorzystają w takich przypadkach z komunikacji miejskiej (tramwaje, autobusy). Chodzi tu po pierwsze o wygodę, po drugie o zabezpieczenie dziecka przed ewentualnym „złym okiem”.

Niektórzy Romowie (głównie osoby deklarujące przynależność do Pachowiaków, Lesiaków i Berników) wyznają, że w momencie wychodzenia dziecka z domu do kościoła, wszyscy śpiewają i gra muzyka. Często wykonywany jest przez Romów, którzy potrafią grać na instrumentach muzycznych, marsz powitalny.

Podczas ceremonii dziecko trzymane jest, jeśli to chłopiec — przez chrzestnego, jeśli dziewczynka — przez chrzestną. Zazwyczaj jednak to matka chrzestna trzyma dziecko niezależnie od jego płci.

Po zakończeniu ceremonii kościelnej (obrzędki rzymskokatolickiego) uczestnicy chrztu wracają do domu lub udają się do restauracji na stosowne przyjęcie. Moment powrotu z kościoła jest bardzo uroczysty. Romowie, pożegnawszy dziecko jako poganina, witają jako katolika, grają muzykanci i wszyscy śpiewają. Kiedy wchodzi chrzestni, niosąc dziecko na rękach (lub prowadząc je), pierwsze słowa, jakie wypowiadają po wejściu do sali (mieszkania), to że: „wzięli żydka a przyprowadzili do domu katolika”.

...oczywiście przychodzą z kościoła i mówią: poszlim ze żydkiem, a przychodzimy z ochrzczoneym... (Jag. 5)

Jak wchodzi się to się mówi: poszliśmy z żydkiem a wróciliśmy z katolikiem, i wtedy składa się życzenia dla nich. Wypije się po kieliszku szampana...” (Ber. 3)

Także u Warmijaków po powrocie z Kościoła mówi się: „zabraliśmy żyda, przywieźliśmy katolika”. Jagłanie natomiast mówią „wyszedł surowy a wrócił upieczo-

²⁵ Zdaniem części respondentów, regułą jest, że na uroczystość przychodzi wójt. Na przykład, jeżeli wójt pochodzi z Pachowiaków, to jest on obecny na wszystkich chrztach w tej grupie.

ny” (Jag. 2). Respondent z Warmijaków opowiedział, że orkiestra gra marsza, a chrzestni jako pierwsi wypijają toast za zdrowie dziecka. Życzenia składa ogół gości, tzn. nikt pojedynczo nie podchodzi do rodziców dziecka, nie wstaje — w imieniu wszystkich gości przemawia autorytet (War. 1). U Pachowiaków po powrocie z kościoła to dziadkowie i chrzestni składają dziecku życzenia (Pach. 1). Większe znaczenie dla społeczności mają z kolei takie formy składania życzeń, które jednocześnie porządkują egzystencję społeczną grupy. Wygląda to w ten sposób, że po powrocie z kościoła rodzice i chrzestni stają z dzieckiem w drzwiach, a wtedy starszyzna (wszyscy obecni *starsi*) zbiera się w pobliżu i składa im życzenia. Dorosłym życzą stu lat życia w szczęściu, zdrowiu i bogactwie (Pach. 1). Dziecku natomiast życzy się, żeby było dobre, miało szczęście, żeby miało w życiu lepiej niż rodzice oraz żeby było zdrowe, miało w życiu szczęście, pieniądze i utrzymywało cygańskie tradycje (Plo. 1). Te życzenia w imieniu wszystkich gości może również wypowiedzieć tylko jeden człowiek, mężczyzna, np. najstarszy z rodu (Les. 1). W ten sposób dokonuje on podziału ról — oficjalnie uznaje ojcostwo i macierzyństwo, a tym samym przynależność dziecka do rodu, oraz nakłada obowiązek czuwania nad dobrem dziecka na jego chrzestnych. Dziecko może zostać powitane również przez dziadka, niekoniecznie będącego w wieku podeszłym, ale pełniącego funkcję głowy rodziny (niekoniecznie rodu). Trzeba pamiętać, że przecież jego doświadczenie społeczne, a nie tylko podeszły wiek, gwarantuje mu powszechne uznanie. Może również zostać powitane przez mężczyznę pełniącego funkcję „wójta” bądź przez *Szero Roma* w sposób opisany już wcześniej.

...starszy jakiś Rom, czy tatuś, czy może dziadek: „życzę jej dużo szczęścia w życiu, żeby Pan Bóg ją błogosławił” (...) Później życzą coś takiego: „żeby Pan Bóg nigdy nie pozwolił jej biedy zaklepać” i ewentualnie tak jak ja pamiętam, dla mojej córki to mój dziadek złotówkę, tzn. funta włożył do kieszonki małej, żeby miała zawsze te pieniądze przy sobie (...) Ale przeważnie to składają te życzenia przez Boga „żeby Boziunia dała jej zdrowie, przede wszystkim zdrowie, później bogactwo, później dzieci, żebyśmy doczekali jej wesela”. Każdy ze starszych mówi: „żebyśmy doczekali w zdrowiu wesela tej małej”...²⁴

...starszyzna przypomina zaraz po wejściu z kościoła cóż znaczy ten sakrament. Został przyjęty do rodziny Jezusowej, do rodziny Boga. Błogosławią wszystkim, życzą sobie nawzajem, aby tak jak w tej chwili spotkali się na jego chrzcinach, aby się bawili na jego weselu. (...) Starszyzna mówi, żeby Bóg sprawił, żebyśmy się spotkali w takim gronie na jego czy jej weselu. Wtedy wszyscy potwierdzają: „Niech Bóg da!”. Wszyscy klaszczą, biją brawo... (Jag. 4)

Możemy więc rozdzielić życzenia składane dziecku na: błogosławieństwo (Bóg — błogosławi, pozwoli, da) i życzenia świeckie (pomyślność). Możemy również dokonać rozdziału na życzenia dla dziecka i na życzenia dla dorosłych, czyli żeby „ono” czegoś doczekało i żebyśmy „my” doczekali. Ważne jest, że życzenia wypowiada osoba powszechnie szanowana. Nie ma zwyczaju indywidualnego winszowania, ale przecież nie jest ono oficjalnie zabronione. W trakcie uroczystości można podejść do dziecka i jego rodziców i złożyć życzenia, jednak pierwszeństwo ma *starszy*, więc zazwyczaj nie robi się tego. Przemowa starszyny jest wystarczająca.

²⁴ Kobieta, Lowarzy.

Natomiast wzywianie imienia Boga ma na celu wzmocnienie pozytywnego oddziaływania wypowiedzianych słów i sentencji.

Niektórzy respondenci przyznają, że życzenia składane dziecku są bardziej kierowane do jego rodziców niż jego samego.

...przychodzą goście, składają życzenia rodzicom, ogląda się to dziecko, życzy się, żeby nie chorowało... (Plo. 1)

...składa się życzenia dziecku, żeby się zdrowo chowało, żeby nie chorowało, szczęśliwie potem żyło. To się rodzicom raczej składa takie życzenia... (Pach. 2)

Warto zaznaczyć, że nie ma specjalnej formuły życzeń, które można byłoby porównać do zaklęcia dobrobytu, chociaż taką funkcję pełnią życzenia szczęścia i powodzenia (Les. 4).

Są rodziny, w których w ogóle nie wita się dziecka w taki szczególny sposób. Po prostu rodzice przynoszą czy przyprowadzają dziecko z kościoła, zebrani goście siadają do stołu, zjadają obiad i na tym kończy się uroczystość. W takich sytuacjach często nie przestrzega się oddzielnego zasiadania kobiet i mężczyzn do stołu, w większości jednak przypadków dotyczy to rodzin w dużym stopniu zasymilowanych z nie-Romami, rodzin bardzo źle sytuowanych materialnie (np. Bosaków i Galicjaków), których nie stać na wystawną uroczystość, oraz małżeństw mieszanych.

Spotkanie rodzinne po chrzcie może mieć różną formę, uzależnioną jednak nie tylko od stanu majątkowego najbliższej rodziny, ale również od statusu społecznego rodziców, dziadków itp., chociaż najczęściej stan majątkowy i pozycja w grupie są ze sobą ściśle powiązane. Jak już wcześniej wspomniałam, chrzest ze względu na katolicki charakter jest jednolity, a i religijność schodzi na dalszy plan życia



Jednym z istotnych powodów zorganizowania biesiady jest spotkanie się rodziny przy wspólnym stole. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

społecznego, dlatego wszelkie zachowania mające zasadniczy wpływ na stosunki pomiędzy członkami grupy są realizowane przed aktem i po akcie chrztu. W zależności od pozycji, jaką w grupie zajmuje najbliższa rodzina dziecka, oraz od tego, jaką pozycję społeczną będzie zajmować dziecko w przyszłości, spotkanie po chrzcie może ograniczyć się do skromnego obiadu w wąskim gronie rodzinnym lub może go wcale nie być. Ale jednocześnie działania związane ze chrztem mogą stanowić wydarzenie dla większej społeczności i mieć charakter wewnątrzgrupowy, ale publiczny. Uczestniczy w nim duża liczba osób, wśród których mogą być obecne osoby o dużym autorytecie, a to wiąże się z restrykcyjnym podejściem do tradycji i wszelkich zachowań z nią związanych. Tutaj nie może dojść do jakiegokolwiek, z punktu widzenia starszyny, niewłaściwego zachowania. Przekonania starszych są wyznacznikami zachowań młodych i nie ma możliwości odstąpienia od nich bez konsekwencji, co najmniej czasowego odsunięcia od reszty społeczności tej osoby, która postępuje wbrew zaleceniom starszyny.

Przyjęcie chrztu przez dziecko oraz spotkanie z tej okazji wiąże się z różnymi formami okazywania szacunku, i to nie tylko starszym, ale również rodzicom dziecka. Jedną z takich form okazywania szacunku jest obdarowywanie dziecka. Już samo błogosławieństwo i życzenia są darem, niemniej jednak obdarowuje się dziecko również innymi dobrami.

Dary przekazywane dziecku lub rodzicom dziecka można podzielić na dwie zasadnicze grupy: pieniądze i złoto. Kwota deklarowana przez większość respondentów to 200–300 złotych, z zastrzeżeniem, że daje się tyle, na ile stać darczyńcę. Wśród darczyńców obdarowujących pieniędzmi, respondenci najczęściej wymieniali dziadka. Złoto jest darem tzw. fantowym. Jest to najczęściej biżuteria w postaci łańcuszków, bransolet, pierścieni kupowanych przez chrzestnych, czasem przez gości „specjalnych”, np. krewnego z zagranicy.

Wśród darczyńców respondenci najczęściej wymieniają chrzestnych oraz dziadków dziecka, ponieważ pozostali zaproszeni goście nie są w żaden sposób zobowiązani do jego obdarowania. Prezenty przekazuje się dziecku przed lub po chrzcie. Jeżeli dziecko ubierają chrzestni, to właśnie wtedy dają mu prezenty — pieniądze lub złotą biżuterię. Pieniądże powinno się włożyć pod poduszkę, na której leży główka dziecka, biżuterię zaś po prostu dziecku się zakłada. Nie jest to jednak regułą. Dary można włożyć pod materacyk lub po prostu do łóżeczka, do becika lub w poduszkę, w którą dziecko zostało zawinięte, tak jak to się robi u Pachowiaków i Lesiaków:

...to się wkłada dziecku do łóżeczka, a pieniądze kładzie się pod poduszkę. (...) ale to nie jest obowiązkowo. Zawsze dają prezenty chrzestni i najbliższa rodzina... (Pach. 2)

...w poduszczyk dostają. Kiedyś było w modzie, że dwudziestki złote kładło się w poduszkę. (Pach. 1)

Wśród złotych podarków Romowie najczęściej wymieniają: łańcuszki, pierścionki, kolczyki, bransoletki, medaliki z wizerunkiem Matki Boskiej i Jezusa. Oczywiście funkcjonuje podział na biżuterię dla dziewczynki i dla chłopca. Dziew-

czynka dostaje głównie kolczyki i medalik z Matką Boską na łańcuszku, natomiast chłopiec wizerunek Jezusa czy sygnet.

...złoto dajemy też — sygnet, bransoletę, czy łańcuszek ładny. Medaliki dla dziewczynki, dla chłopca Jezusa... (Ber. 3)

Romowie w swoich wypowiedziach wyraźnie określali różnice w podarunkach dla dzieci o odmiennej płci. Dziewczynka dostaje pierścionek, chłopiec — pierścień lub sygnet, ona — bransoletkę i łańcuszek, on — bransoletę i łańcuch, ona — medalik z Matką Boską a on — z Jezusem. Sugestywnie podarunki dla chłopców są masywniejsze, bo chłopcy są od dziewcząt silniejsi.

Zdarzają się również prezenty „na wyrost” — chrzestna syna respondentka z Ploniaków podarowała dosyć gruby złoty łańcuch i bransoletę, a dziecko było chrzczone będąc w wieku zaledwie kilku miesięcy (Plo. 1). Jest oczywiste, że ten dar miał świadczyć o prestiżu tak darczyńcy, jak i obdarowanego. A jednak dla Romów dar i jego wartość materialna nie jest ważna, ponieważ istotne jest zadowolenie z ochrzczenia dziecka „dobrą ręką”. Zwracają na to uwagę nie tylko należący do Polska Roma, ale również Lowarzy. W rodzinach Jaglanów obdarowanie dziecka jest okazją do żartów i zabaw:

To jest nic złego w oczach pozostałych gości, absolutnie nie... nawet na zasadzie żartów to się robi, bo jeżeli... „a ty nic nie dałeś”... po prostu otwarcie o tym mówią. „Nie mam pieniędzy, chyba, że mi pożyczysz”. I to jest na zasadzie takiej wymiany żartów. I to się nie bierze za złe nikomu. (Jag. 3)

Cytowana wyżej respondentka wspomniała o jeszcze innej ważnej rzeczy. Otóż, rodzice dziecka ochrzczonego obdarowują wszystkich odjeżdżających gości. Jeżeli odjeżdżający mają przed sobą daleką drogę, to otrzymują oni tzw. gościniec, czyli napoje i potrawy. W ten sposób dziękuje się gościom za przybycie na uroczystość i jest to obowiązek gospodarzy spotkania, rodziców dziecka lub jego dziadków. Natomiast goście nie mają obowiązku dziękować gospodarzom za gościnę, chociaż mogą to zrobić.

Kiedy uroczystość nabiera mniej oficjalnego charakteru — przekształca się w przyjęcie, czyli spotkanie związane ze spożywaniem pokarmów i napojów w gronie zaproszonych wcześniej gości (*piben*).

Należy w tym miejscu przypomnieć, że nie zawsze po chrzcie następuje przyjęcie. Jeżeli decyzja o ochrzczeniu dziecka była nagła, np. związana z jego chorobą, to poprzestaje się na samym chrzcie — zgodnie z zasadą, że nieszczęście, ciężka choroba i śmierć wykluczają organizowanie przyjęć w rodzinie, którą dotknęły. Inna przyczyna to zapewnienie stosownej opieki choremu dziecku, a więc rodzice nie powinni się angażować w działania inne niż pielęgnowanie dziecka. Ponadto przyczyną zrezygnowania z przyjęcia może być brak odpowiednich środków finansowych i lokalowych. Duże przyjęcia organizuje się więc w sytuacjach odwrotnych do wyżej opisanych, czyli wtedy, kiedy chrzest jest wcześniej zaplanowany, kiedy pozwalają na to finanse rodziców czy ewentualnie dziadków dziecka, gdy od tego zależy prestiż rodziny.



Chrzcziny. Fot. L. Mróz

Sala, w której odbywa się przyjęcie, nie jest dekorowana, ale na stołach musi znajdować się dużo jedzenia i wódki, co ma świadczyć o dobrobycie i gościnności gospodarzy. Niehonorowo byłoby oszczędzać na pokarmach i napojach, szczególnie wtedy, kiedy ktoś decyduje się na zorganizowanie uczyty (*piben*). Kobiety i mężczyźni siedzą przy oddzielnych stołach, ale gdy zaczynają się śpiewy i tańce, to wszyscy bawią się wspólnie²⁵. Takie przyjęcie trwa przeważnie od rana do wieczora, kończy się ok. godziny 22.00 (Les. 1), albo „jak się skończy jedzenie i picie” (Pach. 1). Rozpoczynający ucztę obiad jest przygotowany i obsługiwany przez kobiety z rodziny nieuczestniczące w chrzcie.

Przyjęcie nie ma charakteru imprezy zamkniętej, tzn. liczba gości nie jest stała. Przez cały czas trwania uroczystości i towarzyszącego jej przyjęcia mogą przychodzić kolejni goście, dalsza rodzina, kuzyni, kuzynki, którzy potem bawią się, tańczą, śpiewają.

Jak sobie tańczą to cygańskie tam po naszymu, ale jak taka młodzież jest, to sobie puszczają dyskotekowe piosenki z magnetofonu i bawią się. Wszyscy mogą tańczyć, chyba że nie potrafią, to nie tańczą. Bo nie chcą sobie wstydu robić, że ten, co umie, żeby mu coś nie wyszło... (Chal. 1).

Oprawa muzyczna spotkania w zasadzie jest dowolna, z tym że bierze się pod uwagę upodobania gości. Może to więc być muzyka w wykonaniu zespołu muzycznego lub magnetofonowa, polska, zagraniczna, tzw. dyskotekowa czy disco-polo. Czasem występują goście, wykonując tradycyjne śpiewy przy akompaniamencie gitary bądź śpiewając najnowsze przeboje muzyki rozrywkowej. Podczas małych przyjęć najczęściej grają i śpiewają właśnie sami goście.

...muzykę mamy swoją. U nas to od maleńkiego każdy umie śpiewać... (Ber. 3)

Przyjęcie z okazji chrztu nie implikuje hucznej zabawy z muzyką, tańcami i śpiewem. Pojawienie się tańców respondenci wyjaśniają tym, że Romowie, jak się dobrze bawią, to tańczą, „bo tak już jest, że mają to we krwi”. Aczkolwiek niektórzy twierdzą, że chociaż nie ma tańców, to są śpiewy, „żeby dziecku radośniej się żyło” (Chal. 2).

Jak kogoś na to stać to biorą muzykantów, a jak nie to mężczyźni grają. Trochę ci, trochę ci. Jest dla młodzieży, dla starszych, wszystkiego po trochu. Jest też ludowa, jest i dyskotekowa... (Plo. 1)

Zdarzają się takie przyjęcia, w których starsi uczestniczą tylko do pewnej godziny, potem zaś wychodzą, pozostawiając młodszych samych sobie (nie nieletnich, lecz młodszych w sensie społecznym):

...pobawili się, wypili, „no dobrze, zostawiamy tą młodzież, tylko spokojnie, bez żadnych kłótni, jeżeli ktoś zacznie się bić przy picciu, to ten zapłaci za wszystko co wydał ten człowiek tutaj w domu”... (Les. 5)

²⁵ W czasie tańca pomiędzy mężczyzną a kobietą zostaje zachowany dystans. Współczesne tańce w parach wykonuje się w pewnym oddaleniu ciała, unikając przytulania się i mocnych uścisków.

Pomieszczenie, w którym odbywa się przyjęcie, najczęściej nie jest, jak już wspomniałam, dekorowane w jakiś szczególny sposób na tę okazję. Ponieważ nieliczni Romowie sugerują przystrajanie sal kolorową bibułą, balonikami, sztucznymi kwiatami i wstążkami, wnioskuję, że wystrój uzależniony jest od aspiracji poszczególnych osób będących organizatorami spotkania. Przystrój pomieszczenia oznacza dodatkowe wydatki, które większość rozmówców uznaje za zbędne i niepotrzebnie podnoszące koszty przyjęcia. Pomieszczenia restauracyjne są dekorowane tylko w czasie karnawału, ale jest to „stała” dekoracja restauracji, związana z innymi organizowanymi w niej imprezami (bale, studniówki, sylwester). Są one przez Romów akceptowane, więc najprawdopodobniej to stąd wzięły się opinie o dekorowaniu sal.

Jeżeli chrzciny urząda się w domu, to korzystając z ładnej i ciepłej pogody Romowie wystawiają stoły na podwórze. Oczywiście, jeżeli istnieje taka możliwość. Jest to praktykowane wśród Romów dysponujących własnym domem i chociaż małym ogrodem. Zazwyczaj mężczyźni zasiadają wtedy do stołu razem z kobietami, ale to one ten stół obsługują, czyli właściwie nie siadają przy stołach. W szczyte stołu swoje miejsce zajmuje zwykle gość szczególny, czyli osoba z pewnych prestiżowych względów dla gospodarzy spotkania najważniejsza.

To, czy kobiety i mężczyźni zasiadają przy wspólnym stole, zależy od wielu czynników, kto został zaproszony, gdzie odbywa się spotkanie, czy to spotkanie może zaobserwować ktoś z zewnątrz, do jakich rodów zaliczają się osoby zaproszone i jakie funkcje pełnią w społeczności.

Pierwsza Komunia Święta

Innym sakramentem związanym z życiem społecznym grupy jest Pierwsza Komunia Święta. Nie jest ona zwyczajem Romów i nie ma logicznego uzasadnienia jej obecności w obrębie zachowań tradycyjnych. Jest to sakrament dla Romów zupełnie nowy, wymuszony przez współżycie społeczne z nie-Romami. Traktują go raczej jako dodatek do spotkania rodzinnego i uczyty. Komunię uznają tak naprawdę tylko małżeństwa mieszane i te, których dzieci chodzą do szkoły. Komunie mają taki sam przebieg, jak w polskich rodzinach, zgodny z zaleceniami Kościoła. Specyfika wszelkich zachowań w społecznościach romskich związanych bezpośrednio z tym sakramentem polega na realizowaniu zachowań tradycyjnych już po powrocie z kościoła w ramach spotkania rodzinnego.

Dzieci przystępują do komunii w swoich parafiach, ale w ramach edukacji szkolnej. Dlatego w uroczystości kościelnej uczestniczy cała klasa dziecka. Powody przyjmowania Pierwszej Komunii przez dzieci romskie są bardzo zbliżone do tych, które są przyczyną podawania dzieci do chrztu. Romowie mówią więc o głębokiej wierze, wychowaniu dziecka na chrześcijanina, umożliwieniu zawarcia w późniejszym czasie małżeństwa kościelnego oraz o tym, że tak po prostu trzeba. Natomiast nie mówi się o jakiegokolwiek motywacji mającej znaczenie dla wewnętrznego życia społecznego grupy. Tylko nieliczni Romowie zastanawiają się

nad religijnym sensem przyjęcia komunii, ale mimo wszystko nie jest ona, w odróżnieniu od chrztu, zabiegiem oczyszczającym. Jest to po prostu kolejny etap życia religijnego jednostki. Świadczy o tym chociażby niewielka liczba dzieci romskich, które przyjmują komunię oraz wiek dziecka przystępującego do tego obrzędu. Dziecko może mieć wtedy nawet 12–13 lat.

„...a jeżeli zdarza się, że Cyganie jeżdżą po świecie, dzieci nie są przygotowane i później biorą komunię... (Pach. 1)

Ubiór dziecka przystępującego do Pierwszej Komunii jest taki sam, jak ubiór dzieci nieromskich. Chłopcy zakładają ciemne lub jasne garnitury oraz białe koszule, dziewczynki natomiast białe sukienki, jakie można kupić w specjalistycznych sklepach. Romowie wybierają dla swoich córek sukienki bardzo długie, za



Dziewczynka przystępująca do Pierwszej Komunii Świętej powinna mieć zakupioną suknię długą aż do kostek. Na zdjęciu Marysia z rodzicami chrzestnymi. Fot. archiwum domowe rodziny Markowskich

kostkę (Jag. 2). Ubiór komunijny najczęściej kupują rodzice dziecka, ale zakupu mogą również dokonać dziadkowie lub chrzestni, z zastrzeżeniem, że ubiór dla dziewczynki powinna kupić kobieta.

Wśród rodzin, które posyłają swoje dzieci do Pierwszej Komunii, przyjął się również zwyczaj przekazywania dzieciom z tej okazji prezentów w postaci: pieniędzy, złotej biżuterii (łańcuszek, kolczyki, pierścionek), rowerów górskich, gier telewizyjnych, zegarków, aparatów fotograficznych itp.

Dziewczęta najczęściej otrzymują złotą biżuterię, chłopcy pozostałe rodzaje darów. Darem odpowiednim dla chłopca, a właściwie już młodego mężczyzny, jest ponadto sygnet lub po prostu duży pierścień. Złote precjoza oraz pieniądze najczęściej przekazują w darze mężczyźni, natomiast pozostałe rodzaje prezentów — kobiety.

Podobnie jak w przypadku chrztu, ubiór i dar podkreślają płeć dziecka, z tą różnicą, że ten podział jest bardzo oczywisty. Nie jest tu istotny sam podział na męskie i kobiece, ale jego jakość. Jeżeli dziewczynka zakłada sukienkę, to koniecznie



Dżamil w dniu swojej Pierwszej Komunii Świętej. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

długą do ziemi. Jeżeli chłopcy są ubrani w garnitury to w takie, które nie krępują ruchów, są luźno skrojone z miętko układających się tkanin. Z perspektywy procesu wychowania jest to wskazanie na oficjalny styl ubioru, sposób i okazje noszenia go.

Również w tym przypadku w bardzo podobny sposób organizuje się przyjęcie towarzyszące uroczystości kościelnej. Może odbyć się w restauracji lub w domu — a to zależy oczywiście od zasobności portfela organizatora spotkania i liczby zaproszonych gości oraz od ich statusu społecznego. Koszty zorganizowania takiego przyjęcia zazwyczaj ponoszą rodzice, dziadkowie i chrzestni dziecka. W niektórych rodzinach przyjęcie Pierwszej Komunii nie jest w jakiś szczególny sposób celebrowane: po powrocie z Kościoła zjada się skromny obiad bez alkoholu, po czym dziecko przebiera się w codzienną odzież i na tym uroczystość się kończy (Jag. 5). W innych z kolei Komunię obchodzi się hucznie, z muzyką, tańcami, alkoholem.

U Warmijaków wejście dziecka na salę po powrocie z kościoła jest szczególnie uroczyste — dziecko podrzuca się do góry i śpiewa mu „sto lat” (War. 1). Ich zdaniem, są to „pierwsze śluby boskie”. W podobny sposób podrzuca się do góry pannę młodą, po raz pierwszy wychodzącą za mąż²⁶. Romowie zgodnie twierdzą, że zorganizowanie przyjęcia towarzyszącego Pierwszej Komunii nie jest obowiązkowe.

...w domu najczęściej, robi się obiad, posiedzi się, pogada i już (...) komunია to nie jest takie huczne przyjęcie jak wesele, ale jeśli ktoś chce to jest muzyka, są i tańce, to zależy... (Pach. 2)

W czasie przyjęć komunijnych niektóre rodziny organizują swoisty rodzaj składki, będącej jednocześnie formą zabawy. Składka odbywa się, kiedy w przyjęciu uczestniczą niemal wyłącznie bliżsi krewni, a więc wyklucza się z niej obcych oraz dalekich krewnych i członków innych rodzin. Zabawa polega na tym, że ktoś z mężczyzn, np. wuj, daje dziecku jakąś torebkę, koszyczek bądź inny pojemnik i każe mu pochodzić wśród gości i zebrać w ten sposób od każdego trochę pieniędzy. Dziewczynka lub chłopiec chodzą od mężczyzny do mężczyzny, a ci wrzucają do koszyka tyle pieniędzy ile akurat mają, lub tyle, ile mogą dać (mogą to być banknoty i bilon). Niektórzy mężczyźni nie są przygotowani na składkę, bo przyjeżdżają na spotkanie bez portfeli. Wtedy taki mężczyzna szuka wśród zgromadzonych swojej żony, która siedzi wraz z innymi kobietami, aby dała mu pieniądze. To że mężczyzna szuka swojej żony, aby ona opłaciła składkę, nie jest dla niego dyshonorem, ale stanowi sytuację dowcipną, pobudzającą zebranych do śmiechu. Respondentka, która opisała tę zabawę, zaznaczyła, że najważniejszy jest sam fakt przekazania datku, a nie jego wysokość. Tego typu zabawę organizuje się nie tylko z okazji Pierwszej Komunii dziecka, ale również chrzcin. W przypadku chrzcin składkę zbiera dziecko, pod warunkiem że jest odpowiednio duże, czyli ma ok. 3–5 lat (Jag. 3). Podobną sytuację opisał także respondent z rodziny spokrewnionych ze sobą Lesiaków i Berników. Według jego relacji to rodzic bierze talerzyk i chodząc dookoła sali (mieszkania) zbiera datki dla dziecka (Ber. 4). Składkę zbiera się także wtedy, kiedy zaproszeni goście chcą przedłużyć spotkanie, ale jego gospodarzy nie stać na dodatkowe opłaty związane z rezerwacją sali, napoje, potrawy i obsługę. Tego rodzaju składkę organizuje się w zasadzie we wszystkich grupach rodowych.

Ja w tym Inowrocławiu byłem cały dzień, ale potem dzwonili do mnie, że jeszcze siedzą. Wie pani Romowie się nie widzą po 20, 30 lat, a się zjadą i siedzą długo. Najwyżej jakby brakowało jedzenia czy picia, to się składają, którzy się tak długo nie widzieli i dalej sobie siedzą. Przyjemnie, miło rozmawiają. Jest czas na to. A tak to nie wiadomo kiedy by się zobaczyli, gdyby tej Komunii nie było. (Pach. 1)

„Osiemnastka”

Zupełnie nowym obyczajem w kulturze Romów jest obchodzenie przez młodzież osiemnastych urodzin. Obyczaj ten pojawił się całkiem niedawno, zdaniem re-

²⁶ Piszę o tym w rozdziale dotyczącym zaślubin.

spondentów około 8 lat temu, i jeżeli już jest praktykowany, to wśród młodzieży niezamężnej (nieżonatej), głównie wśród młodych mężczyzn. Obchody osiemnastych urodzin są jednakże obce Romom i nie mają swojego uzasadnienia w tradycji. A nawet wprost przeciwnie — tradycja je neguje, osiągnięcie bowiem przez dziecko wieku 18 lat nie stanowi przejścia w dorosłość. Większość młodych ludzi, zdaniem respondentów, ma już wtedy swoje rodziny i dzieci, nie ma więc takiej potrzeby, żeby podkreślać to, iż od tego, a nie innego momentu jest się dorosłym. Pojęcie dorosłości jest dość płynne w kulturze romskiej. Zaczyna się wtedy, gdy dziewczyna czy chłopak zdolni są biologicznie założyć własną rodzinę i mieć dzieci, oraz gdy uzna się ich za społecznie dojrzałych. Oznacza to, że jeżeli dziewczyna, mając lat 13, osiągnie dojrzałość biologiczną, niekoniecznie jest przymuszana do małżeństwa, gdyż rodzice mogą uznać, że jest jeszcze za młoda. Sytuacja może się powtórzyć, gdy dziewczyna ma 14 lat, 15, ale już w wieku 16 lat rodzice zmieniają zdanie i wydają ją za mąż.

...chłopcy przestają być dziećmi, gdy mają 16–17 lat, to niby jeszcze dzieci, ale widać, że to już jest mężczyzna: może siedzieć przy stole i pić z innymi mężczyznami (...) a dziewczynka od 12 — 13 lat nie jest już dzieckiem. Jest panną na wydaniu... To jest dosyć wcześnie (...) przecież widać, że to takie jeszcze niedorośle... (Les. 1)

Na uznanie dziewczyny za zdolną do zamążpójścia mają wpływ jeszcze inne czynniki, np. jej wygląd fizyczny. Jeżeli siedemnastolatka wygląda na dwunastoletnią dziewczynę, wtedy społeczność (rodzina) stwierdza, że nie nadaje się ona do zamążpójścia. Dojrzałość biologiczna nie jest jedynym argumentem przemawiającym za zdolnością do założenia rodziny. Bywa i tak, że piętnastolatka wygląda



Dorośli nie organizują dla siebie przyjęć urodzinowych. Jest to spotkanie zarezerwowane dla dzieci oraz ich rówieśników. Fot. archiwum domowe rodziny Markowskich

na dwudziestolatkę i wtedy stwierdza się, że jest gotowa, by wyjść za mąż. Jednakże dorosłość rozumiana jako prawo głosu w grupie, prawo do publicznego wyrażania swoich opinii, przychodzi z chwilą narodzenia się pierwszego dziecka, przy czym powaga tychże opinii wzrasta wraz z wiekiem konkretnej osoby i uzależniona jest od jej relacji z innymi przedstawicielami społeczności. Tak określona dorosłość ma dość istotne znaczenie, to od tej bowiem chwili identyfikuje się oboje partnerów i dziecko jako rodzinę samodzielną, a przynajmniej wymaga się od niej pewnego stopnia samodzielności, w stopniu kulturowo dozwolonym.

W różny sposób rozumie się dorosłość w różnych rodzinach, wiek, kiedy dziewczynę można uznać za dorosłą, co wiąże się z wydaniem jej za mąż, wiek ten oscyluje mniej więcej pomiędzy piętnastym a siedemnastym rokiem życia. Odpowiedni przedział wieku dla chłopaka to szesnaście do dwudziestu lat. Powszechnie za dorosłych, z prawem do głosu i wyrażania opinii, uważa się tych, którzy mają żony (mężów) i dzieci. Aczkolwiek dla jednej z respondentek (Galicjaki) dorosłość jej dzieci zaczyna się wtedy, kiedy ukończą 20 lat, niezależnie od tego, czy wyjdą za mąż lub się ożenią. Pomimo tradycyjnie narzuconego wieku, kiedy dziewczęta i chłopcy mogą związać się z partnerem zaślubinami, regulowanego przez rozwój biologiczny, ocena „dorosłości” leży w gestii rodziców dziecka. Jest to „dorosłość” rozumiana jako gotowość do podjęcia nowych obowiązków jako mąż/żona, ojciec/matka, zięć/synowa.

Czasem jednak zgodnie z tym, co mówią respondenci, z okazji osiemnastych urodzin organizowane są skromne spotkania, ale inicjatorami tychże spotkań są sami młodzi. Starsi nie biorą udziału w przygotowaniach, gdyż w większości przypadków są temu przeciwni.

...czasem urządzają... ale to jest raczej nowy zwyczaj i to nie jest jakaś tradycja, tylko przyszło... zwyczaj ten pojawił się „dopiero parę lat temu”. I nie wszyscy wyprawiają, raczej jak ktoś jest zamożniejszy... (Les. 5)

...nie ma tego w zwyczaju... chociaż czasami ktoś zrobi przyjęcie, ale... teraz dużo rzeczy się zmienia, już się tak nie zachowuje tradycji, nowe rzeczy się przyswaja, bo tak jest, jak Cyganie osiedli i mieszkają... tak jak razem z waszymi. To tradycja się zmienia, znika powoli. Taki zwyczaj — u nas raczej nie ma go, ale czasem ktoś... jak chce (...). no bo co to te 18 lat? No — co? To już u nas wtedy większość ma żonę, męża, bo się młodzi pobierają. Już małe dzieci czasem są, to po co tu jeszcze 18 lat obchodzić? Nie obchodzi się, nie ma po co... (Les. 4)

Wyjątkowe są sytuacje, kiedy to ktoś ze starszych urządza przyjęcie urodzinowe dla swojego dziecka, które zresztą w kulturze Romów jest już w pełni dorosłe. Tylko od jednego respondenta uzyskałam informację, że zorganizował dla syna „osiemnastkę” (Les. 5). Są to spotkania nieoficjalne, a ich ramy czasowe obejmują zaledwie kilka godzin popołudniowych lub wieczornych. Bierze w nich udział młodsza część rodziny oraz koledzy i koleżanki. Syn jednej z respondentek, najprawdopodobniej identyfikującej się z Ploniakami, obchodził osiemnaste urodziny dwa lata temu. Kupił szampana, tort, trochę słodyczy i młodzież bawiła się przy muzyce z magnetofonu u niego w pokoju, podczas gdy respondentka wraz ze swoim mężem siedzieli w pokojach na parterze domu i oglądali telewizję. Czasem spot-

kanie przenosi się do dyskoteki bądź pijalni piwa, ale oczywiście przebiega ono tylko w gronie męskim i nie jest istotne, które urodziny są świętowane. W takich bardzo luźnych spotkaniach uczestniczą nie tylko Romowie, ale również Polacy, znajomi, koledzy jubilata, których zaprasza się telefonicznie. U Warmijaków natomiast, jeżeli to chłopak organizuje swoją „osiemnastkę”, to nie powinien zapraszać dziewcząt. Na pewno nie uczestniczą w niej dziewczęta romskie (War. 1). Natomiast respondentka z dość biednej rodziny z Bosaków zapewniła, że w jej „kręgach” osiemnaste urodziny organizują i chłopcy, i dziewczęta. Jeżeli organizatorem spotkania jest chłopak, to zaprasza się krewnych i znajomych Romów (chłopców i dziewczęta) oraz kolegów z klasy. Jeżeli spotkanie organizuje dziewczyna, to nie zaprasza ona kolegów, ale koleżanki z klasy i oczywiście krewnych.

Polki nie można zaprosić, nie? [na urodziny chłopaka — przyp. A. K.] Mama jest w domu, ojciec, to jak? Ale zaprasza siostry, kuzynki... (...) Chłopaki mogą być [nie—Romowie — przyp. A. K.] tylko żeby nie dziewczyny. Bo to nie bardzo wygląda. (Bos.)

Dary przekazywane osobie świętującej osiemnaste urodziny to skromne, drobne upominki. Respondenci wymieniają: kasety wideo, perfumy, drobiazg ze złota. Darczyńcami są najczęściej zaproszeni rówieśnicy, czasem rodzice. Respondentka z Galicjaków przyznała, że jak przychodzi ktoś do młodego mężczyzny, np. na „osiemnastkę”, to przynosi ze sobą wódkę.

Można stwierdzić, że generalnie nie ma w kulturze romskiej zwyczaju świętowania urodzin czy imienin. Chociaż w przypadku urodzin dzieci to np. u Warmijaków przygotowuje się drobne niespodzianki i podarunki, u Jaglanów, Lesiaków i Chaładytka Roma piecze się dla dzieci torty.

...nie, to się zdarza chyba bardzo rzadko, prawie wcale się nie zdarza, że ktoś obchodzi. Bo to nie jest żaden ważny wiek, ważne lata (...). Takie urodziny się wyprawia, jak są małe dzieci: 6, 7 lat, 8, ale potem już starsi nie obchodzą. (...) chociaż wie pani to nie jest zabronione. Nie, że nie można zrobić osiemnastki albo urodzin albo innych... jak ktoś sobie już bardzo chce, to może. Ale to nie jest nasza cygańska tradycja... (Les. 3)

Niekiedy organizowane są jubileusze. W większości przypadków nie urządza się spotkań na „swoją cześć”, ale po to, aby w ten sposób oddać cześć komuś ważnemu. W takich sytuacjach spotkanie nabiera charakteru *patywa*. Zorganizowanie takiego jubileuszu ma swój sens i znaczenie, jest uzasadnione regułami obowiązującymi w życiu społecznym Romów. Inaczej jest w przypadku „osiemnastek”, których sposób organizowania przejęto z obyczajowości nieromskiej. Sposób ich organizowania i przebieg spotkania jest naśladownictwem zachowań i znaczeń obcych kulturze romskiej. Jednakże „osiemnastki” stają się coraz powszechniejsze wśród nieżonatych mężczyzn. Według respondenta z Warmijaków, „osiemnastki” organizowane są „stale”, a zaprasza się na nie rówieśników ze szkoły, ale również krewnych — w tym starszych — z najbliższej rodziny (War. 1). Była to jedyna wypowiedź stwierdzająca powszechność organizowania „osiemnastek” przez Romów.

Sposoby zawierania małżeństw

„Swatka”

Dziewiętnastowieczne prace cyganologiczne opisujące cygańskie zaślubiny, przedstawiały je jako czynność przypadkową, nie posiadającą większego znaczenia. I. Daniłowicz napisał:

Nie masz na świecie ludu, coby z większą nierozmyślnością, a mniejszem uroczystości przestrzeganiem związku małżeńskię przestrzegał. Lat 13–stu niedorostek, nie badając szrodków utrzymania narzeczoney, zezwolenia rodziców, bliskiego lub dalekiego pokrewieństwa. bo niezna Boskich, a świeckie go nie sięgną ustawy. z pierwszą nadybaną 12–letnią, koniecznie cygańskiego rodu dziewczyną, dziś czy jutro się łączy. Dziewosłęby nad czas do umówienia się potrzebny nie trwają, czekać zaślubienia nie ma zwyczaj, które może później nastąpić, lub całkiem nie bydź, i chyba z dumnego naśladownictwa narodu, w którym przebywają, ktokolwiek starszy nieskałaną parę łączy, oddaniem żony w ręce męża...¹

Daniłowicz sądził, że dla Cygana zawarcie związku małżeńskiego nie było czynnością kulturowo konieczną, a partnerów dobierano swobodnie, z tym że to mężczyzna wybierał sobie kobietę, nie zaś odwrotnie. W 1929 roku Z. Kremsztyk napisała:

Miłość cygańska nie związana jest przez żadne zasady prawa, nawet obyczaje: jest to najwolniejsza i najstraszniejsza miłość, pozwalająca mężczyźnie na opuszczenie kobiety, kiedykolwiek zechce, a grożąc niewiernej kochance nożem...²

Według tych przekazów, kobieta romska pełniła poślednią rolę w społeczności i była całkowicie podporządkowana decyzjom mężczyzny. O przedmiotowości kobiety świadczyła chociażby informacja opublikowana w naukowym piśmie, autorstwa S. Zdziarskiego, mówiąca o tym, że przed zaślubinami „...naprzd kobietę nago wszyscy oglądają”³. Powszechne były również relacje o zwyczajowym kupo-

¹ I. Daniłowicz, op. cit., s. 23.

² Z. Kremsztyk, *Z cygańskiego życia*, „Kuryer Literacko–Naukowy” 1929, nr 176, s. X.

³ S. Zdziarski, *Cyganie w Galicji*, „Lud” 1900, t. VI, z. 2, s. 304.

waniu żon. Dochodziło zatem do przemieszania informacji dotyczących różnych ugrupowań romskich (cygańskich) przebywających w tym czasie w Polsce.

Współcześnie małżeństwo romskie najczęściej aranżowane jest przez rodziny przyszłych małżonków. Angażowanie się *starszych* w konstruowanie związków małżeńskich wyklucza ich przypadkowość.

Rozpoczęcie działań prowadzących do zaślubin związane jest z uznaniem dorosłości dziecka, którego to zaślubiny mają dotyczyć. Rozdźwięk pomiędzy wiekiem aprobowanym społecznie jako wskazanie do małżeństwa a odczuciami rodziców co do stosowności tego wieku jest często przyczyną i uzasadnieniem negocjacji prowadzonych przez zainteresowane danym związkiem rodziny. Nie muszą się one kończyć zaślubinami, a jedynie ich zapowiedzią, i to niekoniecznie wiążącą dla obu stron.

Z ekonomicznego punktu widzenia zaślubiny są bardzo istotnym momentem w życiu społeczności romskiej, wiążą się bowiem z przemieszczeniem wartości materialnych i niematerialnych od jednej rodziny do drugiej. Istotne są tutaj nie tyle przepływ siły roboczej w postaci kobiety, która z domu rodziców odchodzi do domu męża, oraz jej zdolność płodzenia dzieci, co prestiż i wzajemne okazywanie szacunku. Zatem przyporządkowanie zaślubin tylko i wyłącznie zasadom ekonomiki jest błędne. Przepływ wszelkich wartości (w tym materialnych) pomiędzy rodzinami musi być równoważny, a to oznacza wymianę darów, prestiżu i szacunku. W rodzinach o niskiej pozycji materialnej, a co za tym idzie — społecznej, prowadzenie rozmów kontraktowych nie ma znaczenia praktycznego i ogranicza się do wydania zgody na ślub. Zaślubiny i wesele są nie tylko zwieńczeniem zawarcia kontraktu finansowego pomiędzy poszczególnymi rodzinami (rodami), ale również działaniem, które zatwierdza zmiany w rzeczywistości społecznej i sankcjonuje przyjęcie przez młodych nowych ról: męża, żony, ojca, matki, zięcia, synowej itd.

W wielu innych kulturach zawarcie małżeństwa rzadko bywało prywatną sprawą dwojga ludzi. W kulturach tradycyjnych mechanizm presji społecznej był bardzo rozbudowany i młodzi zazwyczaj podporządkowywali się, mając na względzie wartości swojego otoczenia. Współczesne małżeństwa wyzwalają się spod kontroli i ingerencji krewnych, powinowatych czy grup sąsiedzkich. Pewne oznaki takiego procesu pojawiały się również w wypowiedziach moich respondentów.

Osoby, których małżeństwo planuje się zaaranżować, mogą się nie znać i nic o sobie nie wiedzieć. W związku z obowiązującym we wszystkich grupach rodowych zakazem rozmów dziewcząt z chłopcami (poza braćmi i bliskimi kuzynami)⁴ młodzi ludzie nie mają szans, aby bliżej poznać się i porozmawiać. Młodzi najczęściej poznają się (lub raczej widzą) w domu, przy okazji spotkań rodzinnych, czasem na zabawie, w wyjątkowych przypadkach na dyskotecce, ale dotyczy to wyłącznie małżeństw mieszanych, i to tych, w których mężczyzna pochodzi z rodziny romskiej. W przypadku małżeństw romskich najczęściej jest to znajomość „z widzenia”. Może się zdarzyć tak, że dziewczyna nie wie nawet, iż jest obserwowana przez chłopaka, który planuje się ożenić. O jego zamiarach dowiaduje się dopiero,

⁴ Chodzi tu o wpajane dziewczynie w procesie wychowania poczucie skromności i wstydlivości.

gdy rodzice chłopca odwiedzają dom jej rodziców. Bardzo często podjęcie jakichkolwiek decyzji, czy nawet dobranie partnerów i uznanie ich wieku za wystarczający do zaślubin należy do rodziców potencjalnej pary. Toteż bywa i tak, że ani chłopak, ani dziewczyna nie znają zamiarów swoich rodzin, ale oboje są przygotowani na ewentualne małżeństwo. Wiedzą, że po osiągnięciu określonego wieku mogą wchodzić w związki małżeńskie. Dziewczyna, która „...zamieszcza to już może wychodzić za mąż...” Ma wtedy 13–15 lat. Chłopak natomiast powinien być zawsze trochę od niej starszy, mieć 16–19 lat (Chał. 2). Niektórzy respondenci (np. Lesiaki z Konstantynowa Łódzkiego) twierdzą jednak, że chłopak może mieć 14 lat (Les. 1). U Warmijaków dziewczyna powinna mieć 15 lat, a chłopak 17 lat. U Pachowiaków chłopak i dziewczyna powinni mieć po 16 lat. Można również poślubić młodszą dziewczynę, ale wtedy wymagana jest zgoda rodziców (Pach. 1). Na ustanowienie górnej granicy wieku dla dziewczyny czy chłopaka na około 20 lat miała wpływ kultura zachodnioeuropejska (u grup wędrujących) oraz zwyczaje kraju zamieszkania (w przypadku grup osiadłych). F. Cozannet podała przedział wiekowy dla chłopca i dziewczyny wynoszący 12–22 lata⁵. Z kolei A. Sutherland pisała, że wśród Romów amerykańskich panował zwyczaj wydawania za mąż dziewczyny za chłopaka nieco młodszego od niej (o około 2–3 lata). Wynikało to z tego, że dziewczyna zobowiązana była do pracy w celu utrzymania swojego męża. Natomiast on sam nie mógł wziąć na siebie zbyt dużej odpowiedzialności za rodzinę ze względu na brak dojrzałości w sensie prawnym⁶.

Dawniej małżeństwo było zazwyczaj umową zawieraną pomiędzy rodzinami lub rodami na forum całej społeczności. Spotkanie rodzin inicjował ojciec pana młodego, który zachęcał stronę przeciwną do odbycia zaślubin, wychwalając zalety swego syna i oferując za dziewczynę pewną sumę pieniędzy⁷. Respondenci objęci badaniami nie traktują sytuacji rozmów o zaślubinach jako formy zawierania kontraktu pomiędzy zainteresowanymi. Ewentualna „zapłata” to dar dla rodziny dziewczyny czy dla niej samej. W tym miejscu rozważań ważne jest to, że decyzje w sprawie zawarcia małżeństwa podejmują starsi, i to z ich zasobów pochodzi owa „zapłata”, ale rozmowy pomiędzy rodzinami niezbędne są dopiero wtedy, gdy chodzi o zawarcie małżeństwa przez małoletnich (Gal.). Współcześnie „swatka” jest najczęściej stosowaną formą konstruowania związków małżeńskich. Jej przebieg jest jednakowy we wszystkich grupach rodowych zamieszkujących miasta, w których prowadziłam badania.

Wszyscy rozmówcy podkreślali, że rozmowy inicjują starsi. Respondentka z jednej z rodzin należących do Ploniaków została wyswatana przez rodziców swoich i męża. Rodzice męża przyszli do jej domu i zaproponowali ślub. Ona musiała się zgodzić, gdyż „...tak było umówione...”. Wcześniej знаła męża tylko z widzenia, bo mieszkał z rodzicami kilka kamienic dalej. Respondent z Berników w taki sposób opisał podobną sytuację:

⁵ F. Cozannet, *Mythes...*, op. cit., s. 123–124.

⁶ A. Sutherland, op. cit., s. 223.

⁷ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 255.

Rodzice mówią „musisz brać”, beczy, kwiczy, musi brać (...) w cape dostaje jak nie chce (...). I jedno i drugie musi się rodzica słuchać. (...) A jak się nie spodoba, to się spodoba później. Ja tyz swoją żonę na oczy nie widziałem i musiałem wziąć i teraz zadowolony jestem... (Ber. 3)

Respondenci starają się jednak podkreślić aktywny udział potencjalnej pary młodych Romów w rozmowach, bo mimo obowiązującej zasady, że dziewczyna sama sobie męża nie wybiera i musi czekać na inicjatywę chłopaka, to czasem rodzice pozwalają swojej córce zdecydować się na takiego czy innego męża. W swoich wypowiedziach deklarują troskę o przyszłość dziecka i chęć zapewnienia mu dobrobytu. Dla Jaglanów, Rapaci i Lesiaków jest to priorytet.

...i było tak, że zawołał ją — trzeba sprawdzić czy dziewczyna chce tego chłopaka (...). Akurat rozmawiał przez telefon z moim ojcem, to zawołał swoją córkę i mówi: „Słuchaj, to jest rodzina taka i taka... i chciałbym, żebyś wyszła za tego chłopaka. Znam go od urodzenia, znam jego rodzinę. Powiedz czy podoba ci się”. Ona nie patrzyła na mnie, tylko rozmawiała: „uhum, uhum...” Później ja wyszedłem, a ona powiedziała do swojej koleżanki, mojej siostry: „To idź powiedz, że podoba mi się”. To moja siostra poszła prosto do mojej mamy: „Mamo, Wiśnia powiedziała, że podoba się jej nasz brat”. I to było już... (Les. 5)

A oto inny przypadek. Jeden z Romów, mając 18 lat, ożenił się z romską dziewczyną mieszkającą w sąsiedztwie. Do ślubu nikt go nie zmuszał, rodzice nie powiedzieli mu, że musi się ożenić, bo już skończył 18 lat. On sam stwierdził, że czas najwyższy założyć rodzinę. Dziewczynę, którą poślubił, znał od dzieciństwa, wiedział, że rodzice jej i jego umówili się zaraz po przyjsciu na świat dzieci, że „są dla siebie”. Wszyscy jego koledzy, krewni mieli wyswatane przez rodziców małżeństwa, ale zdaniem respondenta wybór rodziców nie był ostateczny. Mężczyzna, chociaż znał przyszłą żonę od dzieciństwa, nie był nią zainteresowany. Dopiero, gdy koledzy zaczęli mówić, że jest ładna i że „wezmą ją” dla siebie, postanowił ożenić się. Z chwilą podjęcia decyzji i poinformowania o tym rodziców, rozpoczęły się przygotowania do wesela (Les. 2).

Inny z respondentów ze Zgierza (Les. 5) bardzo subiektywnie opisał historię zawarcia przez niego małżeństwa. Przytoczę ją tutaj niemal w całości, jest bowiem bardzo dobrym przykładem na rezultat modelowego procesu wychowania dziecka, jego przygotowania do funkcjonowania w grupie:

Moja żona mieszkała w Warszawie, ja mieszkałem w Zgierzu. Jej dziadek tak samo mieszkał w Zgierzu. Jakoś święta były wspólne, przyjechaliśmy akurat do jej dziadka z moimi rodzicami. Tam widziałem ją: „o, fajna dziewczyna”, ale bardziej nie zwróciłem uwagi... Później moja mama z jej mamusią (to w sumie rodzina, korzenie rodzinne są) ustaliły — „przyjadę do ciebie na swaty”. — „Drzwi są otwarte, jeżeli się jej spodoba, to nie ma sprawy”. No i pojechaliśmy do Warszawy. Ja się bardzo wstydziłem, nie chciałem się ożenić, bo miałem szkołę... Wszedłem do domu, ona mnie zobaczyła, wskoczyła do pokoju, śmiała się. Ja wyskoczyłem z domu też, w samochodzie cały dzień przesiedziałem. (...) przyjechaliśmy i brat się starszy pyta: „co tam?” — „nie wiem, ale chyba mnie nie chce jak przyjechaliśmy bez niej”. Ale oni się dogadali, że będzie wesele za półtora miesiąca. Akurat jej tata był w Stanach Zjednoczonych, przyjeżdżał za miesiąc. Przedzwonili do niego i on się zgodził. Ja o niczym nie wiedziałem. (...) tata mówi: „pieniądze mam, jedź do miasta, kup garnitur”. Przeszedł ten dzień, zrobili piękne wesele, zaprosili bardzo, bardzo

dużo ludzi. W ten sam dzień przed wejściem na salę ją przyprowadzili, moją żonę: „Masz tutaj ciuchy, ubierajcie się razem”. Ja mówię: „Uciekaj kobieto stąd, ja się wstydzę przed tobą”, — „To ty uciekaj”. (...) No i później ubraliśmy się ładnie, wsiedliśmy do samochodu z tyłu... i podjechaliśmy pod salę. Razem weszliśmy pod salę... Dalej to nie pamiętam, bo był wstyd... Wiem, że orkiestra grała, mamusia płakała, tatuś też. Winszowali nam wszyscy, szampany i tak dalej... Później już całkiem nie pamiętam jak było. Byłem cały mokry w potach i w szampanie, rzucali mnie do góry, buty pogubiłem... (Les. 5)

Zaženowanie zaistniałą sytuacją jest charakterystyczne dla młodych Romów. Brak informacji o tym, czy chłopak podoba się dziewczynie, czy nie (i odwrotnie), i co najważniejsze, brak przepływu informacji (lub znaczne opóźnienie) pomiędzy starszym a młodszym potęgują ten stan rzeczy. Ponadto realizowanie określonych korelatów zachowań, przebiegających według tradycyjnie ustalonego schematu, i angażowanie się w nie starszyny świadczą o powadze samych zaślubin i następującego po nim życia rodzinnego. Warto jeszcze zaznaczyć, że przecież małżeństwo to otwarcie drzwi do rodzicielstwa i dorosłości w oczach całej grupy. Czasami we wspomniany przepływ informacji angażują się rówieśnicy chłopaka czy dziewczyny. Są dwie „drogi” przepływu informacji: od mężczyzny do mężczyzny oraz od kobiety do kobiety. Bierze się to stąd, że czasem mniej krępujące jest zwierzenie się ze swoich przemyśleń koleżance czy kuzynce (koledze, kuzynowi) niż matce lub ojcu. Uczestniczenie, a nawet niewielkie zaangażowanie się młodzieży w konstruowanie przez starszych małżeństwa ich kolegów czy krewnych jest sposobem na oswojenie się z sytuacją, która również ich może spotkać. Poza tym współuczestniczenie w tak ważnych czynnościach na pewno oddziałuje integrująco i wzbudza w młodych poczucie odpowiedzialności za rodzinę, ród, grupę etniczną.

Jeżeli chłopak został uprzedzony o zamiarach rodziny i poinformowany, z którą dziewczyną wkrótce się ożeni — może ocenić wybrankę i ewentualnie dokonać wyboru. Gdy chłopakowi spodoba się dziewczyna, wysła do jej rodziców swoich i odbywają się tzw. swaty. Po przybyciu na miejsce i wspólnym powitaniu starszy ze strony chłopaka w taki oto sposób rozpoczyna rozmowę:

Sluchajcie — jest taka sprawa, że wasza córka się nam podoba. Chcielibyśmy ją za synową wziąć. Chcielibyśmy się z waszą rodziną związać, bo słyszeliśmy, że wasza rodzina na wysokim poziomie żyje, szacunek ma u wszystkich ludzi — wszyscy dobrze mówią i chcielibyśmy się zwać z wami a nie z innymi osobami. (...) wiemy, że jesteście dobrzy ludzie, szanujący się ludzie, liczący się ludzie i my chcielibyśmy prosić o waszą córkę... (Plo. 1)

W czasie pierwszej wizyty rodzice chłopaka zachwalają go na wszelkie sposoby. Natomiast rodzice dziewczyny pytają o jego sytuację materialną i jeśli im odpowiada, to zgadzają się, aby wspólnie swatać swoje dzieci. Następną wizytę składa również chłopak w towarzystwie rodziców. Jeśli spodoba się on dziewczynie, to daje ona znak swemu ojcu, a ten ustala termin zaręczyn (Chał. 2). U Ploniaków, jadąc w „swaty”, można ze sobą zabrać wódkę, aby móc przypieczętować zaręczyny młodych wypiciem kieliszka alkoholu. Wypiwszy — ustala się datę ślubu (Plo.1).

Zatem nie tylko dziewczyna i jej rodzina podlegają ocenie („filtracji”). Nie bez znaczenia jest również reputacja chłopca oraz status i prestiż społeczny jego

dziadków oraz innych krewnych. Ojciec dziewczyny zasięga opinii na temat chłopaka wśród swoich, jak i jego krewnych oraz znajomych. Jeżeli jego opinia jest bardzo dobra — podjęcie decyzji o zaślubinach jest dużo łatwiejsze. Ojciec dziewczyny może nawet sam przekonać ją do zaślubin pomimo jej jawnego sprzeciwu. Argumentem jest bardzo dobra opinia o chłopaku i jego rodzinie. Wypytywanie się o przeszłość zięcia jest możliwe i praktykowane w rodzinach wszystkich respondentów objętych badaniami. Motorem tych działań jest troska o dziecko i prestiż własnej rodziny.

Często wizytę chłopaka i jego rodziny poprzedza spotkanie pośrednika z rodziną dziewczyny. Skorzystanie z usług pośrednika w uzyskaniu zgody na zaślubiny ma trzy zasadnicze cele: uchronić ojca chłopaka przed zażenowaniem i wstydem w przypadku odmowy, u Kełderaszów określić wysokość *daró* (ostatecznie negocjowane w czasie *tumnimos*) oraz utrzymać fakt zaślubin w tajemnicy. W przypadku małżeństwa nieletnich dyskrekcja jest konieczna chociażby z tego względu, że małżeństwo jest aranżowane przez starszych (dorosłych). Ponadto następuje wymiana córki na kwotę *daró*, co może zostać błędnie zinterpretowane jako transakcja kupna–sprzedaży, a grozi to oskarżeniem o handel ludźmi. Jedną z kobiet konieczność przeprowadzania rozmów wstępnych uzasadniła w ten sposób:

...bo gdyby podczas rozmowy rodzice chłopca usłyszeli, że raczej nie, no to oni sobie dają wtedy ten przyjazd ze swatami, bo wiedzą, że będą mieli odmowę” (Jag. 3)

Trzeba nadmienić, że jeżeli dziewczyna z Polska Roma zgodzi się na zaślubiny z chłopcem, który przyjechał ze swatami — to nie może już zmienić zdania. Jej zgoda jest bowiem równoznaczna z „daniem słowa”, a więc nieoczekiwana rezygnacja z zaślubin byłaby dla obu stron niehonorowa. Z tego powodu dziewczyna musi zobaczyć chłopaka, np. wtedy, kiedy przyjeżdża ze swatami i musi mieć czas na zastanowienie się i podjęcie decyzji. Stąd dwie wizyty chłopaka w domu dziewczyny. Tak jest u wszystkich respondentów, nawet w rodzinach źle sytuowanych materialnie.

Wydaje się, że wśród Polska Roma im mocniej czynności aranżujące nowy związek związane są z pozycją społeczną jednostki, tym kontrola zachowań jest wszechstronniejsza i stawia się na jej skuteczność. Inaczej wyglądają pertraktacje rodzin romskich zamieszkałych w kamienicach komunalnych, inaczej zaś tych zamieszkujących budynki wolno stojące — oczywiście przy założeniu, że rodziny z kamienic są bardziej zasymilowane ze środowiskiem nieromskim. Ponadto, kiedy pertraktacje prowadzi osoby cieszące się dużym autorytetem społecznym, czyli np. ktoś ze starszyny, kolejność zachowań i hierarchia grupy zostaje nie tylko zachowana, ale i dodatkowo wzmocniona. Dary określonego typu, gościna, wymiana grzeczności dają w rezultacie podjęcie decyzji o zawarciu małżeństwa. Można powołać się w tym miejscu na stwierdzenie C. Levi–Straussa, że to właśnie cały system świadczeń jest drogą do małżeństwa⁸. W sytuacji kojarzenia małżeństwa, które nie będzie miało większego znaczenia dla szerszej społeczności, lub zaślubin bez udziału autorytetu, czy też w sytuacji uczestniczenia w niej nie–Romów

⁸ C. Levi–Strauss, *Zasada wzajemności*, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Wybór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmataka, Warszawa 1992, s. 107–131.

(małżeństwo mieszane) wiele formalnych zachowań może zostać pominiętych lub zrealizowanych odmiennie bądź też do takich rozmów może w ogóle nie dojść.

W rodzinach respondentów objętych badaniami rozmowy dotyczące zaślubin przekształcają się w małe przyjęcie, na którym ustala się, na jakich zasadach dziewczyna przechodzi do rodziny męża. Jeżeli młodzi są jedynakami, co jednak zdarza się niezmiernie rzadko, to ustala się, czy to chłopak, czy dziewczyna będą mieszkać u strony przeciwnej. W sytuacji idealnej dziewczyna powinna po zaślubinach przenieść się do domu chłopaka (lub jego rodziców). Czasem pozycja materialna obu rodzin nie pozwala na przykład na zakup mieszkania w pobliżu rodziców chłopca lub dziewczyny. W tej sytuacji młodzi nie mieszkają samodzielnie, ale przebywają przez jakiś czas z rodziną chłopaka, potem u rodziców dziewczyny. Najczęściej dzieje się tak między innymi wśród rodzin Bosaków i Galicjaków zamieszkujących komunalne kamienice w Łodzi.

Oczywiście, kiedy o ślubie decydują rodzice, istnieje ryzyko, że młodzi nie spodobają się sobie. Mogą wtedy powiedzieć, że nie chcą być małżeństwem, ale zazwyczaj nie robi się tego jawnie. Tutaj Romowie wykazują się wielką dyplomacją i wyczuciem, bowiem rodzina osoby niechcianej mogłaby poczuć się urażona, co w konsekwencji byłoby źródłem konfliktu⁹. Chłopak jest w tym przypadku bardziej uprzywilejowany — może sprzeciwić się woli rodziców. Dziewczyna może być zaledwie niezadowolona z partnera, ponieważ powinna być posłuszna rodzicom. Mimo iż młodzi często nie są zadowoleni z uzgodnień rodziców, to małżeństwa kojarzone przez starszych są trwalsze od tych zawieranych przez młodych samowolnie.

To, czy młodzi mogą mieć wpływ na decyzję, zależy bezpośrednio od rodziców. Niektórzy pytają się dziecka o jego zdanie lub proszą kogoś o pośrednictwo w uzyskaniu akceptacji. Jeżeli chodzi o dziewczynę, to najczęściej wysyła się do niej którąś z jej sióstr — cioteczną lub rodzoną, ale starszą i ze stażem małżeńskim, by to ona zapytała się o to, czy dziewczyna chce poślubić akurat tego chłopaka. Jeżeli płacze i daje do zrozumienia, że nie — wtedy rodzice odmawiają wydania córki za mąż.

Zmówiny, czyli „danie słowa”, są komunikatem dla całej społeczności romskiej, że chłopak i dziewczyna są sobie przeznaczeni i nikt nie ma prawa w to ingerować. W sytuacji, gdy zmówiona dziewczyna zostaje przez innego chłopca porwana, musi pozostać ze swym porywaczem jako jego żona. Jej powrót do rodziców i wcześniej zmówionego chłopca jest możliwy dopiero wtedy, gdy dziewczyna udowodni, że nadal jest dziewicą. Dziewictwo dziewczyny może w skrajnych przypadkach stanowić o honorze „głowy” rodziny (decydenta). Toteż w niektórych grupach praktykuje się swoiste testy „czystości” dziewczyny. Mam tu na myśli sprawdzanie przez starsze kobiety, czy dziewczyna jest dziewicą (jeszcze przed ślubem) oraz demonstrowanie po nocy poślubnej krwi na prześcieradle lub chustce mającej zaświadczyć o tym, że dziewczyna przed nocą była dziewicą¹⁰. Respondenci, z którymi miałam okazję rozmawiać, twierdzili, że znają te rytuały. Jednak nie praktykuje się ich wśród Polska Roma, jeżeli nie ma podejrzenia, że dziewczyna już utra-

⁹ Sytuację odmowy zaślubin opisał w bardzo obrazowy sposób J. Yoors, op. cit., s. 280–290.

¹⁰ F. Cozannet, op. cit., s. 134.

ciła dziewictwo lub że miała taką możliwość. Mówiono również o konsultacjach ginekologicznych w przypadku sporu.

Chciałabym jeszcze wspomnieć o podwójnych umowach małżeńskich. Jest to sytuacja, kiedy jednocześnie aranżuje się dwa małżeństwa, tzn. syna i córki z jednej strony z córką i synem ze strony drugiej. Jest to ważne ze względów ekonomicznych. Równorzędna wymiana członków rodziny nie powoduje zakłóceń w uzyskiwaniu dochodów, czy w pracach związanych z gospodarowaniem¹¹. Przepływ siły roboczej z rodziny do rodziny jest równoważny, tzn. zostaje zachowany dotychczasowy podział obowiązków, a ponadto dochodzi do wymiany darów (środków materialnych) — każda ze stron otrzymuje wraz z dziewczyną jej uposażenie w postaci wartości rzeczowych, jak i finansowych. Każdy z synów musi przekazać za swoją żonę pewną, uzgadnianą przez obie rodziny (ojców, dziadków), kwotę pieniędzy¹². W sytuacji jednoczesnej wymiany córek rezygnuje się z dokonywania takich „opłat”, ponieważ ekwiwalentem za córkę jest synowa. W ten sposób zmniejsza się również wydatki związane z organizacją uczt towarzyszących konstruowaniu małżeństwa oraz samego wesela, ponieważ każda z rodzin tylko raz ponosi koszty, np. wynajęcia pomieszczeń, pożywienia, ewentualnej obsługi itp. Zmniejszenie kosztów wesela o połowę, bo organizuje się je raz, a nie dwa razy, jest, według respondentów, najistotniejszym motywem aranżowania małżeństw podwójnych.

Porwanie (*chwyteł*)

Jeżeli młodzi spodobają się sobie, ale z różnych przyczyn rodzice nie wydają zgody na zaślubiny, młodzi uciekają do innego miasta (Chał. 1). Często jest to jedyny sposób na to, by taka para młodych ludzi mogła związać się ze sobą. W kulturze romskiej funkcjonuje więc instytucja **ucieczki obrzędowej** młodych, kiedy to zakochana para ucieka z domu bez wiedzy swoich rodziców. Spędzenie wspólnie kilku nocy poza domem jest równoznaczne z zaślubinami.

Moja ciocia i mojej cioci mąż to jest mojego męża wujek rodzony, to jest wujek jego. A jego żona to jest moja ciocia rodzona, no i to przez tą rodzinę. No i ona mnie znała i ten wujek też mnie znał, no i przyjeżdżali. My tak dorastaliśmy, ale my się z nim nie widzieliśmy, z mężem. No i później ja miałam 16 i pół roku a on miał 15 lat skończone. No i przyjechali po prostu na swaty do nas, no i rodzice nie chcieli się zgodzić, żebym ja się z nim ożeniła. Nie pasowało im tam coś. No i my sobie uciekliśmy, bo to u nas jest taki cygański... No i uciekliśmy sobie na jeden dzień. No po prostu on mi się podobał, ja się jemu podobałam, no i uciekliśmy sobie. Na drugi dzień przyszły po nas rodzice, już to my byliśmy już jako małżeństwo, bo u nas musi być kobieta cnotliwa, no po prostu żeby była taka porządna. Jak się ucieka to jest już zawarcie tego małżeństwa. No i później przyszliśmy do domu, no i się odprawiło, bo ja to nie miałam huczne wesele. Odbyło się w domu, po prostu jego rodzina, moja rodzina. No tam było wódki, jedzenia... (Chał. 1)

¹¹ A. Sutherland, op. cit., s. 222.

¹² O zwyczaju „kupna” żony oraz obdarowywaniu piszę w dalszej części rozdziału.

Ucieczka taka może jednak rodzić konflikty i nieporozumienia pomiędzy rodzinami. Nieposłuszeństwo wobec starszych grozi sankcjami społecznymi, nawet wydaleniem poza społeczność. Najczęściej jednak organizowane jest potem niewielkie przyjęcie związane (lub nie) z zaślubinami, polegającym na wzięciu rąk nowożeńców.

Był chłopak i dziewczyna, mieli po siedemnaście lat. Pokochali się. On ją brał i uciekali. ...No potem jak przyjechali to musieli rodzice dać zgodę. Czasami ta ucieczka jeden, dwa dni... Potem idą do rodziców. Czasem trzeba na nich pokrzyzczyć, ale jak się mają ku sobie... Trochę pokrzyczą, pokrzyczą. Potem wódkę przyniosą i robią zaręczyny... (...) Potem przychodzą rodzice do rodziców. Potem ślub i żyją, dzieci mają, długo i szczęśliwie... (Ber. 5).

Kiedy rodziny nie mogą dojść do porozumienia i jedna ze stron mimo próśb i nalegań nie zgadza się na ślub, to ostateczną decyzję w sprawie związku młodych może podjąć autorytet społeczny. Mówiła o tym respondentka z Pabianic:

...rozstają się w kłótni i wtedy jeżeli ten ojciec nie pozwoli żeby mu córkę porwali, to oni wtedy jadą do króla cygańskiego i robią tzw. zatarcie tego wszystkiego. I on wtedy mówi, że nie może drugi raz ten chłopak do tej dziewczyny. (...) i przykazuje, żeby już więcej nie ukradli. Żeby więcej się nie ważył do tej dziewczyny podchodzić. Chyba że już ta dziewczyna była jego [czyli młodzi odbyli stosunek płciowy — przyp. A. K.]. To wtedy jest inna sytuacja. To oni wtedy idą do lekarza, jeżeli on z nią uciekał i tam z nią tego to jest inaczej... [Jeśli jest jego — przyp. A. K.] to też mogą uznać, gdy jest tam zważniona rodzina między sobą, no to nie pozwolą. Wolą dać komu innemu, a nie pozwolą, bo oni są skłóceni. Ewentualnie czekają rok lub więcej i mogą się pogodzić... (Jag. 1)

Porwanie dziewczyny jest jednoznaczne z zawarciem związku małżeńskiego. Ale dopiero od chwili zaakceptowania go przez obie rodziny młodzi traktowani są jak małżeństwo, a właściwie jako „przeznaczeni dla siebie”, i rozpoczynają się przygotowania do zaślubin. Niekiedy respondenci wskazują na oszczędność jako na przyczynę praktykowania tego typu zachowań, ponieważ w takich sytuacjach nie są potrzebne żadne dodatkowe opłaty i nie ponosi się kosztów organizacji wesela. Jak wskazuje Cozannet, porwanie może zostać wywołane przez odmowę rodziców, którzy nie akceptują wyboru „narzeczonych”, przez zerwanie zaręczyn z powodu nieopłacenia przez chłopaka posagu (tzw. opłaty) lub przez negatywną ocenę decydenta. Zatem motorem dokonywania porwań i ich powszechnej akceptacji są raczej względy ekonomiczne¹⁵.

Porwania młodych dziewcząt romskich są dość powszechnie i są alternatywą dla „swatki”, chociaż kontrola rodziców ogranicza ich liczbę. W tym miejscu chciałabym przytoczyć kilka takich relacji:

Siedzi np. w domu czy na dworzu i coś robi i podchodzi jeden Cygan i jej się podoba, bierze ją za włosy do samochodu i ucieka z nią. Po paru godzinach przyjeżdża do domu, całuje ojca w rękę i jej rodziców całują i już są mężem i żoną, i robią ślub... (Plo. 3)

¹⁵ F. Cozannet, op. cit., s. 128–130.

...podjechałem samochodem do niej, gdy szła ulicą, powiedziałem jej żeby wsiadła i ona to zrobiła... Pojechali do hotelu, gdzie spędzili noc. Na drugi dzień rozpoczęło się wesele... (Les. 2)

...młodzi upatrzą się i potem albo razem uciekają, albo on ją porywa, albo po prostu umawiają się na ślub i wesele... (Chał. 2)

Tyle u nas jest tak, co dla dziewczyny się podoba ten chłopak, a dla chłopaka podoba się ta dziewczyna, no i w ten czas wykradają. U nas chłopak dziewczynę wykrada, dziewczyna nie może. W ten czas sobie gdzieś jedzie na 2–3–4 dni, a później przyjeżdża mama jego do jej mamy i w ten czas są z mówiny, zaręczyny a później robią ślub...¹⁴

Kiedyś to byli bardziej zasadowi Cyganie, moja mama była taka zasadowa Cyganka. Jak moją córkę by porwali, to ja bym zaraz na policję poszła. A ja już inaczej myślę. Bo ja wiem, jak ze mną było. (...) zabrali ze szkoły, gwałci i musisz już być z tym facetem. (...) Jak krzyczysz to jeszcze bije, żebyś nie krzyczała. Ja jestem twoim mężem od dziś. Ale uciekłam od niego. Głupi był. (...) Idę sobie i już... (Bos.)

Na podstawie tych i innych relacji uzyskanych w czasie badań, możemy wyróżnić trzy typy porwań:

1. Porwanie (*chwyteł*) obrzędowe jako wstęp do dalszych czynności zaślubinowych. Jest to porwanie aranżowane najczęściej przez rodziców lub przynajmniej za ich wiedzą i zgodą. Często szlak ucieczki kończy się w wynajętym i opłaconym przez nich pokoju hotelowym:

Chłopak chodząc na spotkania rodzinne upatruje sobie dziewczynę, mówi o tym swoim rodzicom, a ci idą do rodziców tej dziewczyny. Wspólnie ustalają warunki, ile pieniędzy przeznaczają na wesele. Następnie młodzi umawiają się na porwanie, czyli danego dnia, o danej godzinie wyjeżdżają z rodzinnego miasta, zabierając oczywiście pieniądze z domu. Przez kilka dni mieszkają w hotelu w jakimś mieście. W tym czasie cała rodzina dowiaduje się o ich ucieczce. Jak młodzi wracają to rodzice wysyłają telegramy i zjeżdża się rodzina na popijawę...¹⁵

2. Porwanie za zgodą dziewczyny, przy często aktywnym udziale członków rodzin, lecz bez zgody decydentów (starszych):

...na początku zebrali się rodzice moi i mojego męża i zaczęli rozmawiać o ślubie. Ale myśmy o tym nie wiedzieli. A rodzice chcieli żebyśmy byli razem, ale nie wiedzieli że chłopak chce mnie. Moja ciocia wyprowadziła mnie z domu, a on stał przy samochodzie. Druga ciocia siedziała w samochodzie. Okłamali mnie, że jedziemy do krawcowej. Gdy obie ciocie wysiadły, mój mąż zablokował drzwi i musiałam z nim jechać..." (Les. 1)

W tym konkretnym przypadku w porwaniu wzięli udział członkowie rodziny dziewczyny (Lesiaki z Konstantinowa Łódzkiego), z którymi nie obawiała się ona wyjść z domu. Zazwyczaj są to bracia, kuzyni, tzn. mężczyźni, natomiast tutaj w porwaniu pomagały kobiety, i to zameżne. Nie miały one prawa w takim porwaniu pomagać, ponieważ:

¹⁴ Kobieta, lat 60, przynależność rodowa nieznaną.

¹⁵ Kobieta i mężczyzna pozostawali w związku mieszanym. Kobieta była Polką, a pochodzenie mężczyzny nie było jasne. Miejsce zamieszkania sugerowało przynależność mężczyzny do Polska Roma. Relacje o zwyczajach również o tym świadczyły. Niemniej jednak respondent identyfikował się z Kelderaszami.

Nie wolno męzatkom wyprowadzać panny. To jest taki zakaz... (Les. 1)

3. Porwanie w pełni tego słowa znaczeniu (prawdziwy *chwytel*, *ćaćuno chwytel*) — konfliktotwórcze, zaplanowane przez zainteresowanego dziewczyną chłopaka, bez jej wiedzy i zgody, często również bez wiedzy i zgody rodzin obojga, nazywane przez Warmijaków „*raptem*”.

Po kilku dniach nieobecności chłopak wraca z porwaną dziewczyną:

...przyjeżdża do swoich i mówi, że to już jest jego żona i wiedzą, że to już się stało po wszystkim. Zbierają się w auto i jadą do jej rodziców. Cześć oddaje, podchodzi i w rękę całuje zięć teścia i teściową. No i mówią: co się stało to się nie odstanie, żeby byli ze sobą. Chyba, że chłopak jakiś reputację ma złą, czy jakiś łobuz. Wtedy jej ojciec zgody nie wyrażają, chyba, że ona chce... (Gal.)

Po powrocie młodych do domu rodzice obu stron uzgadniają warunki zawarcia małżeństwa (miejsce zamieszkania, ewentualna pomoc dla młodych). W takiej sytuacji nie organizuje się już wesela. Urządza się jednak przyjęcie, które swoim rozmachem i liczbą zaproszonych gości może być porównywalne z weselem. W ramach przyjęcia (nie wesela) po błogosławieństwie i przewiązaniu młodym rąk nie podrzuca się ich do góry¹⁶. Wynika to z tego, że w czasie zaślubin nie są młodą parą, ponieważ przez porwanie stali się małżeństwem (Jag. 3).

U Warmijaków w przypadku porwania dziewczyny (wbrew jej woli) zbierają się starsi i „rozszyfrowują” chłopaka i jego rodzinę, czyli sprawdzają, czy miał wcześniej żonę. Jeżeli miał — to starają się dowiedzieć, co było przyczyną jego rezygnacji ze związku. Rozmowy te prowadzone są pod nieobecność młodych, a więc jeszcze przed ich powrotem do domu. Jeżeli uznaje się chłopaka za „porządnego”, to po powrocie pary organizuje się przyjęcie zaślubinowe. Zazwyczaj unika się rozdzielania młodych, szczególnie wtedy, kiedy chłopak ma dobrą opinię — nawet, jeżeli dziewczyna jest niechętna zaślubinom. Wynika to ze starań o przedmałżeńską „czystość” dziewczyny i jej dobrą opinię. Fakt, że kiedyś była porwana, a nie założyła rodziny, może zostać źle oceniony przez ewentualnych kolejnych kandydatów i ich rodziny. Dlatego np. respondenci pochodzący z Bosaków i spokrewnieni z nimi Romowie z Galicjaków są zdania, że porwanie nieodwołalnie wiąże młodych ze sobą. Twierdzą oni, że nawet rodzice dziewczyny nie mogą tego zmienić (Bos.). Oczywiście — mogą oni rozbić związek, ale nie zmieniają tego, że dziewczyna będzie odtąd postrzegana jako męzatka (Gal.1, 2).

Porwanie dziewczyny nigdy nie jest czynnością wcześniej nieprzemyślaną. Chłopak porzucający porwaną wcześniej dziewczynę, która po prostu już się jemu nie podoba, jest narażony na zemstę ze strony jej rodziny, w świetle bowiem romskiej obyczajowości przez porwanie stała się już męzatką i straciła na „wartości” dla niezonatych Romów (Bos.). W tej sytuacji dziewczyna może liczyć tylko na związek z wdowcem lub rozwodnikiem. Potwierdza to tezę J. Okeley, która uznała deflorację za akt zanieczyszczający i porównywalny z takimi wydarzeniami, jak narodziny i śmierć¹⁷. Przemawia za tym umiejscowienie aktu poza terenem zamieszkania przez społeczność oraz to, że stosunek seksualny traktowany jest jako

¹⁶ O czynnościach związanych z weselem piszę w następnym rozdziale.

¹⁷ J. Okeley, op. cit., s. 65.

utrata „czystości” (wchłonięcie przez kobietę wydzielin ciała mężczyzny). Nie może być więc mowy o nielegalnym seksie przed ślubem, ponieważ defloracja już sama w sobie jest formą zawarcia związku małżeńskiego. F. Cozannet opisuje sytuację, kiedy porwanie jest integralną częścią zaślubin. Wśród grup wędrujących w Niemczech i Anglii nowożeńcy, po podjęciu przez rodziców decyzji o zorganizowaniu zaślubin, muszą opuścić obóz, żeby poza nim skonsumować małżeństwo¹⁸, czyli faktycznie zawiązać je. Respondenci objęci badaniami i deklarujący związki krewniacze z Romami z terenów Niemiec i Anglii (Pachowiaki, Lesiaki i Berniki, czasem Jaglanie) opisywali tego typu zaślubiny, zaznaczając przy tym, że po powrocie z porwania dokonuje się wiązania rąk młodym.

Porzucona czy „wykorzystana” dziewczyna była (jest) traktowana jako „niepełnowartościowa”, czyli pozbawiona wartości, jaką jest dziewictwo, i może wyjść za mąż za dużo starszego od niej mężczyznę. Respondenci sądzą, że to źle, gdy młoda dziewczyna wiąże się np. z rozwodnikiem, bo to takie „brzydkie” małżeństwo i nienaturalna sytuacja. Związki pomiędzy młodą dziewczyną a dużo starszym od niej mężczyzną są nie do przyjęcia w opinii wszystkich respondentów, zarówno tych pochodzących z bogatych, jak i z biednych rodzin. Sądzą, że chodzi tu o wyodrębnianie młodości i starości w oddzielne grupy (wiekowe), które nie powinny się ze sobą mieszać. Chodzi tu również o to, że za dziewczynę „niepełnowartościową” uzyskuje się w przypadku małżeństwa opartego na uzgodnieniach pomiędzy rodzinami niższy dar lub nie otrzymuje się go wcale. Kolejna rzecz, że cały proces socjalizacji dziewcząt sprowadza się ogólnie biorąc do przygotowania do pełnienia roli matki i żony, do bycia kobietą skromną, wstydliwą, posłuszną, której atutem jest jej przedmałżeńska „czystość”, czyli dziewictwo. Takie kobiety są pożądane w rodzinach mężczyzn i taki jest wzór osobowy pożądany kulturowo (społecznie). Nie można jednak zakładać, że Romowie kierują się tylko zimną kalkulacją, na pewno w grę wchodzi również uczucia do konkretnego przedstawiciela płci przeciwnej. Dlatego, mimo że w społecznościach patrylinearnych zwykle szczególnie nacisk kładzie się na seksualną czystość dziewczyny przed ślubem, i tak jest wśród Romów, to nie wolno pomijać wrażliwości i potrzeb emocjonalnych jednostek, gdyż to one często motywują do zachowań niezgodnych z wartościami uznawanymi społecznie. Stąd też zastrzeżenia i uwagi respondentów cytowane wcześniej i dotyczące wolnego wyboru młodych.

Po uzyskaniu zgody na ślub rozpoczynają się przygotowania do wesela. Czas ten niektórzy Romowie porównują do okresu zaręczyn u Polaków. Samo umówienie się na ślub nie jest wzbogacone dodatkowym prezentem i może być zdaniem respondentów zaręczynami. Niektórzy Romowie z kolei urządzają zaręczyny w formie podobnej do zaręczyn nie-Romów (Chaładytka Roma, związki mieszane). Odbywają się one w domu dziewczyny. Chłopiec wraz z rodzicami oficjalnie prosi rodziców młodej o zgodę na ślub z ich córką. Chłopak klęczy przed nimi i całuje ich w rękę. Po uzyskaniu zgody przez chłopaka rodzice obojga błogosławią młodych, kładąc im lewe dłonie na głowach. Następnie chłopak wręcza ojcu dziewczyny pierścionek zaręczynowy, a ten zakłada go na jej środkowy palec lewej ręki. Wtedy

¹⁸ F. Cozannet, op. cit., s. 135.

wszyscy wstają i zasiadają do wspólnej kolacji (Chał. 2)¹⁹. Zdecydowana większość respondentów mówiła jednak, że w imieniu młodych przemawiają starsi mężczyźni, zatem twierdzenie, że chłopak prosi o rękę dziewczyny, sygnalizuje jedynie jego obecność w czasie rozmów starszyzny.

Okres trwania „zaręczyn” jest uzależniony od obecnej sytuacji materialnej oraz od własnych upodobań młodych. Zdarza się, że ślub odbywa się następnego dnia po zaręczynach, a zdarza się też i miesiąc po nich. Jeżeli któraś ze stron ma żalobę, to z weselem trzeba czekać nawet rok, aż do jej zakończenia. Przez ten czas młodzi nie spotykają się, widują się tylko w czasie uroczystości rodzinnych, ale wtedy każde z nich przyjeżdża ze swoimi rodzinami. Młodzi nie rozmawiają ze sobą, a przy stołach siedzą oczywiście oddzielnie — chłopak z mężczyznami, a dziewczyna z kobietami.

Istnieje duże podobieństwo współcześnie organizowanych zaręczyn do tradycyjnych zmówin (*tumnimos*), charakterystycznych dla Kelderaszów. Jednocześnie respondentów można podzielić na dwie grupy: tych, którzy twierdzą, że w kulturze romskiej nie ma zaręczyn, ponieważ chłopak nie daje dziewczynie pierścionka, oraz tych, którzy sądzą, iż zaręczyny i zmówiny są tymi samymi czynnościami. Wśród przedstawicieli tej drugiej grupy tylko jeden respondent wspomniał o obdarowywaniu dziewczyny pierścionkiem (Ber. 5).

„Kupno” żony

Dawniej, zdaniem respondentów, pertraktacje rodziców związane były z obyczajem „kupowania” żon, co zdaniem respondentów praktykowali, a i zdarza się, że robią to do dzisiaj, Lowarzy i Kelderasze (Jag. 2). Nie chodzi tutaj o zakupienie kobiety, ale o wyrównanie ojcu dziewczyny strat poniesionych w związku z odejściem córki z domu oraz wydatkami związanymi z jej uposażeniem.

Ojciec chłopaka wysłał do ojca upatrzonej wcześniej dziewczyny pośrednika, aby ten uzyskał zgodę na małżeństwo oraz zdobył informację o wysokości *daró*, czyli kwoty mającej zrekompensować stratę córki. Na początku rozmów ojciec dziewczyny żąda wysokiego *daró*. Byłoby zniewagą dla dziewczyny rozpoczęcie negocjacji od zbyt niskiej sumy. Jednak z drugiej strony ojciec dziewczyny nie żąda zbyt wiele, aby wygórowaną ceną nie zniechęcić ewentualnego teścia do starań o żonę dla syna. Kwota *daró* jest uzależniona od wielu czynników, które mogą ją podwyższyć lub obniżyć. Są to: pochodzenie dziewczyny, jej reputacja i reputacja jej rodziny, maniery, zdolność do zarabkowania, dziewictwo bądź liczba jej wcześniejszych małżeństw, kondycja finansowa jej rodziny. Kiedy dochodzi do porozumienia i ojciec dziewczyny wyraża zgodę na małżeństwo, rozpoczyna się *tumnimos* — czyli uroczystość, w czasie której wyraża on formalną, publiczną zgodę, o charakterze aktu prawnego²⁰. Trzeba jednak zaznaczyć, że *daró* należy rozumieć jako zastaw, ponieważ mąż zabierając żonę z domu jej ojca, staje się dłużny pewnej

¹⁹ Respondent trwał w związku mieszanym z Polką.

²⁰ A. Sutherland, op. cit., s. 220–221.

wartości, którą splaca w formie *daró* (czy posagu). Przynajmniej część tej wartości jest zwracana przez teścia w przypadku anulowania ślubu.²¹

Romowie zwracają uwagę na to, żeby młodzi nie byli ze sobą blisko spokrewnieni. Nie wolno poślubić kuzyna, rodzeństwa. Jak pisze W. Cohn, byłby to *baro la-zav*, czyli duży wstyd. Autor wspominał przy tym, że często odstępowano od tej zasady²². Romowie z Polska Roma objęci badaniami wspominali natomiast o ślubach z „dalekimi kuzynami”.

Wśród Polska Roma nie praktykuje się wnoszenia opłat za pannę młodą, ale respondentom były znane takie przypadki, kiedy dochodziło do małżeństw pomiędzy członkami różnych ugrupowań, np. Polska Roma a Kelderaszami, i wtedy je wnoszono. Nie podawano konkretnych nazw rodów, tłumacząc się niepamięcią.

Opis sposobu „kupowania” żony przez polskich Kelderaszów możemy znaleźć w opracowaniu Ficowskiego²³. Pisał on, że do rodziców dziewczyny przychodzą bez uprzedzenia rodzice chłopca. Zachowują się tak, jakby byli we własnym domu, kobiety nakrywają do stołu, podają półmiski z jedzeniem. Nikt nie wyjaśnia celu przybycia, lecz rodzina dziewczyny domyśla się sensu podejmowanych zabiegów i stara się zniechęcić przybyłych. Goście nie rezygnują i zapraszają gospodarza do stołu. Ten opiera się i dzięki temu, zdaniem J. Ficowskiego, podnosi wartość swojej córki²⁴. Ten etap działań obrzędowych nazywa się *tumnimos* i jest odpowiednikiem naszych zmówin. Według Mirgi i Mroza *tumnimos* odbywa się na gruncie neutralnym, a nie w domu dziewczyny. Spotkanie zorganizowane jest przez ojca pana młodego i to on pierwszy przyjeżdża wraz z mężczyznami ze swojego rodu na umówione miejsce. Ojciec chłopca przedstawia *daró*, czyli już wcześniej ustaloną wysokość zapłaty za żonę. Zaakceptowanie jej przez ojca panny młodej jest równoznaczne z zatwierdzeniem małżeństwa. Następnie ojciec chłopca pokazuje zgromadzonym butelkę wódki, przewiązaną czerwoną chustą, do której przypięte są np. złote kolczyki stanowiące prezent dla panny młodej. Tak przygotowana butelka wódki jest nazywana *ploska*. Przyjęcie przez dziewczynę prezentu oznacza jej zgodę na ślub, zwrot podarku — zerwanie ceremonii ślubnej. Następnie ojcowie wypijają po kieliszku *ploski* (resztę zachowują na ucztę weselną) i na zakończenie *tumnimos* odbywa się *paćiv*, czyli uczta wydana przez ojca chłopca²⁵. Relacja Ficowskiego różni się nieco od wyżej przedstawionej tym, że Ficowski pisał o uzgodnieniu kwoty *daró* już po wypiciu przez ojców *ploski*.

Według ustaleń R. Lee, bezpośrednim organizatorem *tumnimos* jest ojciec dziewczyny. Odbywa się ono w domu jednego z członków społeczności, z której pochodzi rodzina dziewczyny. Uczestniczą w nim krewni, głównie mężczyźni. Obec-

²¹ F. Cozannet, op. cit., s. 128.

²² Cohn zebrał dane o 484 osobach urodzonych pomiędzy 1830 a 1970 rokiem oraz o 199 ślubach zawartych w latach 1848–1970. Z jego badań wynika, że na początku lat siedemdziesiątych XX wieku współczynnik identyczności genów w małżeństwach romskich wynosił $F=0,016$. Oznacza to, że małżeństwa pomiędzy bliskimi krewnymi były zawierane stosunkowo często. W tym samym czasie taki współczynnik dla społeczności amerykańskich wynosił $F=0,00009$ do $F=0,00038$. W. Cohn, op. cit., s. 4–11.

²³ J. Ficowski, op. cit., s. 305–306.

²⁴ Ibidem.

²⁵ A. Mirga L. Mróz, op. cit., s. 256.

ność młodych na *tumnimos* jest wykluczona. Natomiast kobiety, w tym krewne, również nie biorą udziału w spotkaniu i rozmowach. Ojciec dziewczyny przychodzi pierwszy i oczekuje przybycia ojca chłopaka, następnie każdy z nich zajmuje miejsce przy stole. Wtedy ojciec chłopaka pokazuje przywiezione ze sobą *daró*, które wyklada na stół i które jest liczone przez każdego Roma obecnego przy stole. Wtedy też są możliwe ewentualne dodatkowe negocjacje. Liczenie *daró* odbywa się przy zamkniętych drzwiach i zasłoniętych oknach. Ponadto wejścia pilnuje wyznaczony do tego mężczyzna. Po zaakceptowaniu *daró* ojciec dziewczyny wyraża zgodę na małżeństwo. Wtedy ojciec chłopaka stawia na stole butelkę wódki oraz prezent pana młodego dla panny młodej (najczęściej jest to coś ze złota) zawinięty w chustę (*dikló*). Przyjęcie przez dziewczynę prezentu oznacza jej zgodę na ślub, natomiast dla rodziny chłopaka jest to dowód na to, że dziewczyna została mu poślubiona, tzn. jest już stanu małżeńskiego. Ojcowie młodych piją na koniec po kieliszku wódki (reszta zostaje wypita podczas uczty weselnej) i następnie ojciec dziewczyny funduje ucztę jako wyraz szacunku dla ojca chłopaka i honoru, który jest udziałem ojca dziewczyny²⁶.

W niektórych grupach cygańskich ojciec narzeczonego przychodzi z butelką *ploski* ozdobioną naszyjnikami ze złotych monet, tak bogatym, że pokrywającym całą butelkę. Wchodzi do pomieszczenia, gdzie przebywa kilka osób i udaje, że czegoś szuka. Mówi, że zginęła mu owca, potem wskazuje na dziewczynę i powiada, że oto ją znalazł. Następnie zawiązuje naszyjnik na szyi dziewczyny i całuje ją jako swoją przyszłą synową. Wreszcie pije alkohol z przyniesionej przez siebie butelki i podaje go obecnym w kolejności wynikającej z hierarchii zebranych. Po spotkaniu butelka zostaje ponownie napełniona i użyta podczas ceremonii zaślubin²⁷.

Mimo że to ojciec panny młodej podbija cenę dziewczyny swoim niezdecydowaniem i czasem wygórowanymi wymaganiami co do kosztów wesela, prezentów dla panny młodej itd., nie tylko on zbiera profity w postaci pieniędzy i honoru. Dochodzi tu do wymiany wartości. Jej przebieg ogranicza swobodę i dowolność zachowań. Wszelkie czynności związane z wymianą prowadzącą do małżeństwa (obdarowanie i odwzajemnienie daru) są objęte kontrolą społeczną i stanowią zestaw określonych norm zachowań. W tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na to, że pomimo niewnoszenia opłat za pannę młodą przez Polska Roma pertraktacje dotyczące zawiązania ewentualnego małżeństwa są oczywiście prowadzone, co wiąże się z kosztami (pożywienie i napoje przywożone są przez rodzinę chłopaka).

Zwyczaj wnoszenia „opłat” za przyszłą żonę A. Bartosz wyjaśnia tym, że dawało to (i daje) gwarancję szanowania dziewczyny w nowej rodzinie, ponieważ ewentualny rozwód (a właściwie zerwanie związku) skutkuje utratą zapłaconej kwoty²⁸. Strona zrywająca małżeństwo zawsze traciła, nie tylko dobra materialne, ale i prestiż, ściśle łączony z honorem. Warto przy tym nadmienić, że u Kelderaszów kwota *daró* nie zawsze była wyłącznie do dyspozycji ojca dziewczyny. Zazwyczaj

²⁶ R. Lee, *The Gypsies in Canada*, „Journal of the Gypsy Lore Society” 1968, vol. 56, nr 1–2, s. 19–55; A. Sutherland, op. cit., s. 221–222.

²⁷ F. Cozannet, op. cit., s. 132.

²⁸ A. Bartosz, op. cit., s. 145–146.

część tej sumy należało przeznaczyć na opłacenie kosztów wesela, co miało być znakiem dobrej woli, oraz na uposażenie córki (odzież, biżuteria, elementy gospodarstwa domowego). Nie zawsze wysokość *daró* była wystarczająca na zaspokojenie tych potrzeb. Wysokie *daró* z kolei podwyższało koszty ponoszone przez rodzinę pana młodego. Z tego powodu nie wszystkie rodziny było stać na tego rodzaju aranżowanie zaślubin. Poza tym wniesienie *daró* nie zawsze było skuteczną ochroną dla dziewczyny. Zdarzały się przypadki zwrotu *daró*. Były to sytuacje kłopotliwe dla obu stron ze względu na brak gotówki bądź konieczność rozstrzygnięcia sporu przez zgromadzenie starszych, co z kolei wiązało się ze skandalem i uszczerbkiem na honorze obu rodzin. Starszyzna zatem zdjęła obowiązek wnoszenia *daró*. Skutkiem tego było pojawienie się możliwości omińnięcia go przez małżeństwo pomiędzy kuzynami, porwanie, wymianę sióstr (córek), zaakceptowanie zamieszkania młodego małżeństwa z rodziną dziewczyny (dawniej było to hańbą dla chłopaka w opinii męskiej części społeczności) oraz zaaranżowanie małżeństwa pomiędzy adoptowanym dzieckiem (nie spokrewnionym) a krewnym. Jednakże w dalszym ciągu, jak twierdzi Sutherland, *daró* jest jedyną gwarancją bezpieczeństwa i szacunku dla dziewczyny przy kojarzeniu małżeństw pomiędzy niespokrewnionymi ze sobą rodami²⁹.

Wiązanie rąk (*mangavipen*)

Państwo młodzi mają do wyboru trzy rodzaje ślubu: cywilny, kościelny i tradycyjne zaślubiny (rozumiane tu wyłącznie jako wiązanie rąk, a nie porwanie). Zasady współżycia społecznego z Polakami oraz ustawodawstwo polskie zmuszają Romów do zawierania ślubów cywilnych i kościelnych. Na pytania o przyczyny zawierania ślubów w USC Romowie najczęściej odpowiadali:

Czasami biorą, żeby dziecko miało nazwisko, czy to majątek wspólny mają...” (Jag. 1)

...żeby było wszystko zgodnie z prawem...³⁰

Ponadto przyczyną zawierania ślubów cywilnych jest przyjęcie nazwiska męża przez kobietę oraz uregulowanie sytuacji prawnej rodziny i potomstwa, tak jak to było w przypadku respondentki z Konstantynowa Łódzkiego (Lesiaki):

...chodziło o dzieci, trzeba je było zarejestrować. Bo wcześniej jeden syn był na mnie, drugi na męża. I należało to wszystko uregulować. To był jedyny powód. Brak normalnego ślubu w ogóle nam nie przeszkadzał... (Les. 1)

Natomiast ślub w Kościele ma zagwarantować Romom możliwość późniejszego ochrzcenia dziecka, przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej i zapewnienie sobie obecności księdza na pogrzebie. Jednak najczęściej podawaną przyczyną zawierania ślubu kościelnego jest bycie katolikiem oraz

²⁹ A. Sutherland, op. cit., s. 234–235.

³⁰ Cytat pochodzi z moich prywatnych notatek.

...dobrobyt na drodze do nieba... (Jag. 1)

Romowie należący do Polska Roma nie przywiązują jednak dużej wagi do zawierania ślubów kościelnych czy cywilnych.

Są pary, które idą do Urzędu Stanu Cywilnego i biorą ślub cywilny, ale cygańskie wesele jest najważniejsze... (Chał. 2)

Jeżeli młodzi są pełnoletni, to tuż po ślubie cygańskim biorą ślub kościelny, który — jak twierdzą respondenci — różni się od cygańskiego tym, że jest udzielany przez księdza, który odprawia nabożeństwo i rozdaje komunię świętą. Tutaj też zostają nałożone obrączki. Zdarza się, że osoby zawierające tylko ślub tradycyjny po kilku, a nawet kilkunastu latach biorą śluby cywilny i kościelny (Jag. 1). Przyczyną odłożenia na przyszłość tych ceremonii najczęściej jest ich koszt, zbyt młody wiek nowożeńców lub brak potrzeby innych zaślubin niż tradycyjne.

Większość respondentów pomija jednak w swoich wypowiedziach kwestię ślubów cywilnych i kościelnych, uznając je za nieistotne dla funkcjonowania kultury romskiej lub pomniejszając ich znaczenie.

U Warmijaków z Tomaszowa Mazowieckiego ślub kościelny jest jednak równoważny ślubowi tradycyjnemu. Zdaniem tamtejszego wójta, wiązanie młodym rąk stulą ma sens taki sam, jak wiązanie rąk apaszką przez rodzica lub *matrona* w czasie zaślubin tradycyjnych⁵¹. Jego zdaniem, ślub tradycyjny można zastąpić ślubem kościelnym, który nawet jest ważniejszy. Kiedy młodzi są pełnoletni i biorą ślub kościelny, nie są już konieczne tradycyjne zaślubiny. Badania jednak tego nie potwierdziły, ponieważ wszyscy respondenci z Tomaszowa Mazowieckiego mieli ślub tradycyjny (*mangavipen*), czasem cywilny, ale żaden z nich nie miał ślubu kościelnego pomimo określonej prawem pełnoletności. Zdarza się również, że ślub kościelny zastępowany jest przez błogosławieństwo udzielane przez księdza. Nie dochodzi wtedy do wymiany obrączek, ale pobłogosławienie pary umacnia ich związek. Dla niektórych Romów obrączki są tylko rekwizytem w obrzędku obcym ich kulturze tradycyjnej i nie stanowią przedmiotu znaczącego dla zawieranego małżeństwa. Jest to raczej pamiątka, którą można zastąpić np. wymianą łańcuszków, i to niekoniecznie podczas uroczystości zaślubinowych, ale po kilku tygodniach, miesiącach, czy nawet latach (Les. 5).

Nieliczni dostrzegają podobieństwo pomiędzy ślubem cywilnym a tradycyjnym:

Mało kto robi sobie cywilny ślub, nasz cygański jest taki jak wasz cywilny. Tam podchodzi pani i mówi, a u nas starszy każe obiecać młodym, że będą razem i zamiast obrączek wiąże im ręce taką chustą... (Pach. 1)

Zaślubiny tradycyjne (*mangavipen*) są najważniejszą formą zawarcia związku małżeńskiego w kulturze romskiej (cygańskiej). Często był to i nadal jest jedyny rodzaj ślubu praktykowany przez Romów.

Oto jak respondenci relacjonowali przebieg zaślubin tradycyjnych:

⁵¹ „Matron” to starszy, osoba w podeszłym wieku.

...wtedy robią tak zwany ślub cygański. Przyprowadzają do domu rodziców i w ich domu jest ten ślub. I wtedy starszyna, to znaczy starsze osoby udzielają tego ślubu, ale nie kobiety, tylko mężczyźni, którzy są w tym gronie. Często jest to w domu, jak mają duży, albo na sali. Wtedy taki starszy, wybrany, przed którym czują respekt, on udziela im tego ślubu. Wiąże im ręce wstążkami. I to jest ich ślub i jest on bardzo ważny, on nigdy nie może spowodować rozwodu. Chyba, że zdrada jest ze strony kobiety. Bo z chłopami to różnie, bo oni to i podrywają. Ale kobieta nie może, musi być wierna... (Jag. 1)

Wzięłam ślub kościelny i obrzędowy też. Są Cyganie, co to bez ślubu żyją. Takie zaręczyny zrobią w mieszkaniu. Łączą ręce wstążką lub chustką i mówią sobie, żeby się pobrali, żeby się nie rozeszli, żeby się razem zestarzelili, żeby doczekali prawnuków. (Les. 2)

W relacjach Warmijaków z Tomaszowa Mazowieckiego zawsze występuje „król” jako osoba zazwyczaj obecna w czasie zaślubin:

Jak jest wszystko gotowe, to cała rodzina jest na tej sali, mówi nasz król cygański, żeby nas zawołać. My przychodzimy — to młoda para, śpiewają jej „sto lat”. Wychodzi król, dziadek tych młodych, dziadkowie i teraz biorą na przykład babci chustkę i związują ręce... (War. 2)

Możemy wyróżnić kilka zasadniczych elementów składających się na zaślubiny tradycyjne. Ślubu udziela osoba starsza, pełniąca rolę autorytetu społecznego w grupie, w której odbywają się zaślubiny. Autorytet wyjaśnia młodym cel i sens aktu małżeństwa oraz przewiązuje im dłonie na znak zaślubin. Do przewiązywania dłoni służyć może: chusta starej kobiety, wstążka, sznurek, tasiemka, fartuch — najlepiej w kolorze czerwonym. Następnie młodzi publicznie składają obietnicę dochowania wierności w małżeństwie, a goście oblewają ich wódką lub szampanem. Na koniec mężczyźni podnoszą młodego, a kobiety młodą i podrzucają do góry.

Za autorytet społeczny uważa się mężczyznę, człowieka starszego, ale również starą kobietę, która z racji podeszłego wieku straciła swoje właściwości kalające. Toleruje się również udzielenie ślubu przez osobę dużo młodszą, rodziców, a nawet w skrajnych przypadkach przez rodzeństwo. Romowie często mówią, że ślubu udziela „najstarszy Cygan”, czyli najważniejszy spośród decydentów.

Nie tylko wiek i zachowanie budzące ogólny szacunek mają wpływ na to, czy dana osoba dysponuje autorytetem, czy nie. Jest jeszcze kilka czynników, może mniej istotnych, ale zwiększających szanse na prestiż w grupie. Są to: odpowiedni, wzbudzający respekt wygląd zewnętrzny (duża waga i wzrost, zarost — broda, wąsy), majątek (biżuteria, duży i drogi samochód) oraz związana z nim hojność i dowody na wywieranie wpływu na nie-Romów w postaci dokumentów, zaświadczeń⁵².

Przemowa nie jest wcześniej układana, lecz improwizowana. Niemniej jednak mówca powinien przestrzec przed zagrożeniami czyhającymi na młode małżeństwa, wymienić obowiązki męża wobec żony i żony wobec męża. Musi powiedzieć o tym, że małżeństwo zawiera się raz na całe życie, upewnić się, że młodzi chcą się pobrać i że ich rodzice wyrażają na to zgodę.

⁵² A. Sutherland, op. cit., s. 116–117.

Moment wiązania rąk w tradycyjnych zaślubinach łódzkich Romów jest bardzo podobny do sposobu ich wiązania w zaślubinach organizowanych w osadach na terenie polskiego Spiszu.

Po wstępie, który podkreśla wagę małżeństwa, „starosta” zapytuje młodych, najpierw dziewczynę:

— Kames Ees? (Chcesz go?)

Dziewczyna odpowiada :

— Hi. (Tak.)

O to samo pyta chłopca:

— Kames Ea? (Chcesz ją?)

Chłopiec również odpowiada:

— Hi. (Tak.)

Młodzi po publicznym oświadczeniu, że pragną się pobrać, zapytują swoich rodziców, czy wyrażają zgodę na ich małżeństwo. Po wygłoszeniu przyzwolenia przez rodziców na małżeństwo ponownie zabiera głos „starosta” i zapytuje ich z kolei, najpierw rodziców chłopca:

— Czy chcecie ją za synową?

Ojciec lub matka odpowiadają, że chcą. (...) Następnie „starosta” pyta rodziców dziewczyny:

— Kamen les dziamutreskle? (Czy chcecie go za zięcia?)

(...) Ojcowie poprzez podanie rąk zawierają pomiędzy sobą układ, tzw. zakład. Oznacza to, że członkowie rodzin będą czuwać nad trwałością zawartego w tej chwili związku. (...) Po zawarciu „zakładu” starosta wiąże młodym ręce czerwoną wstążką lub chustą tego samego koloru. (...) ³⁵

Jeżeli ślubu udziela kobieta, to — według relacji Bosaków — jest ona najstarsza w rodzinie lub najstarsza spośród zgromadzonych osób.

...zdejmuje chustę i wiąże młodym ręce — to taki zwyczaj... (Plo. 2)

Musi starsza kobieta być. Swoją chustkę ściąga z głowy i wtedy ręce im wiąże. (Bos.)

Respondent z Pachowiaków stanowczo stwierdził, że ręce młodych wiąże babcia pana młodego swoją chustą. Wyjątkowo, gdy babka młodego nie żyje, czynność wiązania dłoni wykonuje babka panny młodej (Pach. 1). Inny z respondentów wyznał, że wiązanie rąk wykonują wspólnie mężczyzna i kobieta — najstarsi z rodu (Plo. 1). Ciekawą wypowiedź uzyskałam od respondenta z Brzezin (Berniki). Otóż, powiedział on, że „król” wiąże młodym ręce chustką ściągniętą z głowy młodej. Ponoć chustkę tę młoda dostaje wcześniej od swojej matki. Jest to jednak wypowiedź jednostkowa, inni respondenci nie potwierdzili takiego przebiegu wiązania rąk. Ponadto taka sytuacja nie została zarejestrowana na dostępnych mi kasetach wideo. Możemy zatem wnioskować o istnieniu hierarchii osób uprawnionych do udzielania zaślubin tradycyjnych. Na pierwszym miejscu stawia się ludzi starych i mężczyzn. Trzeba bowiem pamiętać, że chociaż stara kobieta jest w kulturze romskiej autorytetem, to jednak zawsze będzie ona zajmować niższą od starego mężczyzny pozycję w społeczności. Wynika to z nałożenia się dwóch wartości: wieku członka grupy i jego płci. Kobieta, która jest *phuri daj*, mimo że na skutek meno-

³⁵ M. Długosz, op. cit., s. 158–159.

pauzy traci swoje właściwości kalające i jest bardziej starym człowiekiem niż kobieta, to przecież nie przestaje nią być. Starość pozwala jej na uczestniczenie w obradach rodu, na wypowiedzanie się w różnych kwestiach, podejmowanie określonych decyzji i udzielanie ślubu⁵⁴. Jednakże największym autorytetem wśród kobiet jest żona przywódcy. Z jej opinią muszą się liczyć nawet mężczyźni⁵⁵. Nie oznacza to, że uczestniczy w obradach na równi z mężczyznami. Zazwyczaj nie zabiera głosu, chyba że zostanie poproszona o wydanie opinii lub będzie tego wymagała sytuacja. Młodszy mężczyzna ma szansę być decydem w sprawach grupy, a więc może udzielić ślubu, gdy otrzyma stosowny nakaz czy zezwolenie od kogoś starszego (**autorytet mianowany**) lub gdy odziedziczył po śmierci głowy rodziny władzę i znaczenie (**autorytet przez dziedziczenie**). Zachowania realizowane przez osobę posiadającą władzę w grupie mają znaczenie wzorcowe. M. 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 jednostkę, jest to, że są one przyjęte przez autorytet społeczny lub w jego imię⁵⁶. Oczywiście nie miały wpływ na proces przyswajania zachowań mają indywidualne zdolności. Znaczenia autorytetu w grupie nie można więc przecenić. Każda wartość przez niego uznawana staje się wartością uznawaną przez grupę. Przeniesienie kompetencji na innego członka grupy powoduje rekonfigurację w systemie społecznym. Biologiczne, psychiczne oraz środowiskowe uwarunkowania jednostki, jej temperament, cechy charakteru itp. mają wpływ na ostateczną postać wykonywanych działań. Na przykład czynność wiązania młodym rąk jest inna jakościowo w wykonaniu różnych osób, chociażby pod względem emocjonalnej barwy gestów. Zmiany te są przez widzów rejestrowane, często nieświadomie, i uznawane za jedynie prawdziwe, bo ich wykonawcą był (jest) autorytet. Ponadto ewentualne zmiany i innowacje w chwili ich wykonywania są trudne do wyodrębnienia, ponieważ dla przeciętnego członka grupy są one niewidoczne. Niemniej jednak te pozornie niewielkie i nieistotne zmiany stopniowo reorganizują sposób widzenia pewnych działań. Tak też się dzieje z tradycyjnym tańcem Romów. Porównując nagrania wideo z festiwalu kultury romskiej, tegoroczne i te sprzed ośmiu lat, jest jasne, że zmiany takie dokonują się niejako na forum całej społeczności. Również z tego powodu możliwe są odmienne jakościowo formy zaślubin tradycyjnych, przemówienia o odmiennej treści, co w konsekwencji prowadzi do zmian w samej ceremonii.

Może się więc i tak zdarzyć, że ślubu udzielą dwie osoby, ale równe znaczeniem i płcią (np. dziadkowie, ojcowie, babki). Mówili o tym respondenci z Pachowiaków, Ploniaków i Galicjaków z Łodzi oraz Romowie z Chaładytka Roma:

...jego babcia i moja babcia chustką nam ręce związały... (Chał. 1)

Zaproszenie do uczestniczenia w ceremonii wiązania rąk może być również specyficzną formą daru, wyrazem szacunku. Wspólne dokonanie ceremonii przez

⁵⁴ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 128.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ M. Mauss, *Sposoby posługiwania się ciałem*, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 531–566.



Wiązanie rąk. Fot. L. Mróz

osoby o różnym statusie i prestiżu może być wyrazem braterstwa i jedności. Tak czasem bywa u Warmijaków z Tomaszowa Mazowieckiego:

...król zamyka [wiąże ręce — przyp. A. K.] i dziadek rozwiązuje. (War. 1)

Wiązanie rąk ma znaczenie symboliczne i świadczy o nierozzerwalności związku małżeńskiego (Jag. 1). Jest znakiem tego, że odtąd młodzi będą ze sobą trwale związani, że będą razem żyć.

Młodzi wiążą sobie ręce taką ładną chustką, na znak zawiązania małżeństwa... (Chał. 2)

...złączyliście się razem, wasze ręce to żeby nigdy się nie rozłączyły — tak się mówi... (Les. 5)

Wiąże się lewą rękę chłopaka z prawą ręką dziewczyny. Na Spiszu w momencie wiązania rąk osoba udzielająca ślubu mówi: *zaphandor tumenge o vasta pe calo dźvivipen* (wiąże wam ręce na całe życie). W czasie wymawiania tych słów drugi „starosta”, bo na Spiszu dwóch „starostów” obsługuje wesele, nalewa do kieliszka wódkę, którą wypija w połowie dziewczyna, a w połowie chłopak³⁷.

Z analizy filmów wideo wynika jednakże, że w pierwszej kolejności wódkę wypija mężczyzna, a dopiero po nim kobieta. Zatem nie ma możliwości jakiegokolwiek skalania mężczyzny, ponieważ pozostaje zachowany rozdział płci oraz hierarchia w grupie. Ponadto wypicie alkoholu ze wspólnego kieliszka dodatkowo wiąże młodych. Tak jak wspólne picie mężczyzn czy kobiet przy stołach integruje we wspólnotę płci, tak młodzi wiążą się we wspólnotę małżeńską. Akt ten podkre-

³⁷ M. Długosz, op. cit., s. 159.

śła jednocześnie powagę wypowiedzianych przez autorytet słów na temat celu zawarcia małżeństwa oraz sprawia, że publiczne obietnice młodych są wiarygodne. Oto, co obiecuje pan młody:

...będzie dbał o żonę, nie będzie jej bil ani zdradzał... (Plo. 2)

...Składają sobie życzenia, że do końca życia będą ze sobą, że nie będą się rozchodzić... (Chal. 2)

Te słowne zobowiązania podejmowane przez młodych podczas przewiązywania rąk mają charakter aktu prawnego. Skumulowanie tych czynności na forum dużej grupy Romów, pod patronatem autorytetu społecznego, gwarantuje nierozdzielność zawartego w ten sposób związku małżeńskiego. Gwarantują to również rekwizyty związane z kultem, a użyte podczas zaślubin, np. wizerunek Matki Boskiej i krzyżyk. Po przewiązaniu rąk i wysłuchaniu zaleceń małżeńskich młodzi muszą pocałować dewocjalia podane im przez autorytet udzielający ślubu.

Składanie życzeń po przybyciu nowożeńców na salę, w której odbywa się przyjęcie, przed lub po wiązaniu rąk, określane jest przez niektórych respondentów jako „winszowanie”. Owo „winszowanie” wypowiedziane jest często tonem żartobliwym i ma przypomnieć o podstawowych obowiązkach kobiety i mężczyzny, o rodzicielstwie i celach rodziny (Les. 5). Bardzo ważna jest kolejność, w jakiej można uszeregować osoby „winszujące” czy „życzące”. Najpierw życzenia składa najstarszy, np. dziadek, potem rodzice, następnie pozostali goście. Należy przy tym mieć na uwadze to, że obowiązek i jednocześnie prawo do winszowania mają tylko najstarsi, np. dziadkowie. To oni przemawiają w imieniu całej społeczności. Natomiast wszyscy pozostali nie muszą składać życzeń i często po prostu tego nie robią. Autorytet poszczególnych osób nakłada się na ich wiek, dając w ten sposób ważną w kulturze Romów hierarchię grupie. Natomiast uzewnętrznienie w taki sposób podziałów wewnętrznych grupy w czasie uroczystości weselnych, a więc na forum dużej części społeczności, jest prawdziwą lekcją zachowań społecznych dla dzieci, młodzieży, a nawet dla samych nowożeńców i pozostałych uczestników spotkania. Jest to jednocześnie podkreślenie znaczenia poszczególnych członków grupy.

No i, no i tam odmówili obrzęd małżeństwa, no i do góry nas rzucali i szampanem nas oblały i już byliśmy małżeństwem... (Chal. 1)

Po ślubie drużba podrzuca do góry nowożeńców i polewa ich szampanem na znak szczęścia, a goście posypują ich pieniędzmi na znak bogactwa... (Plo. 2)

...tyle u nas jest taki człowiek starszy i ręce wiążąją tak z chusteczką dla niego i dla niej. Jedną rękę jego i jedną jej i wiążąją w chusteczkę i jego podnosząją mężczyzny, a ją niewiasty do góry hura, sto lat i wódką albo szampanem oblewają... (Chal. 1)

Polewanie nowożeńców alkoholem jest stałym elementem zaślubin. Może to być wódka lub szampan, bo tylko czysty i szlachetny trunek może zostać użyty do przywołania szczęścia. Ponadto oblewanie alkoholem i podrzucanie młodej pary do góry można porównać do magicznych zabiegów płodnościowych⁵⁸. Jeżeli podrzuca się nowożeńców do góry, to zawsze mężczyźni podrzucają młodego, a kobie-

⁵⁸ F. Cozannet wspomina również o polewaniu wodą, obsypywaniu prosem i orzechami włoskimi. F. Cozannet, op. cit., s. 137–138.

ty — młodą. Nigdy nie zdarza się, aby mężczyźni podrzucali do góry kobiety. Jest to związane z systemem skałań kobiecych. Spódnica dziewczyny jest dla mężczyzn kalająca właśnie od chwili, gdy jej właścicielka zostaje mężatką, od tego momentu mężczyzna nie może dotknąć jej spódnicy. Według respondentki z Ploniaków, spódnica jest bronią kobiety także współcześnie — może ona mężczyznę uderzyć nią w twarz i groźbą poinformowania społeczności o skalaniu go spódnicą mężatki wymusić określone decyzje czy zachowania (Plo.1). Podrzucanie nowożeńców do góry Romowie wyjaśniają radością odczuwaną z powodu zaślubin, ale nie wszystkie rodziny (rody) zachowują tradycję podrzucania nowożeńców. Na pewno nie podrzucą się młodych po porwaniu lub po wcześniejszym wspólnym ich zamieszaniu samodzielnie lub u którejś z rodzin. Podrzucanie do góry jest zatem zarezerwowane dla młodych małżeństw rekrutujących się spośród kawalerów i pańien. Przemawia to za płodnościową symboliką tego działania. Ważne, że nie podrzucą się również i tych par, dla których zawierane małżeństwo jest co najmniej powtórny związek. Wtedy nie urządza się nawet hucznego przyjęcia, a jedynie skromne spotkanie najbliższych osób.

Istotnym momentem kończącym zaślubiny jest pocałowanie przez młodych dłoni Romów należących do starszyny. Ważne jest, że młody całuje w rękę nie tylko mężczyzn, ale i starsze kobiety. Zdaniem jednego z respondentów, osoba, której zaślubieni okazują w ten sposób szacunek, powinna mieć co najmniej 40–50 lat (Plo.1).

...kobieta i mężczyzna ze starszyny stali na środku pokoju. Podeszła do nich młoda para. Mężczyzna udzielający ślubu wygłosił mowę, udzielając przestróg i wskazówek, jak postępować w małżeństwie. po której młodzi pocałowali członków starszyny w prawa rękę..." (Jag. 1)

Pocałowanie dłoni osoby starszej jest formą okazania jej należytego szacunku i publicznym okazaniem swojej uległości wobec starszyny.

Warto się jeszcze zatrzymać przy kolorze chusty i wstążki wykorzystywanej do wiązania rąk młodych. Większość respondentów stwierdzała, że dobrze jest, gdy chusta czy wstążka są czerwone. Mogą mieć również inny kolor, ale z elementami czerwonego. Bierze się to stąd, że czerwień jest kolorem szczęścia i dobrego zdrowia. Jest również noszona jako ochrona przed chorobą. Również dlatego byłoby wskazane, aby panna młoda miała na sobie coś czerwonego. Kolor zielony także ma pozytywne konotacje jako kolor zdrowia. Natomiast w czasie wesel i zaślubin unika się kolorów ciemnych i czerni jako kolorów *prıkazy*, nieszczęścia, choroby i przedwczesnej śmierci⁵⁹. Muszę jednak zaznaczyć, że Romowie należący do Galicjaków podkreślali, że nie chodzi tu o kolor chusty, ale o to, że należy ona do osoby starszej.

Zaślubiny romskie odbywają się już podczas wesela lub przyjęcia. W dzień ślubu młodzi są uroczystie ubrani, każde z nich przebywa w innym pokoju poza salą weselną. Ojcowie młodych idą po nich dopiero wtedy, gdy w domu zbiorą się już wszyscy goście i „król” (wójt), czyli najważniejszy autorytet. Młodzi, wprowa-

⁵⁹ A. Sutherland, op. cit., s. 284.

dzani do pomieszczenia, w którym ma odbyć się uroczystość, idąc obok siebie, nie trzymają się za ręce (Plo.1). Po odprawieniu ceremonii zaślubin młodzi są już małżonkami. Dla porównania warto nadmienić, że u Lowarów młodzi tuż po zaślubinach, mówiąc o swoim partnerze, nie mogą posługiwać się określeniami „żona” i „mąż”, dopóki nie urodzi im się pierwsze dziecko⁴⁰. Po zaślubinach młodzi są zaprowadzani z powrotem do pokoi, nie uczestniczą w zabawie. Mogą się spotkać i skosztować małżeństwo dopiero po zakończeniu wesela (Jag.1).

Kontynuacją przebiegu zaślubin są tańce młodych ze wszystkimi weselnikami — tak jak to bywa na polskich weselach. Najpierw tańczą sami ze sobą (np. walca), potem rozdzielają się i tańczą z rodzicami i dziadkami w kółku. Wtedy do tańca mogą przyłączyć się inni. Dopiero po upływie pewnego czasu, poświęconego na zabawę i tańce, następują podziękowania. Wygląda to w ten sposób, że para młoda podchodzi kolejno do siedzących przy stołach gości i każdemu z osobna dziękuje za przybycie. Starszych mężczyzn i starsze kobiety młodzi całują w dłonie, siostry i dalszych kuzynów w policzki. W ten sposób obchodzą całą salę i wszystkie stoły. Zdaniem jednej z respondentek, młoda para może bawić się potem na weselu tak długo, jak zechce (Jag. 3).

⁴⁰ J. Yoors, op. cit., s. 280.

Wesele

Sposób organizowania wesel

Wesele (*biaw*)¹ nie zawsze towarzyszy zaślubinom. Sutherland podaje, że wesela organizuje się wyłącznie dla par wiążących się po raz pierwszy². Informację tę potwierdzili respondenci z Jaglanów i Pachowiaków. Jeżeli któraś ze stron nie zgadzała się na zaślubiny, a mimo to odbyły się, młodzi muszą zrezygnować z przyjęcia weselnego. Świadczy to o roli wesela jako sposobu na okazanie prestiżu społeczno-ekonomicznego rodziny oraz podniesienia powagi sytuacji zmiany ról społecznych pełnionych dotąd przez nowożeńców. Jeżeli rodzina jest uboga, to mimo zgody na zaślubiny obu rodzin nie organizuje się wesela, a ręce wiąże się młodym w domu jednego z nich (Plo.1). Z wesela rezygnuje się również wtedy, kiedy do zawarcia małżeństwa doszło przez porwanie lub jeżeli dla nowożeńców są to powtórne zaślubiny. Trzeba jednak zaznaczyć, że w takim przypadku przyjęcie towarzyszące zaślubinom może pod względem liczby gości i wystawności dorównać weselu.

Bardzo ważna jest forma zapraszania gości, która podkreśla podziały funkcjonujące w społeczności romskiej:

...jej rodzice i moi rodzice (...) Ile będzie ludzi sobie obliczają. (...) Oni jeżdżą i zapraszają. Jeżdżą po Polsce do osób, które znają i szanują i zapraszają. (...) Dwie głowy wsiadają do samochodu: „Jedziemy do tego, bo to jest mój kuzyn”. Zapraszają całą rodzinę. Nie — pojedynczo, tylko ciebie, a całą twoją rodzinę: twoją żonę, twoje dzieci, zięcia, synowe. I wtedy każdy przyjeżdża... (Les. 1)

Wesele organizuje się najczęściej w restauracjach. Wynajęcie pomieszczenia wraz z obsługą należy do rzadkości. Romowie wynajmują tylko pomieszczenie, natomiast przygotowaniem potraw i obsługą gości zajmują się kobiety romskie. Sytuacja powtarza się w przypadku organizowania jakiegokolwiek spotkania związanego z uczcą. Respondenci z Pabianic (Jag. 3, 4) oraz ze Zgierza (Les. 5) podkreślali, że Romowie mają swoje, sprawdzone przy różnych okazjach restauracje, w których zawsze organizują spotkania typu zaślubiny, chrzciny, stypa itp. Naj-

¹ Słowo *biaw* oznacza również ślub.

² A. Sutherland, op. cit., s. 223.

częściej są to restauracje, których właścicielami są Romowie lub osoby zaprzyjaźnione z nimi. Jeżeli natomiast sytuacja ekonomiczna rodzin nie pozwala na wynajęcie dodatkowych pomieszczeń, przyjęcie odbywa się w domu jednej ze stron (np. Chał. 2, Ber. 5).

Na wesele goście przyjeżdżają stopniowo, ponieważ nie ustala się godziny rozpoczęcia spotkania. Wesele rozpoczyna się wtedy, kiedy pojawi się pierwszy gość. Miejsce wesela jest przygotowane w przeddzień zaślubin, tak aby osoby przyjeżdżające z samego rana mogły zostać stosownie powitane. Zazwyczaj do godzin południowych zbierają się wszyscy zaproszeni, a po południu na salę przychodzi młoda para (każde z nich wchodzi oddzielnie). Gości wita „głowa całego wesela” (Plo. 1), czyli osoba organizująca wesele, np. ojciec pana młodego lub osoba, pod której patronatem to wesele ma się odbyć (np. wójt, *Szero Rom*).

...stał jego ojciec i jego dziadek na środku. Ci, którzy przychodzili składali życzenia, podziękowania za to, że ich zaprosili i siadali do stołu... (Plo. 1)

Niekiedy wchodzących gości wita zespół muzyczny:

...co jakiś czas wchodzi inna grupa Romów, z innego miasta i zespół muzyczny ma obowiązek grania marsza weselnego, jak wchodzi goście. Czyli wchodzi z jednego miasta i już daje sygnał któryś z rodziców, że wchodzi grupa — więc już zespół muzyczny gra marsza na powitanie gości. (Jag. 3)

Zazwyczaj jest tak, że jeżeli przybywają goście z jakiegoś miasta, to jest to najczęściej duża grupa krewnych, pod przywództwem swojego autorytetu (np. dziadka). Wspólnie wchodzi do sali i dlatego od razu daje się zauważyć, że jest to nowa grupa gości. Wszystkim gościom należy się szczególnie powitanie. Jest to wyraz szacunku, jednocześnie jest to forma podziękowania za przybycie. Dla organizatora spotkania przyjazd zaproszonego gościa jest powodem do dumy. Tym samym — odmowa przyjęcia zaproszenia może zostać potraktowana jako rzecz obraźliwa. Zdaniem Galicjaków, dla każdego z przybyłych gości wesele rozpoczyna się powitalną przemową starszego, niekoniecznie organizatora spotkania, ale autorytetu, który składa życzenia wszystkim zgromadzonym. Niekiedy goście tuż po przybyciu do domu weselnego po prostu siadają przy stołach. Jeszcze w inny sposób zostaje zaznaczona rola autorytetu, z urzędu odpowiedzialnego za społeczność, do której należy, rola nauczyciela, opiekuna i strażnika zachowań właściwych:

...jak ja robiłem tą imprezę, ja wydałem dość dużo pieniędzy, moja teściowa i moja mamusia, to wtedy wśród mój tatuś z takim starszym Romem przed mikrofon i powiedział, że ten, który zrobi zadymę, czy jakąś rozróbę, będzie bicie, będą rozwalone stoły, to ten płaci wszystkie koszty, które związane są z tą imprezą. I to jest zakazane. Bawią się i hamują nawzajem. Jak tam ktoś ma jakieś porachunki — za salę, albo tam do domu jechać...” (Les. 1)

Charakterystyczne dla wszelkich przyjęć związanych z większymi uroczystościami rodzinnymi jest to, w jaki sposób biesiadnicy siadają przy stołach:

...kobiety przy jednym stole, mężczyźni przy drugim siedzą. (...) dzieci to różnie, biegają.

Młodzież to przy rodzicach siedzi. Dziewczyny przy matkach. Chłopcy przy swych ojcach... (Jag. 1)

U Pachowiaków przygotowuje się trzy stoły: dla kobiet, dla mężczyzn i dla młodzieży męskiej (Pach. 1). W rozdzieleniu młodzieży od starszych widzą troskę o honor i ambicje starszych. Chodzi tu oczywiście o mężczyzn:

Inne słówka mężczyźni mówią, i to, i tamto, to jednak się krepują. Choć nie mają szkoły, nie są wyszkoleni, to jednak ten swój honor mają... (Pach. 1)

Czasem są wynajęte lub przystosowane dwa pomieszczenia. W jednym siedzą mężczyźni, a w drugim kobiety. Chodzi bowiem o to, by kobieta nie skalala swoją obecnością męskiego zgromadzenia:

U nas tego nie wolno robić, żeby kobieta przychodziła, coś brała ze stołu, jeżeli siedzą mężczyźni (...). Ja byłem przestrzegany, żeby tego nie robić (...) przez mamę, przez ojca... (Pach. 2)

Przy stołach goście siedzą nie tylko wg płci, ale i wieku. Przy stole z młodą parą siedzą znajomi. Przy innym starszyzna, rodzice. Dzieci siedzą osobno, w kąciuku. Rozdziela się także młodzież. Niezamężne dziewczęta siedzą w jednym końcu pokoju, chłopcy w drugim. Po zaślubinach parę młodą również rozdziela się i dziewczyna siada z kobietami, a chłopak — z mężczyznami (Jag. 2). Młodzież może mieć przygotowany swój stół, a starsi — swój. Respondentka z Bosaków sugerowała nawet, że przy tych stołach mężczyźni i kobiety siedzą razem, a podział na stoły



Każde duże spotkanie rodzinne jest świętem, dlatego Romowie starannie przygotowują miejsce spotkania, potrawy i zakładają odświętną odzież. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce

dotyczy tylko wieku poszczególnych osób (Bos.). Jest jeszcze jedna możliwość. Nowożeńcy po prostu wychodzą i nie są obecni na przyjęciu, bo nie muszą na nim być ani też bawić się ze wszystkimi gośćmi. Najważniejsze jest to, żeby młodzi przyszli, pokazali się, a starszyzna udzieliła im ślubu. Następnie mogą udać się do domu młodej lub młodego i tam zostać sami (Bos.). Respondent z Brzezina stwierdził jednak, że młodzi małżonkowie powinni być obecni na weselu, ponieważ prosi się młodych do tańca, do zaśpiewania, do „przepicia” kieliszka alkoholu ze starszyzną (Ber. 2). Informacje dotyczące rozdziału uczestników spotkania na wyżej wymienione kategorie są potwierdzane przez wszystkich respondentów.

Stoły, przy których siadają Romowie w czasie wesel, czy jakichkolwiek innych uczt, powinny być obficie zastawione, ponieważ hojność jest drogą do uzyskania większego prestiżu w grupie lub prestiżu w ogóle. Hojność jest również cechą przywódcy i ma stanowić dar dla zaproszonych gości, którzy odwiedzają się szacunkiem, a jeżeli zaistnieje taka konieczność — również składką⁵.

Respondenci chętnie mówili o tym, co powinno znaleźć się na stole w czasie wesela. Wymieniali karpia w galarecie, węgorza, gołąbki, czerwony barszcz, kotlet schabowy, bigos, czasem pieczeń z kaczki, szynkę, a poza tym wszelkiego rodzaju sałatki i ciasta, czyli potrawy uznawane za świąteczne lub odświętne. Żaden z respondentów nie mówił o konieczności przygotowania jakiejś potrawy, zatem trudno w tym miejscu jednoznacznie określić, które z wymienianych potraw należałoby uznać za związane z tradycją. Kryterium wyboru jest zazwyczaj gust kulinarny gospodarza spotkania i jego gości.

Wszyscy przychodzą, a na stole same smakołyki, świniaki całe pieczone. Kury całe pieczone. Dzik i jeszcze coś innego. To musi być dobre jedzenie. Gotowane, pieczone, jak kto lubi... (Ber. 5)

Nie ma potraw preferowanych przez Romów. Chociaż niektórzy respondenci mówili, że

...najważniejszą potrawą dla Cygana jest kura. Oni bardzo lubią kury i oni robią to w różnych postaciach i to jedzą. (Jag. 1)

Często potrawy są przygotowywane przez wynajęte kucharki. U pewnej respondentki w rodzinie kucharki nie muszą być Cygankami, ale już u jej koleżanek gotować mogą tylko Cyganki i jest to surowo przestrzegane, gdyż

...Cyganie uważają, iż Polki są brudne i skażą jedzenie... (Chał. 2)

W innym przypadku usłyszałam, że potrawy przygotowują „takie dwie polskie dziewczyny”. Są wynajmowane przez Romów i przez nich opłacane.

Jeżeli ktoś organizuje wesele w restauracji, czasem musi podać te potrawy, które oferuje restauracja. Zasada mówiąca o tym, że stoły muszą być obficie zastawione, jest jednak przestrzegana przez Romów. Nie podaje się gościom np. zupy nalanej do talerza, lecz stawia się wazę — tak jest z każdą potrawą. Musi być widoczne to, że rodziców młodej pary stać na kilkudniowe nawet wesele. Za wszystko płacą

⁵ Por. A. Sutherland, op. cit., s. 117.

rodzice obojga, dzieląc koszty na pół. Jeżeli któraś strona jest biedniejsza — wtedy płaci się wedle możliwości (Les. 2). Finansowy udział obu rodzin w uroczystościach zaślubinowych jest zresztą wcześniej uzgadniany. W restauracjach goście są obsługiwani przez jej pracowników. W domach Romów obsługę stanowią wynajęci kucharze i kelnerzy lub ktoś z rodziny. Do stołu podawać może na przykład matka pana młodego, wtedy pomagają jej inne kobiety, które nie muszą należeć do rodziny (Jag. 2).

...jeżeli obsługują Cyganie to są to kobiety młode i które mają bardzo dobrą opinię. To nie może być kobieta jakaś wyrzucona z tego środowiska. Musi być ładna, ładnie ubrana i czysta, która podaje na stół... (Jag. 1)

Z wypowiedzi wyżej cytowanej respondentki wynika, że czystość ma polegać nie tylko na higienie osobistej, ale przede wszystkim na czystości rytualnej. Młodość, bardzo dobra opinia i czystość — to pojęcia konotujące „dziewictwo”, czyli brak właściwości kalających. Nie powinna to być dziewczyna aktualnie miesiączkująca (również wśród Romów karpackich dziewczyna miesiączkująca raczej unika przygotowywania posiłków) ani w jakikolwiek sposób skalana, a więc taka, na którą nałożona jest kara za jakieś przewinienie wobec społeczności. Skorzystanie z usług takiej osoby jest kalające wobec usługobiorcy, który w konsekwencji sam może stracić honor i prestiż, ale tylko pod warunkiem, że zna on sytuację dziewczyny jako niewłaściwą. Natomiast informacja o „nieczystości” kobiet nieromskich może z góry wykluczyć ich obsługę stołu weselnego. To potwierdza wagę wesela jako uroczystości o charakterze *patywa*.

Przepijanie i składka

Wesele, które najczęściej rozpoczyna się po południu w sobotę, trwa całą noc, aż do rana. Rankiem goście udają się na odpoczynek i późnym popołudniem zaczynają się poprawiny (Chał. 2). Zdarza się jednak, iż goście bawią się kilka, 2–3 dni (Jag. 1), a nawet, w szczególnych wypadkach, 2 tygodnie (Ber. 5). Uczta trwa nieprzerwanie i sala zawsze jest pełna biesiadników, ponieważ dokonuje się wymiana uczestników spotkania: część gości udaje się na spoczynek, część wraca na salę. Stąd słowo „poprawiny” należy rozumieć jako kontynuowanie uczestnictwa w uczcie przez pojedynczą osobę, a nie jako ostatni etap działań weselnych. Aby uczcić nowo zawarte małżeństwo oraz sam fakt spotkania się w rodzinnym gronie, Romowie piją toast z jednego kieliszka. Wygląda to w ten sposób, że wypiwszy wódkę z kieliszka, pusty przekazuje się osobie siedzącej obok. Kieliszek każdorazowo napełnia osoba stojąca z butelką alkoholu za plecami gości. Oczywiście kobieta obsługuje kobiety, a mężczyzna — mężczyzn. Jest to moment wesela, kiedy to obsługą gościa musi zająć się Rom, nawet, jeżeli wynajęto nieromską obsługę. Picie z jednego kieliszka jest przywilejem. Osoba, której zakazano uczestniczenia w tej czynności, jest mniej poważana i siedzi na samym końcu biesiadnego stołu (Plo.1). Sygnałem odsunięcia od wspólnego przepijania jest ustawienie na stole



Uczta weselna. Fot. L. Mróz

przed tą osobą kieliszka odwróconego do góry dnem. W innej wersji tego zwyczaju butelkę alkoholu i kieliszek podają sobie nawzajem siedzący przy stołach goście. Wtedy pijący sam sobie nalewa alkohol i wypija, a następnie podaje naczynie sąsiadowi.

Odsunięcie danej osoby od wspólnego biesiadowania jest wynikiem nałożenia na nią skalania. Należy zatem je rozpatrywać w kategoriach kary. Z uzyskiwanych wypowiedzi wynika, że odsunięcie od biesiadowania może mieć różną jakość: od zakazu picia alkoholu, po zakaz przebywania wśród innych Romów. W sytuacji opisanej powyżej zakaz wspólnego biesiadowania ograniczony został do zakazu picia alkoholu i przepijania. Zatem nie ma tu ograniczenia spożywania potraw, aczkolwiek w takim przypadku osoba odsunięta nie może liczyć na podanie np. półmiska z jakąś potrawą. Całkowite odsunięcie od biesiadowania, wynikające z zakazu przebywania wśród innych Romów, wiąże się z nałożeniem przez *Szero Roma* ciężkiego skalania.

Wszyscy respondenci przyznają, że wesele najczęściej trwa tak długo, jak długo pozwalają na to zasoby finansowe rodzin. W sytuacji gdy kondycja finansowa rodziny nie jest najlepsza i zaczyna brakować potraw i napojów, zbiera się składkę, aby pomóc organizatorom wesela. Respondenci objęci badaniem wskazują również na inne okazje zbierania składki (jako dar dla chrześniaka, pogrzeb, wiano dla panny młodej, spotkania bożonarodzeniowe), pomijając czasem w swoich wypowiedziach kwestie współuczestniczenia gości w kosztach wesela. Wynika to z założenia przyjętego przez organizatorów wesela, że niczego gościom nie powinno zabraknąć, że brak czegokolwiek może przynieść wstyd obu rodzinom. Jeżeli zbie-

rana jest składka, to zazwyczaj mężczyzna podchodzi kolejno do siedzących przy stołach gości i zbiera pieniądze do kapelusza. Dowolne sumy pieniędzy wrzucają żonaci mężczyźni, ewentualnie głowy rodzin, starsi. Wszyscy respondenci mówili o wykorzystaniu do zebrania pieniędzy kapelusza któregoś z gości. Sutherland opisała jeszcze inny sposób zbierania składki, bezpośrednio związany z weselem Romów amerykańskich. Stoły obchodzi mężczyzna niosący w dłoniach wydrążony bochen chleba, natomiast za nim idzie para młoda połączona chustą (*diklo*). Chłopak niesie piwo w jakimś naczyniu. W trójkę podchodzą kolejno do starszych mężczyzn siedzących przy stole, z których każdy podaje jakąś kwotę pieniędzy młodej, a ona wrzuca ją do wydrążonego bochna. Ofiarodawca w zamian otrzymuje trochę piwa od młodego i wtedy mężczyzna niosący chleb wygłasza mowę dziękczynną, wyolbrzymiając jednocześnie wartość składki. Niektórzy starsi odmawiają ofiarowania składki, ale nie dlatego, że nie chcą jej dać, lecz po to, jak sądzi Sutherland, by całą tę ceremonię uatrakcyjnić. Rodzi się wtedy wielka kłótnia, aż odmawiający zmienia zdanie i daje składkę⁴. Składkę wśród Polska Roma zbierają Warmijaki, Lesiaki i Jaglanie. Jej celem jest zebranie pieniędzy dla nowożeńców jako uposażenie. Całkowicie przeciwni zbieraniu tego rodzaju składki są Pachowiaki.

Muzyka i tańce w czasie wesel

Wykonanie tańca jest świadomym lub nieświadomym wysłaniem przez tańczącego komunikatu⁵. Niezależnie od tego, jakie były intencje tancerza, fakt wykonania tańca, kompozycji złożonej z gestów i przemieszczeń, niesie pewne określone treści i informacje. Ogólnie rzecz biorąc, proces komunikowania przebiega tu od emitatora komunikatu, czyli tancerza, do odbiorcy, czyli widza lub innego tańczącego. Wykonanie tańca jest więc transmisją.

Romowie bardzo chętnie rozmawiają o tańcu i muzyce. Zapewne dlatego, że są dla nich stałym elementem życia, wizytówką w kontaktach z nie-Romami i, bardzo często, jedynym źródłem dochodu. Wesele, moim zdaniem, jest takim momentem w życiu społeczności, kiedy to taniec i muzyka Romów stają się nośnikami wartości tradycyjnych, a funkcję ludyczną przejmują wtedy tańce inne niż tradycyjne⁶. W tym kontekście chciałabym zinterpretować obecność tańców tradycyjnych i muzyki Romów na weselu.

Kiedy Romowie wynajmują salę w restauracji w celu zorganizowania jakiejś imprezy okolicznościowej, właściciel zazwyczaj proponuje występ współpracującego z nim zespołu muzycznego. Romowie często zamawiają na odpowiednie terminy zespoły, które sprawdziły się na innych weselach, a mogą to być zespoły polskie lub takie, w których skład wchodzi Romowie.

⁴ A. Sutherland, op. cit., s. 225.

⁵ Por. J. Kowalska, *Środki i mechanizm przekazu tanecznego*, „Etnografia Polska” 1985, t. XXIX, z. 2, s. 63–82.

⁶ Por. A. J. Kowarska, *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog–Pheniben” 2001, nr 1, s. 28–40.

Musimy sprawdzić, czy grają tak, jak nam się podoba. Czasem polecają nam znajomi albo rodzina, który zespół dobrze gra... (Chał. 2)

...normalną orkiestrę zamawiamy, może niektórzy mają życzenie cygańską, ale u nas w rodzinie tak nie ma...⁷

Niektórzy respondenci stwierdzali, że nie zamawia się zespołu czy orkiestry, bo grają mężczyźni z rodziny, którzy na wesela zabierają swoje instrumenty. Zaczynają grać, gdy wszyscy zebrani najedzą się i „trochę upiją”, bo dopiero po pewnym czasie od rozpoczęcia się przyjęcia zaczynają się śpiewy i tańce (Les. 2). Najczęściej o tego typu muzykowaniu opowiadają przedstawiciele rodzin niezamożnych — niezależnie od ich przynależności rodowej.

U nas Cygany są mężowie, kuzyni umieją na gitarze grać, na skrzypcach, harmonii i śpiewają... (Plo. 3)

Często gramy sobie sami. W rodzinie jest dużo utalentowanych muzyków. Czasem wynajmujemy orkiestrę... (Chał. 1)

Sami sobie gramy. Prawie każdy Cygan umie grać, tworzą zespoły i śpiewają, grają, a inni tańczą... (Les. 6)

Na niektórych weselach (według relacji Lesiaków, Jaglanów, Berników i Warmijaków) oprawa muzyczna jest mieszana, gdyż gości zabawia wynajęta orkiestra na zmianę z kimś z uczestników przyjęcia. Często w przerwach pomiędzy występa-



Wspólne muzykowanie gości i wynajętej orkiestry to jedna z zabaw weselnych. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

⁷ Respondent określił się jako Pachowiak, ale nie podał nazwiska swojej rodziny. Wywiad z nim został przeprowadzony na Bałutach w Łodzi, poza jego miejscem zamieszkania.

mi włącza się kasety magnetofonowe. Zdarza się również, że romskiemu śpiewakowi przygrywa zespół złożony z Polaków. Istotne jest, że na weselach romskich preferowana jest muzyka romska, tzw. swojska muzyka (Les. 2). Muzyka dyskotekowa zarezerwowana jest przede wszystkim dla młodzieży.

Zatrzymajmy się przy terminie „muzyka romska”. Badania na Spiszu wykazały, że muzyka, piosenka, pieśń romska to taka, którą wykonuje Rom, która została napisana przez Roma, a wykonywana jest przez Polaka bądź która została napisana przez Roma, a wykonuje ją także Rom. W tych przypadkach słowa pieśni (piosenek) mogły być napisane w języku Romów bądź w innym. Mogły to więc być utwory stylizowane na muzykę romską, choć ich autorem i wykonawcą nie był Rom (np. utwory disco polo). Dla przeważającej części pytanych wystarczający był jakikolwiek związek utworu z „cygańskością”, aby można go było nazwać „cygańskim”⁸.

W okolicach Łodzi preferencje muzyczne i sposób definiowania muzyki romskiej są podobne, ale warto zaznaczyć, że im lepsza jest sytuacja ekonomiczna rodziny, tym jej upodobania muzyczne są bardziej wysublimowane. W przypadku tych rodzin romską muzyką nazywa się pieśni i muzykę wykonywaną i stworzoną przez Roma.

Zasadniczo muzykę o charakterze tradycyjnym preferują osoby starsze, na których spoczywa obowiązek przekazania młodszym zasad rządzących życiem społecznym Romów. Do grona nauczycieli zaliczają się również członkowie romskich zespołów estradowych. Mając to na względzie, pozostawmy w dalszym toku rozważań przy dychotomii „starsi — młodszy”, pamiętając, że transmisja wartości tradycyjnych odbywa się od pokolenia starszego do młodszego i nie zmienia się z biegiem czasu. Natomiast zmiany w treści tych wartości wprowadzają zazwyczaj młodszy.

Różnorodność wykonywanych utworów muzycznych zależy również od gustów gości i panującej mody. Utwory reprezentujące muzykę tradycyjną mogą otrzymać nowoczesną aranżację, lansowaną przez jakiś romski zespół estradowy, może to być zupełnie nowy utwór, czy przeboje zespołów disco-polo.

Zaproszeni goście wspomagają romskich muzyków grających na harmonii, skrzypcach, bębnie, dodatkowym akompaniamentem, wystukując rytm pokrywkami od garnków, uderzając jedną pokrywką o drugą, a także używając do tego talerzy, łyżek i widelców.

Różnorodność wykorzystywanych typów muzyki tanecznej jest związana z różnorodnością wykonywanych tańców. Nowoczesna muzyka dyskotekowa implikuje nowoczesne wykonanie tańca, w parach mieszanych. Tradycyjna muzyka romska natomiast implikuje tradycyjne tańce, głównie o charakterze pokazu. Trzeba jednak zaznaczyć, że sama obecność na weselu nie obliguje bynajmniej biesiadników do wykonywania tańców czy śpiewów tradycyjnych. Preferencje taneczne są tutaj analogiczne do muzycznych upodobań:

⁸ A. J. Kowarska, Społeczna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze, województwo nowosądeckie, Łódź 1997, s. 46, mps.

Cyganie to grają pięknie. Na ślubie teraz tańczy się i cygańskie tańce, i takie nowoczesne. Młodzi teraz to już zapominają te stare tańce. Te młode to teraz wszystko modne tańczą. Starsi to jeszcze nie zapominają, ale młodzi to tak.. (Les. 1)

I w tym przypadku starsi stoją na straży tradycji.

Na polskich weselach tańce weselne gości rozpoczyna taniec pary młodej. Na weselach romskich tylko niekiedy praktykuje się wykonanie pierwszego tańca przez młodych (np. w rodzinach Lesiaków i Jaglanów). Nie jest to obowiązkiem ani regułą, gdyż nie ma on takiego znaczenia, jak w kulturze nieromskiej, gdzie wesele powinno odbyć się według konkretnego, niemalże stałego scenariusza.

Jeżeli pierwszy taniec wykonuje młoda para, to czasami nowożeńcy tańczą przy „cygańskiej” muzyce, a czasem dyskotekowej — w zależności od tego, jak zechcą. Często też bywa tak, że pierwszy taniec młodych zostaje pominięty i każdy, kto tylko ma ochotę, wychodzi na środek sali tańczyć. Tańczą wszyscy jednocześnie, kobiety i mężczyźni parami lub po prostu obok siebie.

...młode tańczą różnie, tak bardziej nowoczesnie, a stare po staremu. I dzieci tańczą... (Jag. 1)

Tańce w parach wykonuje się z dystansem w stosunku do partnera. Nie są to, więc tańce wskazujące na wzajemny, emocjonalny stosunek tańczących. Niedopuszczalne jest przytulanie się w tańcu czy inne wyrazy uczuć (np. pocałunki) i gesty o charakterze erotycznym, uznawane powszechnie w kulturze romskiej za niewłaściwe i nieprzyzwoite. Te ograniczenia dotyczą nie tylko dorosłych, ale również młodzież czy starsze dzieci. Jest to spowodowane tym, że generalnie sferę uczuć i doznań uznaje się za wstydliwą, a ponadto związaną z kalającymi partiami ciała i emocjami. Zachowanie erotyczne, a nawet sama myśl o nim bądź tylko możliwość snucia jakiś domysłów przez innych członków społeczności przywołuje uczucie wstydu i zażenowania. Pod tym względem nie ma różnic w poszczególnych rodzinach. Nowożeńcy, jeżeli są obecni na weselu, mogą zatańczyć ze sobą, aby zamaniestować to, że przynależą do siebie, ale muszą przy tym pamiętać, że:

...jest taka tradycja, że jak już biorą ślub, to po kolei, i młoda, i młodsze ze starszymi osobami tańczą. Ale nie tańczy się blisko, bo można by było powiedzieć, że nie mają wstydu. U nas nie jest dopuszczalne coś takiego, że się tulą, kochają. Można to okazywać, ale nie przy ludziach. Czasem w kółku tańczą, to do kółka wchodzą różne osoby... (Plo. 1)

Niekiedy taniec młodych przybiera jeszcze inną formę. Chodzi tu mianowicie o to, że młodzi tańczą jednocześnie, ale każde z nich ma innego partnera: młoda — dziadka ze strony młodego, a młody — babcię swojej właśnie poślubionej żony (Pach. 2). Takie wykonanie tańca odbywa się tuż po zaślubinach tradycyjnych. Niekiedy na środek wychodzi stara kobieta, a za nią młoda i tańczą w kółku. Mężczyźni obok tańczą „cygańskiego kozaczka”. Przygrywa im „cygańska” kapela złożona z członków rodziny (Jag. 1). Tańce mogą być wykonywane według określonego systemu. Otóż, u Lesiaków i Berników młody obtańcowuje kobiety od najstarszej do najmłodszej, natomiast z młodą tańczą kolejno mężczyźni od najstarszego do najmłodszego. Nie są to pokazy, w tym samym czasie bowiem tańczy zazwyczaj wiele par jednocześnie (Les. 1). Podobną formę tańców opisała responden-

tką z Jaglanów (Jag. 3). Bardzo ważne jest, żeby przy starszych nie wykonywać tańców dyskotekowych i takich nie wykonuje się.

Tańcom młodej pary ze starszymi towarzyszy składka dla nowożeńców (u Warmiaków i Jaglanów). W czasie, kiedy wszyscy po kolei tańczą z młodą, najstarsza kobieta z rodu lub najstarszy mężczyzna trzyma tacę i każdy mężczyzna wrzuca na nią 100–200 złotych, czasem więcej lub mniej w zależności od jego sytuacji finansowej (Plo.1).

Formę tańca podobną do wyżej opisanej udało mi się zaobserwować w czasie badań terenowych na Spiszu prowadzonych w latach 1996–1997. Otóż, panna młoda również tańczyła ze starszymi od siebie kobietami i mężczyznami, ale warunkiem zatańczenia z panną młodą było wrzucenie pewnej kwoty pieniędzy do kapelusza mężczyzny stojącego obok miejsca, gdzie tańczono. Tańczącą parę otaczał krąg gości, z których rekrutował się kolejny partner panny młodej.

Warto nadmienić, że tańce młodej ze starszymi bardzo przypominają zwyczaj przyjmowania nowo poślubionej mężatki do grona dojrzałych kobiet, znany z etnograficznych opisów polskich weseł ludowych. Uwypukla się w ten sposób zamianę ról społecznych nowo poślubionej kobiety: staje się ona żoną, synową, a już niedługo będzie zapewne matką. Jednocześnie jest to przykład kolejnej formy składki, której celem jest zebranie pieniędzy dla młodych. Częstotliwość powtarzalności takich opisów w wypowiedziach respondentów pozwala sądzić, że tego typu tańce są stałym elementem obrzędowości weselnej.

Zwykle to na prośbę mężczyzny kobiety wychodzą i razem z nimi tańczą:

Kobieta do swojego męża podbiegnie i tańczy. Ale same kobiety nie wychodzą. Jak mąż mówi idź tam zatańcz ze Zdziśkiem czy Maryską... (Jag. 1)

Oczywiście bywa tak, że kobieta poprosi mężczyznę do tańca, ale pod warunkiem, że tego typu zachowanie jest tolerowane w danej grupie Romów oraz że nie będzie to powodem konfliktu. Bardzo ważne jest podziękowanie za wspólne wykonanie tańca, co stanowi formę okazania szacunku i ilustruje hierarchię w grupie. Jeżeli mężczyzna prosi do tańca starszą kobietę, to zakończywszy z nią taniec, całuje ją w rękę, dziękuje i odprowadza na miejsce do stołu. Młodzież zawsze całuje w rękę starszych od siebie. Również kobieta dojrzała, przetańczywszy ze starszym od siebie mężczyzną, bądź z kimś o dużym znaczeniu społecznym, dziękując za wspólny taniec jest zobowiązana pocałować swojego partnera w dłoń (Plo.1).

Funkcjonuje również pewien zwyczaj, który określiłabym jako „odbijany”. Mężczyzna prosi kobietę do tańca i oczywiście tańczy z nią, ale po jakimś czasie prosi innego mężczyznę, by ten zastąpił go w tańcu. Zwyczaj polega więc na wzajemnej wymianie partnerek bądź oddaniu partnerki (Jag.1). Czasem skinienie ręką w stronę stołów jest sygnałem dla siedzących tam mężczyzn, że są proszeni o zatańczenie. Zwyczaj ten może dotyczyć tańców nie tylko tradycyjnych, ale wszystkich innych. Jego inna wersja polega na tym, że zanim partnerka zostanie przekazana kolejnemu mężczyźnie, ten musi okazać szacunek jej dotychczasowemu partnerowi, całując go w rękę lub w usta. Może to zrobić także kobieta, zakończywszy taniec z ojcem, teściem, dziadkiem lub innym starszym mężczyzną o znaczącym autory-

tecie społecznym. W przypadku kobiety możliwe jest tylko pocałowanie ręki mężczyzny. Unikanie całowania w usta wynika ze społecznie wymaganej skromności kobiety. Inna wersja tańca tradycyjnego to wspólne tańce na linii okręgu, podczas których ten, kto akurat ma ochotę, wbiega na środek okręgu i tańczy. Następnie wbiega ktoś inny, a pierwszy tancerz, nie przestając tańczyć, przechodzi na obwód okręgu do pozostałych tancerzy. Każdy w dowolnym momencie może zrezygnować z tańca. Ta forma zachowań tanecznych świadczy o doskonałej atmosferze zabawy, ponieważ najczęściej wykonaniu tańca tradycyjnego towarzyszy swoisty rytuał, w czasie którego realizowane są zasady rządzące na co dzień życiem społecznym grupy. Taniec ten rozpoczyna się wtedy, kiedy poprosi się kogoś o jego wykonanie, lub kiedy ktoś, kto chce zatańczyć, przeprosi wszystkich obecnych i powie, że chciałby pokazać, jak tańczy. W zasadzie przeprosza on za to, że chce zatańczyć. Przeprosiny i prośbę o pozwolenie na wykonanie tańca (zaśpiewanie piosenki) może pominąć tylko ktoś ze starszych mężczyzn. Ani kobieta, ani nieżonaty chłopak nie mogą sobie na to pozwolić, ponieważ byłby to nietakt. W ich imieniu może przeprosić gości ojciec, dziadek, wuj (mężczyzna żonaty). Podobnie jest z wykonywaniem pieśni. Starszy wstaje i mówi, że chciałby coś powiedzieć. Po wyrażeniu przez współbiesiadników zgody (np. przez kiwnięcie głowami) zaczyna śpiewać lub pokaz rozpoczyna ten, na kogo wskazał. Sytuację tę zrelacjonował jeden z respondentów (Pach. 1) i określił ją jako powszechną wśród Romów. Romowie chętnie uczestniczą w pokazach muzyczno-tanecznych, namawiają innych do wykonania tańca czy piosenki. Zapraszanie do śpiewania jest przywilejem starszych mężczyzn:

Różnie grają i śpiewają. Czasem same kobiety lub mężczyźni. Czasem razem. Czasem małżeństwo. Zaczyna mąż, prosi swoją żonę. Ona wtedy wychodzi i śpiewa. Czasem tak bywa, że mąż nie ma głosu a żona ma. Czasem młoda kobieta. Ale one to śpiewają na prośbę starszych Cyganów. Bo oni z nimi nie mogą. Może widzieliście to na kasecie, tam jest taki moment: Taki chłopiec śpiewa, a za chwilę Ela podchodzi do swego ojca i coś mu mówi na ucho i wtedy ojciec pozwala mu jeszcze raz zaśpiewać. Jeszcze raz wywołuje go do śpiewania... (Jag. 1)

Jeżeli wykonywany taniec tradycyjny jest dynamiczny, to zawsze tancerzem rozpoczynającym pokazy jest mężczyzna. Kobieta jednak może do niego podejść i zatańczyć obok. Przez chwilę para może tańczyć obok siebie, lecz potem mężczyzna ma obowiązek poprosić następnego mężczyznę, by ten zastąpił go w tańcu. Muzyka w czasie wymiany tancerzy gra nieprzerwanie. Kobieta, która rozpoczęła taniec pierwsza, może towarzyszyć kilku kolejnym tancerzom, ale również i ona może zostać zmieniona przez inną kobietę. Druga i każda kolejna tancerka nie jest proszona do tańca, lecz sama, bez nakazu mężczyzny, podchodzi do aktualnie tańczącej, która natychmiast odchodzi na stronę widzów. Respondentka z Ploniaków stwierdziła, że w czasie trwania pokazu to mężczyzna jest ważny. Nawet, jeżeli kobieta towarzyszy mu w tym tańcu, to jej taniec jest zaledwie ozdobą pokazu mężczyzny (Plo. 1). Bywa i tak, że kiedy wychodzi zatańczyć któryś ze starszych mężczyzn, to natychmiast wychodzą towarzyszyć mu w tańcu wszystkie jego córki, synowe, wnuczki. Jest to forma zademonstrowania swojej rodziny szerszej społecz-

ności. Ma to szczególne znaczenie, kiedy wśród tańczących kobiet są panny, co w oczywisty sposób może wpłynąć na późniejsze zawiązywanie się małżeństw.

Pokaz taneczny⁹ przeradza się czasem w rodowe zawody taneczne. Oficjalnie nie ma rywalizacji pomiędzy poszczególnymi grupami rodowymi (rodzinnymi), niemniej jednak oglądając zapisy wideo z tańców, można odnieść inne wrażenie. Respondenci potwierdzają ponadto, że obecnie coraz częściej do tańca czy śpiewów wywołuje się całe grupy Romów zamieszkujących konkretne miasta. Na przykład starszyna mówi, że „teraz Włocławek nam zatańczy”, to wszyscy ci, którzy przyjechali z Włocławka, wychodzą na parkiet i wykonują pokaz (tańczą, śpiewają). W ten sposób wywołuje się wszystkie „miasta” (Ber. 2). Na przykład przyjechali Romowie z miejscowości X, zaczynają tańczyć, chwając się jednocześnie swoimi umiejętnościami i delegując do tańca najlepszych spośród siebie. Romowie z miejscowości Y, może nawet gospodarze przyjęcia, nie chcąc pozostać w tyle, również proszą lub nakazują tańczyć najlepszym tancerzom z ich rodziny. Efektem takich zawodów ma być nie zdobycie nagrody, ale przede wszystkim dobra zabawa (Les. 2). Oczywiście takie zawody taneczne składają się z tańców o charakterze pokazu, toteż każdy taki taniec sam w sobie niesie realizację innych funkcji (nie tylko ludyecznych).

Taniec w formie pokazu może więc nie tylko sankcjonować zawarcie małżeństwa przez samą swą obecność w obrzędowości bądź przez wykonanie tańca przez pana młodego (młodą) i wskazanie na jego (jej) dojrzałość fizyczną i społeczną. Jakość wykonanego pokazu ma również świadczyć o atrakcyjności fizycznej i gotowości do założenia rodziny przez innych niezamężnych i nieżonatych tancerzy. Niejednokrotnie respondenci powtarzali w swych wypowiedziach, że swojego partnera poznali podczas większego spotkania Romów, często połączonego z tańcami. Biorąc pod uwagę to, że wykonanie tańca tradycyjnego związane jest z realizacją wielu zaleceń co do stroju, formy wykonania¹⁰, właściwe wykonanie tańca ma znaczenie edukacyjne, budzi powszechne uznanie i świadczy o poszanowaniu tradycji, a co za tym idzie — o dojrzałości społecznej tancerza. W przypadku wykonywania pokazu, którego adresatem jest konkretna osoba obecna na weselu, taniec lub śpiew staje się specyficzną formą daru, którego celem jest okazanie szacunku adresatowi pokazu. Podobną funkcję pełnią niektóre przemówienia i głośna wymiana grzeczności.

Już w latach siedemdziesiątych XX wieku etnografowie i etnologowie polscy zwrócili uwagę na dość wysoką podatność różnych form zwyczajowych (również tych obecnych w obrzędach) na zanikanie czy modernizację. I tak np. polska muzyka ludowa w czasie trwania wesel została ograniczona tylko do pewnego momentu wesela, towarzysząc oczepinom, oraz do formy — przyjmując postać przyśpiewek o charakterze humorystycznym¹¹. Stopień wykorzystania w weselu romskim

⁹ Por. A. J. Kowarska, *Taniec w kulturze Romów dawniej i dziś*, „Dialog–Pheniben” 1999, nr 1, s. 33–42.

¹⁰ Patrz A. J. Kowarska, *Proces...*, s. 3–8.

¹¹ K. Kwaśniewicz, *Przemiany zwyczajów ludowych. Problemy i refleksje*, „Lud” 1977, t. 61, s. 122–129.

tradycyjnych śpiewów, muzyki i tańców jest podobny. I dla kultury Romów, i dla kultury polskiej wspólne jest to, że określone zachowania tradycyjne podlegają takim samym zmianom, z tą jednak różnicą, że wśród Romów te zmiany są bardzo spowolnione. Dla obu tych grup charakterystyczne są również różnice — w obrębie każdej z nich — w formach funkcjonowania zwyczajów realizowanych poprzez indywidualne zachowania członków poszczególnych grup. Stąd zapewne biorą się, często sprzeczne w stosunku siebie, wypowiedzi cytowanych respondentów.

Warto zaznaczyć, że wykonanie tańca czy pieśni tradycyjnych ma głównie charakter pokazu, a zatem rola tych elementów kultury w transmisji wartości tradycyjnych jest przez to dodatkowo wzmocniona. Transmisja jest skierowana do wewnątrz grupy, co ma znaczenie integrujące i edukacyjne jednocześnie. Istotne jest również i to, że właściwe wykonanie tańca wzbudza ogólne uznanie, podnosi prestiż społeczny tancerza, a przeciwieństwo prestiż społeczny obejmuje również określoną grupę osób, z którą tancerz w szczególny sposób jest związany. Obwarowanie wykonania muzyki i tańca tradycyjnego wieloma nakazami i zakazami, dotyczącymi m.in. stylu i formy, świadczy o znaczeniu tych elementów kultury w transmitowaniu wartości tradycyjnych. Muzyka i taniec mają zatem dość istotne, aczkolwiek niepierwszoplanowe znaczenie dla prawidłowego przebiegu wesela (uczty w ogóle) i realizacji kolejnego etapu wychowania młodszych członków grupy.

Ubiór

Wesele, jak każde inne przyjęcie, związane jest z jednoczesną obecnością wielu Romów reprezentujących różne rodziny (rody) i statusy. Dlatego od uczestników spotkania wymaga się ubioru o charakterze tradycyjnym, zgodnego z oficjalnym stanowiskiem starszyny. Jest rzeczą niedopuszczalną, aby dziewczyna starsza niż dziesięcioletnia przyszła na spotkanie w krótkiej spódnicy lub spodniach. Chłopak w dżinsach również nie jest akceptowany. Niewłaściwy ubiór — tzn. niezgodny z zaleceniami starszych — może być przyczyną skandalu, utraty prestiżu przez stronę nie dostosowującą się do zaleceń starszych. Ubiór musi więc być zgodny z kanonem obowiązującym w kulturze romskiej — nie może nadmiernie przylegać do ciała czy odsłaniać jego poszczególnych części: nóg, ramion, dekoltu¹². Koniecznym elementem odzieży kobiecej jest spódnica. Jeszcze do niedawna cyganolodzy pisali o trzech takich elementach: spódnicy, chustce i fartuchu¹³. Analiza zebranej w czasie badań ikonografii wskazuje jednak na pomijanie chusty w sposobie ubierania się kobiet, w tym młodych mężatek. Właściwie chusty noszą jedynie stare kobiety. Również one zakładają fartuchy, i to niezależnie od sytuacji (praca w domu, czy uczta). Natomiast wszystkie kobiety powinny zakładać fartuchy do prac domowych. Celem jest ochrona przed „zabrudzeniem” np. żywności,

¹² Por. A. J. Kowarska, *Proces...*, s. 3–8.

¹³ Por. A. Mirga, L. Mróz, *op. cit.*, s. 208; L. Mróz, *Analiza formalna...*, s. 99–126; Ficowski wymienia również ozdoby. J. Ficowski, *op. cit.*, s. 149.

a nie odzieży, co wiąże się z systemem skalań kobiecych¹⁴. W przypadku mężczyzny takimi stałymi elementami są długie spodnie i koszula. Kapelusze noszą wyłącznie mężczyźni cieszący się dużym autorytetem społecznym, ale to też przestaje być regułą. Znam przypadki osób znaczących, które nie chcą nosić kapelusza, ponieważ „nie lubią”. Młode elity również rzadko sięgają po kapelusze. Zatem można wnioskować, że wśród Polska Roma to, czy mężczyzna nosi kapelusz, czy nie, zależy od jego przyzwyczajzeń oraz panującej mody¹⁵.

W wypadku wesela ubiór uczestników przyjęcia (a więc potencjalnych tancerzy) jest zazwyczaj odświętny, chociaż ograniczony zasobami finansowymi poszczególnych osób. Nawet strój panny młodej, w kulturze polskiej wyróżniający się przecież wśród innych, może ograniczyć się do formy codziennej. W czasie rozmów Romowie bardzo często uciekali w marzenia i idealizowali formę odzieży nowożeńców, jak i gości weselnych. Opisywali na przykład białą suknię panny młodej, mimo iż sami nie brali ślubu kościelnego ani nawet nikt z ich bliskich znajomych. Wiedzą jednak o możliwości zawarcia małżeństwa w kościele i znają takie przypadki. Wśród wypowiedzi respondentów na temat ubioru weselnego przeważały relacje o białych sukniach poślubianych kobiet. Wiele kobiet opisywało te suknie jako własne. Opowiadano, że kupuje się je w specjalistycznych sklepach z sukniami ślubnymi lub zamawia u krawcowej. Mogą taką suknię również uszyć krewnie dziewczyny z tkaniny zakupionej przez rodziców jej przyszłego męża. Oczywiście, jeżeli młodzi zawierają ślub kościelny, kobieta zakłada białą suknię i welon (Les. 2) lub wianek (Chał. 1). Niezwykle ważne jest aby strój panny młodej był biały, co symbolizować ma niewinność i cnotę oraz, w miarę możliwości, uszyty na specjalne zamówienie, bogato zdobiony koronkami, tiulem, haftem (Plo. 2). Badania tej kwestii wykazały, że założenie białej sukni nie jest uzależnione od tego, czy para bierze ślub kościelny czy nie. Sens założenia białej sukni jest zupełnie inny, ponieważ istotny jest kolor sukni (nie przepych wykonania) oraz to, której dziewczynie wolno taką suknię założyć. W taką suknię ubiera się wyłącznie ta dziewczyna, która jest dziewicą i która wychodzi za mąż po raz pierwszy. Jeżeli wiązanie rąk poprzedzone było porwaniem lub gdy dla którejś ze stron małżeństwo jest powtórne — kobieta w zasadzie nie powinna zakładać białej sukni. Jeżeli jednak ubiera się „na biało”, to kolor odzieży nie jest odczytywany jako symbol niewinności czy dziewictwa. Tylko jeden respondent podkreślił, że można wybrać dowolny kolor odzieży niezależnie od tego, czy młoda była przed zaślubinami panną czy rozwódką. Respondent pełnił funkcję wójta, co może przemawiać za tym, iż nie ma oficjalnych dyspozycji co do koloru odzieży zaślubinowej. Jednakże pozostali respondenci, rów-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Indywidualizm w doborze odzieży dotyczy jedynie kolorystyki i ozdób. Rodzaj tkaniny, z jakiej uszyto garnitur, wzór tkaniny itp. zależą od preferencji mężczyzny. Poza tym to, czy założyć marynarkę, również zależy od jego poczucia estetyki. W przypadku kobiet długość spódnicy powinna być taka, aby zakrywała całe nogi, ale dozwolone jest noszenie spódnic o długości do połowy łydki, dekolty. Bluzki typu top wolno nosić jedynie prywatnie, latem, kiedy panują upały. Bluzkę i spódnicę można zastąpić sukienką.



Biel ma symbolizować „czystość” moralną panny młodej. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

niez ci pochodzący z rodu owego wójta, podkreślali, że poślubiana dziewczyna powinna podkreślić swoją niewinność stosownym kolorem ubioru, czyli bielą.

Pana młodego obowiązuje garnitur, lecz gdy odbywają się wyłącznie zaślubiny tradycyjne, mężczyzna może ograniczyć się do założenia luźnej koszuli i spodni z tkaniny innej niż dżins oraz np. złotego sygnetu (Jag. 2).

Bogate śluby organizuje się w sposób zgodny z panującą w danej chwili modą. Młodemu może towarzyszyć drużba ubrana w podobny sposób:

...w białą długą suknię z upiętym kwiatuszkiem nad lewą piersią, welon na głowie, a pan młody w garnitur i muszkę, czasem też ma wpięty kwiatek. Towarzyszy im drużba ubrana tak jak oni, tylko drużba nie ma welonu. Drużba musi być obowiązkowo czysta, czyli nigdy dotąd niezamężna a co za tym idzie cnotliwa... (Chał. 2)

Gdy sytuacja ekonomiczna rodzin nowożeńców nie jest najlepsza, rezygnuje się ze ślubu kościelnego, młodzi pobierają się w sposób tradycyjny, często zakładają ubiór codzienny.

Panna młoda na biało jest ubrana, a jak jest w domu przyjęcie to może być na kolorowo ubrana. Często z brokatu czy tam z czegoś. (...) To zależy od zamożności. Jak któraś ma (złoto) to zakłada. Jedna założy brylanty, a inna założy złoto. To zależy czy rodzina jest zamożna... (Jag. 1)

Często jedyną różnicą pomiędzy strojem zaślubinowym a ubiorem codziennym jest to, że młodzi wyglądają po prostu ładniej niż na co dzień i publicznie występują raczej w jasnych barwach (Jag. 2).

...byliśmy ubrani normalnie, ja nie miałam żadnej ślubnej sukienki tylko tak normalnie, tradycyjnie, ładnie byłam ubrana. On też... (Chał. 1)

Z tego też powodu, gdy ogląda się filmy wideo z zarejestrowanymi uroczystościami weselnymi Romów, często trudno jest wyodrębnić państwa młodych z tłumu gości. Przyczyną jest tutaj niemalże identyczny ubiór młodych i pozostałych weselników, który stanowi wariacje na temat stroju tradycyjnego, ale i fakt, że dla kogoś z nowożeńców jest to małżeństwo powtórne. Obfitość złota (na co jednak nie stać wszystkich Romów), kolorowe suknie i chusty, luźne garnitury — to cechy wspólne uroczystego ubioru nowożeńców i ich gości (Les. 6).

Atrakcyjność ubioru jest niezwykle ważna dla samego wykonania tańca. Jest to widoczne szczególnie wtedy, kiedy wykonywany jest pokaz, który staje się po prostu atrakcyjniejszy wizualnie. Jeżeli tancerka wygląda pięknie, przejdą ulgowo nawet pewne uchybienia w technice tanecznej. Poza tym dziewczyna pięknie wyglądająca na pewno szybciej znajdzie kandydata na męża. Bogaty strój świadczy o dużych zasobach finansowych rodziny, a co za tym idzie — pozycji w grupie. Przemawia to również za rolą tańca tradycyjnego jako elementu zawiązującego nowe układy społeczne pomiędzy rodzinami (rodami) dotąd ze sobą niespokrewnionymi. Oczywiście odzież mężczyzny również nie jest bez znaczenia. Kobiety romskie często powtarzały, że w przyszłych mężach urzekło je to, że byli oni eleganccy i pięknie się poruszali. I bardzo często po raz pierwszy dostrzegały ich właśnie na weselu.

Czasem tancerze, wykonując tańce tradycyjne, dysponują rekwizytami: kobiety trzymają w dłoniach chusty, mężczyźni — kapelusze. Wykorzystywanie w tańcu tego typu rekwizytów sprawia, że taniec staje się bogatszy w swojej formie i przez to ciekawszy. Podobnego znaczenia nabiera również biżuteria kobiet (np. kolczyki) i mężczyzn (np. sygnety), która ponadto wyznacza rangę społeczną właściciela, stanowi wymierny znak bogactwa, a także jest ozdobą (jako element stroju).

Oczywiście ubiór i biżuteria podlegają zmianom związanym z następującymi po sobie stylami w modzie (np. kolorystyka) oraz gustami poszczególnych osób (wśród rodzin o dobrej sytuacji materialnej powszechne jest upodobanie do odzieży markowej)¹⁶. Jednak na straży tych zmian stoi zasada poszanowania tradycji. Zasada ta dotyczy nie tylko osób wykonujących pokazy, ale wszystkich uczestników wesela.

Podarunki (*dija*)

W szkicu o darze M. Mauss napisał, że „w poprzedzających nas systemach gospodarczych” nigdy nie stwierdzono wymiany dóbr w postaci transakcji rynkowej,

¹⁶ Zatem jedynie forma odzieży może mówić o etniczności Romów w Polsce. Por. L. Mróz, op. cit., s. 99–126.

w której uczestniczyłyby jednostki. Jego zdaniem, zawsze całe zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, „wymieniają i zawiązują umowy. osoby umawiające się są osobami moralnymi: klanami, plemionami, rodzinami...”¹⁷, a zatem dar oddziałuje na szerszą społeczność nie tylko na obdarowaną jednostkę. Dar dla jednostki należałoby utożsamiać z darem dla całej społeczności (grupy). Z perspektywy rozwoju osobowego jednostki, obdarowanie np. dziecka rowerem czy nowożeńców określoną sumą pieniędzy wzmacnia poczucie własnej wartości. Darczyńca czuje się potrzebny i przydatny, natomiast obdarowany wie, że w trudnej sytuacji może liczyć na czyjąś pomoc. Z perspektywy życia społecznego dar jest wyrazem ważności jednostki, istotności w związkach rodzinno-towarzyskich. Trzeci sposób oddziaływania daru to jego znaczenie w życiu całej społeczności. Obdarowanie dziecka, nowożeńców z rodziny X przez rodzinę Y oznacza obdarowanie za ich pośrednictwem całych rodzin czy rodów. Dlatego powinno się dostosować wartość materialną daru do pozycji społecznej darczyńcy i obdarowanego. Na przykład skąpy dar przedzaślubinowy może obrazić rodziny państwa młodych. Sytuacja obdarowywania jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana, ponieważ w kulturze istnieje obowiązek dawania, obowiązek przyjmowania oraz obowiązek odwzajemniania. Odmowa obdarowania, zaniechanie zaproszenia itp. jest odrzuceniem związku i wspólnoty¹⁸, a zatem świadczy o alienacji jednostki czy o nieakceptowaniu jej w grupie. Nie bez znaczenia jest pozycja społeczna osoby kupującej podarek i pochodzenie obdarowywanych oraz stopień pokrewieństwa pomiędzy nimi. M. P. Sahlins wysunął tezę, że bliscy krewni są skłonni dzielić się różnymi dobrami, wchodzić w stosunki wymiany, które charakteryzują się wzajemnością uogólnioną, podczas gdy dalecy krewni lub osoby niespokrewnione ze sobą realizują wzajemność zrównoważoną lub negatywną¹⁹, oczekując stosownej opłaty.

W przypadku rozmówców identyfikujących się z Polska Roma obdarowywanie oraz wzajemna wymiana darów jest istotną formą realizowania kontaktów społecznych pomiędzy poszczególnymi osobami, rodzinami czy rodami — zawiązywania ich oraz podtrzymywania. Członkowie rodziny mają np. prawo do oczekiwania pomocy ze strony bliższych i dalszych krewnych oraz obowiązek, ale i prawo do jej okazania i odwzajemnienia. Najczęściej jest to pomoc materialna w postaci pieniędzy zebranych od przedstawicieli grupy.

Chociaż prezenty weselne w przypadku społeczności romskich nie są konieczne, to są mile widziane — młodzi zazwyczaj dostają pieniądze i złoto. Ewentualne prezenty rzeczowe Romowie zostawiają na stoliczku ustawionym przy wejściu. Po przyjeździe od razu je tam kładą, by leżały aż do zakończenia wesela (Jag. 1), lub przekazują je w obojętnie którym momencie spotkania. U Pachowiaków natomiast przedmioty, które przekazuje się w darze, Romowie przynoszą bezpośrednio do domu nowożeńców już po zakończeniu wesela. (Pach. 1). Zakup prezentu nie jest

¹⁷ M. Mauss, *Szkic o darze*, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 216–217.

¹⁸ *Ibidem*, s. 228.

¹⁹ M. P. Sahlins, *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych*, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, op. cit., s. 143.

warunkiem przyścia na wesele. Często przyniesienie dla młodych podarku jest obraźliwe dla ich rodzin, może bowiem świadczyć o tym, że rodziców nowożeńców nie stać na wyposażenie dzieci w przedmioty niezbędne do egzystowania nowej rodziny. Podobnego zdania są Pachowiaki z Łodzi. Oznacza to, że oficjalnie w ogóle nie przekazuje się prezentów.

Jeżeli coś tam przyniesie, to tak mogą sobie, ale tak oficjalnie to nie — u nas nie wolno. Obraziliby się ci młodzi, że ktoś obcy daje im coś. Na chrzest to dają, ale na wesele to nie (...) Bliższa rodzina może dać, oczywiście (...) tylko nie obcy ludzie. (Pach. 1)

„Bliższa” rodzina według cytowanego wyżej respondenta to rodzice, dziadkowie i chrzestni nowożeńców. Z obdarowywania są zatem wyłączeni przedstawiciele dalszej rodziny, Romowie niespokrewnieni oraz Polacy. Obdarowanie z okazji zaślubin nie jest zaklinaniem dobrobytu, tak jak to się dzieje w przypadku chrztu, ale formą uposażenia młodych. Przekazanie daru może być sygnałem dla społeczności, że rodziców nie stać na utrzymanie młodych, że nie starają się wystarczająco, czy też że nie potrafią utrzymać swoich rodzin i zarabiać na nie.

Wśród podarunków respondenci wymieniali najczęściej: pieniądze, złotą biżuterię, komplety naczyń, komplety pościelowe, przedmioty dekoracyjne, jak szkło i *porcelaniki* (drobne przedmioty z porcelany), oraz garnki, sztucce, kołdry, lampy, świeczniki.

Zastanawiające jest to, że respondenci wymieniali wśród darów weselnych pościel i kołdry. Przedmioty te należą do kobiecej sfery życia społecznego, z tego powodu, że to kobiety zajmują się domem i wszystkim tym, co może być kalające dla męskiej części społeczności. Ponadto pościel, traktowana jako bielizna, niewątpliwie ma kontakt z ciałem i jego wydzielinami. To powinno wykluczyć obecność kołder i bielizny pościelowej wśród prezentów weselnych, a nawet wśród prezentów w ogóle. Jednak respondenci wymieniają je jako dary dla młodych, ale robiąc istotne zastrzeżenia. Respondentka z Tomaszowa Mazowieckiego powiedziała stanowczo, że:

...to matka daje dla córki. Wszystko, i naczynia, i pościel, i ubrania...

Natomiast jej wnuczka dodała:

To się należy dla kobiet, dla domu. (War. 2)

W dalszej części rozmowy obie respondentki potwierdziły również i to, że mężczyzna nie może ofiarowywać wyżej wymienionych przedmiotów, czy nawet kupować ich, ale jednocześnie nie ma prezentów obraźliwych i także ktoś inny (nie tylko matka) może ofiarować komplet pościelowy nowożeńcom. Istotna jest zatem sytuacja ofiarowania daru, czyli to, kto jest uczestnikiem spotkania, czy wśród zgromadzonych są osoby obdarzane szczególnym szacunkiem, oraz to, kto obserwuje moment ofiarowania daru. Ważny jest również stopień pokrewieństwa darczyńcy i obdarowanego. Zatem mężczyzna może podarować kołdrę czy prześcieradło, ale w sposób mniej oficjalny, np. po zaślubinach, w domu nowożeńców, wraz z żoną.

Pannę młodą zawsze wyposażano w pościel. Respondent z Tomaszowa (War. 1) opowiedział, że to najbliższa rodzina, tj. ojcowie i dziadkowie jego i jego przyszłej

zony, uposażyli ich w konia, wóz, pościel, pierzyny²⁰. Ale jeżeli rodzina była bogata, dawano głównie złoto:

Złoto macie i doróbcie się!... (War. 1)

Również inny mężczyzna z Tomaszowa (War. 1) zaznaczył, że bieliznę pościelową otrzymuje panna młoda od swoich rodziców czy dziadków jako uposażenie. Jednakże oficjalne stanowisko jest takie, że prezentów jako takich nie daje się (również pieniędzy, które zazwyczaj daje się małym dzieciom), ponieważ rodzice mają obowiązek uposażyć młodych.

Respondentka z Pabianic (Jag. 3) zwróciła uwagę na to, że jeżeli nie wypada podarować bielizny, to takiej „do noszenia”. Jeżeli jednak już ktoś koniecznie chce kupić i podarować pannie młodej jakiś element odzieży, to robi to przed lub po ślubie i weselu — także dlatego, że cielesność jest dla Romów rzeczą wstydliwą. Respondentka wskazała również na bezzasadność obdarowywania młodych prezentami, ponieważ zbiera się dla nich składkę, za którą mogą sami wyposażyć swój dom i zakupić potrzebne przedmioty. Zaznaczyła przy tym, że zakup dla małżeństwa kompletu pościelowego w innej sytuacji nie stanowi problemu — oznacza to, że obdarowanie bielizną jest możliwe, ale nie w sytuacji obrzędowej. Jednak kolejny respondent (Ber. 1) powiedział, że komplet pościelowy można podarować młodym jako prezent ślubny i że nie jest to źle widziane przez poszczególnych członków społeczności. Jego zdaniem, najlepszymi prezentami są jednak pieniądze i złoto, którymi obdarowuje młodą parę najbliższa rodzina. Pozostali goście weselni dają to, co mogą dać i tylko wtedy, jeżeli pozwala na to ich sytuacja finansowa. Respondentki z Bosaków i Galicjaków również stwierdziły, że bielizna pościelowa podarowana z okazji ślubu nie jest niczym obraźliwym. Należy jednak nadmienić, że wspomniani tu respondenci są źle sytuowani materialnie, mieszkają w czynszowych kamienicach komunalnych. Można więc wysnuć wniosek, że to sytuacja ekonomiczna rodzin ma wpływ na zmianę wartościowania bielizny przez poszczególne rodziny romskie. Respondentka z Galicjaków zaznaczyła jednak, że bieliznę dostaje kobieta od kobiety, natomiast mężczyzna ofiarowuje jakiś przedmiot ze złota. Prezenty według wyżej wymienionej respondentki przekazuje się natychmiast po złożeniu życzeń. U Pachowiaków z kolei ściśle przestrzega się tego, aby nie dawano takich rzeczy, jak bielizna (Pach. 1).

Również Pachowiaki negatywnie oceniają zbieranie w czasie wesel składki dla nowożeńców.

Byłem na takim weselu w Świeciu, tam koło Bydgoszczy. Jeden taki z Tomaszowa Mazowieckiego, jeden z Romów [prawdopodobnie Warmijak — przyp. A. K.], wziął czapkę i tak dla żartów czy nie dla żartów zaczął chodzić i zbierać dla młodej (...) Ci pozostali co byli na weselu zerwali się i poszli. (Pach. 1)

Sytuacja była obraźliwa może nie tak dla młodych i ich rodzin, co dla gości weselnych z innych grup rodowych Polska Roma. Zdaniem respondenta, zbieranie składki nie jest obyczajem polskich Romów, ale austriackich (Kelderaszów i Lowa-

²⁰ Respondent nie wprowadził rozróżnienia na uposażenie od matki i od ojca.

arów). Zbieranie składki w czasie wesela może więc sugerować, że gości zaproszono nie dla samej ich obecności (*patywa*), ale dla uzyskania pewnej sumy pieniędzy.

Nie ma ustalonej kwoty, którą należałoby przeznaczyć na zakup podarku. Jego wartość jest zależna od sytuacji materialnej darczyńcy.

Komu stać to dają więcej, komu nie no to nie... (Chał. 1)

Pamiętajmy przy tym, że to rodzice mają obowiązek wspomóc swoje dzieci na nowej drodze życia, toteż praktyczne podarunki respondenci często traktują jako „pomoc”, a nie prezenty. Najczęściej bagatelizują wagę daru sami darczyńcy, ponieważ obdarowani twierdzą, że:

...każdy dar trzeba szanować... czy to będzie papieros, czy to będzie złoto — trzeba szanować... (Les. 5)

Nie bez znaczenia jest pozycja społeczna osoby kupującej podarek i pochodzenie obdarowywanych oraz stopień pokrewieństwa pomiędzy nimi. M. P. Sahlins wysunął tezę, że dalecy krewni lub osoby niespokrewnione ze sobą realizują wzajemność zrównoważoną lub negatywną.²¹ Oznacza to, że im dalsze pokrewieństwo, tym trudniej pogodzić się ze stratą i tym chętniej oczekuje się wyrównania poniesionych kosztów. Np. oczekuje się oficjalnych podziękowań, zadedykowania piosenki czy tańca, posadzenia gościa na „honorowym miejscu”, nawet obsługiwanie go przez samych gospodarzy spotkania. Nie są to oczekiwania próżne, w zakres bowiem zachowań przekazywanych w procesie wychowania dziecka (i nie tylko dziecka) wpajane są zachowania będące różnymi formami okazywania szacunku, wdzięczności i zadośćuczynienia. Dochodzi więc w tym przypadku do wymiany wartości materialnych na niematerialne. Często powtarzające się wypowiedzi respondentów, że prezenty nie są potrzebne, czy że w ogóle ich się nie daje, potwierdzają tę tezę. Najbliższa rodzina nie myśli o prezencie w kontekście funkcjonowania grupy społecznej, ale pomocy dla bliskiego krewnego. Nowożeńcy „tego” nie mają, więc trzeba im pomóc, nie potrafią — też trzeba pomóc, nie umieją, więc trzeba ich nauczyć. Dobra przekazywane młodym to nie tylko przedmioty, ale również czynności, nauka, wsparcie psychologiczne, prestiż rodziny. Są one przekazywane bez wyraźnej presji odwzajemnienia daru, ale nie tak do końca. Otóż, przyjęcie pomocy zobowiązuje do jej odwzajemnienia w bliżej nieokreślonej przyszłości, w stosunku do niesprecyzowanej osoby, czyli niekoniecznie darczyńcy (ale krewnego, *semenca*), a samo zobowiązanie nie jest uświadamiane sobie przez obdarowanego. Realizuje je potem jako pomoc, oczywiście nie wymagającą rewanżu. Podobny charakter mają prezenty z okazji chrztu, komunii, „osiemnastki”, tzn. nie wymagają odwzajemnienia jego równowartości.

Prezent może być więc tani lub przeciwnie — okazały i bardzo drogi. Czasem takim prezentem jest samochód — obowiązkowo marki „Mercedes”, bo te samochody są zdaniem większości respondentów najpiękniejsze (Chał. 2). Bogate rody praktykują zakup przez młodego lub jego rodziców stroju ślubnego dla panny mło-

²¹ M. P. Sahlins, op. cit., s. 143.

dej²². Stanowi on rodzaj podarku ślubnego męża dla żony i ma świadczyć o randze społecznej obu rodzin. Pozycja społeczna obu stron (darczyńcy i obdarowanego) jest więc równie istotna, jak stopień pokrewieństwa. Dlatego prezent (dar / *dija*) powinien mieć odpowiednią wartość, stosowną do rangi obu stron. Ponadto bierze się pod uwagę okoliczności przekazania daru. Ciche zaślubiny mogą się obyć bez drogich prezentów, ale wystawność spotkania, duża liczba zaproszonych gości, miejsce spotkania implikują konieczność pokazania się z jak najlepszej strony, wskazania na swoją wiarygodność społeczną, pozycję i prestiż.

²² K. Kamińska, *Lepszy los*, „Gazeta Wyborcza” 1992, nr 180, s. 12–13.

Rozwody

Wśród respondentów z Polska Roma rozwód utożsamiany jest z rozstaniem, nie zaś z rozprawą sądową i stałym (z założenia) rozdzieleniem małżeństwa. Takie rozumienie pojęcia „rozwód” jest przyczyną rozbieżności w wypowiedziach respondentów, którzy stwierdzają, że są rozwody lub że ich nie ma. Rozstania w ten sposób definiowane nie dotyczą wyjazdów mężczyzn, ale czasowej przerwy we wspólnym prowadzeniu gospodarstwa domowego przez małżonków, powstałej na skutek konfliktów pomiędzy nimi. Rozstanie może być zaledwie kilkudniowe lub znacznie dłuższe, bo nawet kilkuletnie. Problem rozwiązywany jest najczęściej pomiędzy małżonkami lub przy pomocy ich rodziców, teściów, czasem dziadków. Rozwodu, rozumianego jako rozstanie trwałe, udziela autorytet i czasem wystarczy powiedzieć, że nie kocha się swojego współmałżonka. Jeżeli małżeństwo współżyło ze sobą po ślubie, to wtedy trzeba orzekać, z czyjej winy jest rozwód. Osoba winna jest wykluczona z rodziny: kobiety są nazywane „dziwkami”, a mężczyźni nawet bici. Osobie poszkodowanej, która zostaje w rodzinie, wolno wziąć ślub ponownie, dodatkowo zwracane są jej rodzicom koszty wesela (Jag.1). Zawsze wtedy, kiedy małżeństwo rozchodzi się z winy męża, to cały wspólny majątek zabiera żona z dziećmi, ale oczywiście pod warunkiem, że mężczyzna zostawia ją, aby związać się z inną kobietą (Jag.1). Nie ma zatem konieczności zakładania sprawy sądowej o przyznanie alimentów, ponieważ zwyczajowo ojciec musi utrzymywać swoje dzieci. Niekiedy kobietę wraz z dziećmi utrzymują jej rodzice (Plo.1).

W sytuacji trwałego rozwiązania małżeństwa konieczna jest stosowna argumentacja przedstawiana przez zainteresowanych autorytetowi (autorytetom), który (którzy) mają ostatecznie zdecydować o zerwaniu zaślubin.

...nie, raczej nie ma sądu... Po prostu małżeństwo się dogaduje — nie zgadzają się na jakiś czas. Po jakimś czasie ten młody czy ta kobieta chce się z nim z powrotem zejść. Pada pytanie — czy chce żyć czy nie. Jeżeli mężczyzna powie „nie, nie chcę żyć”, to musi dać jakiś argument, dlaczego nie. Wtedy jedzie się do króla Cyganów, ale może też być jakaś starszyzna w okolicy i oni ich zapytują, czy prawda jest jego, czy dał jakiś argument, dlaczego nie chce być z tą kobietą. Może ona coś zrobiła publicznie, może coś z dziećmi — musi coś podać. Jeżeli nic nie podaje, to kobieta wygrywa tę sprawę i on też jest troszeczkę

odsunięty od różnych spraw — „widocznie masz kogoś, jeżeli nie chcesz żyć ze swoją żoną. Jeżeli masz to powiedz”. Tak jest. (Les. 5)

Zazwyczaj osoba, która przyczyniła się do rozpadu związku, otrzymuje jakąś karę. Najczęściej kara polega na zakazie spożywania posiłków przy wspólnym stole wśród rodziny. Osoba ukarana w ten sposób powinna korzystać z innych naczyń, sztućców i spożywać potrawy przez siebie przygotowane (przyniesione). Jeżeli odwiedzi ona innych Romów i np. zje wraz z nimi obiad, to wtedy gospodarze spotkania i cała ich najbliższa rodzina zostaje skalana (Les. 1).

Oficjalnie nie akceptuje się rozwodów. Rozwodnicy są raczej niemile widziani wśród członków społeczności i mogą odczuć (aczkolwiek nie muszą) swoją odmienność. Poza tym, jeżeli nie było społecznej zgody na rozpad związku, mężczyzna nigdy nie przestaje być mężem swojej pierwszej żony i zawsze ma prawo do niej wrócić. Według wójta Romów z Tomaszowa Mazowieckiego (War. 1), na rozwód nikt nie zezwala i nikomu nie wolno się rozwieść. Niesubordynacja jest przyczyną skalania, co skutkuje ukaraniem osoby skalanej.

Małżeństwa romskie rozpadają się z różnych powodów. Nieraz młodzi nie chcą się wiązać, ale pobierają się, ponieważ tak postanowili rodzice. Po jakimś czasie odchodzą od siebie. Przyczyną rozstania się współmałżonków może być również kłótnia pomiędzy rodzinami, czy konflikt pomiędzy teściową a synową. W takich przypadkach mąż najczęściej nie popiera swojej żony, ale matkę, która zazwyczaj chce unieważnienia małżeństwa swojego syna. Źródłem konfliktu pomiędzy teściową a synową jest w większości przypadków niemożność zajścia w ciążę (czasem jest to tylko niezdolność czasowa powstała na skutek choroby) bądź niezaradność dziewczyny¹. Inna rzecz, kiedy chłopak wykazuje się nieodpowiedzialnością, tzn. chodzi na dyskoteki, upija się, bije żonę, czy jest notowany przez policję. W takiej sytuacji rodzice mają prawo zabrać swoją córkę do siebie i podjąć decyzję o rozwiązaniu małżeństwa. Po jakimś czasie kobieta ponownie wychodzi za mąż, tzn. wiąże się z innym mężczyzną (Plo. 1).

W skrajnych przypadkach, gdy mąż niezadowolony jest z żony, może on po prostu wyrzucić ją z domu i obejść się bez pomocy i decyzji autorytetu, ale zdaniem respondentów są to przypadki rzadkie. Może bez przeszkód związać się z inną kobietą, ponieważ zawsze możliwy jest kolejny związek „cygański”. Niektórzy respondenci uważają, iż rozwiedzeni bez udziału autorytetu nie mają do tego prawa. Oczywiście w tej kwestii uprzywilejowany jest mężczyzna. Kobieta romska, porzucając rodzinę, wyrzeka się jednocześnie swojej przynależności etnicznej i grupowej:

...ona już nie jest Cyganką — została wykluczona z rodu... (Jag. 2)

Największym wykroczeniem w małżeństwie jest zdrada jednego ze współmałżonków. Ściślejszej kontroli i surowszej ocenie podlega oczywiście kobieta. Zła opinia przenosi się na całą rodzinę osoby zdradzającej współmałżonka. Zdrada jest traktowana jako wystąpienie przeciwko ustalonemu i potwierdzonemu odpowiednimi działaniami obrzędowymi porządkowi społecznemu. Jest ona również

¹ A. Sutherland, op. cit., s. 236–239.

niemalże zamachem na autorytet starszych, ponieważ podważa ich decyzje, co w oczach innych członków społeczności może świadczyć o nietrafności sądów, czyli o braku odpowiednich kompetencji. Wydaje się jednak, że przekonanie o wyższości doświadczenia starszego nad doświadczeniem młodych jest silniejsze od np. upodobań i preferencji poszczególnych członków rodziny, których zdrada dotknęła bezpośrednio (za ich sprawą lub współmałżonka) i całą winę za rozpad związku przypisuje się małżonkom, którzy „nie potrafią się dogadać”.

Są dwie możliwości zaistnienia zdrady małżeńskiej. Pierwsza z nich to zdrada „ukryta”, czyli taka, o której wiedzą trzy osoby zainteresowane — mąż, żona oraz kochanek lub kochanka. W takim przypadku decyzja należy do męża — to on ma wpływ na rodzinne stosunki pomiędzy nim a żoną. Jeżeli będzie chciał się z nią rozstać — zdrada „ujrzy” światło dzienne, jeżeli pomimo to zechce być z żoną — zdrada pozostanie w sferze prywatnego życia trójki zainteresowanych. Sytuacja jest podobna, gdy chodzi o zdradę męża w stosunku do żony, ale to zachowania kobiety podlegają ściślejszej kontroli. Stąd wynika zasadnicza różnica w zdradzie małżeńskiej żony i męża: każda zdrada kobiety (żony) jest tym, czym jest opuszczenie przez męża rodziny (a więc nie jest równoważna jego zdradzie). Druga możliwość zaistnienia zdrady to zdrada „publiczna”, to znaczy taka, gdy wiedzą o niej inni członkowie społeczności, do której należą małżonkowie. Zazwyczaj dochodzi wtedy do rozstania, respondenci stwierdzają nawet taką konieczność:

...publiczna zdrada — ktoś widział tą zdradę. To jest dla młodego człowieka hańbą i młody czy starszy człowiek się wstydy tego, co jego żona zrobiła. Muszą się rozejść, rozdzielają między siebie swój majątek, ile kto miał. Jeżeli jednak chce dalej ten mężczyzna żyć z tą kobietą, to przyjmuje ją i żyją sobie. Ale już są niemile widziani w niektórych przypadkach, na weselach na przykład. Cała rodzina patrzy na to źle... (Les. 5)

Odebranie Romowi żony przez innego Roma jest przestępstwem. I chociaż kobieta nie może wymagać wyłączności seksualnej od mężczyzny, to mężczyzna ma prawo oczekiwać tego od swojej kobiety (żony). Jeżeli to prawo zostaje naruszone przez innego mężczyznę, poszkodowany mąż może żądać pewnej sumy pieniędzy w ramach odszkodowania. Opłata taka nie neutralizuje niemoralności zdrady, ale jeżeli mężczyzna przyjął pieniądze, to wtedy nie może już żądać dodatkowych opłat ani zgłaszać jakichkolwiek pretensji do seksualnego prowadzenia się jego żony. To w pewien sposób ogranicza częstotliwość zdrad, lecz jednocześnie powoduje, że prawo wyłączności współmałżonka może być traktowane niedbale².

Przyczyną rozpadu małżeństwa romskiego może być także związek mężczyzny z Polką, czy kobiety romskiej z Polakiem.

U nas dziadka syn — żonaty — miał dwójkę dzieci. Właśnie Polka się wmixowała i zabrała ojca dzieciom. I teraz jest z tą Polką, ma dwójkę dzieci dużych. A tamta dwójka została przy matce. (War. 1)

Usprawiedliwieniem postępowania mężczyzny i kobiety porzucających swoje dotychczasowe romskie związki może być więc wina „tej trzeciej” („tego trzecie-

² Ibidem, s. 227–228.

go”). Nie pomniejsza to jednak ewentualnych konsekwencji odejścia od współmałżonka, a zwiększa niechęć do związków mieszanych.

Mężczyzna nie ma oficjalnego przyzwolenia na zdradę. Jednak jeżeli wiąże się on z kobietą nie-romską, lecz nie jest to związek stały — to nie ma problemu zdrady. Natomiast jeżeli jest on, jak mówią rromskie kobiety, „bigamistą”, ma dwie rodziny i dwie kobiety, albo kiedy ktoś go widuje z jedną kobietą przez dłuższy okres — to sytuacja staje się poważna i jest to powód do rozejścia się współmałżonków, czy też interwencji autorytetu. Jeżeli w takiej sytuacji pozwala się mężczyźnie na wybór rodziny, to najczęściej wybiera on swoją rromską żonę, która przyjmuje go z powrotem. Bardzo często jest ona nawet do tego zobowiązana. A zatem pojęcie zdrady w przypadku mężczyzn jest niejednoznaczne. Z jednej strony funkcjonuje zakaz związków pozamałżeńskich, z drugiej — jeżeli mężczyzna zdradza swoją żonę, jest to sprawa jego sumienia.

Zdrada kobiety natomiast zawsze będzie miała wpływ na jej życie i stosunki społeczne, w jakich funkcjonuje ona i jej rodzina. W sytuacji sporu, sprzeczki, kłótni, każda inna osoba może jej czyn wypominać mężczyźnie — jej mężowi czy ojcu. Zdrada kobiety ośmiesza jej męża w oczach innych członków społeczności (Jag. 3). Jednakże sens zdrady ma daleko głębsze implikacje, wynikające ze sposobu definiowania i rozumienia „nieczystości” jako stanu zagrożenia. Nieczystość pochodzi z zabronionego życia seksualnego zarówno przed, jak i po zaślubinach. Niedozwolone czynności seksualne, prowadzące np. do przejścia przez pannę roli matki niezamężnej (w sytuacji nieokreślonego ojcostwa), są dla kobiety zanieczyszczające. Jako osoba „nieczysta” jest nieodpowiednia dla mężczyzny w istocie „czystego”. Nielegalne życie seksualne jest zatem bardziej zanieczyszczające dla kobiety niż mężczyzny — wynika to z symboliki i fizjologii kobiecego ciała. Stosunek seksualny mężczyzny oznacza czasowe wchłonięcie go przez drugą osobę. Natomiast dla kobiety stosunek jest wchłonięciem czasowym obcego ciała do swojego wnętrza lub na stałe — w chwili poczęcia (ciąża). Nieczystość charakteryzująca nie-Roma sprawia, że stosunek seksualny z nim jest szczególnie zagrażający. Biorąc pod uwagę możliwość wchłonięcia przez kobietę rromską nieczystości nie-Roma (stosunek seksualny zakończony ciążą), jej związek z mężczyzną nierromskim zawsze jest w opinii społeczności rromskiej bardziej zagrażający niż związek Roma z kobietą nierromską. Potwierdza to w swoich badaniach między innymi Okeley⁵.

Rozwód stanowi element burzący dotychczasowe relacje w układach społecznych mozolnie konstruowanych przez poszczególne rody. Chęć usankcjonowania rozwodu jest więc wystąpieniem przeciwko ustalonemu porządkowi społecznemu, za co grożą sankcje społeczne w postaci złej opinii i utraty dóbr materialnych na rzecz osoby poszkodowanej w tymże sporze. Kara wydalenia poza społeczność rromską i odsunięcia od życia społecznego jest karą najcięższą, o której decyduje *Szero Rom*.

...dawniej kara ta trwała do pięciu lat. Obecnie jedzie się do najwyższego i on zdejmuje tę karę... (Les. 1)

⁵ J. Okeley, op. cit., s. 64–65.

Narzucona przez *Szero Roma* (lub zgromadzenie Romów) izolacja członka grupy zanikała samoistnie po upływie ustalonego czasu. Obecnie pozbycie się kary i jej skutków wymaga kontaktu z autorytetem i jego decyzji.

...ten, kto zgłasza się do najwyższego, stawia na stół — wódkę, jedzenie i ta druga strona nie pokrywa kosztów... (Les. 1)

Osoba zgłaszająca chęć rozstania ze współmałżonkiem ponosi więc koszty z tym związane, ale tylko w przypadku, kiedy nie stało się nic, co wymagałoby orzekania o winie.

Rozstrzygnięcia majątkowe są różne. Najczęściej respondenci mówili o dzieleniu majątku po połowie dla mężczyzny i dla kobiety:

Starsze, moi rodzice, jego rodzice idą jedno do drugiego i rozmawiają, że trzeba połowę dać. Tobie połowę, jemu połowę i trzeba dać sobie spokój. (...) Jak są dzieci to matka zostaje z dziećmi w mieszkaniu... (Chał. 1)

Jest jeszcze inna możliwość rozstrzygnięcia sporu dotyczącego podziału majątku i ewentualnie zwrotu kosztów wesela i zaślubin poniesionych przez określoną stronę konfliktu bądź zwrotu *daró*, czyli finansowego zadośćuczynienia za utratę córki, jeżeli zostało ono wniesione. Sutherland opisała historię, dotyczącą wprawdzie Romów amerykańskich, ale sędzę, że wartą zacytowania. Otóż wynika z niej, że jeżeli wydarzy się tak, iż żona *romni* porzuci swojego męża i ucieknie z innym Romem, a zdradzony mąż będzie żądał zwrotu wpłaconego *daró*, to w takiej sytuacji teść może mu zaproponować inną córkę na żonę. Mężczyzna może się zgodzić i wtedy poślubia siostrę swojej byłej żony, nie płacąc kolejnego *daró*. Jeżeli nie wyraża zgody na propozycję teścia, ten jest zmuszony zwrócić *daró* w kwocie uzgodnionej pomiędzy nimi lub w czasie *kris Romani*⁴.

Konsekwencją rozwodu jest również osamotnienie. Mężczyźni łatwiej ponownie ożenić się niż rozwiedzionej, ale w rozumieniu całej społeczności nadal zamężnej, kobiecie (*romanduni*) wyjść za mąż. Każda kobieta, która zwiąże się z rozwodnikiem, jest jednak źle postrzegana przez społeczność. Przyczyną takiej sytuacji jest nadzieja na powrót mężczyzny do swojej żony. Tymczasem nowa kobieta i nowy związek taką szansę całkowicie zaprzepaszczają.

Zawsze się będzie jej wypominało „to ty, która rozbiłaś małżeństwo”, pomimo że ona tego nie zrobiła. Ale ona jest tą osobą trzecią... (Jag. 3)

W sytuacji kiedy to kobieta z rozbitego związku wychodzi za mąż (lub po prostu zamieszka z nowym partnerem), a mężczyzna dopiero później się żeni — jest odwrotnie. Wtedy to nowy partner rozwódki jest dla społeczności romskiej tym, który rozbił małżeństwo.

Niewątpliwie czas, jaki upłynął od rozstania się dotychczasowego małżeństwa, ma wpływ na siłę, z jaką obarcza się winą nowego partnera za rozbitcie związku. Ostrzej i bardziej zdecydowanie traktuje się ponowne związki zawarte np. po roku od rozwodu (rozstania) w porównaniu z tymi, które zawiano 10 lat od rozwodu.

⁴ A. Sutherland, op. cit., s. 239.

Przez ten czas osamotnienie może dotyczyć również życia społecznego jednostki w grupie (rodzinie, rodzie). I jest to sytuacja powszechna. Potwierdzają to wypowiedzi Pachowiaków, Jaglanów, Warmijaków, Lesiaków i Berników.

On się ożeni po raz pierwszy: on — kawaler, ona — panna. On ją na przykład zostawił i ożenił się ponownie, to (...) nawet do stołu nie usiądzie (...) nawet żadnego kieliszka wódki się nie napije... (War. 1)

Ponowne związki mężczyzny lub kobiety nigdy nie są w pełni akceptowane. Kobieta posiadająca kolejnego męża, generalnie rzecz biorąc, w mniemaniu społeczności posiada ich już kilku. Opinia o kobiecie nie potrafiącej utrzymać pierwszego małżeństwa nigdy nie jest równa opinii o kobiecie stale związanej tylko z jednym mężczyzną. Dowolność zawierania przez osoby rozwiedzione kolejnych związków ograniczona jest jeszcze w inny sposób. Otóż najprawdopodobniej (w sytuacji modelowej) konieczna jest równowaga pozycji społecznych obu stron nowego związku, tzn. muszą to być osoby o podobnym statusie. Ale i w tym przypadku pozycja mężczyzny jest dogodniejsza. Np. u Pachowiaków rozwodnik może związać się z panną, ale rozwódka nie może poślubić kawalera. Dla kawalera poślubienie kobiety, która już do kogoś należała, jest wielką hańbą, co skutkuje ośmieszeniem i kąśliwymi uwagami (Pach. 1). W sytuacji idealnej rozwodnik może się związać tylko z rozwódką i na odwrót. Jednak bywa inaczej, np. u Pachowiaków, bo związek rozwodnika z panną jest po pewnym czasie przez społeczność w pełni zaakceptowany.

Przypomnę, że społeczność pomimo rozstania się współmałżonków nadal traktuje ich jak małżeństwo — on jest żonaty, a ona jest mężatką. Dopiero ponowny związek wymusza rozwód i dopiero wtedy można mówić o rozwodniku i rozwódce, bo któreś z nich związało się z innym partnerem.

Małżeństwa mieszane

Możemy wyróżnić dwie podstawowe grupy małżeństw mieszanych: małżeństwo z przedstawicielem społeczności nieromskiej oraz małżeństwo pomiędzy grupami pokrewnymi.

Małżeństwo z nie-Romem jest sprzeczne z zasadami *romanipen*, a tym samym uznawane za niemoralne. Zawieranie takich małżeństw było dawniej, jak zgodnie stwierdzają respondenci, całkowicie zakazane.

...dawniej, dawniej to było całkiem zakazane. To było tak, jak zjeść zatrute mięso. W taborach jeszcze jak żyli Cyganie, tak jak mój dziadek dla mnie opowiadał, to było tak, że tam ktoś owszem — tak jak my dzisiaj, podrywamy dziewczyny, bawimy się, przychodzi czas na małżeństwo — ja się żenię z Cyganką — to było wtedy tak. Chodzili na zabawy, tańczyli, bawili się z dziewczynami — to było możliwe. Ale wyjście za Polkę, to był zakaz — tak jak zjeść zatrute mięso. Ten człowiek, który wyszedł za Polkę, on był całkiem odrzucony od taboru — wyrzucony...¹

Obecnie również są oficjalnie zakazane. Są dwa bardzo ważne powody ogłoszenia zakazu małżeństw mieszanych. Pierwszym z nich jest ciągle zmniejszająca się liczba populacji Romów w Polsce i wynikające z tego zagrożenie stopniowego zanikania tradycji. Drugi powód to brak wiary w utrzymanie takiego związku (małżeństwa), a co za tym idzie — ryzyko zmniejszenia prestiżu i pozycji społecznej członków rodziny. Oficjalny zakaz małżeństw mieszanych z nie-Romami ma więc swoje uzasadnienie w trosce o podtrzymanie istnienia grupy.

Większość takich małżeństw (związków) to małżeństwa pomiędzy Romem a Polką. Po prostu mężczyzna przyprawdza do domu kobietę jako swoją żonę. Musi ona zaakceptować styl życia Romów oraz przestrzegać wszelkich zasad, które nim rządzą. Pomimo to taki związek jest zaledwie tolerowany, nie jest społecznie akceptowany i nie odbywa się publiczne zatwierdzanie zaślubin w ramach wesela. Osoba związana z nie-Romem jest, przynajmniej przez jakiś czas, poza społecznością romską. Powrót do niej jest możliwy jedynie wtedy, gdy np. Rom opuści swą dotychczasową partnerkę i ożeni się z dziewczyną romską. Nawet wtedy, gdy

¹ Kobieta, Lowarzy.

„biała kobieta” zaczęłyby ubierać się zgodnie z zasadami obowiązującymi w kulturze romskiej, przejęłyby obyczajowość i język (dialekt) — to zawsze zajmowała by niższą pozycję w strukturze społeczności romskiej:

...jeśli będzie się mądrzyła to są takie osoby, które zawsze mogą jej powiedzieć: „Ty jesteś Polka, więc ty nie wiesz o co chodzi”. Zawsze jej tak mogą powiedzieć... (Plo. 1)

...wżeniony nie—Rom niby jest traktowany jak swój, ale tak coś chodzi po umyśle, że zawsze mu czegoś brakuje. Przy różnych okazjach zawsze coś się wypomina temu człowiekowi...., może być najlepszy, ale zawsze coś się na niego znajdzie... (Les. 1)

W każdym przypadku małżeństwo mieszane jest ciosem dla rodziny romskiej niezależnie od tego, czy to małżeństwo zostanie zaakceptowane, czy nie. Wiąże się to z utratą prestiżu w społeczności, który potem trudno odbudować. Ale jednocześnie możliwe jest zaakceptowanie małżeństwa mieszanego przez najbliższe osoby z rodziny, z której pochodzi romski współmałżonek, niezależnie od zajmowanego w tej sprawie oficjalnego stanowiska. Rodzice zazwyczaj nie pochwalają, ale akceptują wybór swojego dziecka, ryzykując przy tym utratę pozycji wśród innych rodzin (rodów).

...ja mam brata, który ma teraz 36 lat. On — to był rok 1989 — on chodził z dziewczyną [Polką — przyp. A. K.] i ożenił się z nią. I moi rodzice aż przez to zachorowali. Oni płakali, żalili się — a dlaczego z Polką, a dlaczego nie z Cyganką? A mój brat powiedział, że po prostu kocha ją i tak dalej, wyjdzie za nią i nie ma żadnej przeszkody. To jest jego życie. I z biegiem czasu rodzina już ją zaakceptowała. (...) Może dla rodzonej siostry bym dał więcej krzywdy zrobić niż dla niej. Bo rodzona siostra by mi wybaczyła, a ona może miałaby jakieś... „a bo ja jestem może inna, może Polka, to ty mi nie pomogłeś” (Les. 2)

Możliwość uzyskania dobrej opinii przez Polkę² jest podstawą trwałości jej małżeństwa i wymaga z jej strony wielkiego wysiłku. Wiele zależy od atmosfery panującej w rodzinie męża, nawet od stopnia jego wykształcenia. Zdaniem respondentów, takie małżeństwa pręcej czy później rozpadają się na skutek braku możliwości sprostania wymaganiom rodziny męża — Roma. Bywa jednak i tak, że to Polka latami wypracowuje sobie szacunek, aby będąc starą kobietą dysponować szacunkiem i prestiżem przynależnym kobiecie romskiej. Respondentka z Tomaszowa Mazowieckiego (Warmijaki) wskazała na drugą żonę swojego wuja (również z Warmijaków), która jest Polką. Mimo iż wuj od 12 lat nie żyje, ona nadal mieszka z rodziną swojego zmarłego męża. Nie zmieni tego również i to, że członkowie jej polskiej rodziny wciąż żyją (ojciec, siostra, bracia) oraz to, że jej dzieci i wnuki założyły swoje rodziny i mogłyby się nią zaopiekować. Kobieta jest powszechnie lubiana, szanowana i teraz pozostaje na utrzymaniu brata swojego męża, ale nie jest jego żoną (War. 2). Podobną historię opowiedział respondent z Pabianic (Jaglanie). Otóż, w Kłodawie mieszkał Rom (z Rapaci), który jeszcze przed wojną ożenił się z Polką.

Zestarzała się ona wśród Cyganów w kulturze (...) nic o niej nie powie, nie powie, że jest Polka, bo trzyma zasady. (Jag. 4)

² Respondenci mówili wyłącznie o małżeństwach pomiędzy Romami a Polakami.

Jedna z respondentek — Iza (Polka) poznała swojego męża, Roma (podobno pochodził z ugrupowania Kelderaszów austriackich), u znajomych. Później spotykali się na dyskotekę, chodzili na spacer. Kiedy postanowili się pobrać, powiedzieli o tym swoim rodzicom. Zaręczyn połączonych z uroczystością rodzinną nie było, bo u Kelderaszów — wedle wypowiedzi respondentki — tego się nie praktykuje. Izie i Keldkowi udzielał ślubu 28-letni kuzyn, gdyż wszyscy starsi wyjechali z Łodzi. Ponieważ rodzice Keldka również wyjechali, a Izy nie zostali zaproszeni, w czasie zaślubin obecni byli tylko państwo młodzi i ów kuzyn. Ślub odbył się w jego mieszkaniu. Młodzi stali obok obrazu przedstawiającego Matkę Boską, przed którym postawione były zapalone świece i kwiaty. Kuzyn związał im ręce czerwonym materiałem, wypowiedział słowa przysięgi, która traktowała o obowiązkach małżeńskich. Następnie dał im do wypicia po kieliszku wódki (nie potłukł ich) oraz chleb do pocałowania. Na sam koniec przyniósł wiadro wody i ich oblał, tak, że byli cali mokrzy. Po uroczystości przebrali się i pojechali do domu rodziców Izy po jej rzeczy. W tym przypadku nieobecność starszych na uroczystości świadczy raczej o braku akceptacji dla tego związku. Zaślubinom Kelderaszów towarzyszy wiele zwyczajów, w tym przypadku niezrealizowanych. Możliwe, że w normalnej sytuacji ślub udzielałby ktoś starszy, nie zaś 28-letni młody mężczyzna, a ponadto czekano by na powrót starszyny do miasta.

Rodzina Keldka zamieszkała w Polsce ponad 20 lat temu — natomiast przedtem mieszkali we Włoszech i w Niemczech. Małżeństwo tych respondentów stara się podtrzymać tradycję, czym uzasadniali częste przeprowadzki. Mają trudną sytuację finansową, ponieważ Keldek pochodzi z ubogiej rodziny, nie otrzymuje od niej żadnej pomocy finansowej oraz nie prowadzi żadnej działalności przynoszącej dochód, to Iza musi troszczyć się o zdobycie środków do życia. Respondentka przyznała się do drobnych kradzieży w sklepach (artykuły spożywcze). Teściowa i kuzynka uczą ją wróżyć, ale jej zdaniem i tak w ten sposób nie utrzyma rodziny, ponieważ jest za młoda. Jak dotąd, matka Keldka poświęciła dużo czasu swojej synowej, opowiadając jej o kulturze romskiej, ucząc zasad i stosownego zachowania się. Respondentka stwierdziła, że szczególnie ciężko było przyzwyczaić się do tego, że nie można okazywać swych uczuć wobec męża, że należy całkowicie podporządkować się mężczyznom (tzn. w pierwszej kolejności teściowi, potem mężowi), że decydujący głos w rodzinie ma teść. Respondentka przyznała, że jej stosunki z teściem nie należą nawet do poprawnych. Nie może on zaakceptować faktu, iż syn wybrał sobie Polkę za żonę i stara się Izie „dokuczyć”. Podała na to „dokuczanie” kilka przykładów. Po pierwsze, kobieta romska nie może wchodzić do toalety, kiedy widzą to mężczyźni. Z tego powodu, kiedy mieszkała z teściami częściej korzystała z toalety sąsiadów niż z własnej. Po drugie, młoda mężatka mieszkająca z teściami nie może kłaść się spać wcześniej niż teść i przed nim musi wstawać. Teść Izy wykorzystywał to. Oglądał telewizję do godziny czwartej nad ranem i jeszcze prosił o przyrządzenie jedzenia albo wstawał o godzinie piątej rano i pukając w ścianę oddzielającą ich pokoje dawał znak, że czas zrobić śniadanie.

Mężczyznę zniechęca się do poślubienia kobiety nieromskiej nie tylko w sposób gwałtowny, za pomocą siły (respondenci twierdzą, że ten sposób jest najskutecz-

niejszy, aczkolwiek niewskazany), lecz opisując mankamenty takiego małżeństwa i podając za przykład dotychczasowe przypadki oczywiście nieszczęśliwych małżeństw mieszanych. Mówi się o tym, że Polki za dużo od mężczyzny wymagają, że wydają za dużo pieniędzy, że nie będą chciały mieszkać z rodziną męża Roma i że w razie rozejścia się tego małżeństwa dziewczyna może zabrać dzieci, a nawet uzyskać sądowy nakaz płacenia alimentów. Jeżeli rozsądek mężczyzny jest silniejszy od uczucia, to najczęściej udaje się go przekonać do zrezygnowania z takiego związku. Zazwyczaj któraś ze stron nie wytrzymuje takiej presji społecznej i nie potrafi spełnić wymagań, jakie się jej stawia.

Każda dziewczyna zakochana, która wyjdzie za Roma patrzy na jedno albo na urodę i to jej wystarcza, ale do pewnego momentu, kiedy się spotyka z rzeczywistością, z tradycjami i obyczajami. Musi się do tego przyzwyczaić, że będzie zawsze obca, nawet gdyby zaczęła mówić w naszym języku (...) zawsze będzie w niższym położeniu niż kobieta romska. (...) Tak to jest, że jej zdanie przeciwko zdaniu kobiety romskiej będzie zawsze pomijane... (Jag. 3)

Jest to sytuacja kłopotliwa także dla Roma będącego mężem Polki. Będąc w grupie, np. w czasie uroczystości rodzinnej, na pewno zauważa, że jego żona jest odrzucana za swoje np. niedostateczne przystosowanie się, czy za sam fakt bycia Polką. Mężczyzna często jest narażony na wymówki ze strony innych mężczyzn. Może bronić swoją żonę przed ich uwagami, ale również może „dać za wygraną”. Wtedy ma trzy możliwości wyjścia z takiej sytuacji: może utrzymać związek, może rozejść się z żoną bądź porzucić swoją kulturę i tradycję, by żyć w środowisku nieromskim, ale wraz z żoną. Jeżeli wybierze rozwiązanie trzecie, zostaje odsunięty od społeczności romskiej, może jedynie odwiedzać najbliższych, nie będzie miał prawa głosu w dyskusjach dotyczących społeczności romskich. Zdaniem respondentki z Pabianic, jeżeli jakaś osoba nie ma prawa głosu ani decyzji, jeżeli chodzi o społeczność romską w szerokim znaczeniu tego słowa oraz o rodzinę — jego obecność w społeczności jest po prostu zbędna (Jag. 3).

Związki pomiędzy Polakiem a dziewczyną romską są niezwykle rzadkie. W czasie pięcioletnich badań terenowych uzyskałam informację zaledwie o dwóch takich przypadkach. Córka pewnej respondentki wyszła za mąż za Polaka. Poznali się na dyskotecce, chodzili ze sobą przez rok. Zaręczyn nie urządzili, zaprosili tylko rodziców Andrzeja do domu respondentki na kolację i oświadczyli, że chcą się poobrać. Kasia nie dostała pierścionka zaręczynowego, bo nie chciała, ponieważ — jak wyjaśniła — był to dla niej obcy zwyczaj. Po miesiącu odbyło się wesele w restauracji w Pabianicach. Za wszystko płacili rodzice pana młodego: za restaurację, formalności w urzędzie, w kościele. Rodzice panny młodej kupili jej suknię ślubną i dwupokojowe mieszkanie w tej samej kamienicy, w której wcześniej mieszkała. Do urzędu i kościoła pojechała tylko najbliższa rodzina młodych: rodzice i świadkowie, którymi zostali znajomi Kasi i Andrzeja. Wieczorem, po ślubie kościelnym, goście pojechali z młodymi do restauracji. Respondentka źle oceniła przyjęcie: za mało było jedzenia — talerze i półmiski nie były tak pełne, jak na „cygańskim” weselu, byli kiepscy muzycy. Grała kapela disco polo, przy czym nie potrafili, jej zdaniem, grać na organach i wykonywali tylko kilka utworów „na okrągło” (Jag.1).

A oto inna historia. Kuzynka respondenta z Pabianic (Jaglanie) wyszła za mąż za Polaka. Za karę obcięto jej włosy. Ich małżeństwo jednak przetrwało i obecnie mają już dzieci. Mimo to mężczyzna nigdy nie był, nie jest i nie będzie traktowany jak Rom. Został, co prawda, przyjęty do rodziny, zawsze jednak musi podporządkowywać się innym mężczyznom z rodziny, jeżeli tylko znajdzie się w ich towarzystwie, szczególnie wtedy gdy są obecni mężczyźni należący do innych rodzin romskich. Dzieci z tego małżeństwa są jednak traktowane i wychowywane jak pozostałe dzieci romskie.

Pozycja kobiety jest mniej elastyczna, jeżeli weźmiemy pod uwagę możliwości wyboru współmałżonka. Obowiązuje ją zakaz wchodzenia w jakiegokolwiek związku z nie-Romami. Konsekwencją nieprzystosowania się do zakazu jest wydalenie z grupy, wstyd, utrata reputacji i statusu przez jej rodzinę, a nawet narzucenie okresu *mageripen* dla rodziny i jej samej. Jeżeli kobieta zdecyduje się opuścić swojego partnera i wrócić na łono romskiej rodziny, to oczywiście może to zrobić. Musi jednak odbyć okres bycia osobą skalaną. O czasie trwania skalania decyduje autorytet: głowa rodziny, zwierzchnik grupy (w przypadku Polska Roma — *Szero Rom*), czy zgromadzenie starszych (*kris* u Kełderaszów). Jeżeli w ciągu tego czasu zachowanie dziewczyny (kobiety) jest przykładowe, to zostaje ona przywrócona społeczności romskiej (decyzją tego, który obłożył ją skalaniem), co ma miejsce w czasie stosownej uczyty. Wiąże się to z natychmiastowym wydaniem dziewczyny za mąż za pierwszego chętnego kandydata. U Kełderaszów amerykańskich w takiej sytuacji nie wymaga się wniesienia przez mężczyznę opłaty ślubnej, czyli *đaro*⁵.

Bycie osobą skalaną jest dla dziewczyny bardzo bolesne. Jest to bowiem tożsamość z odsunięciem jej i jej rodziny od życia społecznego grupy. Nie dość na tym, że nie mogą oni kontaktować się z krewnymi i przyjaciółmi, ale owi krewni zobowiązani są do unikania kontaktu ze skalaną dziewczyną i domem, w którym mieszka. Dziewczyna, dom, rodzina, przedmioty codziennego użytku — wszystko to jest skażone jej postępkami i należy tego unikać, aby — jak twierdzą respondenci — również się nie skazić. Dziewczyna swoim zachowaniem musi wyrażać pokorę i szacunek. Zdarza się, że nie wolno jej rozmawiać, nie wolno jej rozpoczynać rozmowy, chyba że ktoś pierwszy zada pytanie, i to do niej skierowane. Sytuację ułatwia telefon, przez który rodzina może się kontaktować z krewnymi bez obawy przeniesienia na nich skalania. Małżeństwo mieszane może być zatem uznawane za „trefne”. Również na mężczyzn, którzy weszli w taki związek, nakładana jest kara wydalenia ze społeczności na miesiąc, dwa czy na rok. W kontaktach oficjalnych nie można używać tych samych naczyń, czyli np. nie można pić z jednego kieliszka (Gal.).

Trudno jednoznacznie określić, które rody akceptują małżeństwa mieszane, a które nie. Z wyjątkiem wyżej opisanych przypadków wszyscy respondenci wiedzą o zawieraniu małżeństw mieszanych, o ich akceptowaniu, ale wśród takich grup Romów, których nie potrafią lub nie chcą wymienić. Takie małżeństwa są

⁵ A Sutherland, op. cit., s. 248–253.

możliwe, są zawierane i egzystują w ich kulturze, ale nie bezpośrednio w ich rodzinach. Zawarcie małżeństwa mieszane jest więc rzeczą wstydliwą. Wskazanie na swój tradycjonalizm oraz na możliwość wspólnego życia z nie-Romami jest, moim zdaniem, sposobem na zadowolenie obu stron, tzn. ankietera Polaka i poczucia jedności z własną społecznością. Z całą pewnością można stwierdzić, że takie małżeństwo tylko w wyjątkowych sytuacjach spotka się z pełną akceptacją społeczną. Stąd, moim zdaniem, chęć ukrycia szczegółów na temat takich sytuacji. Również z tego powodu Romowie starają się trzymać zasady endogamii, polegającej może nie na zawieraniu związków wewnątrz rodu, ale na związkach wewnątrz społeczności romskiej. Pachowiaki i Ploniaki twierdzą, że osoba z zewnątrz społeczności romskiej nie jest i nigdy nie będzie jej pełnowartościowym członkiem. Dotyczy to zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

...To u nich zabronione. Jakby chciał to próbują wszystkiego. I szantażują go i bicia i różne przeszkody, no ale jeśli to nie pomaga, to i tak robi swoje, to zostanie z tą dziewczyną. Raczej chcą, żeby wziął sobie Cygankę, no ale jeżeli to już... Jest między Cyganami kilka Polek... (...) Z Polką to musi się spotykać, chodzić, musi się zakochać a wtedy i na to się zgadzają... (Jag. 1)

Małżeństwa mieszane stanowią zagrożenie dla tradycji romskiej, bo ich członkowie stopniowo tracą kontakt z obyczajowością Romów i zaczynają akceptować niecygański styl życia (Chał. 1). Stanowi to prawdziwy problem dla rodziców, ponieważ zostaje przez to zachwiany ich autorytet, jakim cieszyli się w grupie (bo nie potrafili wychować syna czy córki jak należy, a więc zgodnie z tradycją), ponadto stają przed moralnym dylematem utrzymania czy zerwania kontaktów z dzieckiem i uznania (lub nie) pozycji wnuków.

Z całą stanowczością można stwierdzić, że małżeństwa mieszane są zagrożeniem dla niezmienności zasad obowiązujących wszystkich Romów. Trzeba jednak zrobić zastrzeżenie, że nie jest to jedyne zagrożenie. Obroną jest brak pełnej akceptacji osoby obcej.

Cygan — zawsze ma jakieś kobiety, ale on nie traktuje tego poważnie (...). On wie, że jest mu przeznaczone, żeby się ożenił z Cyganką, a nie z Polką... (Plo. 1)

Niechęć do małżeństw mieszanych wynika również z tego, że niosą one ryzyko zaniechania przez Romów tradycyjnych zachowań. Utrzymanie tradycji jest priorytetem dla ludności romskiej, tym bardziej że łączy się to z wyodrębnianiem społeczności romskich ze społeczeństwa nieromskiego. Sytuacja ulega złagodzeniu, kiedy pojawiają się w małżeństwie dzieci. Respondent z Berników ujął to w ten sposób:

Każda babcia swego wnuczka musi szanować. A jak szanują tego wnuczka to i syna, i synową. Akceptują te sprawy... (Ber. 4)

W czasie przeprowadzania badań tylko jedna respondentka (Jag. 3) stanowczo i otwarcie sprzeciwiła się akceptowaniu związków mieszanych: Rom — Polak. Całkowicie popiera ustanowiony przez starszych zakaz zawierania małżeństw mieszanych. Jej zdaniem, zezwalanie na związki z osobami spoza społeczności

romskiej przyniosłoby w krótkim czasie rozpad tradycji i obyczajowości romskiej. Zakaz takich związków ma więc stanowić ochronę własnych (romskich) wartości. Respondentka uznała wyjątkowość sytuacji, kiedy takie małżeństwa mają szansę na przetrwanie. Większość z nich rozpada się jednak po krótkim czasie.

Innym typem małżeństwa (związku) mieszane jest małżeństwo pomiędzy grupami pokrewnymi, tzn. pomiędzy różnymi grupami romskimi. Nie zawsze są to związki akceptowane, jednak rodzinom młodych łatwiej jest się z nimi pogodzić. Niemalże zupełnie nie akceptuje się związków z Romami karpaccymi zamieszkującymi wsie i miasteczka Podkarpacia. Stanowią oni ponoć najgorszą „kastę” romską (cygańską). Zatem chodzi tu nie tylko o powszechną wśród Polska Roma opinię, że Romowie karpaccy są „nieczyści” i nie zachowują zasad *romanipen*, lecz również o różnicę statusu. Romowie karpaccy są po prostu gorsi.

Oni kiedyś kotki, pieski jedli. U nas on nie ma prawa wejść i nawet o szklankę wody poprosić. Odrzuceni są całkowicie z dziada, pradziada. Oni tam w tych górach kamienie tłukli. Kto pracował tak ciężko u Romów to nie był Romem. Rom musi fruwać (...). Nie zaliczamy ich do Romów w ogóle. (Pach. 1)

Z tych powodów małżeństwo pomiędzy Polska Roma a Romami z Podkarpacia z punktu widzenia tych pierwszych jest całkowicie nierealne.

Równie niechętnie podchodzi się do związków z Romami niemieckimi. Powodem nie jest tu „nieczystość” grupy, ale odmienna obyczajowość i — co ciekawe — odmienne charaktery. Jednakże czasem dopuszcza się do takich związków. Rodzice dziewcząt z Polska Roma ryzykują wtedy utratę swobody przez ich córki, kobiety bowiem w małżeństwach Romów niemieckich są całkowicie podporządkowane swoim mężom, np. nie mogą same podróżować. Zdaniem respondentów, znane są przypadki małżeństwa dziewczyny z Polska Roma z niemieckim Romem, natomiast nigdy nie doszło do tego, aby kobieta z niemieckich Romów wyszła za mąż za mężczyznę z Polska Roma.

Spółeczny wymiar obrzędowości pogrzebowej

Śmierć (*meriben*)

Śmierć jest zakończeniem życia biologicznego człowieka, ale nie jest definitywnym zakończeniem jego związków ze światem żywych. Jest to tylko kres egzystencji cielesnej człowieka, ale nie koniec rozmaitych form życia duchowego. Rytuały związane ze śmiercią przygotowują kolejne etapy potencjalnego „życia” człowieka. Zapewniają np. definitywne oddzielenie duszy od ciała. Często też pełnią dodatkowe funkcje, stwarzając okazję do wielkich uroczystości, podczas których dokonuje się rozdzielenia dóbr i pozycji społecznych.

Śmierć jednostki wywiera wpływ nie tylko na relacje i postępowanie osób bezpośrednio z nią związanych, tzn. dzieci, rodziców, współmałżonków, których sytuacja życiowa ulega wyjątkowo gwałtownej przemianie. Równie istotne znaczenie ma ona dla właściwego funkcjonowania większej grupy, nawet całej społeczności. Należy przy tym zaznaczyć, że oddziaływanie śmierci może mieć różne znaczenie dla poszczególnych członków grupy, ponieważ więzi, jakie ich łączyły ze zmarłym mogły być (i zapewne były) jakościowo różne. Śmierć powoduje, więc z jednej strony dysharmonię emocjonalną u osób odumarłych, z drugiej zaś — dysharmonię o naturze społecznej, dotyczącą zarówno najbliższych osoby zmarłej, jak i pozostałych członków grupy, do której zmarły należał. Konieczna jest więc szybka adaptacja grupy do zaistniałych warunków, a w im większym stopniu zmarły był za życia decydem w sprawach grupy, tym adaptacja ma większe znaczenie dla jej życia społecznego. Wynika to z podziału ról w rodzinie (rodzie), czy mówiąc ogólniej — w grupie, ze statusu społecznego osoby zmarłej, a nawet jej zasobów materialnych. Z punktu widzenia funkcjonowania rodziny małej śmierć np. jednego ze współmałżonków implikuje rekonfigurację dotychczasowego podziału zadań i obowiązków, ponieważ niektóre z nich mogą okazać się niewykonalne. Ponadto może ulec zakłóceniu, nawet w bardzo dużym stopniu, proces wychowania

dziewcząt czy chłopców, szczególnie wtedy, gdy zmarły był wzorem osobowym. Zazwyczaj rolę zmarłego rodzica przejmują dziadkowie lub jego rodzeństwo¹. Dochodzi również do małżeństw powtórných.

Niezwykle istotne dla danej społeczności jest zachowanie ciągłości tradycji. W przypadku śmierci członka grupy panujący dotąd porządek społeczny ulega rekonfiguracji, ale role społeczne zmarłej osoby zostają przejęte przez jej następcę. Może to w rezultacie sprowokować ciąg kolejnych awansów społecznych dotyczących innych członków grupy.

Równie ważna jest transmisja wartości tradycyjnych, jaka ma miejsce w czasie uroczystości pogrzebowych. Okazywanie szacunku temu, kto na to zasługuje lub zasługiwał, rozróżnianie sytuacji kalających i ochrona przed skalaniem — to przecież podstawowe zasady współżycia społecznego Romów, które młody człowiek powinien sobie przyswoić. Ważna jest zatem właściwa komunikacja, ponieważ to dzięki niej utrzymana zostaje równowaga w rodzinie (rodzie). Możliwe są dwa typy komunikacji wewnątrzrodzinnej, związanej z sytuacją śmierci członka grupy: wolność ekspresji w wyrażaniu komunikatów oraz komunikacja ograniczona przez tabu językowe i autocenzurę (coś wypada lub nie wypada powiedzieć, okazać zachowaniem itp.)².

Jakkolwiek oba rodzaje komunikacji określone są normami utrzymywania stosunków interpersonalnych, to jednak możliwa jest obecność ich obu w codziennym funkcjonowaniu rodziny, czy nawet szerszej społeczności. Jeżeli komunikowanie się przebiega na forum społeczności większej niż mała rodzina, co związane jest z kolei z systemem kontroli społecznej, większe znaczenie ma komunikacja ograniczona.

Obyczaje związane ze śmiercią są oparte na wierze w siły nadprzyrodzone, co jest przyczyną odczuwania strachu i praktykowania nawet takich zachowań, które często przez samych Romów są uznawane za przesady. Wiara w siły nadprzyrodzone, które przez cały czas nas otaczają, jest powszechna we wszystkich ugrupowaniach romskich. Przed tymi siłami trzeba się bardzo dobrze bronić lub nawet walczyć z nimi za pomocą klątw i zaklęć. Śmierć dla Roma jest zjawiskiem ponadnaturalnym, w którym siły nadprzyrodzone są wyjątkowo aktywne. Rom obawia się nie tylko rozdzielenia z ukochaną osobą, ale jej ewentualnej zemsty z za grobu lub nawet tęsknoty odczuwanej przez zmarłego. Istnieją pewne oznaki zbliżania się śmierci, jest nim na przykład krzyk sowy, która jest uważana za ptaka zmarłych (*mulikano ćiriklo*)³. Manusze również wierzą, że sowa jest ptakiem związanym z *mulo*⁴. Oczywistym znakiem jest długotrwała, ciężka choroba i diagnoza lekarska. Kiedy staje się oczywiste, że ktoś z Romów staje na granicy życia, wysyła się informacje do wszystkich krewnych. Nie jest istotne, jak daleko oni w tym cza-

¹ Por. A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1991, s. 201 i dalsze.

² Ibidem.

³ J. Ficowski, op. cit., s. 220

⁴ A. Rao, *Some Mānuṣ Conceptions and Attitudes*, w: *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco 1975, s. 162.

się przebywają. Dawniej Romowie mogli odnaleźć się w stałych punktach kontaktowych zwanych *vurma*, nawet nie znając swoich stałych adresów. Współcześnie korzystają z telefonów komórkowych.

Wszyscy członkowie rodziny, którzy tylko mogą, pojawiają się obok zmarłego (umierającego), aby w ten sposób okazać solidarność rodzinną i uzyskać przebaczenie za wszelkie, nawet najbłahsze, szkody wyrządzone w przeszłości osobie, która umiera. Nie można jej pozostawić samej sobie, by nie wzbudzić w niej ukrytej niechęci. Krewni i przyjaciele gromadzą się wokół umierającego i przebywają z nim lub gdzieś w pobliżu przez cały czas, aż do wyzdrowienia lub do śmierci. Pozostali Romowie zajmują się takimi czynnościami, jak przygotowywanie posiłków dla gości, odszukanie przyjaciół i krewnych, którzy dotąd nie przybyli. W tym czasie Romowie nie tłumią płaczu, a kobiety otwarcie lamentują. Mężczyźni unikają takich gwałtownych reakcji. Kiedy następuje zgon, lamenty się nasilają. Od tego czasu aż do pogrzebu przestrzega się, w zależności od ugrupowania, pewnych tradycyjnych obrządków. Przede wszystkim obowiązuje ścisła żałoba. Nie ma mowy o wykonywaniu jakichkolwiek czynności (zmywanie, pranie, golenie się, czesanie włosów, nie przyrządza się posiłków). Pije się tylko kawę i wódkę⁵. Zdarza się, że Romowie zakrywają lustra, a z naczyń wylewają wodę, ponieważ wierzą, że dusza cierpi pragnienie i zechce wrócić, aby je ugasić⁶. Raczej nie powinno się dotykać ciała osoby zmarłej, po-



Pogrzeb młodej dziewczyny. Zmarłą ubrano w jasną odzież i nakryto białym całunem, zatem możliwe jest, że pochodziła z grupy Kelderaszów. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

⁵ J. Ficowski, op. cit., s. 313.

⁶ Ibidem.

nieważ grozi to skażeniem (skalaniem). Z tego powodu osoba zmarła jest obmywana i ubierana w najlepsze ubranie tuż po śmierci, kiedy ciało jest jeszcze ciepłe. Jeżeli śmierć nastąpiła niespodziewanie i nie było to możliwe, wzywa się pracowników zakładu pogrzebowego, by to oni wykonali wszystkie te czynności.

W niektórych grupach obowiązuje zwyczaj zatykania nozdrzy osoby zmarłej korkami z wosku pszczelego lub perłami, aby w ten sposób uniknąć przedostania się do ciała złych duchów⁷. Czynnością zabezpieczającą, równie ważną, jest zebranie wszystkich tych rzeczy, które mogą być przydatne zmarłemu w podróży na „tamten świat”, i umieszczenie ich w trumnie. To mogą być np. fragmenty odzieży, narzędzia, sztucce, złote precjoza, pieniądze.

Kolorami, jakie nosili żałobnicy na pogrzebach römskich jeszcze do niedawna, były czerwień i biel. Obecnie to raczej czerni ma symbolizować żałobę. Biel zawsze była uznawana za symbol czystości, ochrony i szczęścia. W niektórych ugrupowaniach wschodnioeuropejskich kobiety ubierają się całkowicie na biało a mężczyźni zakładają białe krawaty, rękawiczki, a na kapelusze białe opaski. Kolor czerwony symbolizuje ochronę przed złymi duchami zmarłych i często był noszony na römskich pogrzebach. Romowie uważają, że ten kolor przynosi im szczęście — prawdopodobnie ze względu na wiarę w to, że krew jest źródłem witalności i życia⁸. Czerwone bluzki i spódnice są częstym widokiem na pogrzebach w niektórych ugrupowaniach römskich. Czasem nawet mężczyźni zawiązują wokół szyi czerwone chustki. Czerwień jest również dominującym kolorem w dekoracjach nagrobków czy karawanów wiozących zmarłych⁹.

Na pogrzebach zazwyczaj gromadzą się tłumy. Jest to okazja do spotkania z rodziną, do pożegnania zmarłego i życzenia mu dobrej podróży ku nowemu życiu. Po pogrzebie wszystkie materialne rzeczy zmarłego muszą być bardzo ostrożnie zniszczone. To, co się da, np. ubrania i pościel, jest palone. Naczynia, biżuteria są tłuczone i rozbijane. Czasem zwierzęta należące do zmarłego muszą być zabite, ale konie zawsze z tej reguły były wyłączone. Samochód zmarłego (przyczepa) może również zostać spalony albo zniszczony. To zapobiega skażeniu innych Römów. W niektórych grupach römskich robi się to ze względu na potrzeby zmarłego, który w zaświatach będzie potrzebował wszystkich swoich rzeczy. Coraz częściej jednak wyprzedaje się rzeczy zmarłego, ale nigdy innym Römom. Ponadto nie powinno się ich sprzedawać dla korzyści, aby śmierć Roma nie przyniosła zysku. Nikt z Römów nie zaryzykuje skalania przez przyjęcie takich przedmiotów czy ich zakup.

Po zmarłym nie powinien zostać w obozie (obejściu) ani jeden ślad. Nawet unika się wymawiania jego imienia, chyba że jest to absolutnie konieczne. Spotkaniem, na którym można wspominać zmarłego, jest *pomana*. W niektórych ugrupowaniach, np. u Kelderaszów, dokonuje się personifikacji zmarłego przez uczestnictwo w *pomanie* osoby w tym samym wieku i płci, co zmarły, a nawet ubranej w ten

⁷ A. Sutherland, op. cit., s. 265.

⁸ Por. ibidem, s. 284.

⁹ Patrin Web Journal (<http://www.geocities.com/Paris/5121/traditions.htm>)

sam sposób. W czasie *pomana* poszczególne kręgi krewnych (poczynając od najdalszych) zgłaszają chęć zakończenia żałoby¹⁰.

Zgodnie z tradycyjnymi wierzeniami romskimi życie po śmierci trwa na innym poziomie, ale ci, co pozostali, obawiają się powrotu zmarłego w ponadnaturalnej postaci, który może ich prześladować. Aby tego uniknąć, poza czynnościami wcześniej wymienionymi ogranicza się ewentualne wędrówki zmarłego przez ułożenie wokół grobu kamieni lub ciernistych gałęzi. Romowie wierzą, że dusza osoby zmarłej może być reinkarnowana w ciele innego człowieka lub zwierzęcia. Najbardziej Romowie obawiają się powrotu zmarłego jako *mulo*¹¹.

Romowie należący do Polska Roma są polskimi obywatelami i obowiązują ich polskie ustawodawstwo. Z tego powodu wszelkie formalności dotyczące pochówku oraz jego forma są jednakowe i dla Romów, i dla Polaków. Najprawdopodobniej utraciły one swój pierwotny kształt, aczkolwiek zachowały się specyficzne rytuały związane ze zmarłym, charakterystyczne dla społeczności romskich. Specyfika tych rytuałów i zachowań wynika z wierzeń i demonologii dość dokładnie omawianej w literaturze cyganologicznej na świecie i najczęściej dotyczy grup wędrujących. Wydaje się jednak, że wśród Polska Roma są to wierzenia szczątkowe, utożsamiane przez Romów z zabobonami.

W kulturze romskiej funkcjonuje przekonanie, że umierający nie powinien odejść, nie rozliczywszy się wcześniej z bliskimi i znajomymi. Jeśli jednak tak się stanie, może on wrócić jako duch, upiór, wampir i pod taką postacią realizować przerwane przez śmierć zamierzenia. Wszelkie czynności podejmowane po śmierci kogoś bliskiego mają więc ochronić rodzinę i całą społeczność przed negatywnym oddziaływaniem zmarłego. Wspólny los i cel, czyli zapewnienie grupie bezpieczeństwa, oraz specyfika i wyjątkowość działań obrzędowych, stają się czynnikami integrującymi społeczność i jednocześnie określającymi jej tożsamość etniczną. Przyczyną rozbudowania obrzędowości pogrzebowej jest wiara Romów w istnienie duszy (*mulo*) i w życie pozagrobowe¹². Wiara ta jest fundamentalna dla wszelkich zachowań związanych ze zmarłym.

Gdy Cygan umiera wierzy się, że po śmierci dusza idzie do nieba, a małe dziecko będzie aniołkiem, bo bez grzechu jest... (Les. 1)

Mulo

Mulo jest to dusza lub duch w ogóle, czyli ten, który nie istnieje, lub ten, który się przypomina. Może być kobietą lub mężczyzną, dorosłym lub dzieckiem. Jego oddziaływanie może być pozytywne lub negatywne. Jest obcy, ale może należeć do rodziny. *Mulo* demonstruje swoją obecność poprzez dotyk i oddech (rodzaj delikat-

¹⁰ J. Ficowski, op. cit., s. 312–317.

¹¹ M. Maximoff, *Some Peculiarities in the Speech of the Kalderaš*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, 1946, seria 3, vol. 25, cz. 3–4, s. 108–112; M. P. Dollé, *Symbolique de la mort en milieu tsigane*, „Etudes Tsiganes” 1970, nr 4, s. 10–11.

¹² A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 244, 250.

nego powiewu i dreszczu), wizualizację (jako mglista, ludzka sylwetka) oraz dźwięki (coś w rodzaju skowytu, nagły podmuch wiatru, gwałtowna burza, która zazwyczaj poprzedza ukazanie się sylwetki *mulo*)¹³.

Manifestacja obecności *mulo* może odbyć się w każdym miejscu, ale najczęściej jest to w górach, lasach, nad wodą i na cmentarzach oraz o dowolnej porze dnia i nocy, ale zazwyczaj o zmierzchu¹⁴.

Istnieją dwa typy podań, w których pojawia się *mulo*. Jeden typ zawiera opowieści o *mulo*, które pomagają w różnych sytuacjach. Typ drugi to opowieści, w których *mulo* jest złym duchem o odrażającym wyglądzie. Na podstawie zebranego materiału folklorystycznego A. Rao wysnuła koncepcję, że w tego typu opowieściach jako „dobre” *mulo* występuje kobieta (*mulī*), natomiast jako „złe” — mężczyzna (*mulo*)¹⁵.

Cmentarz jest miejscem szczególnej aktywności *mulo*, toteż Romowie nie odwiedzają cmentarzy, jeżeli nie są do tego w jakikolwiek sposób zobowiązani. Z badań P. Dollé wynika, że *mulo* przebywające na cmentarzu, aktywne nocą, w ciągu dnia pozostaje w ukryciu, więc nie stanowi niebezpieczeństwa. Mimo to obserwuje otoczenie i kiedy zapada noc, wyrusza w poszukiwaniu tej osoby, która zmąciła jego spokój w ciągu dnia i dlatego bez wyraźnej potrzeby nie powinno się odwiedzać cmentarzy. Z badań P. Dollé wynika również i to, że mur cmentarny i zamknięta brama stanowią o zamknięciu obszaru cmentarza i niemożności wydostania się *mulo* na zewnątrz. To pozwalało na obozowanie i kupowanie domów w pobliżu cmentarzy. Ponadto strach przed spotkaniem z *mulo* zniechęcał dziewczęta do potajemnych nocnych ucieczek z domu¹⁶.

Strach przed *mulo* wynika z obawy przed jego negatywnym wpływem. Szczególnie groźny dla kobiety jest kontakt seksualny z *mulo*. Według Manuszów bezpłodność jest konsekwencją stosunku seksualnego kobiety zamężnej (a więc tej, która powinna rodzić dzieci) z *mulo*, czyli z tym, co z natury jest już martwe). Stosunek z *mulo* uznaje się za zwiędziony martwą ciążą, lub ciążą, która obumiera w chwili poczęcia. Kobieta wszedłszy raz w kontakt seksualny ze śmiercią, już na zawsze staje się nieczysta. Zatem wszystko, co pragnie osiągnąć, będzie martwe, np. jej dziecko umiera w chwili poczęcia, czyli zapłodnienia. Zdarza się, że pod wpływem presji społecznej kobieta bezpłodna popełnia samobójstwo, co dla społeczności oznacza całkowite oddanie się kochankowi i przeistoczenie się w *mulī*. Pod tym względem zostaje ona uznana za szaloną¹⁷. Szaleństwo jest zatem kolejną, obok bezpłodności, konsekwencją kontaktu z *mulo*. Trzecią jest samobójstwo¹⁸. Również choroby skórne, typu liszaje, egzemy, świąd, kojarzone są z negatywnym oddziaływaniem *mulo*. W podobny sposób interpretowany jest swobodny pod względem erotyki tryb życia.

¹³ A. Rao, op. cit., s. 162–163.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ M. P. Dollé, op. cit., s. 10–11.

¹⁷ A. Rao, op. cit., s. 162.

¹⁸ Por. M. P. Dollé, op. cit., s. 13–14.

Przed wpływem *mulo* można się jednak bronić¹⁹. Na przykład w sytuacji bezpośredniego kontaktu należy krzyknąć i natychmiast uciekać, z kolei w sytuacjach codziennych, kiedy zaledwie istnieje groźba spotkania *mulo* — stosuje się określone działania magiczne, np. spryskiwanie siebie i swojego otoczenia święconą wodą. Trzeba zatem unikać kontaktu z *mulo* lub ograniczyć te kontakty do minimum: nie należy chodzić do miejsc, które uważa się za siedlisko *mulo*, podróżować w nocy, bo wtedy jego aktywność jest największa, a kiedy zaczyna zachodzić słońce, trzeba rozłożyć obozowisko i rozpalić ogień. Oczywiście te zalecenia odnoszą się do grup wędrujących. Ponadto trzeba zrobić wszystko, aby *mulo* nie mógł zbliżyć się do miejsca, gdzie aktualnie przebywają ludzie. W tym celu otoczenie kropi się święconą wodą i rozkłada się ząbki czosnku i świeże jajka²⁰.

Krewny, który po śmierci staje się *mulo*, może być równie niebezpieczny jak *mulo* obcy. *Mulo* obcy najczęściej nawiedza tę osobę, która go w jakiś sposób będzie niepokoić, lub którą spotka w drodze. Natomiast wizyta *mulo* krewnego związana jest z wydarzeniami sprzed śmierci, bądź już po niej, związanymi z życiem rodziny (nierozwiązane zatargi, powtórne małżeństwo współmałżonka). Zatem *mulo* wraca, jeżeli zmarły nie miał spokojnej śmierci, lub jeżeli mu w czymkolwiek uchybiono. Dlatego zmarłemu należy się szacunek²¹. *Mulo* krewnego ma „naturalną” skłonność do odwiedzania rodziny. Dlatego Manusze nie wypowiadają imienia osoby zmarłej i w rozmowach określają go stopniem pokrewieństwa, by nie przywołać zmarłego. Również dlatego nie wystawiają fotografii zmarłego²².

W związku z *mulo* ogień nabiera innego znaczenia. Daje ciepło nie tylko ludziom, ale także duszom. Wśród Polska Roma znaczenie ognia ogranicza się niemalże wyłącznie do obszaru cmentarza oraz istnienia *mulo*, dla którego ogień jest źródłem ciepła i światła. W tym kontekście zapalenie świecy (znicza) na grobie nie świadczy tylko o pamięci o zmarłym, ale ogrzewa duszę zmarłego i zaspakaja jej potrzebę światła. Zaspokojenie potrzeb duszy znajdującej się na cmentarzu jest jednocześnie działaniem zaspokajającym wewnętrzne, psychiczne potrzeby osób obumarłych, ale również działaniem zabezpieczającym przed ewentualną interwencją zmarłego i upomnieniem się o pamięć rodziny. Odwiedziny na cmentarzu są mniej niebezpieczne od przypadkowego spotkania *mulo*, przede wszystkim dlatego, że do odwiedzin można się odpowiednio przygotować. Odwiedzający przynoszą ze sobą światło i ciepło (znicze), alkohol (w celu ugaszenia pragnienia *mulo*). Osoby szczególnie zagrożone (np. kobiety ciężarne) mogą się zabezpieczyć specjalnymi działaniami ochronnymi — kobiety należące do Polska Roma, wchodząc na cmentarz, trzymają kciuk za paskiem spódnicy, co ma kojarzyć się z kalectwem, niedoskonałością, nieatrakcyjnością. Przez takie umowne okaleczenie się kobieta staje się inną osobą, a nawet postacią niezdefiniowaną, której *mulo* nie jest w stanie jednoznacznie określić.

¹⁹ F. Cozannet, op. cit., s. 207–212; autorka rozróżnia działalność *mulo* od działalności wampira.

²⁰ A. Rao, op. cit., s. 162 i dalsze.

²¹ P. Williams, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris 1998, s. 24 i 99.

²² A. Rao, op. cit., s. 166.

Aby odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu *mulo* wpływa na jakość życia Polska Roma, potrzebne są systematyczne badania z dziedziny wierzeń i symboliki tej grupy. Prowadząc rozmowy z przedstawicielami Polska Roma, doszłam jednakże do wniosku, że Romowie przykładają wielką uwagę do tego, aby zaspokoić „potrzeby” zmarłego czy umierającego, zakończyć wszelkie konflikty i zatargi oraz dopełnić wszystkie obietnice powzięte w imię zmarłego. Wiara w duszę przejawia się we wszystkich działaniach pogrzebowych podejmowanych wobec zmarłego. Poczucie bezpieczeństwa daje ograniczenie obecności zmarłego do obszaru cmentarza i szpitala, ewentualnie kostnicy i pomieszczeń zakładu pogrzebowego. Ficowski pisał, że duchy cygańskie pojawiają się do pierwszej rocznicy i nigdy nie przyjmują jakiejś wyraźnej postaci. Zazwyczaj dostrzega się ich działanie²³. Najbardziej sprzyjającą porą dla ducha osoby zmarłej jest noc — wtedy może powracać i zjawiać się żyjącym. Dlatego noc w czasie trwania żałoby jest niebezpieczna i szczególnie wtedy trzeba się strzec odwiedzin ducha. Aby się przed nimi uchronić, można wypowiedzieć zaklęcie: *T'e av'en leske droma phandadže, aj ćohara puterde* (Niechaj w nocy wszystkie jego drogi będą zamknięte, a jutro dopiero niech będą otwarte). Wieczorami nie należy również wymawiać słów: drewno, igła, wąż. Ficowski wyjaśnia to tym, że drewno kojarzy się z trumną, a igłę wkłada się zmarłemu do trumny przed pochówkiem. W przypadku węża chodzi najprawdopodobniej o wiarę w nadprzyrodzone właściwości gadów. Aby zażegnać niebezpieczeństwo wywołane wypowiedzeniem tych słów, należy powiedzieć: *T'e žal la raćasa* (oby poszedł z nocą)²⁴.

Pogrzeb (*garuiben*)

Przygotowanie zmarłego do pogrzebu

Pierwszy etap czynności pogrzebowych, a zarazem okres, kiedy to w szczególny sposób okazuje się zmarłemu szacunek, to przygotowanie zmarłego do pogrzebu. Wszelkie czynności z tym związane są wykonywane w wielkim skupieniu, tak aby niczego nie zaniedbać. Troska o zmarłego równa się trosce o całą społeczność — najdrobniejsze zaniedbanie może być niekorzystne dla wielu osób jednocześnie.

Rom powinien umierać „u siebie”, ale gdy umiera w szpitalu, rodzina przywozi go do jego domu lub domu jego rodziców i tam jest, aż do dnia pogrzebu²⁵. Zazwyczaj nie przechowuje się zwłok w kostnicy. Jeżeli jest lato i panują wysokie temperatury, trumna z ciałem zostaje ustawiona na podwyższeniu — tak aby pod trumną można było ustawić wanieńkę z lodem, który spowolni rozkład zwłok oraz po-

²³ J. Ficowski, op. cit., s. 317.

²⁴ Ibidem, s. 318.

²⁵ Aby pogodzić tę zasadę z kalającymi właściwościami śmierci, wędrowni Romowie zazwyczaj wynoszą umierającego przed namiot, karawan lub przyczepę, ustawiając nad nim zadaszenie. Niektórzy kupują w tym celu nowy namiot (Manusze francuscy), inni budują prowizoryczny daszek. Por. A. Rao, op. cit., s. 156.



Zmarłe dziecko zazwyczaj ubierane jest w białą odzież, symbolizującą czystość moralną i niewinność. Na zdjęciu pożegnanie dziecka w rodzinie Jaworskich, w latach 60. ubiegłego stulecia. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

zwoleń przechować je w nienaruszonym stanie aż do dnia pogrzebu. Natomiast zimą trumnę z ciałem ustawia się w nieogrzewanym pomieszczeniu i otwiera okna. Tylko w przypadku wyjątkowo wysokich temperatur Romowie oddają ciało zmarłego do kostnicy, aby uchronić je przed zbyt szybkim rozkładem. Zazwyczaj nie zezwala się na zrobienie sekcji zwłok, którą utożsamia się z beczeszczaniem ciała zmarłego. Sekcja ma swoje uzasadnienie tylko wtedy, gdy popełniono przestępstwo lub przyczyna zgonu budzi wątpliwości.

Powodem okazywania szacunku zmarłemu może być równie dobrze strach przed zemstą obrażonego ducha, jak również miłość i autorytet, jakimi obdarzany był Rom za życia. Jednym ze sposobów okazania respektu jest ubieranie zwłok przygotowywanych do pogrzebu w rzeczy nowe lub zgodnie z życzeniem osoby zmarłej. W sytuacji kiedy chorzy lub ludzie starzy mają świadomość bliskiej śmierci, pozostawiają niekiedy dyspozycje co do ubioru trumiennego. W celu skompletowania odzieży angażują najbliższych. Bardzo ważne jest to, żeby takie życzenie zrealizować, czego szczególnie przestrzegają Warmijaki.

...babcia nie chciała nigdy na czarno, ona już przedtem wybrała sobie ubranie (...) w spódniczkę białą. Tylko fartuszek kazała sobie uszyć, czarny w białe paseczki. Przed jej śmiercią ciocia szyła. (War. 1)

Gdy zmarły miał na sobie ubranie robocze (codzienne), wtedy rodzina zmarłego jest zobowiązana do przebrania go w odświętne ubranie, „ubranie gustowne do okazji” (Ber.1). Jeżeli śmierć nastąpiła nagle i zmarły nie zostawił żadnych dyspozycji co do ubioru, zawsze kobiety kupują nową, czarną lub po prostu ciemną odzież.

Jeżeli zmarłym jest mężczyzna, to:

...jest w garniturze ubrany, koszulka i buty. Wszystko musi mieć nowe... (Chał. 1)

...ubiera się w specjalnie uszyty czarny garnitur i krawat i tak leży w domu... (Chał. 2)

Natomiast na ubiór zmarłej kobiety składa się:

...spódniczka, bluzeczka, to zależy, jak jest młoda... Jak starsza kobieta, to przeważnie na czarno, jakąś jaśniejszą bluzeczkę, no jakiś sweter u nas przeważnie kładą..., i fartuszki, i chusteczka. Starsze fartuszki, młodsze — nie... (Chał. 1)

Jedynie dziecko ubiera się w jasną odzież: białą, różową lub niebieską (Les. 1).

Kupno potrzebnych rzeczy, ubioru, zamówienie trumny i opłacenie placu na cmentarzu należą do kobiet. Również kobiety myją nieboszczyka i ubierają go (Plo. 2), np. siostra, córka (War. 2). Wspomina o tym również Ficowski, który pisze, że to kobiety mierzą zmarłego (długość zwłok), a nawet układają go w trumnie²⁶. W rodzinach Bosaków i Galicjaków zmarłego myją zawsze członkowie rodziny (kobiety), ale już w jednej z rodzin Berników (Ber. 4) mycie nieboszczyka zawsze zleca się wyspecjalizowanej firmie pogrzebowej. Również Pachowiaki nigdy nie myją swojego zmarłego, mimo że nie ma co do tego oficjalnego zakazu. Rodzina może myć swojego zmarłego, ale tego nie robi. Jeżeli córka chciałaby umyć swoją zmarłą matkę, ciotkę, to może to zrobić, nie ponosząc przy tym żadnych konsekwencji swojego czynu. Ręczniki wykorzystane do wycierania zmarłego pali się, natomiast wodę jako skażoną i trującą — wylewa. Zdaniem respondenta z Pachowiaków, dawniej (tzn. w czasie wędrowek) Romowie w ogóle nie myli zmarłych, a jedynie przebierali ich przed pochówkiem. Szczególna rola, jaką w czasie uroczystości pogrzebowych odgrywa romska kobieta, wynika z kategorii skalania (*mage-ripen*) oraz mediacyjnego aspektu kobiety charakterystycznego dla wielu kultur. Kalające właściwości kobiety sprawiają, iż jest ona odporna na równie kalające oddziaływanie zwłok ludzkich. Jako postać ambiwalentna może bezpiecznie kontaktować się z zaświatami. Tym samym spełnia swój podstawowy obowiązek, a mianowicie zapewnia bezpieczną egzystencję rodzinie i grupie, również w aspekcie symbolicznym. Oczywiście, chodzi tu nie tylko o egzystencję biologiczną, o czym pisali Mróz i Mirga²⁷, ale i społeczną, mającą swoje źródło m.in. w kultywaniu wierzeń i zachowań tradycyjnych. Uzyskałam jednak informację, że dozwolony jest dotykowy kontakt innych osób (Romów) z ciałem zmarłego w chwili pożegnania tuż przed zamknięciem trumny²⁸. Ambiwalencja sytuacji, zawieszenie życia społeczności pomiędzy „rzeczywistością” a „nierzeczywistością” i „światem duchów” pozwala zapewne na przekraczanie pewnych granic i zakazów. Czasem obowiązek przygotowania zmarłego zleca się pracownikom zakładu pogrzebowego, szczególnie wtedy, kiedy ciało jest zniekształcone chorobą albo nieszczęśliwym wypadkiem. Zrzućenie na pracowników zakładu pogrzebowego obowiązku przygotowania zmarłego do pogrzebu jest dowodem na to, w jak szybkim tempie

²⁶ J. Ficowski, op. cit., s. 312.

²⁷ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 128–131.

²⁸ Wspominam o tym dalej.

zanika obyczaj związany ze śmiercią członka rodziny i przygotowaniem zwłok oraz wiara dotycząca magicznych właściwości przedmiotów wykorzystywanych w takich przygotowaniach. Moje badania wśród Polska Roma wskazują, że nie przykładają się praktycznie żadnej wagi do *mesury* służącej do zmierzenia zwłok czy chusty podwiązującej szczękę zmarłego, uważanej przez polskich Kełderaszów za amulety przynoszące szczęście. Jeżeli więc wiara w magiczne właściwości tego typu przedmiotów nie funkcjonuje — nie ma potrzeby, by się o nie starać, a więc samemu wykonywać czynności przygotowawcze. Niewykluczone jest jednak, że taka wiara dawniej istniała. Mimo to moi respondenci podobne wierzenia oceniają jako zabobony, chociaż ich „wyznawcami” są inne grupy romskie, tzw. Ostryjaki.

W czasie przygotowywania zmarłego do pogrzebu do trumny kładzie się jego ulubione przedmioty. Czyni się to przy ubieraniu zwłok lub tuż przed zamknięciem trumny i pogrzebem. Respondenci (niezależnie od przynależności rodowej) często podkreślali, że wkłada się również do kieszeni w ubraniu zmarłego najpotrzebniejsze ich zdaniem przedmioty, czyli to, co zmarły lubił lub często używał, np. piwo, wódkę (u Bosaków z Łodzi), papierosy.

...jak ktoś lubiał wypić sobie, to kładzie mu się tą wódkę... (Bos.)

...jak pali papierosy, to wkładamy, laske, czapkę, kapelusz, co on nosił... Ani złota, ani pieniędzy my nie wsadzamy... (Chał. 1)

...ostatnio młody człowiek zmarł, lubił łowić ryby — to włożyli jego wędkę do trumny... (Les. 5)

Respondentka z Konstątnowa Łódzkiego (Lesiaki) opowiedziała o przygotowaniach do pogrzebu swojego dziadka:

...dziadziś nosił taką dywizkę i taki zegarek przywieszony na kamizelce, to jemu się to właśnie założyło. Laskę się mu włożyło, kapelusz, zegarek, papierosy, bo on palił i troszeczkę pieniędzy. Bo on bardzo kochał pieniądze... (Les. 1)

Jeden respondent z Brzezina wyznał, że bardzo ważnym przedmiotem wkładanych do trumny jest kapelusz. Wytłumaczył to tym, że kapelusz przykrywa głowę mężczyzny, który odpowiada za porządek w domu, za to, co się dzieje i dlatego on nie może pozbyć się kapelusza. Zrzucenie tego nakrycia z głowy jest wielką hańbą. Podobnie zmarła kobieta zameżna powinna mieć w trumnie chustkę (Ber. 2).

W tym miejscu należy jeszcze wspomnieć o pewnym wierzeniu odnotowanym przez J. Ficowskiego, które mówi o tym, że nawet nałogowym palaczom nie należy wkładać do trumny zapalek czy zapalniczek. Romowie bowiem wierzą, że dusza zmarłego jeszcze przez sześć tygodni po śmierci krąży wokół domu (taboru) i przez nieuwagę lub z zemsty mogłaby wzniecić pożar²⁹.

Z cytowanych wyżej wypowiedzi wynika, że do trumny nie kładzie się kosztowności. Jednak niektórzy respondenci stanowczo twierdzą, że daje się zmarłemu pieniądze (Chał. 1, Plo. 2, Jag. 1). Nie określają wysokości sumy, wydaje się jednak, że darowane kwoty są z przyczyn praktycznych niewielkie. Można jednak sądzić o chęci utajnienia własnej hojności z obawy przed dewastacją grobów. Romowie

²⁹ J. Ficowski, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa 1989, s. 82.

z Francji oraz Manusze do trumny składali woreczek zawierający biżuterię należąca do zmarłego i wiązanek ciętych kwiatów, które symbolizowały śmierć, ale powoli odchodzi się od tego zwyczaju³⁰. Najistotniejsze jest to, by osoba zmarła miała przy sobie przedmioty, które za jej życia były dla niej szczególnie wartościowe. Są to także zdjęcia rodzinne (Plo. 2), a nawet pamiątki po wcześniej zmarłych bliskich. W przypadku zdjęć są to fotografie pamiątkowe, na których są przedstawione osoby zmarłe wcześniej. Najprawdopodobniej mają być „drogowskazem” dla zmarłego w poszukiwaniu krewnych na „tamnym” świecie.

...jak moja babcia umarła, to jej przedtem umarł syn. On zawsze lubiał w towarzystwie, to on miał taką kremową marynarkę. Nawet do trumny jej później, jak ona zmarła, to tego swojego syna marynarkę włożyliśmy jej do trumny... (Chał. 1)

...w tej niebieskiej sukni żeśmy ją pochowali... My Eli tą niebieską włożyli do trumny, a w białej była pochowana. A dali jej, bo ona tam bardzo lubiła tą sukienkę, że jej włożyli. Dwie pary butów jej dali. Jedne miała założone, a drugie jeszcze czarne do tej sukienki... (Jag. 1)

Przedmioty oraz pieniądze wkładane zmarłemu do trumny lub do kieszeni mają dla społeczności znaczenie magiczne. Zaspokojenie hipotetycznych potrzeb osoby zmarłej uniemożliwia jej powrót z zaświatów. Pojawienie się więc ducha czy upióra jest mało prawdopodobne, a co za tym idzie — niemożliwe zburzenie nowego porządku społecznego. To wyjaśnia, dlaczego niektórzy Romowie wkładają czasami do trumny tyle szmacianych lalek, ilu jest żyjących członków rodziny zmarłego³¹. Kukielki i inne wizerunki żyjących krewnych symbolizują realne postacie, po co więc zmarły, mając ze sobą bliskich, miałby opuszczać zaświaty?

Oczywista jest wielka troska, jaką Romowie obdarzają osobę zmarłą. W szczególności sposób matki troszczy się o swoje zmarłe dzieci: żeby ładnie wyglądały, miały ładne ubrania, ulubione przedmioty obok siebie, żeby było im dobrze. Zmarły leżący w trumnie jest nie tylko ciałem, ale w dalszym ciągu człowiekiem pozostającym w nieco odmiennym od pozostałych wymiarze życia, człowiekiem, który myśli, czuje, a nawet złości się. Rodzaj przedmiotów wkładanych zmarłemu do trumny nie jest zatem związany z przynależnością rodową zmarłego, ale zależy od upodobań, jakie miał za życia.

Zmarły jest idealizowany. Romowie pamiętają i wspominają uczynki dobre, te złe natomiast oceniają lepiej, niż by zasługiwały, bądź nie mówią o nich wcale. Toteż wychodząc z założenia, że zmarły prowadził dobre życie (czy nawet „nie takie złe”), każde działanie mające na celu polepszenie losu zmarłego, troska o stosowne wykonywanie określonych czynności związanych z przygotowaniem ciała do pogrzebu są zrozumiałą formą wyrażania wdzięczności i szacunku, ponadto formą ekspresji żałoby osoby odumarłej.

³⁰ M. P. Dollé, op. cit., s. 6.

³¹ R. Nicolini, *Famiglia zingara. La chieza nella trasformazione socio-kulturale degli zingari*, Marcelliana–Brescia 1969, s. 218. Wkładanie szmacianych lalek do trumny czy grobu praktykowane było w ugrupowaniach wędrujących wśród Kelderaszów oraz Lowarów. Badania publikowane w latach osiemdziesiątych XX wieku jeszcze te tezy potwierdzają. Nie spotkałam się jednak z najnowszymi doniesieniami na ten temat.

Czuwanie przy zmarłym (*rakher*)

Czuwanie jest kolejnym etapem uroczystości pogrzebowych, którego celem głównym jest zapewnienie rodzinie i społeczności ochrony przed ingerencją zaświatów w codzienność przez pożegnanie się ze zmarłym i spędzenie z nim ostatnich godzin.

Zanim odbędzie się pogrzeb, na trzy dni przed ceremonią, czyli tuż po śmierci, zbierają się, powiadomieni np. telefonicznie (Plo. 2) żałobnicy: rodzina, przyjaciele, znajomi oraz ci, którzy w ogóle nie znali zmarłego. Nie wszyscy jednak uczestnicy pogrzebu czuwają przy zmarłym pełne trzy dni. Zdarza się, że starsze osoby przyjeżdżają dopiero na dzień przed pogrzebem. Respondenci tłumaczą to podszłym wiekiem lub stanem zdrowia starszej osoby. Jest to powszechnie wśród Romów zrozumiane i nie wzbudza zastrzeżeń (Plo. 2). Jeden z respondentów z Konstantynowa Łódzkiego (Les.) wytłumaczył czas trwania czuwania przy zmarłym w taki oto sposób:



Chwila zadumy i ciszy — tak starszyzna żegna się ze zmarłym. Bydgoszcz 2003. Fot. archiwum domowe rodziny Bogusławskich

Zmarły przez trzy dni jest w domu, tak jak Pan Jezus leżał trzy dni... (Les. 2)

Do wystawionej w pokoju trumny z ciałem podchodzi najpierw najbliższa rodzina, potem dalsza, następnie znajomi.

Podchodzili po kilka osób, nawet po dziesięć i robili zdjęcia... (Plo. 2)

...leży w domu w trumnie, w jednym pokoiku, kwiatki obstrójone, ludzie się zbierają do tego domu. (...) są świece, obrazki Boga, dwie duże świece... (Plo. 3)

Czuwanie przy zwłokach trwa pełne trzy doby:

Przybywają, aby oddać cześć bratu, jednemu z członków wielkiej rodziny romskiej. (...) Przez trzy dni i trzy noce będą czuwać... (Ber. 1)

Tylko respondenci z Bosaków i Galicjaków czuwają przy zmarłym jeden dzień i jedną noc przed pogrzebem. W tym czasie modlą się i prowadzą ciche rozmowy.

W tym miejscu trzeba odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Romowie zwlekają tak długo z dopełnieniem pochówku. Otóż, istnieje prawdopodobieństwo, że dusza w tym czasie zmieni swój zamiar i powróci do ciała. Kelderasze wierzą, że dusza zmarłego po trzech dniach od śmierci może ukazać się pod postacią czarnego ptaka³². Ficowski zanotował, że aby ułatwić duszy ewentualny powrót, Romowie przykrywają twarz zmarłego rozciętą pośrodku chustą. Rozcięcie chusty ma wskazać duszy drogę powrotną, ponieważ dusza uchodzi z ciała właśnie przez usta i tylko tą samą drogą może wejść z powrotem³³. Tłumaczy to również wyjątkowo staranne przygotowanie zmarłego do pochówku. Dyshonorem byłby zarzut niedopatrzania, a i sankcje ze strony cudownie ożywionej osoby mogłyby stać się źródłem niepotrzebnego konfliktu. Chodzi tu również o to, aby wszyscy zdążyli pożegnać się ze zmarłym, ostatni raz na niego popatrzeć. Sądzę, że w tej chwili jest to, po tradycji czuwania, najważniejsza przyczyna organizowania takich spotkań ze zmarłym.

Najbliższa rodzina (współmałżonek, dzieci) czuwa przy zmarłym całą noc, modląc się i płacząc, a dalsi krewni wchodzi do pokoju tylko na kilka, 10–15, minut (Plo. 2). Niezwykle ważne jest, aby zwłoki ani przez chwilę nie pozostały bez opieki.

...zawsze ktoś przy nich czuwa, następują zmiany warty... (Ber. 1)

...i tak leży w domu trzy dni i odpoczywa... (AZE A 7834)

I tutaj należy wyjaśnić dwie sprawy: po pierwsze — obecność lub brak śpiewów oraz po drugie — fakt prowadzenia rozmów o zmarłym w czasie czuwania. Niektóre z przekazów świadczą o wykonywaniu pieśni, ale religijnych — żałobnych (np. u Galicjaków z Łodzi). Również muzyka towarzysząca czuwaniu jest po prostu melodią konkretniej pieśni żałobnej.

...w drugim pokoju — stół, pełno Cyganów. Piją za jego zdrowie [zmarłego — przyp. A. K.], muzyka... (Plo. 3)

Inne przekazy (Pachowiaków, Ploniaków, Lesiaków i Berników) wykluczają wykonywanie pieśni, tak jak te cytowane niżej:

...nie śpiewają i nie ma orkiestry, tylko tak po cichu siedzą... (Pach. 1)

³² A. Sutherland, op. cit., s. 284.

³³ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, op. cit., s. 312.

Nie śpiewają, nie tańczą, ale są dość głośne rozmowy i wtedy dużo mówią o zmarłym, o jego życiu, o tym co się stało, o jego tragedii. Dużo piją i jedzą: kurczaki, wędliny, kury, dużo owoców uważają. (...) aż przyjdzie ksiądz. I piją, ale nie jest to upijanie, ale picie za zmarłego. I każdy odlewa, czy to za siebie, czy do popielniczki, talerzyki. To piją za spokój jego duszy... (Jag. 1)

Powyższa wypowiedź porusza jeszcze inny problem, a mianowicie rozmów o zmarłym. I w tym przypadku mamy do czynienia z rozbieżnością relacji. Respondent wyznaje, iż w czasie czuwania Romowie rozmawiają o nim. Potwierdza tę tezę wiele innych wypowiedzi respondentów, np.:

...rozmawiają, nie ma żadnego śpiewu, ponura atmosfera jest (...) o tym, że był taki dobry człowiek — o zmarłym rozmawiają, o jego życiu, że był dobrym człowiekiem, szlachetnym był, dobrym... Tyle lat przeżył a nikt złego słowa na niego nie może powiedzieć... (Plo. 1)

Uzyskałam tylko jedną wypowiedź, z której wynika, że opowiadane historie są w większości przypadków śmiesznymi opowieściami z życia zmarłego i że z tego powodu stypie towarzyszy śmiech i rozbawienie. Respondentka, która mnie o tym poinformowała (Jag. 3), zaznaczyła jednocześnie, że te rozmowy toczą się w innym pomieszczeniu niż to, w którym leżą zwłoki. Opowieści mają zawsze pozytywne konotacje — nie ośmieszają zmarłego, a raczej oswiają teraźniejszość. Opowiadają je starsze kobiety i starsi mężczyźni, ponieważ młodym nie wypada zabierać głosu. Często w opisywanych sytuacjach osoba zmarła bezpośrednio nie uczestniczyła, ale była obecna. Wspomina się, więc nie tylko sytuacje z życia tej osoby, ale wszystkie inne, które w jakikolwiek sposób kojarzą się z nią. Wypowiada się również życzenia i prośby mające przynieść pomyślność zarówno zmarłemu, jak i pozostałym członkom społeczności. Prosi się, więc o to, aby Bóg przyjął zmarłego do siebie, aby mu ziemia była lekka, żeby się spotkał z innymi „braćmi” (czyli Romami) w niebie (Ber. 2). Z kolei w różnych publikacjach spotykamy się z informacjami, że funkcjonuje zakaz wspominania zmarłego, często nawet przez rok po pogrzebie. Myślę, że chodzi tu o głośne wypowiadanie imienia. Romowie bowiem wierzą, iż wypowiadanie imienia osoby zmarłej skutkuje spowodowaniem jej z zaświatów. Mimo iż respondenci zazwyczaj mówili, że można wypowiadać imię zmarłego, to sami tego nie robili. Kilkakrotnie prowadząc rozmowy o zmarłych, starałam się w taki sposób zadawać pytania, ewentualnie wyrażać opinie, aby respondent mówiąc o swoim zmarłym wypowiadał jego imię. Najczęściej imię zastępowali stopniem pokrewieństwa, jeżeli rozmowa dotyczyła bliskiej rodziny. Tylko w jednym przypadku rozmowa przebiegała w sposób szczególny. Otóż, kobieta z Brzezin, wyrażając swoją opinię o zmarłym przed kilku laty młodym mężczyźnie i opowiadając historię jego tragicznej śmierci — bez oporów wymawiała jego romskie imię (Dolar). Natomiast, kiedy rozmowę skierowałam na szczegóły zgonu niedawno zmarłego starszego (Jaglanie), respondentka ostrożnie formułowała swoje wypowiedzi i ani razu nie powiedziała jego imienia. Nie sądzę, aby na styl jej wypowiedzi miał wpływ wiek zmarłego i rodzaj funkcji, jaką pełnił w społeczności pabianickiej, ale raczej fakt, że zgon nastąpił stosunkowo niedawno (kilka miesięcy wcześniej). Rozmowa o zmarłym toczyła się swobodnie, aczkolwiek respondentka

wyraźnie rozluźniła się, kiedy pierwsza (po pewnym czasie) powiedziała imię zmarłego, którego ta rozmowa dotyczyła. Jednakże w większości przypadków respondenci są zgodni co do tego, że imię zmarłego można wypowiadać już po pogrzebie — w czasie wspomnień, czy też aby wzmocnić dane „słowo honoru”. Można więc wnioskować, że samo wyobrażenie o zmarłym (w tym jego personifikacja pod postacią imienia) ma znaczenie magiczne.

Pijąc podczas czuwania alkohol, zawsze należy resztę niedopitej z kieliszka wódki strząsnąć na podłogę, talerzyk, za siebie czy do popielniczki. Jest to alkohol przeznaczony dla zmarłego. Wierzy się bowiem, że w czasie czuwania dusza zmarłego krąży wokół ciała. Dawniej uważano, że jego dusza cierpi pragnienie i należy ją napić, dziś raczej jest to „picie za duszę”. Generalnie w czasie każdej uroczystości związanej ze zmarłym (czuwanie, stypa, rocznica, jubileusz, Zaduszki) Romo-



Na pogrzeb zawsze przyjeżdża wielu Romów. Na zdjęciu z lat 60. ubiegłego wieku rodzina Jaworskich. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

wie piją wódkę za duszę zmarłego („żeby go Pan Bóg przyjął”) i wtedy wspominają zmarłego (Pach.1). Wspomnienie zmarłego ma więc charakter toastu. Pomiędzy poszczególnymi toastami Romowie rozmawiają pomiędzy sobą o swoich sprawach, tak jak to się dzieje u Pachowiaków.

Rodzina zmarłego ma obowiązek zapewnić żałobnikom nocleg, napoje i posiłki. Nie powinno się ich przygotowywać w domu, w którym miała miejsce śmierć, czyli kiedy zmarł jeden z jego mieszkańców³⁴. Staje się to problemem, gdy zdarza się, że na uroczystości obrzędowe przyjeżdża łącznie z dziećmi około 300–400 osób:

...przeważnie część śpi w samochodach, na strychach, ale wtedy jest to nieważne. Ważne jest aby wspólnie modlić się za spokój duszy zmarłego, aby spokojnie odszedł z tego świata i zaznał spokoju w niebie... (Ber. 1)

Zdaniem Mirgii i Mroza, śmierć jest dla Romów sytuacją bardziej integrującą grupę od chrzcin, wesel czy jubileuszy. Obowiązek towarzyszenia umierającemu był i jest dyktowany nie tylko przez poczucie silnych więzi rodzinnych (rodowych), lecz również przez wiarę w życie pozagrobowe³⁵, o czym wcześniej wspominałam.

Jak Cygan jest sławny, to z całej Polski, z Niemiec przyjeżdżają, z Anglii... (Plo. 3).

Nie zetknęłam się z wypowiedziami respondentów świadczącymi o biologicznym umartwianiu się. Chodzi tu mianowicie o rezygnowanie w czasie czuwania z posiłków i toalety. Niemniej jednak dawniej nie można było golić się, myć, czesać, spać, spożywano tylko chleb, pito wodę, piwo lub wino (Kełderasze amerykańscy i szwedcy, Lowarzy). Kełderasze polscy za to nie myli się mydłem, nie golili, kobiety nie czesały się, ale nie obniżali wartości dietetycznej posiłków³⁶. Wygląd miał świadczyć o ciężko przeżytych dniach i nocach spędzonych na czuwaniu przy zmarłym. Zakaz jedzenia może być sposobem na uniknięcie nieczystości wydalania. Jest to w pewnym sensie powrót do sytuacji idealnej. Mycie się i czesanie również można uznać za nieczyste, bo czynności te polegają na kontakcie z brudem, zatem unikanie toalety („bo jestem czysty”) także stwarza sytuację idealną, otwierającą drogę na inny wymiar. Jest to szczególnie ważne w początkowych i przełomowych momentach życia, czyli narodzinach, weselu i śmierci³⁷.

Czuwanie jest jednocześnie początkiem żałoby. Wtedy to Romowie zobowiązują się do wykonania pewnych czynności lub do ich zaniechania. Piszę o tym w dalszej części rozdziału. Przy zmarłym nie wolno się śmiać ani głośno rozmawiać. Smutek i powaga są formą okazania szacunku zmarłemu i jego rodzinie.

W ostatnią noc czuwania nikomu z rodziny nie wolno spać³⁸. Aczkolwiek pytani o to respondenci wyjaśniali, że nakaz ten dotyczy wyłącznie najbliższej rodziny, dzieci, rodziców, małżonka (Les. 5). Żałobnicy piją, wspominają zmarłego, omawiają aktualnie toczące się spory itp. Zmęczeni, a niezobowiązani do ciągłego czuwania Romowie mogą się przespać. Ci, co mieszkają w pobliżu, mogą pojechać do swojego domu, by przyjechać później — niektórzy przyjeżdżają tylko na pogrzeb. Inni chcą być obecni podczas czuwania, by w ten sposób wyrazić swój szacunek dla zmarłego i jego rodziny.

³⁴ Kobieta, Lowarzy.

³⁵ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 249–250.

³⁶ J. Ficowski, *Cyganie na...*, op. cit., s. 82; J. Yoors, *Cyganie*, op. cit., s. 110–112.

³⁷ J. S. Wasilewski, op. cit., s. 200–238.

³⁸ A. Bartosz, op. cit., s. 95.

Niekiedy zdarza się, że ciało nie czeka na pogrzeb w domu, lecz w kaplicy, ponieważ z pewnych powodów nie można zmarłego „przyprrowadzić” do domu. Wtedy, mimo iż zmarły leży w kaplicy, czuwanie odbywa się w domu (Les. 5).

Pochówek

Pochówek jest społeczną reakcją na śmierć członka danej grupy. Jego jakość, sposób organizacji, ma świadczyć o powadze osoby zmarłej i autorytecie, jakim cieszyła się za życia. Pogrzeb może stanowić swoistą manifestację autoidentyfikacji grupy jako jedności rodowej, etnicznej czy narodowościowej. Pogrzeb zostaje przeprowadzony w porządku katolickim, ale tylko niektóre osoby uczestniczące w pogrzebie przystępują do spowiedzi i komunii św.

...no bo przecież my też jesteśmy katolikami... (Ber. 1).

Tuż przed samym zamknięciem trumny żegna się zmarłego dotykaniem, pocałunkiem lub tylko ostatnim na niego spojrzeniem (Les. 1). Pożegnaniem zmarłego pocałunkiem lub dotykaniem nie jest czynnością obowiązkową, ale taka możliwość istnieje (Les. 5). Zaniechanie nakazu unikania kontaktu z kalającym ciałem zmarłego jest tu nieco zaskakujące, jednakże właśnie wtedy cała społeczność znajduje się w stanie zawieszenia pomiędzy statusami³⁹. Ponadto najprawdopodobniej dotyczy ono rodziny zmarłego.

Trzeciego dnia po południu zwłoki zostają wyniesione do kaplicy na cmentarz, gdzie odbywa się nabożeństwo za duszę zmarłego (Chał. 2).

Trumnę z domu wnoszą mężczyźni, podobnie dzieje się na cmentarzu, gdy trzeba przenieść zwłoki z kaplicy na miejsce pochówku, bardzo często robią to pracownicy zakładu pogrzebowego. W sytuacji idealnej przenoszeniem trumny zajmują się mężczyźni z rodziny zmarłego.

...niosło ją czterech mężczyzn, brat zmarłego, zięć matki, mąż siostry i jeszcze jeden... (Plo. 2)

U Warmiaków np. nie może „nieść brat brata, a syn ojca” (War. 1). Czasem to, kto niesie trumnę, uzależnione jest od sytuacji, od tego, kto jest zmarłym lub w jaki sposób zmarł.

...była to bardzo młoda osoba [zmarły — przyp. A. K.] i nie chciano, aby ktokolwiek, aby dotykał tej trumny. Sami przyjaciele, bracia nieśli na ramionach. (Jag. 3)

Przyczyną takiego zachowania może być miłość, jaką odczuwano w stosunku do zmarłego, ale czasami bardzo młody wiek osoby zmarłej, dzieciństwo lub dzieciństwo kojarzone z rytualną „czystością”.

Często trumnę ustawia się w przystrojonym kwiatami samochodzie-karawanie, który wiezie ją aż do kaplicy lub kościoła. Ostatniej podróży zmarłego niekiedy towarzyszy muzyka w wykonaniu romskich lub polskich artystów i oczywiście żałobnicy (Les. 2).

³⁹ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 242.

Za karawanem szli muzykanci, grali na trąbach i bębnach. Za nimi najbliższa rodzina, znajomi... (Plo. 2)

Pogrzeb jest z muzyką, ale taką pogrzebową. Z tyłu idą Cygany i śpiewają po cygańsku... (Plo. 3)

Bogate przystrojenie karawanu, obecność muzykantów oraz duża liczba osób uczestniczących biernie bądź czynnie w pochówku podkreślają uroczystość i powagę chwili, a także wyjątkowość postaci zmarłego. Pogrzeb może więc stać się intencjonalną demonstracją bogactwa i społecznej pozycji rodziny (rodu), jej znaczenia i możliwości. Na pewno bogatszy w swojej formie będzie pochówek „króla”, tzn. zwierzchnika określonej grupy, niż „zwykłego” Roma⁴⁰.

Sposób ustawienia konduktu pozwala z kolei na zidentyfikowanie hierarchii panującej w rodzinie (rodzie) zmarłego oraz na wyznaczenie stopnia ważności poszczególnych rodów uczestniczących w pogrzebie.

...najpierw najbliższa rodzina, później dalsza i obcy ze wsi. Chodziło też dużo kobiet. Orkiestra szła na początku przed nieboszczykiem. Później wszyscy szli do kościoła i ksiądz odprawiał mszę. Tak jest i teraz. (Les. 2)

...pierwszy idzie z krzyżem kościelny, za nim idzie z kwiatami, później ksiądz, za księdzem idzie muzyka, później zmarły i cała rodzina za trumną... (Plo. 1)

Nasuwa się tu myśl o niezaprzeczalnym podobieństwie ustawiania konduktu żałobnego przez Romów do sposobu organizowania w kondukt żałobników w innych kulturach, a przynajmniej w dawnej czy współczesnej kulturze polskiej. Zwyczajowo przyjmuje się następującą kolejność: małżonek i dzieci, rodzice i teściowie, rodzeństwo, dalsi krewni ze strony osoby zmarłej i jej małżonka, przyjaciele, dalsi znajomi, osoby obce, nieznajomi i przypadkowi uczestnicy. Romowie wyjaśniają to jedną i tę samą wiarą, tzn. katolicyzmem. W sytuacji kiedy zmarły zajmował za życia określone stanowisko czy urząd, obok najbliższej rodziny w konduktie idą bliscy współpracownicy zmarłego. Oczywiście, nie muszą oni należeć do rodziny. Stąd wynika możliwość dokonania oceny hierarchii społecznej w kulturze Romów.

Kolejna rzecz to zmiany w konfiguracji hierarchii społecznej, których przyczyną jest śmierć Roma. Wyobraźmy sobie drabinę, którą będzie rodzina romska (ród). Każdy szczebel drabiny — to poszczególni członkowie rodu, a im bliżej jej szczytu, tym większym szacunkiem i poważaniem cieszy się dana osoba. Kiedy w takiej drabinie wyłamuje się jakiś szczebel, to aby móc z niej korzystać, należy ten zepsuty zastąpić nowym. W grupie prowadzi to do ciągu awansów społecznych. Pogrzeb ma więc między innymi na celu przeniesienie roli społecznej i związanych z nią obowiązków oraz przywilejów ze zmarłego członka grupy na jego następcę.

Na miejscu pochówku ksiądz wygłasza ostatnie słowo pożegnalne. Wójt („król”, autorytet) również żegna zmarłego przemową, po czym, dawniej Romo-

⁴⁰ Relacje z takiego pogrzebu opublikował Krzysztof Dębek w 1983 r. w periodyku „Sprawy i Ludzie”. Był to cykl artykułów krytycznie i ostrożnie traktujących problematykę obyczajowości Romów i ich obrzędowości rodzinnej. K. Dębek, *Na chwałę Roma*, „Sprawy i Ludzie” 1983, nr 28–36.



Ostatnie pożegnanie na cmentarzu. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

wie, a obecnie często pracownicy zakładu pogrzebowego składają trumnę do grobu (Plo. 2). W przemowie ocenia się życie zmarłego, podkreśla jego dobre uczynki, wielki honor, szczerłość, prawdomówność, właściwe zachowanie. Mówi się także o szacunku i autorytecie, jakim powszechnie go obdarowywano.

Dawniej, a czasem również obecnie, zanim zasypie się (lub zamknie) grób, uczestnicy pogrzebu rzucają monety na opuszczoną trumnę. Ma to być, zdaniem respondenta, forma błagania o odpuszczenie przez zmarłego przewinień darczyńcy. Świadczą o tym chociażby prośby o przebaczenie, głośno wygłaszane przez osoby rzucające monety (Ber. 1). Zacytuję w tym miejscu za Mirgą i Mrozem⁴¹ dwie wypowiedzi–zaklęcia towarzyszące rzucaniu monet do grobu: *Alia te pucin će droga! T'awes yerto!* (Masz tu i zapłać za swoje drogi! Niech ci będzie wybaczone!) oraz *Kadala lowe ka ćudaw tuke ćines so tu kames!* (Rzucam tobie te pieniądze, abyś kupił sobie co chcesz!). Monety oraz zaklęcia mają, podobnie zresztą jak inne przedmioty wkładane do trumny, odwieść zmarłego od niespodziewanych odwiedzin. Osoba nieobecna na pogrzebie, ale skłócona wcześniej ze zmarłym i obawiająca się ewentualnych reakcji ducha, odwiedza grób, oblewa go odrobiną wina, piwa lub wody i mówi: *T'awes yerto mandar! Na ker mange bajo! Dilo somas tusa!* — co znaczy: Wybaczam ci! Nie czyn mi zła! Byłem głupi w stosunku do ciebie!⁴²

⁴¹ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 251.

⁴² C. H. Tillhagen, *Funeral and Death Customs of the Swedish Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society” 1952, nr 1–2; za: A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 250.

W innych kulturach europejskich w zwyczajach ludowych takimi ofiarami rzucającymi na grób były gałązki, kamyki, grudki ziemi, wiązki słomy. Natomiast zakłęcia zastępowano modlitwą „Wieczny odpoczynek...” Zresztą współcześnie praktykowany jest zwyczaj wrzucania garści ziemi do grobu tuż przed jego zasypaniem, lecz czynność ta ma stanowić formę pożegnania ze zmarłym („niech mu ziemia lekką będzie”), nie zaś daru.

W czasie pogrzebu, zdaniem księdza z Andrzejowa, Romowie zachowują się bardzo głośno, niekiedy trzeba ich uciszać.

Idąc w kondukcje żalobnym próbują wprowadzać swoje zwyczaje np. palenie papierosów czy głośne rozmowy. Swoją koczowniczy tryb życia starają się wnieść do kościoła w czasie obrzędu, co raczej w naszej kulturze jest nie do przyjęcia⁴⁵.

Jakby wbrew temu od wielu respondentów uzyskałam wypowiedzi świadczące o tym, że Romowie starają się zachowywać w czasie pogrzebu powagę i milczenie. Różnorodność zachowań respondenci wiążą z różnorodnym przeżywaniem śmierci przez poszczególne osoby i odczuwaną przez nich stratą. Zależy ona również od tego, kto i w jaki sposób zmarł.

Kobiety nie są zobowiązane do hamowania emocji. Mogą płakać, krzyczeć, rozpaczać. Uczestnicy pogrzebu nie odbierają takich zachowań jako nieodpowiednie. Natomiast mężczyźni starają się zachować spokój, niekiedy także płaczą i rozpaczają. Ich zachowanie również jest akceptowane, ale pozycja społeczna, jaką poszczególni mężczyźni zajmują w społeczności, wymaga godnego zachowania się, czyli wstrzymywania się od wyrazów żalu i rozpacz. Zdarzają się wyjątkowe sytuacje, kiedy mężczyzna pozwala sobie na chwilę słabości:

Niejednego mężczyznę widziałam płaczącego, nawet najstarszego. Był moment taki, że młody mężczyzna zginął w wypadku. Któryś z kuzynów wygłaszał mowę zaraz po księdzu i przed złożeniem trumny. Starsza osoba wyraża swoje uczucia, słyszałam takie zdanie, że wolałby tam leżeć w tej trumnie niż ten młody człowiek. No i wtedy zapłakał. To też przykra sytuacja... (...) Czasem matki umierają młode i wtedy chłopcy młodzi (...) strasznie rozpaczają... (Jag. 3)

Bogate i okazałe pogrzeby organizowane są nie tylko dla tych zmarłych, którzy w wyjątkowy sposób zasłużyli się społeczności romskiej, ale również dla tych, których śmierć była dla wszystkich zaskoczeniem. Takie pogrzeby wzbudzają zainteresowanie nieromskich dziennikarzy i telewizji.

Ta trumna ze mną jechała, tą całą Aleją Włóknarzy, bo tam na światłach, bo policjant ją pilotował. Oni się wszyscy ustawili z kamerami tam Pod Łódką i tam kamerowali dopiero, bo na pogrzeb ich [nie-Romów — przyp. A. K.] wcale nie chcieli [Romowie, uczestnicy pogrzebu — przyp. A. K.] wpuścić. (...) Samochody to stały do końca Zgierskiej, jak tu ruszyli, bo prowadziliśmy ją do kościoła, to jeden pan siedział i dziewięćdziesiąt samochodów naliczył... (Jag. 1)

Śmierć tragiczna czy śmierć w bardzo młodym wieku skupia w obrzędzie wielkie grono przedstawicieli społeczności romskiej. Jest to spotkanie tym większe, im zmarły był bardziej znaczącą postacią w społeczności lub jeżeli łączyły go ja-

⁴⁵ AZE A 7830.

kieś związki z osobami bardzo szanowanymi przez Romów. Ponadto śmierć taką traktuje się jako wyjątkowo niesprawiedliwą. Śmierć szczególnie zawsze wzbudzała i będzie wzbudzać kontrowersje. Rozżalenie i poczucie głębokiej niesprawiedliwości implikuje chęć odnalezienia i ukarania winnego. Z tego powodu często dochodzi do samosądów, niepokoju społecznego. Czasem, również podczas pogrzebu, mają miejsce rozładowania społeczne, które mogą przerodzić się w bójki⁴⁴. W tym miejscu przytoczę kolejny fragment wypowiedzi wyżej cytowanej respondentki, która tym razem relacjonuje zamieszki, jakie miały miejsce na pogrzebie jej córki, zmarłej w wyniku wypadku samochodowego. W uroczystościach na cmentarzu brała udział zarówno rodzina respondentki, jak i sprawcy wypadku.

...tak więc różne bywają pogrzeby. Cyganie mogą się i pobić, a kogoś kto nie jest pożądanym wyrzucić. (...) Na tym pogrzebie chcieli bić tą jego matkę... Boże, dobrze że ja taka!. On mnie popchnął na nią, żebym się z nią biła. A ja ją tylko tak i oni ją chcieli złapać. A ja mówię: Boże, tu moja córka leży. Trumnę przewrócili... I wyczuły Cyganki, i ją wygoniły. I teścia, teścia wygonili. Oni wyszli tam sobie gdzieś usiąść... (Jag. 1)

Przez śmierć szczególnie osoba, która z perspektywy funkcjonowania grupy nie była ważna — taką się stała. Jest często wspomniana, jej życie może być dawane za przykład innym członkom grupy, może też być ostrzeżeniem przed nieposłuszeństwem lub lekkomyślnością. Inna rzecz to groźba zemsty „zza grobu”. Jeżeli pamięci i starań wymagają zwykli zmarli, to tym większej czci oczekują duchy ludzi zamordowanych, samobójców, w ogóle tych, którzy zmarli w nagły sposób. Zachowanie poczucia bezpieczeństwa przez pozostałych przy życiu wymaga większych i cenniejszych lub po prostu częstszych ofiar i podarunków⁴⁵. Najczęściej jednak Romowie mówią o wielkim wstydzie, jaki wiąże się z niewypełnieniem obowiązków wobec osoby zmarłej, a więc o sankcji społecznej mającej postać opinii (Les. 5). Zaskakująca śmierć wywołuje więc dużo gwałtowniejsze emocje niż np. śmierć powolna, będąca skutkiem długotrwałej zidentyfikowanej choroby, co zazwyczaj pozwala pogodzić się z jej nieuchronnością⁴⁶. Paradoksalnie, w przypadku powolnego umierania sama śmierć może być pożądana, jako uwolnienie od cierpienia czy uciążliwych obowiązków⁴⁷.

Można wprowadzić jeszcze inne rozróżnienie zgonów, które implikują odmienne jakościowo grzebanie ciała zmarłego. Chodzi tu mianowicie o śmierć naturalną i o zgon wymuszony, charakteryzujący się gwałtownością, aczkolwiek dla wielu osób jest to zgon oczekiwany, tzn. ten, który na pewno nastąpi. Dollé opisał przypadki takich pochówków, które miały miejsce jeszcze krótko po II wojnie światowej i które dotyczyły członków grup wędrujących. W przypadku śmierci naturalnej ciało było ubierane w najlepszą odzież, zawijane w całun i kładzione na szybko przy-

⁴⁴ Czas pochówku jest czasem wyjątkowym, nie tylko ze względu na wymowę symboliczną, ale i napięcie psychiczne uczestników uroczystości i stres, jakiemu ulegają.

⁴⁵ Por. R. Jakimowicz, *Mogły ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią*, „Wisła” 1900, t. 14, s. 24–28.

⁴⁶ Por. J. A. Cook, *A death in the family: parental bereavement in the first year*, „Suicide and Life-Threatening Behavior” 1983, t. 13, s. 42–61.

⁴⁷ M. Ogrzyko–Wiewiórowska, *Śmierć i rodzina*, Lublin 1993, s. 33.

gotowanych noszach. Składano je w grobie wykopanym przez dorosłych, którzy nie byli krewnymi zmarłego. Dollé sugerował, że orientacja grobu w terenie była obojętna. Jednak pozycja, w jakiej umieszczano ciało w grobie, była różna w różnych plemionach. I tak na przykład Kelderasze i Lowarzy drążyli dół w zboczu jakiegoś wzniesienia i kładli ciało na plecach w ten sposób, że stopy zmarłego były skierowane w dół. Obok zmarłego kładziono lalkę. Z kolei Manusze przygotowywali głęboki, poziomy dół pod drzewem (dębem lub brzozą), na którym wycinano znak krzyża, by potem móc odnaleźć miejsce pochówku. Pogrzeb w przypadku śmierci gwałtownej (śmierć jako kara za ciężkie przewinienie) Dollé opisał w dwóch wariantach. Kiedy zgon był wynikiem osobistych porachunków, zabójca i jego rodzina jako jedyni mieli obowiązek dokonania pochówku. Wykopywali dół i po prostu wrzucali do niego ciało. Jeżeli o zgonie decydował sąd cygański, z każdej *kumpani*⁴⁸, której ta śmierć dotyczyła, był oddelegowany jeden mężczyzna, który miał pomóc w ukryciu ciała. Wykopywali wąski dół i wrzucali do niego ciało, następnie maskowali miejsce pochówku. Natychmiast składano obóz i wyjeżdżano. Jechano całą noc, aż do świtu. Miało to przynieść oczyszczenie i zapomnienie. W przypadku wykopywania prostopadłego do powierzchni ziemi grobu dla osoby zmarłej gwałtownie należy zaznaczyć, że czynności związane z pochówkiem wykonywano szybko. Dół był wąski, a zmarły był ciągnięty po ziemi, ale trzymany pod ramionami, aby nie bezcześcić cygańskiego ciała. Potem podnoszono go i wrzucano stopami w dół. Jeżeli ciało nie uległo jeszcze stężeniu pośmiertnemu, samoistnie przyjmowało pozycję siedzącą. Dollé twierdził, że jest to najbardziej prawdopodobne wytłumaczenie znalezisk siedzących pochówków wśród Cyganów w Rumunii i w Europie Centralnej⁴⁹.

Oddziaływanie przebiegu pogrzebu, w świetle tego, co zostało do tej pory przedstawione, przybiera dwa kierunki: w stronę zmarłego i w stronę uczestników pogrzebu. Jednakże to, co dzieje się ze zmarłym, wywiera wpływ na żałobników, na ich odczucia i reakcje. I odwrotnie — intensyfikacja czy zanik pewnych reakcji może mieć wpływ na identyfikację przez osoby odumarłe zmarłego jako członka grupy, na podniesienie czy zniesienie jego znaczenia oraz na przebieg i ekspresję pochówku.

Pojęciem centralnym, organizującym wszystkie osoby i zdarzenia w przebiegu pogrzebu, jest jednak „zmarły” (inaczej: „nieboszczyk”, „umarlak”, „ten, co umarł”, „ciało”). Wokół zmarłego zbierają się ludzie, o nim toczą się rozmowy. Śmierć nie uszczupla autorytetu, a nawet przez ambiwalencję bytu (już nie „tutaj”, ale jeszcze nie „tam”) wzmacnia go. Stąd wielkie pogrzeby i staranność w realizowaniu określonych działań. Autorytet i prestiż zmarłego implikuje więc podjęcie decyzji o bogatym pogrzebie, o rozbudowaniu scenografii i wielu aktorach. Na przykład u Manuszów pogrzeby aranżuje się wyłącznie dla najważniejszych męskich członków społeczności⁵⁰. Zasadniczo dopóki istnieje pamięć o zmarłym, dopóty ma on autorytet. Przejęcie ról społecznych i związanego z nimi prestiżu przez następców

⁴⁸ Jest to kilka rodzin podróżujących wspólnie lub zamieszkujących tę samą osadę.

⁴⁹ M. P. Dollé, op. cit., s. 7–9.

⁵⁰ A. Rao, op. cit., s. 157.

zmarłego nie oznacza przejęcia również jego autorytetu, ale raczej jego zdublowanie. Pogrzeb uwiarygodnia i zatwierdza przejęcie ról oraz dublowanie autorytetu, tym bardziej że odbywa się to na forum olbrzymiej części społeczności.

Funkcje, jakie pełni pogrzeb, można podzielić na jawne i ukryte. Funkcje jawne dotyczą takich obiektywnych skutków dla określonej jednostki czy grupy, których celem jest adaptacja tejże jednostki czy grupy. Są to działania zamierzone i dostrzegalne dla potencjalnego widza. Natomiast funkcje ukryte, chociaż w założeniu mają te same skutki, to jednak są one niezamierzone i niedostrzegalne⁵¹. W przypadku romskich pogrzebów do funkcji jawnych zaliczam:

1. Funkcje społeczne

— identyfikacja jednostek ze zmarłym jako członkiem grupy.

— identyfikacja z grupą.

— integracja grupy do wewnątrz i jednocześnie wyodrębnienie jej w stosunku do nie-Romów, reprezentowanych przez obsługę cmentarza i pracowników kościelnych.

— podkreślenie hierarchii społecznej charakterystycznej dla grupy, co ma związek z rozdziałem autorytetu i prestiżu pomiędzy jej członkami.

— usankcjonowanie przejęcia ról pełnionych dotąd w grupie przez zmarłego.

2. Funkcje religijno-wierzeniowe

— przejście duszy zmarłego w inny wymiar, co wiąże się z mniej lub bardziej silną wiarą w istnienie *mulo* i w życie pozagrobowe, czego przejawem jest: obecność przedstawiciela Kościoła (w przypadku moich respondentów — księdza katolickiego), trzydniowy okres czuwania oraz dokładne wypełnianie przedśmiertnych zaleceń czy upodobań zmarłego (wkładanie do trumny ulubionych przedmiotów, ubieranie w odzież, którą preferował).

Natomiast funkcje ukryte to:

1. Funkcje terapeutyczne

— pogrzeb pozwala jednostkom ostatecznie uświadomić sobie śmierć.

— rodzaj oczyszczenia z napięć psychicznych.

2. Funkcje zabezpieczające

— ograniczenie strachu przed zmarłym.

— skonkretyzowanie potencjalnej obecności zmarłego i ograniczenie jej do obszaru cmentarza.

Oczywiście mamy tu jeszcze funkcję porządkowo-higieniczną, wynikającą z tego, że pochówek odbywa się w specjalnie w tym celu wybranym miejscu (na cmentarzu). Pod tym względem jest to czynność jawna — dostrzegalna i zamierzona. Jest ona koniecznością tak naturalną w rozumieniu respondentów, że właściwie stanowi tło dla pozostałych działań związanych z pochówkiem i realizacji wcześniej wymienionych funkcji. Brak uświadomienia sobie w czasie trwania pogrzebu jego funkcji porządkowo-higienicznej stawia ją wśród funkcji ukrytych. Jest to więc funkcja łącząca dwie zasadnicze cechy, stąd stawiam ją poza wymienionymi wcześniej grupami funkcji. Należy przy tym pamiętać, że wszystkie te funkcje są

⁵¹ R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 86.

względem siebie równorzędne, przenikające się nawzajem, ale ze względu na różną jakość przeżywania śmierci przez poszczególne osoby — w różnym stopniu intensyfikowane. Taka, a nie inna potrzeba przeżycia śmierci ma wpływ na stopień uświadomienia sobie odpowiednich funkcji pogrzebu, toteż funkcje ukryte mogą stać się jawnymi i odwrotnie.

Do zachowań związanych bezpośrednio z pogrzebem należą czynności porządkujące rzeczy po zmarłym. Ma to takie same funkcje, co pochówek. W ten sposób uniemożliwia się zmarłemu powrót do miejsca, w którym żył i gromadził wszelkie dobra będące jego wyłączną własnością. Szczególnie skrupulatnie usuwa się przedmioty związane z jego chorobą i śmiercią. Spalenie rzeczy zamyka zmarłemu drogę powrotu „po coś”, natomiast rozdanie tych przedmiotów ma na celu zdeorientowanie zmarłego — miejsce powrotu staje się niejasne. Innym wytłumaczeniem na pozbywanie się przedmiotów zmarłego, najczęściej wskazywanym przez respondentów z różnych rodów, jest niechęć przed przechowywaniem rzeczy związanych z niemiłymi i bolesnymi wspomnieniami oraz bliżej nieokreślony strach przed tym wszystkim, co ma związek ze śmiercią.

U Jaglanów i Lesiaków oraz u spokrewnionych z nimi Berników:

...niektóre rzeczy są rozbierane przez członków rodziny — jeżeli chcą, a te których nie chcą, to są oddawane gdzieś dla biednych ludzi lub palone, jeżeli się nie nadają... (Jag. 3)

Jeżeli zmarły ciężko chorował bądź ta choroba była w jakiś sposób nieprzyjemna (wysięki, opuchlizna, niekontrolowane wydalanie), pali się wszystkie rzeczy zmarłego. U Warmiaków pali się również te rzeczy, które nie nadają się do dalszego użytku na skutek ich zniszczenia (War. 1). Według Ficowskiego ogień ten miał ogrzewać duszę w jej wędrówce przez zimne obszary zaświatów⁵².

W tym co zmarła — wiadomo — trzeba spalić. (...) Tak trzeba, jak dziadek opowiadał. To taka nieprzyjemna pamiątka... (Jag. 3)

U Pachowiaków rzeczy po zmarłym nie wyrzuca się od razu po śmierci (zgonie) ani nawet tuż po pogrzebie. Jest jednak regułą, że rzeczy po zmarłym należy się pozbyć, mimo że używanie ich nie jest zakazane. Syn może korzystać z rzeczy zmarłego ojca, a córka — po zmarłej matce (Pach. 2)⁵³.

Żałoba i obrzędowe *pomana*

Okres żałoby rozpoczyna się z chwilą uświadomienia sobie czyjejs śmierci. Na sposób jej przeżywania wpływają okoliczności zgonu, takie jak: dramatyzm sytuacji, czas zejścia, diagnoza oraz uwarunkowania psychiczne poszczególnych osób (rodzaj więzi łączącej ze zmarłym, antycypacja śmierci, cechy psychiczne osoby w żałobie — np. sposób radzenia sobie w trudnych sytuacjach stresowych). Nie bez znaczenia są oczywiście uwarunkowania społeczne, wszelkie wzory i normy za-

⁵² J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, op. cit., s. 311–312.

⁵³ Manusze pozbywają się wszelkich przedmiotów związanych ze śmiercią w 24 godziny po pogrzebie. Namiot i rzeczy osobiste zmarłego zostają spalone, biżuteria i wóz mieszkalny — sprzedane gądzom. A. Rao, op. cit., s. 158.

chowań związanych ze śmiercią, światopogląd, religijność oraz wiara i jej kontekst społeczno-kulturowy⁵⁴.

Jakkolwiek definiowalibyśmy żałobę, czy jako proces, czy stan, nie należy pomijać jej społecznego kontekstu. Zakres żałoby, formy jej okazywania, czas trwania są skonkretyzowane przez system norm obowiązujący w społeczności, a zaliczany przez respondentów do wartości tradycyjnych.

Czas trwania żałoby jest proporcjonalny do hipotetycznej siły przeżywania żalu i więzi łączącej dotąd zmarłego z konkretnymi osobami. Według respondentów z Polska Roma, żałoba po najbliższej rodzinie trwa 1 rok, po dalszych kuzynach od 2 do 5 miesięcy (Plo. 2). Niektórzy respondenci (Lesiaki i Berniki) podają, że najdłuższa żałoba może trwać do jednego roku i sześciu miesięcy (Les. 1). Zakłada się, więc, że najbliższa rodzina przeżywa śmierć silniej niż dalsi krewni czy znajomi. Potrzebuje zatem dłuższego czasu na przystosowanie się do zaistniałych, zmienionych warunków. Ponadto to najbliższa rodzina najczęściej zawdzięcza zmarłemu i długo trwająca żałoba jest jednocześnie hołdem dla zmarłego i ekspresją pamięci.

Mimo iż istnieje swoboda w przyjmowaniu na siebie żałoby (o czym dalej), jednak najbliżsi są do tej żałoby zobowiązani. Trzeba przy tym zaznaczyć, że swoboda w przyjmowaniu żałoby, czyli podejmowaniu pewnych zobowiązań, nie jest tożsama ze swobodą w przeżywaniu żałoby. Po pierwsze dlatego, że mamy tu nakaz przeżywania żalu, smutku, po drugie — prowadzone w czasie czuwania rozmowy krążą wokół tematów związanych ze śmiercią danego członka grupy, co jest przyczynkiem do rozmyślań o doczesności i przemijaniu („każdy kiedyś umrze”), po trzecie — idealizuje się zmarłego, co wiąże się z odczuwaniem żalu po stracie wartościowego członka grupy.

Żałobę po zmarłym nosi:

...najbliższa rodzina — rok czasu. Dzieci, żona, matka musi nosić. W żałobie nie wolno przebywać tam gdzie muzyka, tam gdzie telewizor... (Plo. 3)

Jak umiera np. matka to rok chodzisz w żałobie. Nie wolno wtedy pić, słuchać muzyki, nie wolno się bawić, nie wolno oglądać nawet telewizji... (Chał. 2)

Zdaniem respondenta z Tomaszowa, okres trwania żałoby jest regulowany przez Kościół: żałoba po matce, żonie, ojcu trwa rok, a po bracie i siostrze — 6 miesięcy (War. 1). Potwierdziły to wypowiedzi wszystkich respondentów z Warmińskójków, którzy jako jedyna badana grupa nie wskazywali na swobodę w doborze czasu trwania żałoby, ale na ustalenia administracji kościelnej. We wszystkich pozostałych grupach rodowych każdy z uczestników pogrzebu — z wyjątkiem dzieci — może ustanowić dla siebie pewien zakaz, określając przy tym czas jego trwania, będący swoistym odzwierciedleniem żalu, bólu po stracie przyjaciela czy członka rodziny. Przyjęcie na siebie takiego zobowiązania ma miejsce w czasie stypy, tuż po pogrzebie, a czasem nawet przed nim, a więc jeszcze podczas czuwania. Osoba narzucająca sobie określoną formę żałoby mówi o przyjętych zobowiązaniach głośno, tak aby byli świadkowie wypowiedzi. Jest to ważne, zobowiązanie bowiem

⁵⁴ Por. A. Ostrowska, op. cit., s. 213–214.

utożsamia się ze słowem, które zostało dane zmarłemu („za jego duszę”). Złamanie słowa prowadzi natomiast do uznania takiego człowieka za „wyrzutka”, bez czci i honoru, traktuje się go z pewną pogardą. Żałobę, czyli zobowiązania o charakterze indywidualnym, podejmuje się więc i ustala wobec tych, którzy słuchają i wobec zmarłego. Zazwyczaj czas trwania żałoby i jej charakter zależą od stopnia pokrewieństwa ze zmarłym i bardzo często pokrywają się z żałobą „kościelną”, aczkolwiek nie są z nią tożsame.

...rodzina poweźmie taki post, że nie będzie piła przez rok. To to jest taka żałoba. Po pogrzebie rodzina wymawia sobie na przykład: ostatni wypijam kieliszek i w ciągu roku nie napiję się alkoholu. Albo nie będę chodził tam, gdzie jest muzyka lub będę chodził na czarno... (Jag. 1)

Każdy kto chce to bierze sobie żałobę. Jeden ma w sercu, a drugi ubiera się na czarno. Tak jak u was... (Chał. 1)

...jeżeli ja bardzo lubiłem tego człowieka, był moim kolegą czy przyjacielem dobrym to mogą wziąć trzy miesiące żałoby. Wtedy jest zakaz picia alkoholu (...) Niektórzy to sobie biorą taką żałobę, że zakaz jest wszystkiego: picia, tańczenia, bycia w towarzystwie tym bardziej. (Les. 5)

Wśród Romów panuje przeświadczenie o konieczności, ale i dużej swobodzie nakładania na siebie żałoby — nie tylko z powodów religijnych czy wierzeniowych. Chodzi tu mianowicie o indywidualne przeżywanie żalu w sobie samym, o siłę i jakość przeżycia dostosowanym do potrzeb poszczególnych osób. Nie wolno w tym czasie chodzić na zabawy taneczne, wesole spotkania, ponieważ tradycja nakazuje smutek i wstrzeźliwość. Również tradycja karze okazać szacunek osobie zmarłej oraz osobom, których taka bolesna strata dotknęła. Ponadto ważna jest zasada, na której opiera się identyfikacja kulturowa i etniczna Romów — podtrzymywania tradycji.

Wypowiedzi respondentów dotyczące przeżywania żałoby można podzielić na dwie zasadnicze grupy: te, które mówią o obowiązku okazywania tego, że jest się w żałobie, oraz te, które uznają wewnętrzne przeżywanie śmierci, sprowadzając żałobę do prywatnych doznań jednostki. W pierwszym przypadku respondenci wymieniają nakaz noszenia czarnej odzieży, unikanie spotkań towarzyskich (według Bosaków i Galicjaków z Łodzi jest to konieczność), a w czasie trzydniowego czuwania przy zmarłym — zakaz spożywania obfitych pokarmów, a nawet nieczesanie się⁵⁵. Przypadek drugi dotyczy zasadniczo respondentów w wieku do trzydziestu kilku lat, a więc tych, którym zachowania tradycyjne zostały wpojone, którzy uznają te wartości, ale dostrzegają w nich zmiany. Zgadzają się na te zmiany, pomimo wychowywania własnych dzieci zgodnie z przyjętym w kulturze modelem. Ci respondenci uważają, że nie muszą chodzić ubrani na czarno, ponieważ „żałobę noszą w sercach”, piją alkohol — ale nie upijają się, chodzą na wesela — ale nie tańczą itp., aczkolwiek niezwykle istotne jest to, że w rodzinach (rodach), w których ktoś zmarł, funkcjonuje absolutny zakaz urządzania jakichkolwiek uroczystości.

⁵⁵ Por. J. Ficowski, *Cyganie w...*, s. 81–85.



Czerń jest kolorem śmierci i nieszczęścia. Noszenie czarnej odzieży jest jednym ze sposobów przeżywania żałoby. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

Indywidualne narzucenie na siebie żałoby jest zatem dobrym rozwiązaniem na rozpiętość skali jej przeżywania. To osobom najbliższym wolno publicznie płakać, okazywać rozpacz, czy roztrzęsienie emocjonalne, jest to nawet wskazane. Nie znaczy jednak, że daleki krewny czy znajomy nie odczuwa podobnej, czy wręcz takiej samej skali smutku. Respondenci twierdzą, że zgodnie ze zwyczajem znajomy może sobie narzucić żałobę na okres od tygodnia do miesiąca, może również nie uczynić tego wcale. Może on przeżywać żałobę tak długo, jak tego potrzebuje, czy jak bardzo cenił zmarłego. Ponieważ uważa się jednak przeżywanie żałoby za prywatną sferę życia jednostki odumarłej, przyjęte jest nieokazywanie gwałtownych uczuć, nawet kiedy czyjaś śmierć bardzo daną osobą dotknęła. Dlatego znajomemu zmarłego, chociaż przeżywa śmierć tak silnie, jak najbliższa rodzina, nie wypada okazywać ogromnego żalu, chociaż respondenci twierdzą, że „jak musi, jak nie może wytrzymać, to trudno, musi”⁵⁶. Mamy więc tutaj realizację zachowań konformistycznych, będących kompromisem na rzecz społeczności, zachowania te bowiem nie są przystające do przeżyć wewnętrznych jednostki.

Odbywanie żałoby polega na bezwzględnym przestrzeganiu podjętych zobowiązań. Kiedy ktoś zatańczy lub zaśpiewa, a miał tego nie robić, to tym samym przerywa żałobę, której już nie może kontynuować (Les. 1). Wykazanie się brakiem wystarczająco silnej woli może skutkować złą opinią, tym bardziej że postanowie-

⁵⁶ Cytat pochodzi z notatek prowadzonych w czasie badań.

nia były podjęte z myślą o zmarłym. W czasie trwania żałoby obowiązuje powszechny zakaz organizowania większych uroczystości rodzinnych o charakterze radosnym, np. wesel. Niemniej jednak może dojść do takiej uroczystości po zakończeniu np. półrocznej żałoby, jaką miał organizator takiego spotkania. Od jego dobrej woli zależy, czy odczeka pełny rok żałoby, która obowiązuje innych, czy nie. Na pytanie, czy w tym czasie mogą mieć miejsce takie uroczystości, jak śluby, chrzciny, wesela, respondenci odpowiadają, że mogą, ale niewielu zdecydowałoby się w nich uczestniczyć.

...jak by brat robił, to ja bym i tak nie poszła. (War. 2)

W rodzinach Jaglanów, Lesiaków i Berników bywa tak, że osoby będące w żałobie uczestniczą w weselu. Nie biorą jednak udziału w tańcach, lecz siedzą przy stolach i w zasadzie nie piją alkoholu — tylko raz w ciągu wesela mogą (ale nie są do tego zobowiązane) wznieść toast za zdrowie panny młodej. Kobiety będące w żałobie powinny przybyć na wesele ubrane w czarną odzież lub mieć jakiś element odzieży koloru czarnego. Jest to sygnał dla pozostałych gości, że kobieta nie może tańczyć i wtedy już nikt nie prosi jej do tańca, czy pokazu. Jeżeli jednak odzież kobiety nie wskazuje na to, że „trzyma żałobę” i ktoś poprosi ją do tańca — kobieta jest zobowiązana do poinformowania o żałobie potencjalnego partnera (Jag. 3).

Przestrzeżenie żałoby może być zatem bardziej lub mniej restrykcyjne. Nie jest to uzależnione od pochodzenia (rodziny, rodu), ale od indywidualnych potrzeb. Należy jednakże pamiętać, że i tak obecność na uroczystości czy jej zorganizowanie jest opiniowane przez starszego (tj. głowę rodziny, rodu). Również on decyduje o oglądaniu programów muzycznych, a nawet kaset wideo z rejestracją wesel⁵⁷.

W polskiej kulturze każde ważne wydarzenie w życiu człowieka związane jest z uczcią, na którą zaproszeni zostają ludzie z pewnych względów dla niego ważni. Wśród Romów takie spotkanie jest szczególnie istotne, stanowi bowiem wartość samą w sobie — jest społecznie i psychologicznie niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania społeczności i jednostki. Osoba nieuczestnicząca w spotkaniach rodzinnych czy innych połączonych z uczciami czuje się wyobcowana. Zresztą takie świadome i, co najważniejsze, celowe wyalienowanie jednostki, polegające właśnie na ograniczeniu jej dostępu do spotkań i uczty, jest jedną z sankcji społecznych szczególnie boleśnie odczuwanych. Mimo to są uczty, w których nie trzeba uczestniczyć, i są takie, których pominięcie daje skutek negatywny i nie jest dobrze oceniane. Do tych ostatnich uczty szczególnych należy stypa i rocznica śmierci.

Zwyczaj urządzania uczty zwanych *pomana* jest związany bezpośrednio z żałobą. Kończą one okresy żałoby dla kolejnych kręgów krewnych. Jest to szczególnie wyraźnie zaznaczone u Kelderaszów.

⁵⁷ Kilka lat temu odwiedziłam zaprzyjaźnioną rodzinę romską na Spiszu. Celem wizyty było zarejestrowanie wykonania tańca tradycyjnego. Niestety, okazało się, że rodzina ma żałobę. Dziewczęta nie mogły tańczyć ani obejrzeć wraz ze mną kasyety wideo z wesela, w którym uczestniczyły rok wcześniej. Ich ojciec zezwolił jedynie na zaśpiewanie kilku pieśni religijnych. „To dlatego, że jesteś naszym gościem” — w ten sposób ojciec dziewcząt uzasadnił swoją decyzję.

Tuż po pogrzebie, a więc trzy dni po śmierci, odbywa się pierwsza *pomana*. Wśród Polska Roma spotkanie to nazywa się *stypą*. Na posiłek zostają zaproszeni przez najstarszego w rodzinie wszyscy uczestnicy pogrzebu niezależnie od tego, czy ktoś należy do rodziny, czy nie:

Po pogrzebie jeden z najstarszych synów lub członków rodziny dziękuje wszystkim zgromadzonym za przybycie. Z księdzem się żegna i zaprasza wszystkich na poczęstunek, czyli na taką *stypę*. (...) Niektórzy, którzy mieszkają daleko to najczęściej wracają do domu od razu... (Jag. 3)

Na koniec całego pochówku, na cmentarzu, staje ktoś starszy, najbliższy z tej rodziny i mówi, że bardzo chętnie by zaprosił do domu czy gdzieś, gdzie jest ta *stypa*, na herbatę czy na obiad. A ludzie przyjeżdżają z całej Polski to każdy skorzysta chętnie. Ten, który chce iść. Tam nie ma specjalnego zaproszenia — kiedy chcesz idziesz. Nie ma, że ja ciebie zaproszę a tamtego nie zaproszę, bo nie jest rodzina. Nie. Chce, jest z daleka — drzwi są otwarte... (Les. 5)

Stypa może odbyć się w domu zmarłego, u kogoś z bliskiej rodziny bądź w restauracji. W czasie posiłku nie tańczy się, nie gra na instrumentach. Najczęściej na *stypę* przychodzi krewni.

...wszyscy są smutni (...) jedzą, piją i już. Rodzina się spotyka, rozmawiają... (Chał. 1)

...rozmawiają po prostu głośno, o wszystkim, niekoniecznie o pogrzebie... (Jag. 3)

Rozmowy mogą dotyczyć zmarłego, całej społeczności, wydarzeń rodzinnych innych niż pogrzeby, nawet np. wesel. Z rozmów wyłączone są oczywiście tematy z zakresu tabu językowego, o którym pisałam w jednym z poprzednich rozdziałów. U Warmiaków na *stypę* zorganizowaną przez rodzinę w domu lub na sali przychodzi wszyscy uczestnicy pogrzebu (kondukt). Wypijają trochę alkoholu i wtedy przemawia ktoś ze starszych, składając wszystkim zebrany życzenia, żeby nie było już pogrzebów. Po zjedzeniu posiłku wszyscy rozjeżdżają się do domów (War.1).

Zdaniem niektórych respondentów (z Pachowiaków, Galicjaków i Ploniaków), *stypa* rozpoczyna się już w czasie czuwania przy zwłokach. Jej celem jest uczczenie odejścia osoby zmarłej. Przy takich okazjach Romowie piją alkohol, aby:

...łatwiej się było z tym pogodzić i spokojnie pozwolić odejść zmarłemu, żeby tu nie wrażał i nie straszył... (Jag. 3)

Dostateczną ilość napojów i pożywienia dostarcza rodzina zmarłego, nie związana z nim wspólnym gospodarstwem domowym. Pokarmów (głównie wieprzowinę i jej przetwory) nie powinno przygotowywać się w domu zmarłego i nie powinna tego robić jego najbliższa rodzina (Ber.1). Wieczorem wszyscy rozjeżdżają się do domów.

Takich *pomana* w okresie trwania żałoby jest kilka. Mróz pisał o *pomana* po trzech, sześciu i dziewięciu dniach od śmierci, następnie po trzech, sześciu, dziewięciu i dwunastu miesiącach⁵⁸. Z kolei Ficowski podał, że pierwsza *pomana* odbywa się po trzech dniach od zgonu, druga — po dziewięciu, trzecia — w sześć ty-

⁵⁸ L. Mróz, *Cyganie*, Warszawa 1971, s. 39–40. Cyfra 3 jest powiązana ze szczęściem i „czystością”,

godni po śmierci, czwarta — w pół roku, ostatnia, kończąca żałobę — w pierwszą rocznicę śmierci⁵⁹. Według Mroza, w dwóch pierwszych *pomana* uczestniczy tylko najbliższa rodzina zmarłego, z kolei Ficowski stwierdził, że w pierwszej *pomana* uczestniczą wszyscy obecni na uroczystości pogrzebowej, natomiast Yoors wyłączył z pierwszej *pomana* bliskich krewnych, którzy zgodnie z tradycją wstrzymują się od jedzenia⁶⁰. Różnice w relacjach autorów mają swoje źródło w tym, że każde ugrupowanie Romów ma nieco odmienne obyczaje — Ficowski pisał o polskich Kelderaszach, a Yoors o Lowarach.

Wszyscy respondenci należący do Polska Roma są zgodni co do tego, że są dwie uczty związane bezpośrednio z pamięcią o zmarłym: konselacja po pogrzebie (stypa) oraz rocznica po roku od zgonu. Jeżeli zrobimy założenie, że spożywanie pokarmu w czasie czuwania jest spotkaniem odrębnym, to można przyjąć, że są trzy uczty bezpośrednio związane ze zmarłym.

Stół do konselacji, jak i ten, przy którym spożywa się posiłki w czasie czuwania, przygotowywany jest w innym pomieszczeniu niż to, w którym leżą (leżały) zwłoki. Stół może być przygotowany w innym pokoju, ale również w innym mieszkaniu, innym domu. Przygotowaniami zajmują się członkowie rodziny, raczej dalsi krewni, którzy nie są zobowiązani czuwać przy zmarłym przez całe trzy dni i trzy noce. Czasem stół przygotowuje wyspecjalizowana firma gastronomiczna, wynajęte kucharki lub pracownicy restauracji, w której będzie spożywany posiłek. Całkowity koszt pogrzebu i uczty ponosi najbliższa rodzina zmarłego. W sytuacji gdy ich na to nie stać — zbierana jest składka jako forma pomocy rodzinie zmarłego.

Ostatnie spotkanie związane z ucztą to rocznica. Organizuje ją rodzina zmarłego dokładnie rok po zgonie niezależnie od tego, czy dana część osób skończyła wcześniej żałobę czy nie. Nikogo nie zaprasza się na rocznicę, ponieważ każdy, kto był na pogrzebie, powinien pamiętać o rocznicy śmierci. Dlatego w uroczystości najczęściej uczestniczy bliska i dalsza rodzina zmarłego, która tego dnia ostatecznie kończy żałobę. W zależności od sytuacji materialnej rodziny jest to mała lub duża uroczystość. Wszyscy respondenci są zgodni co do tego, że należy świętować rocznicę. W rodzinach Bosaków i Galicjaków rocznicę obchodzi najbliższa rodzina: bracia, siostry, dzieci, którzy w ten sposób świętują każdą kolejną rocznicę. Uroczystość odbywa się w ciągu dnia. Najpierw Romowie odwiedzają grób, a potem jadą na poczęstunek składający się z ulubionych potraw zmarłego. Przebieg rocznicy jest jednakowy dla wszystkich respondentów niezależnie od przynależności rodowej. Zdarza się (np. u Jaglanów i Lesiaków), że jest to huczna uroczystość z muzyką:

To zależy od organizujących imprezę, czy to będzie z muzyką czy bez. (...) Jeżeli rocznica, to może też być w małym gronie, czyli cmentarz, uroczystość w kościele i jakiś drobny po-

rozwojem, świętością, ogniem, wszystkim tym, co najlepsze, harmonią, rozwojem, owocowaniem. (W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 433–435). Wszystkie najważniejsze rytuały są przeprowadzane trzy razy. Często w rytuałach przejścia stosuje się wielokrotność cyfry 3, co jest charakterystyczne w przypadku zwyczajów pogrzebowych Kelderaszów. A. Sutherland, op. cit., s. 283–284.

⁵⁹ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, op. cit., s. 314–315.

⁶⁰ Ibidem, s. 314; L. Mróz, op. cit., s. 39–40; J. Yoors, *Cyganie*, op. cit., s. 110 i dalsze.

częstunek w domu, ale jeżeli ktoś chce, to zaprasza gości z innych miejscowości — jest to bardzo huczna uroczystość. (Jag. 3)

Uroczystość odbywa się w domu lub w restauracji. Romowie siedzą przy stołach i rozmawiają o zmarłym. Niektórzy się śmieją, bo wspomnienia dotyczą różnych sytuacji, w jakich znajdował się zmarły za życia, a niektóre z nich mogą wydawać się zabawne⁶¹. Ostatnie roczne spotkanie jest już wesołym spotkaniem żałobników, gdyż właśnie wtedy kończą się wszelkie działania ochronne. Ostatecznie uwolniono grupę od groźby powrotu ducha jej zmarłego członka. U Warmijaków pali się wtedy jakiś czarny fragment odzieży na znak zrzucenia żałoby (War.1).

A jak się zrzuca żałobę to się bawi na całego, świętuje się. Stoły, jedzenie, wódka, tańca, a te żałobne rzeczy się pali... (Plo. 3)

Przybycie na ucztę nie jest równoważne ze zmianą odzieży — po prostu przychodzi się jeszcze ubranym na czarno lub już nie. Zmienić ubiór można więc dopiero po uczcie lub dzień wcześniej czy dzień po rocznicy. Czarny ubiór nie stanowi sensu żałoby, a przyjęte zobowiązania, toteż nie ma znaczenia, kiedy dokona się zmiany odzieży (Ber. 4). Pamiętać jednak przy tym trzeba, że czarny kolor kojarzony jest ze śmiercią, i aby nie przywoływać nieszczęścia czy złego losu, nie powinno się niepotrzebnie zakładać odzieży w tym kolorze. U Warmijaków z Tomaszowa zrzucenie żałoby musi być uroczyste i rocznica nie zawsze pokrywa się z tym faktem. Rocznicą jest tylko przypomnieniem o zmarłym. Według respondentów z Tomaszowa, można obchodzić również drugą rocznicę (War.1). Zdarza się i tak, że urządzenie uroczystości rocznicowych staje się tradycją rodzinną — tak jak to jest w zwyczaju w rodzinie romskiej z Oświęcimia. Dzieci zmarłego od dwudziestu lat organizują spotkania rocznicowe (Pach.1). U Warmijaków moment zakończenia żałoby jest wyraźnie zaznaczony. W pierwszej fazie uroczystości Romowie zachowują powagę, ciszę, ponieważ żałoba jeszcze trwa. Momentem przełomowym jest wybicie godziny, w jakiej odszedł zmarły (godzina zgonu). Wtedy na salę wchodzi orkiestra, która zaczyna grać wesołe melodie. Respondent z Pachowiaków, który uczestniczył w obchodach takiej rocznicy, w ten sposób opisał swoje wrażenia:

To było zdumiewające. Nikt w życiu tak nie robił u Romów. To pierwszy raz w życiu byłem świadkiem czegoś takiego. Zarządzili tak i tak było. Już weselej się od razu zrobiło. (Pach. 1)

Pamięć

Zmarli Romowie, po dokonaniu wszystkich czynności pogrzebowych „żyją” w pamięci i wspomnieniach swoich najbliższych około dwa–trzy pokolenia. Współcześnie, ze względu na powstawanie domowych archiwów i działalność mediów, czas

⁶¹ Interesujące jest to, że we współczesnej kulturze polskiej możemy wyodrębnić dwa typy spotkań o charakterze stypy: tuż po pogrzebie i coroczne w rocznicę śmierci. Zresztą już na początku wieku Franciszek Bujak podejrzewał polską szlachtę o wielokrotne urządzenie styp przez szereg rocznic (F. Bujak, *Stypa doroczna*, „Lud” 1910, t. 16, s. 58–59).

trwania w pamięci stopniowo wydłuża się. Pamięć staje się narzędziem identyfikacji: jeżeli pamiętam, że mój zmarły krewny był Romem, to ja też nim jestem. Jednak bardzo rzadko wspomina się głośno jego osobę, czyni się to głównie np. przy okazji ważnych wydarzeń, aby zapowiedzieć wykonanie pewnych czynności, jako gwarancja ich zrealizowania, czy chęci wywarcia wpływu na słuchacza.

Wspominanie zmarłych nigdy nie było wśród Romów czynnością publiczną, czyniono to raczej w małym gronie, prywatnie. Dopiero stosunkowo niedawno pojawiło się takie publiczne (oficjalne i dostępne poznawczo dla nie-Romów oraz rozpowszechnione przez media) oddawanie czci zmarłym. Chodzi tu mianowicie o cześć oddawaną ofiarom Holocaustu. Jest to moralnie zrozumiałe i uzasadnione, ale poza aspektem etycznym obchody Holocaustu mają aspekt społeczny, ponieważ integrują w jeden naród wiele — często skrajnie odmiennych — grup rodowych, zamieszkujących różne kraje, deklarujących różną wiarę. Wskazuje się na konieczność obudzenia pamięci narodu romskiego w Romach oraz w członkach społeczeństw nieromskich. Działania takie począwszy od lat osiemdziesiątych XX wieku zainicjowali intelektualiści romscy, wspierają je i kontynuują. A. Mirga we wstępie do jednej z publikacji poświęconej Holocaustowi Romów napisał:

Prawda o losach Romów w dobie faszyzmu powoli przebija się do świadomości współczesnych społeczeństw. Jest naszym obowiązkiem moralnym wobec tysięcy pomordowanych braci, sióstr, ojców, matek tę prawdę upowszechnić i żądać szacunku dla pamięci o nich. Naród bez pamięci historycznej jest jak drzewo pozbawione ożywczych soków korzeni — ginie, usycha. Wiedza o najtragiczniejszym okresie w naszej historii jest więc równie ważna dla nas samych⁶².

Różnice dzielące zazwyczaj w życiu codziennym społeczność romską pod względem obyczajowości, respektowania norm i wartości tradycyjnych czy nawet zasobów materialnych stają się więc tutaj nieistotne ze względu na jakość zaistniałej sytuacji, wspólny los i historię, na które są dowody w postaci zgromadzonych dokumentów i publikacji.

Tutaj zginęli moi rodzice i cztery siostry. Drugiego sierpnia co roku przyjeżdżam do Brzezinki, aby pomodlić się za nich i moich romskich braci⁶³.

W wielu publikacjach autorzy wykorzystują zapiski z dokumentów obozowych, fotografie, zapisy wspomnień, pobudzając w ten sposób pamięć zainteresowanych i tworząc swoiste zbiorowe epitafium. Jest to szczególnie widoczne w artykułach J. Dębskiego, którego noty biograficzne Romów więźniów mają charakter nekrologów czy wręcz napisów nagrobnych⁶⁴. Podobną funkcję spełniają portrety „cygańskie” autorstwa Dinah Gottliebowej-Babbit ze zbiorów Państwowego Muzeum Oświęcim-Brzezinka, które powstawały w czasie jej pobytu w tymże obozie koncentracyjnym w czasie okupacji. Dokumentują przeszłość i zachowują pamięć

⁶² *Los Cyganów w KL Auschwitz-Birkenau...*, s. 5.

⁶³ Wypowiedź K. Puny z Nowego Targu, cyt. za: A. Pilarczyk, *Taborami jechali do nieba*, „Gazeta Wyborcza”, 3 VIII 2001, s. 6.

⁶⁴ J. Dębski, *Romowie w KL Auschwitz — wybrane losy*, „Dialog-Pheniben” 1997, nr 1, s. 13–20; idem, *Romowie więźniami KL Stutthof*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 1, s. 7–17.

o zmarłych, chociaż cel ich tworzenia był zupełnie inny: portrety te powstawały pod przymusem i na zlecenie okupanta⁶⁵.

Dla poszczególnych małych rodzin najważniejsi w codziennym funkcjonowaniu są ich zmarli członkowie. Pamięć o nich jest bliższa teraźniejszości i dotyczy prywatnej sfery życia konkretnych osób. Często zdarza się, że śmierć najbliższej lub tylko znanej osoby zmienia życie pozostałych. Te zmiany są dostrzegalne i — co istotne — znane z autopsji.

Pamięć o zmarłym „prywatnym” uzewnętrznia się poprzez wspomnianie, odwiedzanie grobów, oglądanie pamiątek oraz uczestnictwo w nabożeństwie za zmarłego.

Wspominanie zmarłego możemy podzielić na publiczne, czyli wypowiadanie pewnych opinii czy relacjonowanie przeszłych wydarzeń w gronie większej liczby osób nie związanych bezpośrednimi związkami małżeńskim, braterskim czy rodzicielskim ze zmarłym, oraz na prywatne, gdy istnieją wyżej wymienione związki bądź kiedy wspomnienia nie są wypowiadane głośno, ale mają charakter rozmyślań.

Zmarłego należy zawsze wspominać dobrze, ponieważ w ten sposób okazuje się mu szacunek. Natychmiast po wspomnieniu zmarłego Romowie mówią formułę „Niech mu ziemia lekką będzie” (Jag., War.) oraz „Niech go Bozia przyjmie do swojego grona” (War.). Jest to wyraz tego, iż zmarły był dobrym i godnym szacunku człowiekiem (Jag. 3). Respondenci z Tomaszowa Mazowieckiego (War. 1, 2) zgodnie uznają zasadę, że o zmarłym można mówić tylko dobrze — mówienie czegoś złego o zmarłym implikuje natychmiastowe skalenie opiniodawcy. Ponieważ osoba wypowiadająca negatywną opinię narażona jest na niekontrolowany kontakt z *mulo* bądź pechowe sytuacje, nałożenie na tę osobę skalania jest swoistą profilaktyką zabezpieczającą społeczność przed ewentualną pomyłką *mulo* i nieszczęściem. We wspomnianiu chodzi więc o to, żeby swoją opinią nie obrazić zmarłego oraz jego rodziny. Istotne jest to, żeby złych opinii o zmarłym nie słyszał nikt, kogo taka opinia mogłaby urazić, ponieważ dopiero taki człowiek może ogłosić skalanie opiniodawcy. Skalaniem nie można więc zostać za wewnętrzne przekonania, ale za wygłaszanie opinii. Trzeba jednak wziąć pod uwagę strach przed zmarłym, jaki żywi praktycznie każdy z respondentów. Strach przed ewentualną interwencją z za grobu, sprowadzeniem nieszczęścia na rodzinę skutecznie blokuje nawet negatywne myślenie o zmarłym.

Podczas badań respondenci niechętnie opowiadali o swoich przeżyciach związanych ze śmiercią bliskiego. Treścią ich opowiadań były najczęściej przeżycia i wydarzenia z życia dalszej rodziny czy znajomych — zupełnie tak, jakby zjawisko śmierci nie dotyczyło ich domów. Wydaje się, że jest to ucieczka od problemu umierania, która jednocześnie wiąże się z przekonaniem, że jeżeli nie będziemy mówić o związkach domu ze śmiercią, to ta śmierć nie odwiedzi danego domu lub nie będzie tego robić często. Wiedza o tym, że każdego czeka śmierć, jest po-

⁶⁵ W. Długoborski, *Wokół sporu o „cygańskie” portrety*, „Dialog-Pheniben” 1999, nr 3–4, s. 3–7; K. Smoleń, *Cyganie w KL Auschwitz–Birkenau*, w: *Los Cyganów w KL Auschwitz–Birkenau. Das Schicksal der Sinti und Roma im KL Auschwitz–Birkenau*, Oświęcim 1994, s. 114.

wszechna i uświadomiona, jednak zgoda na nią dotyczy tylko bardzo podeszłego wieku — zgodnie z zasadą, że „na każdego przyjdzie pora”, czyli wtedy, gdy przeżyje się już „wszystko”.

Publicznie wspomina się zmarłego raczej rzadko. Romowie uważają, że od słów ważniejsze są czyny oraz obawiają się zarzutu mówienia nieprawdy:

...to mam po prostu w sercu... Mogę powiedzieć, że był dobrym człowiekiem, ale kto mi uwierzy co mówię na głos, jak w sercu mam siekiere... (Les. 5)

Wydaje się, więc, że istotne jest skrywanie uczuć w sobie, że nie powinno się rozpaczać publicznie, czy głośno przeżywać jakieś wydarzenia. Rozpacz z powodu śmierci, rozpacz, z którą nie trzeba się kryć, zarezerwowana jest na okres żałoby dla najbliższych zmarłego. Czasem z tego powodu wspomnienie może przerodzić się w legendę lub baśń⁶⁶. Legenda może być ostrzeżeniem przed nawiedzaniem miejsca pochówku albo opowieścią o zmarłym jako o złośliwym *mulo*, którego należy unikać. Może również opowiadać o *mulo*, który „kiedyś komuś” pomógł.

Rozpacz, żal czy tęsknota, a potem pamięć w widoczny sposób uzewnętrzniają się w odwiedzinach na cmentarzu, co jest powszechnie praktykowane przez wszystkich respondentów⁶⁷. Mężczyźni jednak rzadko odwiedzają groby swoich bliskich, ponieważ nie powinni okazywać swoich uczuć i wzruszeń. Jednocześnie stwierdzają oni, że wszyscy Romowie odwiedzają groby w 1 listopada.

W początkowym okresie żałoby, często dłużej, osoby, dla których zmarły był szczególnie ważny, odwiedzają cmentarze nawet codziennie. Potem zazwyczaj ta częstotliwość się zmniejsza, aż w końcu odwiedziny zostają ograniczone do rocznicy śmierci i Święta Zmarłych. Dzień ten obchodzi się w gronie rodzinnym w bardzo uroczysty sposób. Niektórzy, aby odwiedzić grób, przyjeżdżają z odległych miejscowości. Najpóźniej do dnia poprzedzającego 1 listopada kobiety czyszczą groby swoich bliskich. Zdarza się, że już wtedy ustawiają kwiaty i zapalają znicze — tak aby pierwszy człowiek odwiedzający cmentarz następnego dnia widział grób uporządkowany. Rzadko zdarza się, aby tego dnia przy romskim grobie stała tylko jedna osoba:

...u nas każda osoba, która umarła ma dużo dzieci. Te dzieci mają dużo dzieci i zawsze przy pomniku zbierają się (...) Po tym wszystkim się idzie do domciu, zje się obiad, wypije się coś, do kościoła się pójdzie, później na cmentarz znowu... Tak jak u was. Może to jest większy dzień, dzień zaduszny, może się wspomina nieboszczyka: „a jeszcze kupię mu świeczkę, taki fajny był z niego przyjaciel”... (Les. 5)

W pozornie beładnie ustawionej grupie Romów przybyłych na cmentarz można dopatrzeć się hierarchii. Mężczyźni i kobiety stoją w dwóch grupach nieopodal siebie. Mężczyźni rozmawiają pomiędzy sobą, ale to starsi przemawiają. Kobiety nie wtrącają się do rozmów mężczyzn — zapalają znicze, ustawiają kwiaty, rozmawiają z innymi kobietami. Młodszy mężczyźni stoją obok grupy rozmawiających starszych mężczyzn, ale również nie zabierają głosu, chyba że zostaną poprosze-

⁶⁶ Pojawienie się legendy zastępującej wspomnienie o zmarłym i miejscu jego pochówku opisał krótko w swoim artykule M. P. Dollé, op. cit., s. 10.

⁶⁷ Zarówno kobiety, jak i mężczyźni deklarowali, że odwiedzają groby.

ni o wypowiedź. Młode dziewczęta przebywają oczywiście w pobliżu kobiet. Podobne spotkania na grobach, ale już w nie tak licznym gronie, odbywają się w okresie wielkanocnym. Skłaniam się jednak ku opinii Mroza, że tutaj chodzi raczej o spotkanie się żyjących członków grupy, a nie wspomnienie konkretnego zmarłego⁶⁸.

Pobyt na cmentarzu traktowany jest często, szczególnie przez starsze osoby, jako pewnego rodzaju odwiedziny znajomego. Może to być jedyne wspomnienie własnej młodości, mimo że nie jest wskazane zbyt emocjonalne traktowanie takich „spotkań” ze zmarłymi, ponieważ można w ten sposób sprowokować nieszczęście:

Nie wiem czemu tak często odwiedza te groby, ale ona musi tam pójść i z nimi zmarłymi porozmawiać i swoje żale wyzalić na tym cmentarzu... (Les. 1)

Palenie świeczek na grobach w Święto Zmarłych jest obowiązkiem i czyni się to na każdym znanym grobie, nie zaś tylko na grobach zmarłych najbliższych⁶⁹. Odwiedzanie grobów było i częściowo nadal jest związane ze spożywaniem napojów i pokarmów za duszę zmarłego:

Troszeczkę dawniej, kiedy byłam małą dziewczynką [10–15 lat temu — przyp. A K.] szło się od cmentarza do cmentarza, bo czasami było w różnych miejscowościach, to jechało się, jeżeli to małe odległości to od cmentarza do cmentarza... I czasami bywało tak, że ktoś wziął ze starszych osób butelkę wódki i polewał [grób — przyp. A. K.] i pili za duszę zmarłego. Nie jadło się na cmentarzach — u polskich Romów są przesady, że zęby będą boleć. Nawet przejeżdżając koło cmentarza teściowa zawsze mówiła „nie jedz, bo zęby będą cię boleć”. Alkohol widziałam, że się piło. Obecnie się tego nie robi. Za duszę zmarłego je się i pije w domach. Odwiedza się groby, pali się świeczki, idzie się do domu, częstuje się posiłkiem, pije się alkohol, na nowo się wraca na cmentarz, na nowo się pali świeczki... (Jag. 3)

...ale to nie jest tak dla zabawy. Jak jest zimno to wypija się po kieliszku, żeby się rozgrzać (...) wypija się pierwszy kieliszek za zmarłego, żeby mu było na tamtym świecie dobrze... (Les. 1)

U Lesiaków oraz Berników również wypija się alkohol za zmarłego:

Idzie cała rodzina. Przyjeżdżają, świeczki palą. Wódki muszą troszeczkę wypić (...) Troszkę wypiją alkoholu i to wszystko, żeby go tam robaki nie zjadły. (Ber. 4)

Zdaniem respondentki z Galicjaków, to, czy za zmarłego pije się w domu czy na cmentarzu, zależy od decyzji rodziny. Kiedy przychodzi się z cmentarza, kobiety gotują to, co zmarły lubił jadać. Jeżeli wtedy ktokolwiek przyjdzie w odwiedziny, to można gościa poczęstować tym, co zmarły lubił jeść i pić. Zdaniem Pachowiaków, zwyczaj wypijania alkoholu na grobach nie jest zwyczajem polskich Romów, ponieważ przed wojną nikt tego nie praktykował. Dopiero po wojnie ten zwyczaj się rozpowszechnił. Obecnie znów zanika.

...jeszcze czasami, tam gdzie jest dużo Romów, to chodzą na ten cmentarz i jak stoją przy grobie, to jeden ma butelkę wódki i każdemu tam po parę kropli leje. Za duszę zmarłego piją... (...). Ta młodzież wstydzi się tego... (Pach. 1)

⁶⁸ L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem*, „Dialog–Pheniben” 2002, nr 1–2, s. 36.

⁶⁹ Kobieta, Lowarzy.

Również u Bosaków i Galicjaków spożywa się alkohol na grobach, ale jak zaznaczają respondenci w ilościach symbolicznych. U Warmijaków z Tomaszowa każde coroczne odwiedziny grobów (1 listopada) są zakończone konselacją za zmarłego (zmarłych), podobnie jest w rodzinie Berników z Brzezin (Ber. 2).

Groby dekoruje się kwiatami ciętymi, powszechnie wśród Romów uznawanymi za symbol śmierci oraz roślinami w doniczkach, ogólnie dostępnymi w sprzedaży na targowiskach i w kwiaciarniach. Wykorzystując kwiaty i lampiony (znicze), grób dekoruje się w taki sposób, by wyglądał wytwornie, bogato (Plo.1). Znane są mi przypadki dekorowania w sposób przemyślany, będący swojego rodzaju tradycją rodzinną, realizowaną przez najbliższych zmarłego, polegającą na stawianiu na grobach kwiatów określonego koloru czy rodzaju (np. tylko gerbery, tylko kwiaty czerwone bądź tylko czerwone gerbery).

Najczęściej zauważalną formą grobu jest grobowiec, „piwnica”, którego okazały wygląd jest również dowodem na bogactwo rodziny i wysoką, zajmowaną za życia przez zmarłego, pozycję w hierarchii społecznej Romów. Jest także materialnym wyrazem miłości i troski o dalsze losy oraz wygodę osoby zmarłej:

...żeby jak człowiek nie żyje, to żeby go ta ziemia nie gnioła... (Jag. 1)

Kamienny nagrobek, często mający formę grobowca, nazywany jest najczęściej przez respondentów pomnikiem. W samej więc nazwie grobu pojawia się pamięć



Często obok dużych grobowców budowane są marmurowe stoliki, przy których można spożyć alkohol za zmarłego, i ławki. Fot. ze zbiorów A. J. Kowarskiej

o zmarłym⁷⁰. Respondenci tłumaczą stawianie kamiennych nagrobków ich trwałością. Część respondentów czyni to na pamiątkę, żeby można było gdzieś pójść, pomyśleć, porozmawiać ze zmarłym, zapalić mu lampkę. Często motywem jest po prostu możliwość odwiedzenia miejsca, gdzie pochowano kogoś bliskiego. Rozmiary nagrobka są natomiast uzależnione od sytuacji majątkowej osób odumarlących, a wcześniej samego zmarłego, od autorytetu, jakim cieszył się zmarły w rodzinie (a nawet, jaki ma nadal) oraz od motywacji rodziny. Na pewno znaczący członkowie społeczności będą mieć w przyszłości pomniki zwracające na siebie powszechną uwagę, tak rozmiarami, jak i jakością wykonania. Funkcja nagrobka jako pamiątki jest dodatkowo wzmacniana przez napisy (epitafia) oraz fotografie nagrobne.

Epitafium może mieć formę modlitwy, wyznania wiary i ufności w wolę bożą: Bóg tak chciał, Twoja wola Panie, Ave Maria, Pokój jej duszy, Pokój ich duszom, Jez-u ufamy Tobie.

Inna grupa epitafiów ma formę wypowiedzi, której odbiorcą jest zmarły. Są to wyznania miłości, tęsknoty, żalu. Śmierć rozumiana jest jako inna forma życia, sen, odpoczynek. Charakterystyczne dla tych wypowiedzi jest idealizowanie zmarłego:

BYŁEŚ NAM SZCZĘŚCIEM
I ŻYCIA OZDOBA.
ZGASŁEŚ BY LATA
PRZEPLAKAĆ ZA TOBĄ.

JAK JEJ ODPLACISZ
CZUŁOŚĆ
KIEDY JUŻ LEŻY
W GROBIE?
PYTANIE
PEŁNE ŁEZ,
KIEDY SIĘ ZNA
ODPOWIEDŹ.

SPOCZYWAJ W POKOJU

ŻYJESZ W NASZYCH
SERCACH I PAMIĘCI
RODZICE
OMNIS MORIAR

CO NAJUKOCHAŃSZEGO MIELIŚMY
W TYM GROBIE SIĘ MIEŚCI
BÓG ZABRAŁ NAM CIEBIE
NIE ZABRAŁ NAM ŁEZ I BOLEŚCI
KOCHANEMU MĘŻOWI I OJCU
— ŻONA Z DZIEĆMI

KOCHAŁEŚ BLISKICH BARDZIEJ JAK SIEBIE SAMEGO
ZOSTAWIŁEŚ NAM WSZYSTKIM WIELKĄ PUSTKĘ SWOIM ODEJŚCIEM
BĘDZIESZ ISTNIEĆ W NASZYCH SERCACH DOPÓKI NAM ŻYCIA STARCZY

⁷⁰ S. Sikora, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, z. 1–2, s. 57–63.

W większości przypadków epitafia są napisane w języku polskim, co jest ważne, ponieważ więcej osób przeczyta napisy nagrobne, przystanie obok, pomyśli o zmarłym czy nawet pomodli się za duszę zmarłego. Jest to bardzo ważne dla zachowania pamięci o zmarłym. Ale zdarzają się również w napisy w języku romskim, np.:

ŁOKI PCHUW ŁAKE (Niech ziemia lekką będzie)

DEWEŁ DZIA KAMDZIA (Bóg tak chciał)

Napisy w języku Romów stanowią element identyfikacji zmarłego jako członka społeczności romskiej. Dla Romów napis ten jest potwierdzeniem przynależności grupowej osoby zmarłej, co w rozmowach przejawia się w wyrażeniu „nasz zmarły”. Ponadto w ten sposób miejsce pochówku zostaje wyróżnione spośród pozostałych i stanowi o wyodrębnieniu skupiska grobów „naszych zmarłych”, czyli zmarłych Romów. Zatem jest to również forma ekspresji tożsamości etnicznej.

Teksty epitaficzne zostają wzmocnione przez zastosowanie fotografii nagrobnej, przedstawiającej zmarłych pochowanych w konkretnych grobach. Wykonuje się je na porcelanie — wtedy są to portrety mające kształt owalny lub bezpośrednio na materiale nagrobka. Te, które wykonuje się w płycie nagrobnej, są dużo większe, mogą to być portrety bądź przedstawienia całych postaci, czasem naturalnej wielkości. Postaciom portretowanym towarzyszą ich atrybuty: chustka, kolczyki, samochód, gitara. Często wykonuje się wizerunki ze scenografią. Na przykład przedstawia się kobietę siedzącą na fotelu, obok którego stoi stolik z wazonem pełnym rozkwitłych róż. Innym przykładem jest wizerunek zmarłego tragicznie małżeństwa: kobieta siedzi w fotelu z wysokim oparciem, natomiast mężczyzna stoi tuż za nią.



Piękny wizerunek z grobowca tragicznie zmarłego małżeństwa. Fot. ze zbiorów A. J. Kowarskiej

Często portretowanym osobom towarzyszą wizerunki świętych, Matki Boskiej i Jezusa w koronie cierniowej, którego oczy zwrócone są ku niebu. Z kolei oczy sportretowanych zmarłych w przeważającej części przypadków zwrócone są w stronę odwiedzających grób, co w połączeniu z tekstem epitafium daje swoisty typ dialogu pomiędzy zmarłym a przechodniem. Tylko nielicznych zmarłych przedstawia się zapatrzonych w coś, co jest ponad głowami odwiedzających grób ludzi. Oznacza to, że święte postaci są łącznikami pomiędzy zmarłymi a Bogiem, gdy tymczasem relacje pomiędzy zmarłym a odwiedzającym grób mają charakter bezpośredni, a ich źródło tkwi w tęsknocie za zmarłym. Tego typu wizerunki przedstawiają zmarłego w sposób realistyczny, dzięki temu ułatwiają trwanie pamięci. Obserwacje prowadzone na cmentarzach dowodzą, że groby, na których mieszczą się portrety i całe postaci zmarłych, są częściej odwiedzane i staranniej utrzymane, niż te, które takich portretów nie mają. Ponadto fotografia łatwiej pozwala przypomnieć sobie różne szczegóły z życia zmarłego i umożliwia unaocznienie sobie jego osoby⁷¹. Jest jeszcze jeden powód wykonywania dużych i realistycznych wizerunków osób zmarłych. Związane jest to z używaniem przez Romów dwóch rodzajów imion: romskich (przydomków) i kalendarzowych (polskich). Często zdarza się tak, że imiona wykuwane na nagrobkach — w przeważającej części polskie, kalendarzowe — po prostu nie są znane i to nawet najbliższym rodzinom. Ponadto nawet jeżeli imię jest komuś znane, to może być i tak, że ta osoba nie potrafi odczytać napisu, ponieważ nie umie czytać. Sytuacja ta dotyczy głównie osób w podeszłym wieku. Stąd znacząca rola wizerunku w identyfikacji miejsca spoczynku poszukiwanego zmarłego (Les. 1).

Wielkość, forma nagrobka i materiał, z jakiego jest wykonany, mają zwracać powszechną uwagę. Zdaniem respondentów, nagrobek powinien być ładny, trwały i tak duży, aby był dobrze widoczny z daleka. Interesujące jest również to, że na cmentarzach tworzone są skupiska romskich grobów, które rozmieszczone są na pewnym niewielkim obszarze cmentarza. Mimo że respondenci tłumaczą to wykupywaniem prawa do większego kawałka terenu cmentarza, dla „całej rodziny”, to moim zdaniem chodzi tu o zintegrowanie większej grupy osób w czasie obchodów Święta Zmarłych w jednym miejscu, a więc o wspólne przeżycie określonych emocji związanych ze zmarłymi. Inna rzecz, ale również ważna, to troska o „los” zmarłego: mając „towarzystwo” bliższej czy dalszej rodziny nie „będzie samotny”. Respondenci mówią również o tym, że dzięki takiemu umiejscowieniu grobów łatwiejsza jest opieka nad nimi, ponieważ istnieje możliwość zapalenia znicza, czy wyczyszczenia płyty innego grobu niejako „przy okazji”.

Dość często wykonuje się fotografie pośmiertne — zmarłego leżącego w trumnie i kolejnych etapów pogrzebu. Często na fotografii towarzyszą zmarłemu leżącemu w otwartej trumnie członkowie rodziny. Fotografie w formie portretów, wykonane za życia danej osoby lub po jej śmierci, wieszają się na ścianach. Niekiedy na ścianie wieszają się również zdjęcia zmarłego wykonane na pogrzebie.

⁷¹ K. Kubiak, *Wokół fotografii nagrobnej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, z. 1–2, s. 73.

łych społeczeństw), a co za tym idzie — wartości przez nią uznawanych i odczuwanych. W przypadku kultury rromskiej ma to szczególne znaczenie, wiedza bowiem o poszczególnych grupach (rodach) i ich tradycjach ma swoje źródło niemal wyłącznie w pamięci poszczególnych jej członków. Powszechnie uważało się, a i obecnie wielu respondentów podziela takie zdanie, iż to starsi są depozytariuszami wiedzy i strażnikami tradycji. Wciąż przedkłada się wiedzę starszego nad wiedzę „książkową” czy podręcznikową. Wynika z tego zdeterminowanie wiedzy i pamięci starszych społeczną potrzebą komunikowania jej innym, młodszym oraz wskazuje na istnienie takich wspomnień, które są wspólne i w równym stopniu ważne dla wielu ludzi. Pamięć o wydarzeniach Holocaustu jest ponadrodowa, relacje zaś poszczególnych więźniów są wspomnieniem wszystkich tych, którzy identyfikują się z Roma. Natomiast podobieństwo w konstruowaniu wspomnień i zdolność wywołania ich w jednym czasie przez większą grupę wynika ze wspólnoty interesów, ze wspólnoty myśli i zalecanego społecznie i powszechnie realizowanego modelu wychowania.

Granica pomiędzy pamięcią zbiorową (a więc pamięcią grupy) a pamięcią jednostki jest płynna. Nie można w wyraźny sposób rozgraniczyć tego, co miało znaczenie tylko dla jednej osoby, od tego, co było ważne dla całej społeczności. Zwłaszcza że wspomnienie może motywować pewne działania lub je usprawiedliwiać. Należy tu jeszcze uczynić zastrzeżenie, że działania jednostki nie są obojętne dla społeczności, ale jednocześnie oczekiwania społeczeństwa względem tejże jednostki są tak silne, że determinują jej zachowanie, a poprzez wychowanie kształtują działanie i myślenie. W ten sposób wpływają również na ewentualny zasób i jakość wspomnień. Toteż pamięć jednostki i jej najbliższej rodziny jest społecznie uwarunkowana i w znacznym stopniu pokrywa się z pamięcią innych grup, do których dane osoby należą. Stąd możemy mówić o pamięci narodowej, rodzinnej, prywatnej itp.⁷⁴

Pamięć rodziny rromskiej ma szczególny wymiar, wspomnienia są bowiem jednocześnie opowieściami o tradycji. Dla osoby wżenionej w rodzinę wysłuchanie wspomnień jest elementem procesu poznawania jej. Jest to pierwszy etap do uznania wspomnień dotąd obcych za swoje własne. Ponieważ wspomnienia najczęściej dotyczą zdarzeń i osób przeszłych (czyli zmarłych), jest to także stopniowe przejmowanie albumu zmarłych nowej rodziny. Im stabilniejsza jest wspólnota pamięci, tym silniejsze są związki rodzinne (rodowe). Zapominanie o tradycji, o co posądza się członków rodzin małżeństw mieszanych, osłabia te więzi, a samo zaniechanie tradycji jest równoznaczne z wyparciem się swoich korzeni i przodków. Zapomnienie jest, więc jednocześnie przestępstwem, jego konsekwencją i karą. Są dni, w których należy okazać to, że się pamięta o zmarłych. Takim dniem jest 1 listopada, rocznica śmierci itp. Mogą to być dni wyróżnione w kalendarzu lub wybrane indywidualnie przez tych, których dotknęła śmierć bliskiej osoby. Okazywanie w te dni tego, że się pamięta, jest z punktu widzenia grupy uzasadnione, ale trzeba zaznaczyć, że częstsze odwiedzanie grobów — w okresie żałoby zrozumiałe

⁷⁴ Ibidem.

— może zostać potem uznane za niestosowne. Zatem pamięć, wyłączwszy dni zaakceptowane przez grupę, ma cechy wartości o charakterze indywidualnym, prywatnym, o jakości właściwej dla konkretnej jednostki.

Pamięć jako element zbiorowej tożsamości jest w przypadku romskiej grupy etnicznej wartością stosunkowo nową. W tym aspekcie pamięć związana ze śmiercią jest szczególnie integrująca w przypadku Holocaustu — dotyczy nie tylko krewnych, znajomych, czy kontrahentów, ale wszystkich Romów. Wspólny los jest tu dla wielu jednostek i ugrupowań, które czasem określa się wspólnym mianem Cyganie, kryterium istotności pewnych zdarzeń i ludzi z przeszłości. Zacierają się różnice zazwyczaj dzielące poszczególne społeczności czy grupy rodowe. Holocaustowi Romów została poświęcona wystawa w bloku 13 w Muzeum Auschwitz–Birkenau w Oświęcimiu. Zainaugurowano ją 2 sierpnia 2001 roku dzięki staraniom Centrum Kultury i Dokumentacji oraz Niemieckich Sinti i Romów w Heidelbergu, Państwowego Muzeum Auschwitz–Birkenau w Oświęcimiu, Stowarzyszenia Romów w Polsce oraz innych organizacji romskich. Obok pobudzania pamięci wystawa ta miała z założenia spełniać również inne funkcje społeczne, m.in. miała obudzić społeczną wrażliwość na losy mniejszości w przeszłości i w teraźniejszości, przestrzec przed podatnością tychże mniejszości na działania eksterminacyjne lub dyskryminacyjne, „oswoić” ze zwyczajami i kulturą Sinti i Romów, zmobilizować do przeciwdziałania aktom przemocy wobec każdej mniejszości, ukazać historyczną perspektywę losów Romów w Europie, a ponadto obudzić szerszą (polską, europejską) tożsamość Romów polskich⁷⁵.

Pamięć o zmarłym ma również swój wymiar magiczny. Wspomnienie zmarłego uwiarygodnia przysięgi i obietnice oraz wywołuje skrywaną prawdę. Samo wspomnienie jednak nie wystarcza — należy je poprzeć odpowiednimi działaniami. Oto co na ten temat powiedziała jedna z respondentek z Konstątnowa Łódzkiego:

Jak się kogoś obmawia, obgaduje to jest u nas przestępstwo. Tak nie wolno robić. Nie wolno komuś nic zarzucić. Należy najpierw udowodnić, że ta osoba coś takiego zrobiła. (...) Przed naszym królem trzeba udowodnić wszystkim, że tak nie było, że jest inaczej. Trzeba się z tego wybronić. (...) Są metody na to, aby udowodnić tę winę. Jest specjalna przysięga. Teraz już rzadko jest stosowana ta przysięga, ale jeszcze się zdarza... (Les. 1)

Cytowana wyżej respondentka wyznała również, że jeżeli ktoś oskarżyłby ją o cokolwiek złego, a byłaby to nieprawda — poszłaby do kościoła, aby zapalić grobnicę i powiedzieć, żeby prawda wyszła na jaw po kilku dniach. Jej zdaniem, ta przysięga jest skuteczna. Zazwyczaj po jakimś czasie problem z pomówieniem zostaje wyjaśniony. Jest jeszcze jedna przysięga, która była stosowana dawniej. Odbywała się na cmentarzu i przeważnie dokonywały jej kobiety. W nocy na cmentarzu lub częściej w innym miejscu odludnym (np. w lesie) kobiety rozbierały się, zdejmowały wszystkie swoje ubrania, następnie okrywały się białymi prześcierad-

⁷⁵ Za: T. Paleczny, *Ochrona zbiorowej pamięci czy potrzeba przypomnienia swoich bliskich? Kilka impresji socjologa na temat wystawy martyrologii Romów i Sinti w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu*, „Dialog–Pheniben” 2001, nr 4, s. 16–17.

lami i wchodziły do wykopanego dołu. Tam przysięgały, że jeżeli one coś źle zrobiły, to w tym grobie zginą. Ta przysięga dawała nieraz efekty, ponieważ było to przysięganie na swoją śmierć. Strach przed śmiercią jako karą za przewinienie i przed utratą honoru rodziny krzywoprzysięzcy w przypadku jego śmierci powodował, że osoba faktycznie winna przyznawała się do popełnienia przewinienia.

Inny rodzaj przysięgi związanej z zaświatami opisał respondent z Pachowia-ków. W tej przysiędze Romowie wykorzystują obecność księdza i właściwości transcendentne.

...na przykład posądzenie o kradzież. Tam coś zginęło w domu, chociaż nie widział(...) To wtedy przysięga w kościele. Jeżeli przysięgnie, jeżeli nie ma swoich świadków, że ukradł, nie złapali go za rękę, a chce się oczyścić, to idzie do kościoła. Ksiądz przemawia. Ta ci-sza... Ten ksiądz przemawia... Niektórzy, to bywa, że się, proszę panią, przyznają. Boją się Pana Boga. Niech po tej przysiędze coś się stanie, niech zachoruje, czy umrze, czy coś, to już wiadomo, że kłamał, bo przecież by mu się tak źle nie stało. (Pach. 1)

Przysięga w kościele związana z przemową księdza najczęściej odbywa się w czasie mszy św. i, prawdę mówiąc, ksiądz nie musi wiedzieć, że uczestniczy w przysiędze. Aczkolwiek prawdopodobny jest świadomy udział księdza, który przemowę traktuje jako naukę dla „zblakanej” duszy, czyli kogoś, kto popełnił zły uczynek, a teraz chce się z niego „oczyścić”. Może się również zdarzyć i tak, że osoba pragnąca dowieść swojej niewinności „wynajmuje” kościół i księdza, tzn. wnosi stosowną opłatę za możliwość dokonania przysięgi w kościele oraz za odprawienie przez księdza stosownych modlitw. Ksiądz, który specjalnie na tę okazję wybiera liturgię, prowadzi dialog z osobą, która naruszyła prawo romskie. Ciekawe jest to, że osoba dokonująca przysięgi stoi wraz z księdzem za ołtarzem, tyłem do tabernakulum. Jest zatem równoprawnym uczestnikiem ceremonii, chociaż to ksiądz przejmuje rolę pośrednika pomiędzy Romem a Bogiem. Ksiądz trzykrotnie przyjmuje przysięgę o prawdomówności i zaprzeczenie oskarżeniom, następnie przystępuje do odmawiania wybranej przez siebie modlitwy. Potem podaje przysięgającemu Romowi do pocałowania duży krucyfiks. Następnie osoba dokonująca przysięgi, trzymając w dłoniach krzyż, kładzie się w trumnie stojącej przed ołtarzem, na wprost nawy głównej. Po modlitwie księdza mężczyzna leżący w trumnie i udający zmarłego gwałtownie siada. W tym momencie podbiega do niego kilku innych Romów i pomagają mu wstać i wyjść z trumny. Ma to symbolizować ponowne narodziny mężczyzny dla społeczności romskiej.

W czasie uroczystości w kościele (czy w innym miejscu dokonywania przysięgi) obecni są dorośli Romowie i dzieci, ponieważ przysięga, jako forma oczyszczenia się z winy, ma sens tylko wtedy, kiedy dokonuje się jej publicznie, wobec świadków. Potwierdzanie wiarygodności oraz wzmacnianie oddziaływania przysięgi na widzów i osobę przysięgającą jest możliwe również dzięki prostym skojarzeniom typu: grób, trumna — śmierć, kościół, ksiądz — Bóg, schodzenie w dół, czyli położenie się w trumnie, zejście do wykopanego dołu — śmierć, wyjście z dołu, powstanie z trumny — narodziny. Słowo można również wzmocnić przekraczając granice (fizyczne i symboliczne). Wypicie wody z czaszki (zaniechanie unikania nieczystości zmarłego), czy rozebranie się do naga (zaniechanie tabu seksualnego) to wyj-

ście poza sferę akceptowanego życia społecznego jednostki. Musi zatem budzić strach nie tylko w osobie dokonującej przysięgi, ale również w obserwatorach całego zdarzenia. Podobnie jest moim zdaniem w przypadku miejsca i czasu przysięgi. Przekroczenie granicy kościoła czy cmentarza sugeruje wejście w obszar świętości, w obszar, który może być zagrażający np. z powodu prawdopodobnej obecności *mulo*. Jeżeli przysięga odbywa się wieczorem lub w nocy, również istnieje takie zagrożenie, a nawet ulega ono wzmocnieniu przez nałożenie się dwóch wartości, tzn. miejsca i czasu.

Pojęcie śmierci pojawia się również w przypadku zaklęć zwanych *armaja*⁷⁶. Ich moc jest skuteczna, jeżeli osoba, którą się zaklina, nie zdaje sobie z tego sprawy. Ponadto jeżeli są one stosowane pomiędzy Romami (Cyganami), wierzy się w ich rzeczywistą moc. Z tego powodu należy używać tego typu zaklęć jedynie w trybie warunkowym (to byłoby, gdyby...)⁷⁷.

Powoływanie się na ciężką chorobę lub śmierć (także własną) sprawia, że zaklęcie może stać się formą wywierania nacisku na innych, podkreśleniem prawdziwości osoby wypowiadającej zaklęcie lub tej, której imię zostało wymienione w zaklęciu albo też formą zapewnienia sobie dogodnych warunków związanych z codziennym życiem (np. szczęścia). Yoors wymienił następujące *armaja* nawiązujące do śmierci i umierania: *te meraw...* (niech skonam, jeżeli...), *te merel muro dad, muri dei...* (bodaj mi ojciec, matka lub bracia skonali...), *te merel amaro kuro o laszo...* (bodaj śmierć zabrała naszego umiłowanego ogiera, jeżeli...), *te szordzol muri gadzi sar szordzol kadi bera* (oby mózg mi wypłynął, tak jak oto wypływa to piwo), *te szordzol muro rat* (bodaj przelałbym własną krew); nawiązujące do obrzędów pogrzebowych: *te pabaren mange memelia* (bodajby palił mi świeczkę) oraz do samych zmarłych, którzy za życia byli bardzo szanowani: *te prakhon man pasza o XXX...* (obym leżał pogrzebany obok XXX, jeżeli...)⁷⁸. Zaklęcie może mieć również charakter ochronny. Kilka lat temu byłam świadkiem, kiedy jedna z dziewcząt odpędzała w ten sposób ćmę, kojarzoną ze śmiercią, nocą i pechem. *Armaja* można dodatkowo wzmocnić przez dodanie zwrotu sugerującego termin urzeczywistnienia się zaklęcia, np. *maj sigo sar le maj kaw* (zanim zjem następny posiłek)⁷⁹.

Pamięć o zmarłym ma jeszcze inny charakter, przejawia się w nim wiara w duszę. Chodzi tu mianowicie o poświęcanie pierwszego pokarmu duszom w ogóle, nie zaś tylko duszom zmarłych krewnych. Ficowski pisał:

Kiedy wiosną kupuje się pierwsze jarzyny, a później pierwsze owoce, kiedy latem je się po raz pierwszy lody, czy kupuje pierwsze kwiaty (...) Zanim Cygan spróbuje „nowalijki”, częstuje nią kogoś, kupuje komuś i „dając mu z ręki” — *džel anda vast* — obdarza w ten sposób duszę zmarłego. Czasem — przed podarowaniem np. jabłka — całuje je, mówiąc: *T'e av'eł anda leśne* (Niech to będzie dla zmarłego, niech i on się posili)⁸⁰.

⁷⁶ J. Yoors, *Cyganie*, op. cit., s. 236–239.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ J. Ficowski, *Cyganie na...*, op. cit., s. 317.

Jest to zwyczaj ciągle żywy. „Karmienie” duszy zmarłego krewnego dokonuje się przy okazji wszelkich czynności związanych z tym zmarłym, np. podczas rocznic, czy obchodów 1 listopada. Natomiast „karmienie” dusz w ogóle odbywa się przy okazji większych spotkań związanych z uroczystościami (jubileusze, wesela itp.). Wtedy pierwsze krople wódki, zanim się jej napije, lub niedopity alkohol z kieliszka strząsa się na podłogę, pod stół. Skargi obsługi restauracji na pozostawiany przez ucztujących Romów nieporządek i resztki jedzenia pod stołami również świadczą o powszechności „karmienia” duszy. Aczkolwiek trzeba zaznaczyć, że tego typu „nieporządek” spotyka się obecnie znacznie rzadziej niż dawniej.

Tradycja i nowoczesność

Rozmowa na temat „osiemnastek” była dla Romów dobrym pretekstem do zwieżeń na temat istoty tradycji, która jest podstawą ich kultury i życia społecznego.

Bo u nas u Cyganów u Romów to tradycja jest bardzo ważna. Ja teraz nie wiem nie umiem podać przykładu na tradycję, ale dzięki niej my możemy się czuć, że jesteśmy razem. U nas nie jest tak, że jak idziesz ulicą i jak cię mija Cygan, to nieważne, czy ty go znasz czy nie... bo on jest „swój”. (...) Bo u nas to się wszystkie Romy znają. Tak jak tutaj: kto gdzie mieszka, rodzina czy znajomy... I rodziny mamy bardzo duże (...) dużo powyjeżdżało: do Pabianic, do Kielc, za granicą też dużo Cyganów mieszka. Ale my się odwiedzamy, znamy się i jesteśmy razem zawsze. A nawet jak się kogoś nie zna to i tak jest swój... (Les. 3)

Romowie dostrzegają zmiany zachodzące w ich społeczności i to, że młodzi stopniowo upodabniają się do polskich rówieśników, słuchają tej samej muzyki, mają tych samych idoli, rozumiały, że pociąga ich nieograniczony stosunkowo sztywnymi zasadami styl życia. Często powtarzają się wypowiedzi, że Romowie nie obchodzą ani urodzin, imienin, ani takich dni jak dzień matki, babci, dziadka. Świadczy to o tym, że tradycja ma organizować i organizuje życie jednostki jako członka społeczności i jest żywa na jej forum. Dzięki niej jednostka jest tożsama z grupą i dlatego zasady zgodne z tradycją realizuje w grupie i wobec grupy. Jeden z respondentów, mający prawie siedemdziesiąt lat, mówił w czasie przeprowadzania wywiadu, że za jego czasów

...nikt z młodych urodzin nie urządzał, ale teraz skoro dziewczyny się malują i krótko noszą, to może i do tego doszło, że żony i mężowie mający już dzieci urządają sobie huczne urodziny, zamiast dziećmi się zajmować... (Chał. 2)

Dzieci i ich wychowanie w poszanowaniu tradycji jest sprawą pierwszoplanową w życiu romskiej rodziny, to dzieci bowiem stanowią o ciągłości kultury. Oczywiście poszczególne rody, a nawet rodziny w ramach jednego rodu w różny sposób tę tradycję definiują i często różne wartości uznają za tradycyjne. Jednocześnie mimo iż jednostka jest tożsama z grupą poprzez tradycję i taki jest cel wychowywania dzieci, to w poszczególnych rodzinach zachowania tradycyjne nie są tak restrykcyjnie przestrzegane jak na forum publicznym. Z przyczyn czysto praktycznych zasady są naginane, podział prac ze względu na płeć już nie jest tak ostro zarysowa-

ny. I nie chodzi tu o złą wolę, ale np. o uczucia i chęć niesienia pomocy najbliższemu. W gronie najbliższej rodziny jest miejsce i czas na bycie indywidualnością, na upodobania, kobieta może sobie pozwolić np. na krótszą spódnicę. W niektórych rodzinach toleruje się odkryte ramiona i makijaż (w Chaładytka Roma¹ oraz w rodzinach sklasyfikowane przez starszych z Polska Roma jako tzw. margines, czyli tych, które nie podtrzymują zasad tradycji²), farbowanie przez kobiety włosów na blond, czy chodzenie w dżinsach tak przez chłopców, jak i przez dziewczęta z Polska Roma. Na forum większego zgromadzenia przedstawicieli Romów mało kto odważy się przyjść ubrany niestosownie, czyli nietradycyjnie. I żaden mężczyzna nie nakryje do stołu. Nie wydaje mi się, żeby to był pewien rodzaj hipokryzji, ale raczej forma przystosowania się do wymogów życia w społeczeństwach zurbanizowanych. Problem nietolerancji i dystansu etnicznego, tak szeroko omawiany w naukach humanistycznych, i sposoby niwelowania jego negatywnych skutków są usprawiedliwieniem dla Romów, którzy chociaż chcą żyć w swojej kulturze, muszą jednocześnie udowadniać, że są równoprawnymi obywatelami państw, w których mieszkają. Dlatego wielu Romów chce tracić na swojej odmienności. I dlatego też następuje stopniowy podział na życie rodzinne i życie społeczne, przy czym życie rodzinne ma dotyczyć rodziny małej (rodzice, dzieci), życie społeczne zaś — rodu, kilku rodów itp. Można powiedzieć, że prywatnie istnieją duże rozbieżności w jakości zachowań tradycyjnych, ale oficjalnie (publicznie i wobec nie-Romów) te zachowania są stałe, stanowić bowiem mają o etnicznej tożsamości Romów.

Zakres indywidualizmu poszczególnych członków grupy jest różny w zależności od rodu, z jakiego pochodzą. Zasadniczo o zewnętrznych przejawach indywidualizmu decyduje głowa rodziny lub ktoś ze starszyny, niezamieszkujący tego samego gospodarstwa domowego. Duży wpływ na poczucie odrębności jednostki ma również to, w jaki sposób oceniane jest jej zachowanie oraz czy istnieją sytuacje sprzyjające zachowaniu indywidualności. Nie powinno być tak, że wizyta sąsiada zaskakuje niewłaściwie ubraną kobietę. Indywidualizm jest więc w dużej mierze ograniczony przez presję społeczną i tzw. opinię. Jak ważna jest opinia, przekonałam się w Czarnej Górze na Spiszu — dziewczęta na co dzień chodzące w spodniach na spotkania rodzinne, nawet w małym gronie, zakładają długie spódnice do kostek i bluzki z rękawami.

Przejawem prywatnego życia rodzinnego są właśnie od niedawna organizowane „osiemnastki”. Są one obchodzone przez jednostki społecznie niedojrzałe z punktu widzenia całej społeczności, czyli osoby niezamężne i nieżonate. Są również organizowane spotkania imieninowe, rocznice ślubu, „roczek” niemowlęcia i inne jubileusze. To w większości ciche spotkania, stanowiące prywatną sferę życia jednostki, a ich obecność zależy od stopnia zintegrowania się ze społecznością polską. Niemniej jednak na pewno nie należą one do tradycji Romów. Zresztą ce-

¹ Informacja pochodzi od respondentów z Polska Roma. W czasie wywiadów kobiety identyfikujące się z Chaładytka Roma nie miały na twarzach makijażu i ubrane były w spódnice zakrywające łydki oraz bluzki z krótkimi rękawami.

² Nigdy nie podawano ich nazwisk ani grup rodowych, ale stwierdzano, że „tacy są”.

lem takich spotkań jest po prostu spotkanie ze znajomymi, kolegami czy sąsiadami albo rozrywka.

Na tym tle dochodzi czasem do konfliktów pomiędzy pokoleniami, rodzicami i dziećmi, dziadkami a wnukami, czy mówiąc ogólniej — pomiędzy starszymi a młodszymi. Różnice cywilizacyjne i te dotyczące akceptowanych wzorów kulturowych są najczęstszą przyczyną tych nieporozumień. Ponadto źródła tych konfliktów i napięć tkwią w życiu wewnętrznym rodziny. Mogą one wynikać z różnicy postaw i dążeń spowodowanych różnicą wieku, ponieważ dzieci żyją i wychowują się zawsze w cywilizacji zmienionej w stosunku do tej, w której wychowali się i wyrosli rodzice³. Młodsze pokolenie, korzystając ze zdobyczy czasów współczesnych, posiadające świadomość ograniczeń, jakie narzuca na nich tradycja rodziców i dziadków, uznaje, że zalecane przez nich obyczaje i wzory zachowań są niedoskonałe. M. Mead we wpływie techniki na młode pokolenie widziała jeden z podstawowych warunków odrzucania starych wartości przez młodych przedstawicieli grup. Młodzi inaczej rozumieją swoją epokę⁴. Jednak w przypadku kultury romskiej silny system sankcji społecznych, uwarunkowania ekonomiczno-polityczne



O życiu rodziny wciąż decydują starsi. Na zdjęciu bibi Kali. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

³ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 327.

⁴ W. Adamski, *Wstęp do: M. Mead, Kultura i tożsamość*, Warszawa 1978, s. XXXIII.

oraz środowiskowe i rola przywódcza starszyny powodują, że chociaż młodzi Romowie aktywują pewne zmiany w zachowaniach tradycyjnych, to te zmiany są dość, powiedziałabym, nieśmiałe, a oni sami, mając już własne dzieci, stają się strażnikami tradycyjnych obyczajów. Istotną przyczyną takiego stanu rzeczy jest wciąż wszechobecny dystans pomiędzy Romami a Polakami. W latach siedemdziesiątych XX wieku badania na ten temat podjął Mróz. Stwierdził on, że podstawę wyobrażeń obu grup o sobie nawzajem stanowiły skrajnie odmienne wzory zachowania i obyczajowości, filozofia, kategorie wartości wynikające z odmiennych sposobów egzystencji i różnice rasowo–antropologiczne. Ponadto sytuacja, w jakiej dochodziło do realizacji kontaktów Polaków i Cyganów, oraz wyżej wymienione czynniki doprowadziły do tego, że sposób widzenia tych dwóch grup nawzajem nabrał charakteru pewnika⁵. Codziennosc pokazuje, że muzyka i taniec, obecny „towar eksportowy”, to za mało, aby ów dystans zmniejszyć. Trudno bowiem zmienić wielowiekowe uprzedzenia, konflikty, niechęci czy stereotypy. Na to potrzeba czasu. Jednocześnie trudno zrezygnować z własnych tradycji i korzeni. Jednostki wyalienowane z grup romskich z powodu np. małżeństwa mieszanego, są w konflikcie z samym sobą, a to z tej przyczyny, że dla Romów już nie są prawdziwymi Romami, dla Polaków wciąż nie są Polakami. Tacy Romowie są wyłączeni, a ich miejscem w systemie społecznym jest granica pomiędzy dwiema różnymi grupami etnicznymi. Respondenci będący w małżeństwach mieszanych wskazują na utrudnione kontakty ze swoimi rodzinami i rodzinami współmałżonków. Ale już np. męski potomek takiego małżeństwa ma większe możliwości kontaktów z dziadkami Romami i bywa nawet zapraszany na większe uroczystości rodzinne (np. wesela). Zostaje jednak zburzone poczucie tożsamości z dotychczasowymi grupami odniesienia. Zdaniem P. L. Bergera tożsamość jest nadawana społecznie i musi być ona społecznie potwierdzana. Nikt nie może zachować określonej tożsamości sam przez się, a to dlatego, że musi ją stale i najlepiej cyklicznie potwierdzać⁶. W przypadku Romów oznacza to, że utrata kontaktu z rodziną (społecznością w ogóle) lub oficjalne wydalenie ze społeczności romskiej jest przyczyną stopniowej zmiany tożsamości osobistej. Skutkiem tych zmian może być identyfikowanie się wyalienowanej jednostki z otoczeniem nieromskim. Małżeństwo z Polką czy Polakiem wzmacnia ten proces i znacznie go przyspiesza.

Należy się jeszcze zastanowić, w jaki sposób rodzina wyznacza postępowanie i zachowania swoich członków. Wiemy już, że jednostka przynależy do wielu różnych grup i zbiorowości. Stąd jej zachowanie jest wyznaczone przez wiele grup o różnej strukturze, a każda z nich może stanowić dla jednostki grupę odniesienia w konkretnych sytuacjach⁷. Grupami odniesienia stają się więc dla poszczególnych jednostek te grupy, które są dla nich najważniejsze. W sytuacjach konfliktowych powołują się na wzory zachowania i wartości przez nie postulowane. Dla Roma grupą odniesienia jest rodzina. Jej wartości są dla niego najważniejsze i stano-

⁵ L. Mróz, *Świadomościowe...*, s. 159.

⁶ P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 1999, s. 97.

⁷ J. Szczepański, op. cit., s. 339.



Podczas wędrowek taborami życie prywatne rodzin ograniczono do minimum. Fot. Archiwum Stowarzyszenia Romów w Polsce (Oświęcim)

wią wyznacznik zachowań. Np. zachowania seksualne są determinowane przez: wierność małżeńską, wstydlivość sytuacji, „przymus” rodzenia dzieci i system skalań związanych z seksem. Ponadto mamy tu jeszcze kontrolę sprawowaną nad dziećmi (lub ogólniej — starszych nad młodszymi), podział władzy (patriarchat), zakres swobody pozostawiony członkom rodziny (inny dla mężczyzn i dla kobiet), podział ról. Istotny wpływ ma również więź łącząca ze sobą nawzajem poszczególnych członków rodzin romskich, polegająca moim zdaniem również na silnych związkach emocjonalnych, poza tym na szacunku, miłości do dzieci, wzajemnym przywiązaniu i poczuciu bezpieczeństwa.

Przedstawiciele niektórych rodów, głównie tych bogatych i zachowawczych (Jaglanie, Rapacie oraz lepiej sytuowane materialnie rodziny Lesiaków i Ploniaków), sądzą, że ich tradycja jest ciągle taka sama, że jest niezmienna, chociaż wśród innych rodów na pewno zanika, tzn. nie jest respektowana. Oni sami wpajają młodemu pokoleniu bezwzględne przestrzeganie zasad. Mead pisała, że kultura okresu dzieciństwa może być wyuczona w sposób bezwarunkowy, co spowoduje, że kontakt z członkami innych kultur bywa tak rzadki i wrogi, że jednostkowe poczucie tożsamości może się okazać zbyt silne, aby podważyły je jakiegokolwiek zmiany⁸. Dalej przyznaje, że w wolno zmieniających się społeczeństwach — a do takich zaliczają się Romowie — małe, wyraźne zmiany, które odróżniają pokolenia, mogą być traktowane jako moda⁹. Np. cechą stylu życia niektórych Romów są podróże, ale obecnie nie wozami konnymi, lecz samochodami preferowanych marek. Podo-

⁸ M. Mead, *Kultura i tożsamość*, op. cit., s. 55.

⁹ Ibidem, s. 69.

nie jest z odzieżą: forma pozostała ta sama, ale kolorystyka jest inna, inny rodzaj tkaniny, krój. To samo dotyczy biżuterii. Te elementy o cechach ubocznych z punktu widzenia Romów nie są fundamentalne, mogą podlegać zmianom sugerowanym przez młodsze pokolenie, ale muszą zostać zaakceptowane przez starszych. Dowodem na taki proceder jest oficjalnie akceptowany zakres improwizacji w muzyczno-tanecznych zachowaniach Romów w odniesieniu do tańców tradycyjnych, estradowych czy „przy rodzinie”¹⁰.

Pojęcie rodziny w kulturze Romów opiera się na instytucji małżeństwa. Pamiętać przy tym należy, że mamy tu do czynienia z wieloma formami działań wiążących dwoje ludzi w małżeństwo. Jednak wszystkie mają podobną lub taką samą moc sankcji społecznej. Aby zatem dziecko mogło zająć wyznaczone mu miejsce w społeczności, czyli aby powstał usankcjonowany społecznie związek pomiędzy rodzicami i ich dzieckiem, oraz by dziecko zajęło właściwą pozycję w systemie rodowym, jego narodziny powinny być poprzedzone zawarciem małżeństwa pomiędzy jego rodzicami, a starsi muszą publicznie ogłosić na ich małżeństwo zgodę.

Posiadanie nieślubnych dzieci przez Romów jest niechętnie tolerowane. Właściwie dotyczy tylko i wyłącznie dzieci z kobietami nieromskimi, również w ramach konkubinatu. Tolerancja ograniczona zostaje do zezwolenia mężczyźnie na okresowe odwiedzanie takiego dziecka, lecz zdeterminowany własną kulturą mężczyzna najczęściej nie bierze udziału w jego wychowaniu. W większości znanych mi przypadków i zgodnie z relacjami respondentów, w sytuacji posiadania przez Roma dziecka z kobietą niecygańską, ów mężczyzna zostaje stanowczo zobligowany do zawarcia małżeństwa z przedstawicielką swojej grupy i szybkiego powiększenia rodziny. W takiej sytuacji, jak twierdzą respondenci, mężczyzna szybko zapomina o „tamtej” i właściwie problem nieślubnego dziecka przestaje istnieć. Oczywiście mężczyzna może podjąć decyzję zalegalizowania związku, lecz wtedy ryzykuje wyalienowanie — decyzją starszych — z grupy. Z psychologicznego punktu widzenia biologiczny związek łączący ojca i dziecko jest zbyt słaby, by móc decydować o sile i jakości socjalnych związków pochodzenia. Chociaż ojciec może mieć poczucie odpowiedzialności za los dziecka, to mimo wszystko równoczesne posiadanie potomstwa legalnego powoduje, iż to z tym potomstwem dzieli on poczucie wspólnoty rodowej. Tym bardziej, że to poczucie wspólnoty ma oparcie w sankcjach społecznych.

Posiadanie dzieci nieślubnych z przedstawicielkami grupy własnej jest w przypadku Romów bardzo rzadkie i to właściwie z jednej przyczyny. Otóż wspólne spędzenie chociażby kilku godzin sam na sam jest równoznaczne z zawarciem związku małżeńskiego. A więc dziecko poczęte w takiej sytuacji, nawet przy sprzeciwie któregoś ze stron jest „legalne”, tzn. ma takie same prawa, jak każde inne dziecko. Pozostawienie dziewczyny, gdy ta może być lub jest w ciąży, jest przestępstwem wśród Romów, które skutkuje utratą czci i honoru przez każdą ze stron konfliktu, ale oczywiście w różnym stopniu. Prowadzi to do sporu pomiędzy rodzinami

¹⁰ A. J. Kowarska, *Proces szkolenia...*, s. 5–8.

i w zasadzie zadośćuczynieniem dla rodziny dziewczyny jest zamieszkanie z ojcem dziecka jeszcze przed porodem. Sytuacje, których nie potrafią rozstrzygnąć (lub nie chcą) zwaśnione ze sobą rody, rozpatrują starsi (wójt, „król”, *Szero Rom*). Decyzje podejmowane przez starszyznę w zasadzie są nieodwołalne.

Niewątpliwy wpływ na kształtowanie się osobowości dziecka oraz sposobu postrzegania rzeczywistości ma szkoła. Jak wspominają najstarsi respondenci, dawniej, kiedy Romowie wędrowali, na naukę nie mieli „czasu”. Przemieszczanie się z miejsca dotychczasowego obozowiska na inne, skutecznie uniemożliwiało podjęcie nauki w jakiegokolwiek szkole. Dzieci mogły chodzić do szkoły jedynie zimą, kiedy tabor zatrzymywał się i wynajmowano mieszkania. Naukę przerywały wiosną, kiedy całe rodziny ponownie wyruszały w podróż. Wspomnienia dotyczące edukacji są wspólne i takie same dla wszystkich respondentów objętych badaniami. Z chwilą osiedlenia się, nauka stała się dla Romów, zgodnie z polskim ustawodawstwem, obowiązkiem. Za nieprzestrzeganie obowiązku posyłania dzieci do szkoły Romowie musieli płacić kary pieniężne, toteż szkoła kojarzyła się im z formą represji wobec nich i zagrożeniem dla ich kultury. Problemem był również brak nawyku uczenia się¹¹.

Ci, którzy zaczynają się uczyć, zazwyczaj kończą szkołę podstawową. W przypadku edukacji dziewcząt rodzice decydują, kiedy dziewczyna powinna przestać chodzić do szkoły, ewentualnie sami systematycznie zaprowadzają ją do szkoły i potem z niej zabierają. Przyczyną jest uzasadniona zresztą obawa przed porwaniem dziewczyny (w celu zaślubin) bez wiedzy lub zgody jej rodziców. Także dlatego dziewczęta kończą edukację na szkole podstawowej. Na terenie objętym badaniami zaledwie kilka osób skończyło szkoły średnie lub obecnie do nich uczęszcza. Nikt z respondentów nie ukończył studiów wyższych.

...u nas to nie słyszałam, żeby u nas ktoś szedł [w Tomaszowie Mazowieckim — przyp. A. K.J.]. Ale w innych miastach to są. Słyszałam, że już studiują. A jest! Jedna nawet na modelkę poszła (War. 1)

Zatem nie jest to niechęć do szkolnictwa w ogóle. Wszyscy respondenci tłumaczyli się „życiem w tradycji”, wyjazdami zagranicznymi, brakiem środków finansowych na dalszą naukę, czy koniecznością utrzymania nowo założonej rodziny. Jeden z respondentów (Jag.) ukończył siedem klas szkoły podstawowej, ponieważ potem wyjechał za granicę. Do szkoły zapisała go babcia. Tymczasem jego matka nadal nie potrafi czytać i pisać. Z kolei rodzice jego żony mają maturę, a syn brata chodzi do liceum. Respondent planował edukację własnej córki, która jego zdaniem mogłaby skończyć przynajmniej liceum. (Jag. 4). Natomiast starsza kobieta z Tomaszowa Mazowieckiego (War.) podkreślała w wypowiedziach, że to dawniej dzieci nie chodziły do szkoły, bo musiały wędrować wraz z rodzicami, a obecnie chodzą do szkół, jeżeli nie w Polsce, to za granicą.

Brata dzieci chodzą, nie tutaj tylko w Niemcach. Tam brat mieszka. Tutaj brata córka chodziła, ale tylko do trzeciej klasy. (War. 2)

¹¹ Za: L. Mróz, *Polska: konflikt...*, s. 54.

Na pytanie, dlaczego tak krótko, odpowiedziała:

Bo już jest dorosła, żeby nie porwali jej po prostu (...) jak będzie miała dziesięć, jedenaście, dwanaście lat to już nie będzie sama chodziła po ulicy, bo będziemy się bali, żeby jej nie porwali. (War. 2)

Inna respondentka opisała tę sytuację w taki sposób:

...moja córka chodzi do szkoły, ale ze strachem ją puszczam. Po prostu ja nie mam tyle czasu, żeby zaprowadzać ją i przyprowadzać. A to się boję, żeby ktoś z ulicy mi ją nie porwał. (...) Ale niestety musimy trzymać tę tradycję. Boję się o nią, ale musi chodzić do szkoły. Teraz są takie czasy, że bez szkoły nie ma życia... (Gal.)

Ograniczenia w edukacji dzieci i młodzieży (głównie dziewcząt) respondenci widzieli w samej tradycji i związanych z nią zwyczajach. Twierdzili, że ta sytuacja jest dla nich krzywdząca, lecz można te trudności pokonać, nie tracąc przy tym nic na jakości zachowań tradycyjnych. Najistotniejszym problemem jest właściwe wychowanie dziewcząt, tak aby ich „czystość” była bezsprzeczna. Istotne jest i to, w jaki sposób uda się pogodzić stały nadzór dziecka (dziewczynki) i zarobkowanie. Jeżeli uda się zorganizować stosowną opiekę dla córki na czas wyjścia do szkoły i powrotu z niej, to zazwyczaj dziewczyna uczy się tak długo, jak jest to możliwe. Jeżeli natomiast nie ma takiej opieki — dziewczyna jest zmuszona przerwać naukę. Respondentka z Pabianic ma dwoje dzieci. W tym samym roku, w którym przeprowadzono wywiad, jedna z jej córek zdała do trzeciej klasy gimnazjum. Wraz z mężem uzgodnili, że podzielią się swoimi obowiązkami tak, aby móc dziewczynę prowadzić do szkoły i zabierać po lekcjach do domu. Zimą, z powodu licznych wyjazdów, planują jednak skorzystać z pomocy babci i dziadka. W poprzedniej klasie dziewczyna niesystematycznie uczęszczała na lekcje — z powodu kłopotów zdrowotnych, ale również na skutek niemożności zapewnienia jej właściwej opieki. Respondentka już zasygnalizowała wychowawcy, że jej córka będzie przyprowadzana do szkoły i zabierana z niej przez kogoś z bliskiej rodziny oraz że nie powinna opuszczać terenu szkoły sama lub z obcymi osobami. Respondentka ufa swojej córce i wierzy w jej rozsądek.

Ona wie, jak ma się zachować. Ktoś może powiedzieć, że ją prosi — wyjdzie poza budynek (...) i wtedy by już nie wróciła. Natomiast ona wie, co ma robić. Jest dobrze wychowaną dziewczyną. (...) Ona na pewno nie wyszłaby z klasy gdzieś tam. (Jag. 3)

Chłopiec może chodzić do szkoły tak długo, jak zechce. Może nawet kontynuować naukę na studiach. Natomiast swoboda dziewczynki kończy się z chwilą pierwszej menstruacji i zazwyczaj wtedy dziewczęta przestają chodzić do szkoły.

O tym, czy dziecko pójdzie do szkoły czy nie, decydują tak naprawdę starsi, czyli np. dziadkowie. Jest to dobrze widoczne w rodzinach, w których młodzi razem ze swoimi dziećmi mieszkają z teściami i prowadzą wspólne gospodarstwo domowe. Nie wszyscy starsi Romowie uznają wartość szkoły, co może prowadzić do konfliktów między pokoleniami. Zgodnie z wypowiedziami respondentów, spory dotyczące rozpoczęcia i kontynuowania nauki najczęściej wygrywają starsi:

...u nas jest tak, że kto jest starszy to jest raczej doskonalszy niż ty czy ja. (...) Chociaż się z tym nie zgadzam, ale na pewno będzie tak, jak będą chcieli... (Les. 5)

Edukacja dzieci i młodzieży jest, zdaniem romskich elit intelektualnych, pilną potrzebą. Systematycznie powstają także rządowe projekty dotyczące szkolnictwa wśród młodzieży romskiej. Warto nadmienić, że rzeczowej oceny programów edukacyjnych i dotychczasowych starań dokonał między innymi A. Mirga. Wskazał on również na problemy wynikające z nałożenia się obowiązku edukacyjnego na tradycyjny styl życia rodzin romskich¹².

Rzeczywistość społeczną rodzin romskich porządkuje pojęcie skalania: osoby, przedmioty, czynności, przestrzeń i czas mogą być „czyste” lub „brudne”, czyli mówiąc inaczej „nieczyste” lub „zanieczyszczające” inne elementy mające z nimi jakikolwiek kontakt. Przejrzyście skonstruowany system tabuicznych zakazów i nakazów unikania pomaga w formułowaniu ocen zachowań innych osób oraz w wyborze własnych działań. Kodeks *mageripen* decyduje o właściwie wszystkich aspektach życia poszczególnych rodzin i większych skupisk. Dzięki takiemu rozróżnieniu każda jednostka jest w stanie określić swoją przynależność społeczną, rodową, etniczną.

Życie rodzinne i styl wychowania młodych w przeważającej mierze są kontrolowane przez opinię społeczności romskich. W mniejszym stopniu ma ona wpływ na prywatne życie rodzin, ale, jak podkreślają respondenci, dzieci wychowuje się tak, aby „nie przynosiły rodzinie wstydu”. I tak np. wpojenie posłuszeństwa wobec starszych w domu ma swoje odzwierciedlenie na zewnątrz w kontaktach z szerszą społecznością. Opinia jest zazwyczaj łaskawsza dla chłopców niż dla dziewcząt, aczkolwiek i oni mogą odczuć jej presję.

Opinia społeczna bezwzględniej i surowiej ocenia te typy zachowań, które mają wspólny mianownik „tradycja”. Są to: kontakty seksualne, związki z nie-Romami (Polakami) lub z grupami pokrewnymi, zachowanie hierarchii w grupie, szacunek dla starszych, rozdział wieku i płci oraz ubiór.

Opinię społeczną tworzą nie tylko „starsi”, ale ogół społeczności, również dzieci. Sytuacją idealną jest powszechna akceptacja danego zachowania. Zdarza się jednak, że jest ona zaledwie częściowa, bo uzyskuje się ją tylko ze strony najbliższej rodziny, rodu itp. W przypadku spraw mało istotnych z punktu widzenia całej społeczności jest to wystarczające i nawet nie zabiega się o akceptację szerszego grona osób. Negatywna opinia pozostałych członków społeczności jest równoważona przez wspólne pochodzenie (Roma), płeć czy poparcie rodziny. W przypadku powszechnej opinii negatywnej dochodzi do wyalienowania jednostki z grupy — ma to miejsce wtedy, kiedy zostało przekroczone tabu.

¹² A. Mirga, *Addressing the Challenges of Romani Children's Education in Poland — Past and Current Trends and Possible Solutions*, 2003 (www.per-usa.org/PolandRomaeducation.doc). Ciekawą publikacją jest również „The Roma Education Resource Book” — zbiór opinii i materiałów dotyczących edukacji Romów w Europie Środkowej i Centralnej (metoda i praktyka nauczania) oraz relacji pomiędzy edukacją a językiem i kulturą romską. Praca ta dostępna jest na stronach internetowych: <http://www.osi.hu/iep/minorities/ResBook1/ResBookAll.htm>.

Czy edukacja szkolna, wyższe wykształcenie może zmienić sposób myślenia młodego Roma, a nawet zmienić lub znieść oddziaływanie na niego opinii społecznej? Wydaje mi się, że jeżeli tak — to tylko w niewielkim stopniu. Stawianie oporu opinii czy nieuleganie jej presji jest oznaką buntu i może być tak samo źle ocenione, jak działanie wywołujące ową presję. Pomimo świadomości, że presja społeczna jest nienowoczesna lub nieprzystająca do współczesności, wykształceni Romowie ulegają opinii grupy własnej. Sądzę, że dokonują tutaj świadomego wyboru własnej tożsamości — „jestem Romem i zachowuję się jak Rom”, „to, co dla innych Romów jest ważne, jest ważne dla mnie”. Rodzina daje Romom poczucie bezpieczeństwa, stabilizacji i ciągłości losów. Rom nie może istnieć poza rodziną i rodem. Na co dzień związki społeczne w grupach romskich to związki rodzinne, czy rodowe.

Pozycja kobiety romskiej jest zazwyczaj niewłaściwie interpretowana jako zniewolenie i podporządkowanie się mężczyznom. Trzeba zaznaczyć, że zawsze w trudnej sytuacji znajdzie ona wsparcie w swojej rodzinie i w rodzinie jej męża. Nie ma problemu z ewentualnym zabezpieczeniem finansowym kobiety i jej dzieci, tym bardziej że zmienił się sposób zarobkowania, o czym piszę dalej. Świadomość realnego wsparcia rodziny (rodu) jest podstawowa dla trwałości i siły związków pomiędzy krewnymi, szczególnie w sytuacjach w jakiś sposób zagrażających stabilizacji rodziny. Dla kobiety taki, a nie inny model życia rodzinnego, związane z nim relacje i skutki są naturalne i jedyne, jakie mogą być. Toteż kobieta ma prawo czuć się bezpiecznie i nie musi dążyć do zmian, być może niekorzystnych dla niej. Ponadto kobieta dysponuje swoistą „bronią”, jaką jest możliwość skalania mężczyzny.

Wcześniej wspomniałam, że funkcjonowanie jednostki w grupie romskiej oraz rodziny w większej społeczności jest regulowane pewnymi stylami zachowań, określanymi jako tradycyjne, a nieprzestrzeganie zaleceń, czy wręcz świadome przeciwstawienie się im, grozi skalaniem.

Nie–Romowie oraz wszystko, co jest z nimi związane, stanowi sferę „nieczystości” ekstremalnej, aczkolwiek poziom ekstremum może być zmienny. Wszelki kontakt z nie–Romami jest niewskazany, akt seksualny z racji ich „nieczystości” może być traktowany, oczywiście z perspektywy całej społeczności romskiej, jako akt „przestępczy”. Mimo że Romowie wyraźnie rozdzielają świat na swój i na zewnętrzny (nie–romski) i ograniczają kontakty z tym drugim światem, to potrafią wykorzystać pewne jego elementy, aby zaspokoić potrzeby swojej społeczności. Miejscem „nieczystym”, a nawet niebezpiecznym, jest szpital. Pomimo jego oczywistej „nieczystości” Romowie często korzystają ze szpitali: w przypadku porodu, choroby, śmierci. Poród w szpitalu pozwala ograniczyć czas trwania izolacji porodowej kobiety do kilku dni. Ponadto pozostają w nim wszelkie nieczystości związane z porodem (np. krew, łożysko, waciki, prześcieradła itp.)¹³. W przypadku choroby i śmierci szpital pozwala skonkretyzować i ustalić miejsce ekspresji zmarłych w postaci dusz, duchów, zjaw, w których negatywne oddziaływanie wierzą Romowie¹⁴. Szpital stanowi świat zewnętrzny, przed którym należałoby się chronić, ale współ-

¹³ A. Mirga, L. Mróz, op. cit., s. 243.

¹⁴ R. Gropper, *Gypsy in the City...*, op. cit., s. 101.

czesność i związana z nią możliwość wykorzystania zdobyczy nauki, w tym oczywiście medycyny, dla zapewnienia sobie zdrowia i życia w oczywisty sposób wpływają na sposób postrzegania szpitala. Prawdą jest, że mężczyzna nie odwiedzi swojej żony w szpitalnej sali (choć może dojść do takiego spotkania), ale na pewno podda się szpitalnemu leczeniu, jeżeli tylko zaistnieje taka konieczność.

W 1944 roku opublikowano artykuł *Gypsy medicine* autorstwa B. Vesey-FitzGerald, który napisał, że w przypadku zwykłej choroby i dolegliwości Cyganie zawsze zwracali się po pomoc do swoich starszych, o których wiadomo było, że potrafią leczyć. Jego zdaniem, lecznictwem zajmowały się stare kobiety, z tym że każda z nich specjalizowała się w odpędzaniu jednej choroby — oczywiście mimo posiadania mocy leczenia w ogóle. Swoich receptur zawsze zazdrośnie strzegły, a przekazywały je córkom dopiero wtedy, gdy te miały już swoje dzieci¹⁵. Współcześnie lecznictwo ludowe nadal funkcjonuje. Autor artykułu *Coutumes: les petits-enfants chez les Jéniš* podkreśla znaczenie znachorów we współczesnych społecznościach cygańskich (romskich) jako łączników pomiędzy grupami pokrewnymi. Przyznaje on, że wiele schorzeń ma swojego specjalistę, który słynie z tego, że jego leczenie jest zawsze skuteczne. Umiejętność leczenia przekazywana jest z pokolenia na pokolenie (możliwa jest transmisja tych umiejętności pomiędzy kobietą a mężczyzną) i jest połączeniem wiedzy o ziołolecznictwie z wiarą chrześcijańską i wierzeniami tradycyjnymi, na co wskazuje np. stosowanie ziół podczas mówienia modlitwy¹⁶.

Prowadząc badania wśród Polska Roma, również natknęłam się na relacje o tego typu praktykach leczniczych. Jedną z dolegliwości leczonych przez starszą kobietę jest „przesunięcie się” dziecka. Kiedy małe dziecko płacze, sprawdza się, czy kości w okolicach klatki piersiowej nie zmieniły swojego położenia. Ich przesunięcie powoduje, że dziecko dusi się i płacze, nie może przyjmować pokarmów, zakrzusza się. Wtedy kobiety wykonują „naciągnięcie” dziecka. Rodzaj wykonanego masażu i tzw. „ułożenia” dziecka zależy od tego, w którym miejscu dziecko jest „przesunięte”. W pierwszej kolejności przystępuje się do masażu. Następnie należy zmierzyć chustką odległość od łokcia do łokcia przez pierś dziecka, kiedy to dziecko ma rozpostarte ręczki. Potem przykłada się tę chustkę przez plecy i mierzy się odległość w podobny sposób. Jeżeli mierzone odległości są ze sobą zgodne, dziecko nie jest „przesunięte”, jeżeli nie są jednakowe, wtedy należy dziecko „naciągnąć”. Polega to na naciągnięciu kośćca dziecka na odległości zmierzone chustką. W przypadku „naciągania” okolic bioder terapia polega na potrząsaniu ciałkiem dziecka. Kobiety romskie wierzą, że jeżeli dziecko nie zostałoby „naciągnięte”, to w przyszłości wyrosłaby mu *garba* (garb). Jedna z respondentek opowiedziała taką historię:

¹⁵ B. Vesey-FitzGerald, *Gypsy medicine*, „Journal of Gypsy Lore Society” 1944, seria 3, vol. 32, cz. 1–2, s. 21–33; autor podaje listę roślin wykorzystywanych do sporządzania mieszanek leczniczych oraz omawia choroby koni i sposób ich leczenia. Leczeniem koni zajmowali się mężczyźni.

¹⁶ J. Valet, *Coutumes: les petits-enfants chez les Jéniš*, op. cit., s. 26–28.

Pewna kobieta chodziła po różnych lekarzach i dziecku nikt nie mógł pomóc. Ona płakała cały czas i wreszcie jej mama, starsza osoba, tej kobiety powiedziała, że romskie kobiety znają się na tym, więc ona pójdzie do nich. I przyszły do mojej mamy. I moja mama rzeczywiście stwierdziła, że dziecko jest przesunięte. I za pierwszym razem nie da rady dociągnąć dziecka, ponieważ zbyt duża odległość, dziecko po cały czas płakało — to jest bolesny zabieg. Więc przychodziła przez kilka dni, co jakiś czas i później okazało się, że jest wszystko w porządku. (...) Teraz jest dorosłą kobietą. (Jag. 3)

Podobnie jest w przypadku szkoły. Szkoła jako miejsce pobytu dużej liczby nie-Romów mężczyzn (chłopców) i kobiet (dziewcząt) odznacza się „nieczystością”. Ewentualne kontakty pomiędzy chłopcami a dziewczętami, lekcje wychowania fizycznego, ogólne badania lekarskie, które zazwyczaj przeprowadza się w grupie uczennic lub uczniów, oraz wspólne toalety (czasem po prostu brudne w sensie fizycznym) i spożywanie obiadów w szkolnych stołówkach — nadal są przyczyną niechętnego stosunku do szkolnictwa w ogóle. Możliwość „zanieczyszczenia” jest olbrzymia. Wydaje mi się, że właśnie zagrożenie „zanieczyszczeniem” jest głównym argumentem starszych Romów, przemawiającym za zrezygnowaniem z edukacji dzieci, czy młodzieży romskiej, a przede wszystkim dziewcząt. Mając na uwadze przekonanie o „czystości” dzieci i tolerancję w sytuacji przekraczania przez nie granic „nieczystości”, można sądzić, że dopiero okres dojrzewania stawia pod znakiem zapytania dalszą edukację dziecka. Jestem jednakże przekonana, że cywilizacyjna konieczność edukacji, świadoma autoidentyfikacja poszczególnych osób pozwolą na kontynuowanie nauki przez dzieci i młodzież romską bez szkody dla ich wartości tradycyjnych i tożsamości etnicznej. Nie bez znaczenia jest to, że treść i forma edukacji w społecznościach romskich zawsze były różne od edukacji w dużych, zinstytucjonalizowanych społeczeństwach. Zazwyczaj dziecko uczyło się wszystkiego, co było konieczne do właściwego funkcjonowania w grupie, przez proste uczestnictwo¹⁷. Zewnętrzne organizacje typu szkoła czy miejsce pracy nie miały żadnego wpływu na jakość życia społeczności romskich. Sytuacja jednak uległa zmianie i aktualnie większość Romów sądzi, że zdobycie wykształcenia ważne jest nie tylko z powodu uzyskania ewentualnych korzyści, w tym materialnych (praca, umiejętność rozmowy i pisanie tekstów, swobodny dostęp do urzędów), ale również aby uzyskać pełną akceptację środowisk zewnętrznych, nie-romskich. W tym przypadku osiedlenie się ma pozytywny wpływ na podejmowanie systematycznej nauki dzieci, aczkolwiek trzeba nadmienić, że podróże nawet całych rodzin podejmowane są dość często, co skutkuje przerwaniem nauki lub, co najmniej, zmianą szkoły.

Współczesny nomadyzm rodzin romskich ma głównie charakter komercyjny. Niewielu respondentów tłumaczy potrzebę podróżowania tradycją bądź uwarunkowaniami historycznymi. Na związki pomiędzy podejmowaniem wypraw a wiedzą o pochodzeniu i dziejach grup romskich (cygańskich) wskazywali nieliczni respondenci, którzy twierdzili, że podróżują często do Anglii, Francji, Stanów Zjednoczonych i Niemiec oraz że „mają to we krwi”, że ich przodkowie też podróżowali. Były to osoby z rodzin dość dobrze sytuowanych materialnie (Jaglanie, Lesiaki, Pa-

¹⁷ J. Okeley, *Gypsies Travelling...*, s. 77 oraz por. J. Yoors, *Cyganie*, op. cit.



Romowie chętnie wspominają wędrowki taborów i nadal kochają konie, ale teraz podjęta podróż musi mieć konkretny cel. Fot. archiwum domowe rodziny Bogusławskich

chowiaki — łącznie 5 osób). W większości przypadków respondenci częste wyjazdy tłumaczyli zarabianiem pieniędzy (robieniem „interesów”). Równie nieliczni wyjaśniali częste podróże chęcią odwiedzenia krewnego. Znane są mi przypadki wyjazdów zagranicznych (do Francji), których dodatkowym celem było wykształcenie dziecka (np. Pachowiaki). Równie częste są migracje „do rodziny”, aby poprawić sobie warunki życia (wyższe dotacje z opieki społecznej, zatrudnienie itp.). Nigdy w rozmowach nie porównywano dawnych wędrowek, często znanych już tylko z opowieści, do współczesnych wyjazdów krajowych czy zagranicznych. Nie podejmuje się więc podróży dla samego podróżowania — każda wyprawa ma swój cel i najczęściej również wymiar materialny. Funkcja zdobywania środków koniecznych dla utrzymania rodziny została w większości przypadków przeniesiona z kobiety na mężczyznę. To najczęściej on podejmuje się czynności mających przynieść konkretny dochód. Trzeba jednak dodać, że kobiety nie zostały wyłączone z odpowiedzialności za utrzymanie rodziny — one również zajmują się handlem, zdarza się, że i wróżeniem. Są to jednak zajęcia podejmowane na mniejszą skalę i ewentualne podróże związane z handlem czy wróżbą nie są odległe. Zdarzają się jednak przypadki, że małżeństwo prowadzi wspólne interesy na dużą skalę i razem podróżują. Trzeba jednak nadmienić, że w sytuacji kiedy mężczyzna nie podejmuje systematycznych działań przynoszących stosunkowo stały dochód, ciężar utrzymania rodziny spada wyłącznie na kobietę. Tak jest najczęściej w rodzinach materialnie źle sytuowanych, lub tych, które można określić jako patologiczne.



Ozdobne wozy mieszkalne zamieniono na ozdobne domy, ale niewiele rodzin romskich stać na ich utrzymanie. Fot. ze zbiorów A. J. Kowarskiej

Jest jeszcze jeden, bardzo istotny, skutek wyjazdów poszczególnych członków rodziny lub nawet całej rodziny. Pojawia się on wtedy, kiedy wyjazd jest czasowy, to znaczy osoba wyjeżdżająca planuje powrót. Otóż mężczyzna lub kobieta podczas wyjazdu spotyka się z krewnymi i znajomymi, których zasób wiedzy, zachowania, czy poglądy są odmienne (lub co najmniej zmienione) od jego lub jej wiedzy, zachowań i poglądów, które z kolei przejął lub przejęła na skutek wychowania w ramach własnej rodziny (rodu, skupiska). Spotkanie z nieco odmiennymi zachowaniami krewnych i powinowatych może wpłynąć na zasób wiedzy danej osoby przez przejęcie pewnych wartości jako interesujących, wartościowych lub jako ciekawostki, które po powrocie do kraju przekazuje swoim najbliższym. Możliwe jest zatem akceptowanie określonych zachowań jako bardziej „światowych”, bo pochodzących spoza granic Polski. Dzięki temu następuje modernizacja zachowań tradycyjnych, które potem mogą zostać zaakceptowane przez starszyznę. Nie są to jakieś bardzo wyraziste zmiany, ale raczej sprowadzające się do zmian, powiedziałabym, „kosmetycznych”.

Ze względu na różnicowanie rzeczywistości na „czyste” i „zanieczyszczone” możliwości wykonywania wielu czynności, zajęć i zawodów po prostu nie bierze się pod uwagę. Grupą idealnych zawodów są zajęcia związane z handlem oraz muzykowaniem. Inne zawody można wykonywać (w wypożyczalniach, hotelach, restauracjach), pod warunkiem że zajmuje się stanowisko szefa. Wszystkie inne za-

wody, dające kontakt z ciałem ludzkim (w szpitalach, u fryzjera itp.), a przy tym charakteryzujące się pewną stacjonarnością działań, są niewskazane. Zatem można wskazać, że nomadyzm w działaniach związanych z zarobkowaniem jest pewną zasadą regulowaną przez system skalań i wpływającą na poczucie tożsamości, ponieważ określająca grupę etniczną tożsamość włącza również tożsamość zawodową¹⁸. Jednocześnie warto nadmienić, że w dalszym ciągu Polacy niechętnie widzą Romów jako swoich pracowników, na co ma wpływ negatywny stereotyp Cygana, który nadal jest żywy wśród Polaków mieszkających we wsiach, w miastach i wywodzących się z różnych środowisk. Nomadyzm (również w przypadku moich respondentów), ograniczony w czasie i przestrzeni, zwykle o charakterze handlowym, jest zatem sposobem na wypracowanie kompromisu pomiędzy koniecznością prowadzenia osiadłego trybu życia a zarobkowaniem, czyli działaniami związanymi z materialną stroną funkcjonowania rodziny. Poszukiwanie nowych, a utrzymywanie dotychczasowych pozytywnych relacji pomiędzy dwiema odmiennymi grupami, czyli Romami i nie-Romami, pozwala pokonać ekonomiczne trudności oraz zapewnić sobie dostęp do dóbr i usług¹⁹. W jednym ze swoich artykułów T. Paleczny zwrócił uwagę na to, że w niektórych rejonach kraju bezrobocie wśród Romów sięga nawet 90%, co oznacza, że stały i legalny dochód osiąga najwyżej co dziesiąta rodzina romska²⁰. Zatem podróż w celu osiągnięcia pewnych korzyści majątkowych jest tu jak najbardziej uzasadniona.

Nomadyzm ma jeszcze inny aspekt, a mianowicie społeczny. W przypadku respondentów z Polska Roma standardem jest stałe miejsce zamieszkania, zatem podróże w sensie zmiany miejsca pobytu danej osoby i jej własności (majątku) straciły na znaczeniu. Wozy mieszkalne zastąpiono domami. W nich gromadzi się dobra rzeczowe, natomiast finansowe lokuje się w bankach, co zresztą ułatwia dostęp do nich oraz jest źródłem dodatkowego dochodu. Zatem odwoływanie się do stereotypu Cygana-wędrowca, by uzasadnić nomadyzm grup romskich, jest mocno przesadzone. Społeczny wymiar nomadyzmu polega bowiem nie na podróżowaniu w ogóle, ale na podejmowaniu podróży w celu realizowania pewnych koniecznych zachowań społecznych (w tym obrzędowych), takich jak wesela, pogrzeby, chrzciny, ale i narady, podejmowanie decyzji istotnych dla całych grup rodowych. W takich sytuacjach Romowie decydują się na wyprawy nie tylko krajowe, ale i zagraniczne²¹.

¹⁸ A. Rao, *Identité ethnique ou catégorie économique?*, „Etudes Tsiganes” 1986, nr 3, s. 26 i dalej.

¹⁹ Por. A. Reyniers, *Le système tsigane et la question du nomadisme*, „Etudes Tsiganes” 1986, nr 3, s. 7–11.

²⁰ T. Paleczny, *Cygańska mniejszość etniczna w Polsce: tożsamość i odrębność grupowa*, „Dialog-Pheniben” 2000, nr 2–3, s. 18.

²¹ F. Cozannet dzieli nomadyzm Cyganów na dwa typy: związany z uwarunkowaniami historycznymi i życiem społeczności oraz rytualny, wynikający z wierzeń i religijności (F. Cozannet, op. cit., s. 144–150). W czasie badań i spotkań na gruncie prywatnym odniosłam wrażenie, że rozmowa jest skuteczniejsza, czyli przynosi zamierzony efekt, jeżeli prowadzona jest „twarzą w twarz”, nie zaś przez telefon czy internet. Fizyczne spotkanie się rozmówców uwiarygodnia ich, pozwala właściwie ocenić nie tylko intencje rozmówców, ale również ich samych jako ludzi.

Romowie nie mają własnej religii, wyznają oni religię ludności, wśród której przebywają, w Polsce w większości są katolikami. Począwszy od 1981 roku, 8 grudnia Romowie spotykają się na Jasnej Górze. Oprócz tego istnieją inne miejsca kultu, które odwiedzają romskie pielgrzymki. Na południu Polski jest to Sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej, do którego zjeżdżają się społeczności z Polski południowej i ze Słowacji. Natomiast Kełderasze udają się z pielgrzymką do Rywałdu Królewskiego na Kujawach. Świętą uznawaną za patronkę Romów jest Sara, której miejsce kultu, odwiedzane przez Romów pomiędzy 24 a 26 maja, znajduje się na południu Francji. Inną świętą jest św. Anna, której hołd składa się 26 lipca. Kolejnym świętym jest Zefiryn, beatyfikowany przez Jana Pawła II 4 maja 1997 roku (jest to pierwszy święty będący Romem). Te doroczne święta religijne spełniają nie tylko funkcje związane z kultem świętych, ale również społeczne, w te dni bowiem skupia się wiele różnych grup romskich w jednym miejscu i w jednym czasie²².



Romowie będący katolikami tak jak inni katolicy święcą pokarmy w Sobotę Wielkanocną. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

²² Por. W. Wesolek, *Działalność Kościoła wśród Cyganów*, „Etnografia Polska” 1978, t. XXII, z. 2, s. 87–97; fragmenty oficjalnych tekstów papieskich dotyczących mniejszości społecznych (w tym romskich) oraz pisma skierowane bezpośrednio w stronę Romów można znaleźć w: *Kościół wobec Romów. Materiały*, red. P. Aszyk, M. Matczyna, P. Skajewski, Kraków 1994.



W Boże Narodzenie w każdym romskim domu stoi przystrojona choinka. Fot. archiwum domowe rodziny Ferko

Romowie zazwyczaj zaadaptowali religie tych grup, z którymi wchodzili w dziejach w kontakt. Cel był praktyczny, tzn. nie była to potrzeba rozwijania wierzeń własnych, ale pewna forma przystosowania się do życia wśród obcych społeczności. Cechą charakterystyczną, moim zdaniem, jest dostosowywanie zachowań religijnych w taki sposób, aby odpowiadały przyjętemu wśród Romów schematowi życia społecznego grupy własnej. Tak jest w przypadku świąt Bożego Narodzenia oraz Wielkanocy. Dla Romów sensem tych świąt nie jest ich aspekt religijny, ale raczej społeczny, ponieważ najważniejsze są odbywające się w tym czasie spotkania rodzinne. Czas i miejsce takich spotkań zawsze ustalane są przez starszyznę i bierze w nich udział bardzo szerokie grono rodzinne. W tym celu wynajmowana jest sala i starszyzna wyznacza osoby, które potem zajmują się sprawami organizacyjnymi, przygotowaniem potraw, ewentualną dekoracją sal i stołów. Zazwyczaj osobami wyznaczonymi do tego typu zajęć są kobiety. Aby pokryć koszty spotkania, starszyzna rodu zarządza zebranie składki (*śćurwypen*). Porównując obchody świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia, trzeba przyznać, że Boże Narodzenie skupia mniejszą liczbę członków danej rodziny niż Wielkanoc. Przede wszystkim samą Wigilię spędza wspólnie raczej skromne grono Romów, blisko ze

sobą spokrewnionych. Natomiast kolejne dni świąteczne związane są już z napływem gości z całej Polski, którzy na okres świąteczny zatrzymują się w domach krewnych mieszkających w mieście, w którym ma się odbyć spotkanie. Wigilia rozpoczyna się od dzielenia opłatkiem. I w tym przypadku obowiązuje zasada starszeństwa. Starsi nie ruszają się z zajmowanych miejsc, ponieważ to młodszy zobowiązany jest podejść do starszego. Obowiązuje również zasada rozgraniczenia płci i wieku przy stołach. W czasie Wigilii Romowie spożywają potrawy postne, ale nie ma tradycji przygotowywania aż dwunastu potraw i nie ma tradycji spożywania potraw z maku, z wyjątkiem ciast²³. Spotkanie rozpoczyna się przed południem, towarzyszy mu muzyka (ale nie śpiewa się kolęd) i może trwać przez cały okres świąteczny, czyli do kilku dni.

Romowie wielkanocną rezurekcję nazywają pasterką. Może to świadczyć o tym, jak małą wagę przywiązuje się do pewnych ustaleń Kościoła. W czasie Bożego Narodzenia i Wielkanocy wspomina się zmarłego krewnego. W tym czasie, a właściwie tuż przed świętami, kobiety odwiedzają groby i dekorują je, zimą stroikami, wiosną kwiatami oraz zapalają lampiony.

Wyznawana wiara religijna jest często uzupełniana przez wiarę w siły nadprzyrodzone, omen i klątwy. Te przesady różnią się w zależności od grupy romskiej, ale w pewnym stopniu jest to czynnik wspólny dla wszystkich. Wyrazem żywotności przesądów jest stosowanie przez Romów różnego rodzaju zaklęć i rytuałów leczniczych. Niektórzy praktykują przepowiadanie przyszłości, ale wyłącznie dla nie-Romów. Wróżbiarstwo, którym zajmują się kobiety, traktują jako źródło utrzymania i nie wróżą samym sobie. Forma przepowiadania przyszłości zawiera kilka niezależnych od siebie elementów, które zostały w tym wypadku połączone. Chodzi tu mianowicie o przepowiadanie przyszłości, uzdrawianie (w postaci porady) oraz o wiarę w siły nadprzyrodzone, która jest podstawą wróżbiarstwa. Zakliwanie szczęścia, amulety i talizmany są dość popularne wśród Romów. Noszą je, aby zapobiec ewentualnemu nieszczęściu lub uleczyć chorobę. Zazwyczaj to kobieta–znachorka zleca jakieś zaklęcia i talizmany²⁴. Niektórzy Romowie noszą chleb w kieszeniach, aby uchronić się przed pechem i *mulo*. Podkowy również podobno przynoszą szczęście. Ponieważ Romowie uważają, że choroba jest stanem nienaturalnym (*prikaza*), stosuje się pewne zabiegi i środki, aby chorobę uleczyć lub jej zapobiec. Na przykład jedną z metod obniżenia gorączki jest potrząsanie młodym drzewkiem, by w ten sposób przenieść gorączkę z chorego na drzewko. Inną metodą jest wypicie napoju, w skład którego wchodzi sproszkowane części niektórych zwierząt, które potem rozpuszcza się w spirytusie podczas wykonywania śpiewów²⁵.

W większości przypadków religia spełnia wśród badanej społeczności rolę pragmatyczną. Przede wszystkim pewne działania religijne potwierdzają decyzje podejmowane przez autorytet. Przyjmowanie do społeczności nowego członka grupy

²³ Nie spożywa się kutii, klusek z makiem, makagigi, łamańców itp.

²⁴ F. Cozannet, op. cit., s. 193–194.

²⁵ Informacje zaczerpnęłam z internetowej witryny Patrin.

(dziecka) zostaje wzmocnione przez chrzest. Świadczy o tym powitanie dziecka po powrocie z kościoła oraz wzajemne podziękowania osób, które to dziecko do chrztu trzymały. Ponadto przez chrzest można dziecku zagwarantować pomyślną przyszłość, zdrowie lub w przypadku choroby — powrót do zdrowia. Dowodem na to twierdzenie jest również wzmocnianie własnych deklaracji wezwaniem Boga na świadka prawdomówności. W dalszym ciągu wykorzystuje się cały zestaw przysięg i różnego rodzaju zaklęć wzmocnianych przez użycie przedmiotów kultu. Zaklinaniu szczęścia i powodzenia służą wyrażenia nawiązujące do religijności. Ich realizatorem ma być sam Bóg i to jego imię jest obecne w wypowiedzianych formułach. Romowie powołują się na Boga w wielu sytuacjach, zarówno tych uroczystych, jak i codziennych. W swoim artykule M. Maximoff²⁶ cytuje aż szesnaście zwrotów religijnych stosowanych powszechnie wśród Kelderaszów w różnych sytuacjach życiowych. Kiedy Cygan spotyka Cygana, pisał Maximoff, jeden z nich mówi: *Devlesa arakhav tu*, co znaczy: Znajduję ciebie z Bogiem. Drugi odpowiada: *O Del anel tu* (Może Bóg zostanie z tobą). Ktoś, kto odchodzi mówi: *Ašēn Devlesa* (Pozostaje z Bogiem), a ten, który pozostaje odpowiada: *Ža Devlesa* (Idź z Bogiem) albo *Arakhel tu o del* (Może Bóg zaopiekuje się tobą). Jeżeli ktoś nie akceptuje zaproszenia na ucztę mówi: *Xa Devlesa* (Jedź z Bogiem). Ta formuła odmowy oznacza również, że nie akceptuje się samego zapraszającego. Aby wyrazić swoją opinię o niestaranności wykonywania przez kogoś obowiązków, Cygan mówi: *So manges katar o del o kastuno?* (Czego możesz oczekiwać od drewnianego boga?). Jeżeli ktoś życzy źle wrogowi, to mówi zwracając się do niego: *Lel les o Del* (Może Bóg go weźmie). Natomiast kiedy grozi niebezpieczeństwo, Cygan mówi: *Ningerel les dur amendar o Del* (Może Bóg nas obroni). Kiedy Cygan jest w więzieniu, może powiedzieć: *Ankalavēl les o Del* (Bóg uwolni go) i kiedy wyjdzie na wolność za każdy razem powtarza: *Ankaladias les o Del* (Bóg uwolnił go). Nawet wtedy, kiedy zostanie stłuczony talerz, natychmiast Cygan powie: *Phaphadias les o Del* (To jest Bóg, który to rozbił). A kiedy ktoś miał zły dzień, powie tak: *Či kamēl o Del* (Bóg nie życzył tego)²⁷. W czasie lowarskiego wesela, kiedy Cyganie wręczali pieniądze dla nowożeńców, mówili: *Mandar tsera taj kater o Del maj but te awen tumenge* (Ode mnie trochę pieniędzy, niechaj za to Bóg przysporzy ich tobie mnóstwo)²⁸. W czasie uroczystości *paczywa* (*pačywa*) wyrażenia religijne stanowią swoisty i niezwykle ważny element okazania szacunku. Yoors opisał sytuację, kiedy jeden ze starszych klanu Trokieszti poprosił o pozwolenie młodemu mężczyźnie z jego rodu, by zaśpiewał pieśń. Obecni starsi okazali swoją przychylność następującymi słowami: „Niech Bóg go błogosławi, obdarzy mądrością, żywotnością i odwagą”. Natomiast mężczyzna odpowiedział: „Niech błogosławieństwa mądrości, żywotności i odwagi będą wspólnym naszym i was wszystkich udziałem i niech Bóg będzie z nami”²⁹.

Aby zapewnić sobie szczęście, Romowie wieszają na ścianach wizerunki świętych, aczkolwiek robią to również te rodziny, które są głęboko wierzące. W niektórych domach ustawia się nawet małe ołtarzyki poświęcone Matce Boskiej. Jest to

²⁶ M. Maximoff, op. cit., s. 108–112.

²⁷ Ibidem, s. 108–110.

²⁸ J. Yoors, *Cyganie*, op. cit., s. 286.

²⁹ Ibidem, s. 131.



We wnętrzu wozu cygańskiego. Fot.
L. Mróz

cechą charakterystyczną, ale nie wyłączną, katolicyzmu romskiego, który przekłada kult świętych nad wiarę w Boga. Maria, Sara czy Zefiryn są postaciami takimi, jak oni sami, realnymi, złożonymi z ludzkiego ciała i ducha, emanującymi człowieczeństwem. Natomiast Jezus i jego władza nad ludźmi pochodzi od samego Boga. Jezus jest zatem wszędzie i we wszystkich oraz nie przynależy do jednego, konkretnego elementu romskiej (cygańskiej) lub nieromskiej rzeczywistości. Toteż symbol Jezusa mógł przenikać do społeczności romskich (cygańskich) i urzeczywistniać się³⁰. Dla niektórych respondentów czytanie Biblii, a szczególnie zawartych w niej ewangelii jest bardzo ważne. Swoją filozofię życia i etykę wywodzą z ich lektury, często powołują się na prawdy w nich zawarte. Poparcie decyzji wiedzą biblijną daje przekonanie, że podjęta decyzja jest słuszna. Zatem dokonuje się scalenie religii i filozofii w integralną część życia społecznego jednostki w grupie i grupy³¹. Jak twierdzą respondenci, Romowie bardzo rzadko chodzą do kościoła, aby skontaktować się ze swoim Bogiem, nie potrzebują pośrednika w postaci księdza i nie odczuwają potrzeby rozgrzeszenia. Obecność księdza konieczna jest jedynie przy chrzcie oraz

³⁰ R. Glize, *Pentecôtistes, catholiques, aspects des pratiques religieuses*, „Etudes Tsiganes” 1988, nr 2, s. 40–41.

³¹ Por. R. C. Gropper, op. cit., s. 108.

pogrzebie, ewentualnie w czasie przysięgi — zatem wtedy, kiedy istnieje zagrożenie zetknięcia się z sacrum i „nieczystością” pochodzącą z zaświatów. Wydaje się również, że przyjęcie chrztu jest wystarczającym aktem mającym zaświadczyć o wierze, a więc nie ma konieczności podtrzymywania kontaktów z Bogiem przez udział w innych praktykach religijnych, takich jak niedzielne nabożeństwa, spowiedź, przyjmowanie komunii, procesje itp. Chrzest zapewnia „życie w Bogu i z Bogiem”, a to jest gwarancją szczęścia i powodzenia w codziennym życiu. Przekonanie respondentów, że przyczyną choroby dziecka może być brak chrztu jest tego potwierdzeniem. Ponadto Romowie wierzą w istnienie wyższego porządku i chrzest ma zapewnić przychylność boskiej władzy³². Aktywność religijną podtrzymują zazwyczaj duszpasterze, organizując np. lokalne pielgrzymki do miejsc świętych, odwiedzając poszczególne rodziny w czasie tzw. kołеды. Nie sądzę, aby uczestniczenie dzieci romskich w Pierwszej Komunii Świętej mogło szybko tę sytuację zmienić, zwłaszcza że akt bierzmowania i ślub kościelny są w większości przypadków po prostu pomijane i, jak się okazuje, niekonieczne, by potem zostać chrzestnym, ochrzcić własne dziecko czy mieć katolicki pogrzeb. Adaptowanie pewnych schematów związanych z katolicyzmem ma natomiast szczególny wyraz w czasie dokonywania przysięg (*sovlacha*).

Sądzę, że kultura Romów (Cyganów) oraz związane z nią życie społeczne tworzą system idealny. Dla członka społeczności romskiej wszelkie nakazy i zakazy towarzyszące mu od narodzin aż do śmierci są jasne i oczywiste: określone zachowanie wywołuje określone skutki. Każda kobieta i każdy mężczyzna wie, jaką pozycję zajmuje w rodzinie (rodzie), co wolno, a czego nie wolno zrobić, powiedzieć itp. Jest to szczególnie widoczne w czasie spotkań bardziej formalnych, w których uczestniczą nie tylko mąż i żona, ale również dziadkowie, dalsi krewni czy znajomi. W czasie takiego spotkania, np. dotyczącego jakichś „interesów”, żona nie ma prawa zwrócić mężowi uwagi, że decyzje przez niego podejmowane są złe. Może to zrobić, kiedy zostanie z mężem sama. Zwrócenie uwagi nie jest równoznaczne z podjęciem decyzji przez kobietę. Mężczyzna może przemyśleć propozycję kobiety, ale ostateczną decyzję podejmie on sam. Tym bardziej, że Romowie powszechnie akceptują opinię, że kobieta nie powinna wtrącać się do spraw mężczyzn, że do zadań kobiety należy dbanie o dom i wychowanie dzieci. Życie powszednie jednakże dość często wygląda inaczej (są małżeństwa wspólnie prowadzące interesy) i decyzje podejmuje mężczyzna i kobieta (mąż i żona).

Druga istotna rzecz to respektowanie wieku. Przywilejem osoby starszej i przez to bardziej doświadczonej jest odbieranie należnego jej szacunku. Przywilejem jest również dokonywanie pewnych rytuałów mających oczywisty wpływ na życie nawet całej grupy. Mam tu na myśli udzielanie ślubów tradycyjnych (wiązanie rąk), powitanie dziecka wracającego z kościoła po chrzcie, czy udział w naradach dotyczących spraw istotnych dla grupy (czy skupiska). Wiek powyżej 50 lat kwalifikuje daną osobę jako „starszego”, co daje mu większe prawo głosu w grupie. W przypadku dojrzałych kobiet jest inaczej, bo dopiero wtedy uzyskują prawo głosu. Na-

³² J. Vekerdi, *L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlax*, „Etudes Tsiganes” 1977, nr 1–2, s. 20–21.

leży jednak zaznaczyć, że „starsza” zwana *phuri* i tak nie zabierze głosu, jeżeli nie zostanie o to poproszona. Ta wstrzeźliwość świadczy o jej mądrości i powadze wieku, przez to wzbudza szacunek i zaufanie. Oczywiście nie ma równowagi pomiędzy pozycją kobiety pięćdziesięcio- a sześćdziesięcioletniej. Respektowanie wieku jest zachowane również na płaszczyźnie kontaktów pomiędzy osobami o podobnym statusie.

Obdarowywanie się nawzajem jest równie istotne. Darem może być nie tylko przedmiot materialny czy pieniądze, ale również pieśń, taniec, zaproszenie na spotkanie i przyjęcie tego zaproszenia. Jest to podstawowa zasada okazywania szacunku: obdarowanie i odwzajemnienie daru mimo braku nakazu odwzajemnienia, a nawet oczekiwania, by otrzymać podziękowanie. O tym, jak ważna to zasada, świadczą liczne wystąpienia i przemowy przy okazji różnych spotkań w szerszym gronie. Oczywiście przywilej ten mają starsi, aczkolwiek mogą podzielić się nim z kimś młodszym. Dla osoby młodej udzielenie jej głosu na zgromadzeniu jest wielkim honorem.

Realizacja zachowań związanych z zawarciem małżeństwa nie tylko sankcjonuje rzeczywistość społeczną, ale ma także bardzo istotny wpływ na wychowanie tych członków grupy, których uznaje się za niedojrzałych społecznie. Poprzez procesy komunikacyjne związane z socjalizacją i wychowaniem urealnia się oddziaływanie pewnych określonych sytuacji, co prowadzi do wpojenia modeli poszczególnych zachowań (oraz ich konglomeratów czy systemów przyczynowo-skutkowych) jako jedynie prawdziwych, właściwych i koniecznych.

Spośród obrzędów rodzinnych to zaślubiny i wesele są takim kompleksem obrzędowym, który ma najwięcej cech celowej edukacji młodszych. Wesele zatem nie tylko sankcjonuje zawarcie małżeństwa, ale również wskazuje, co się kryje pod pojęciem „właściwa postawa społeczna”. Wypowiedzi respondentów typu: „Niech młodzi zobaczą”, czy nakaz spokojnej zabawy potwierdzają tę hipotezę. Ponieważ zaślubiny i wesele najczęściej angażują w swój przebieg większą liczbę osób, znanych i mniej znanych, niż np. obrzędy wieku dziecięcego wnioskuje o pokazowym charakterze omawianych tu działań. Szczególną uwagę zwraca się na zachowanie nowożeńców. Oni sami czują się obserwowani, o czym często wspominali w swoich wypowiedziach, jednocześnie odczuwają wstyd i zażenowanie całą sytuacją (pamiętajmy o modelu wychowania dzieci, omówionym w rozdziale 2.). Oczywiście, nie oznacza to, że nowożeńcy są najważniejszymi osobami na weselu. Fakt zaślubin uważam tu za poboczny, ponieważ moim zdaniem ważniejsze jest dbanie o prestiż, konstruowanie lub potwierdzanie hierarchii w grupie oraz zawiązywanie nowych relacji.

W przypadku wszelkich czynności związanych z obrzędowością pogrzebową jest inaczej. W obliczu śmierci relacje w grupie i hierarchia schodzą na dalszy plan, natomiast niezwykle ważny staje się stosunek żywy — zmarły, życie — śmierć, tutaj — tam. Poświęcenie zmarłemu i pamięci o nim aż roku (czuwanie, pogrzeb, żałoba, rocznica) świadczy o znaczeniu zjawiska śmierci w społecznościach romskich. Potwierdza to nie tylko rozbudowana obrzędowość pogrzebowa, ale również dokonywanie przysięg (*sovlacha*), a nawet zasada nieprzedłużania okresu żałoby.

Źródłem przemian jest również konieczność przystosowania się do życia w nowoczesnym społeczeństwie, ale ich inicjatorem musi być autorytet. Stąd zapewne bierze się konflikt tradycji i nowoczesności pomiędzy przywódcami tradycyjnymi a nowymi elitami, liderami organizacji i stowarzyszeń romskich, czy po prostu lepiej wykształconymi, o którym wspominał Mróz w jednym ze swoich artykułów³⁴. Obie te kategorie osób łączy pewnego rodzaju strach przed konfrontacją współczesności z poglądami tradycyjnymi, wiedzy akademickiej z wiedzą tradycyjną itp.

Zmiany zachodzące w zachowaniach tradycyjnych ujawniają się głównie w prywatnym życiu rodzin nuklearnych. W rodzinach wielopokoleniowych wszelkie zmiany zachodzą dużo wolniej. Przyczyną tej sytuacji jest obecność i aktywność starszych w życiu codziennym rodzin. Ich autorytet jest w zasadzie niepodważalny, toteż wszelkie nakazy i zakazy tłumaczy się właśnie decyzjami starszych, ich mądrością, wiedzą i doświadczeniem. „Tradycja” jest w tym wypadku słowem–kluczem wyjaśniającym często zasadność decyzji starszych. Tradycja jest jednocześnie świętością, której nie należy podważać. Zgoda na praktykowanie porwań ze wszystkimi skutkami, jakie one wywołują, jest tego oczywistym przykładem. Każda rodzina romska może bardziej lub mniej restrykcyjnie podchodzić do realizacji zachowań tradycyjnych, toteż można mówić o wielu wzorach tradycyjnych zachowań i wartości, o wieloznaczności i zmienności pojęcia tradycji. Wpływ na to ma również styl życia członków rodziny, stopień wykształcenia i pozycja materialna. Zdecydowanie łatwiej jest skrócić czas skalania poporodowego kobiety, jeżeli stać jej rodzinę np. na zakup wspomnianej już pralki automatycznej. Jednocześnie o wiele trudniej utrzymać kobietę i noworodka w izolacji, mieszkając z nią w maleńkim mieszkaniu komunalnym. Warunki życia osiadłego zmuszają starszyznę do akceptowania pewnych zmian, które nie muszą być trwałe, a mogą skutkować jeszcze większym poparciem dla starszych. Ponadto wielość wzorów odpowiada odpowiednia liczba autorytetów czy inaczej mówiąc liderów romskich. Ich poglądy mogą być zbieżne, ale mogą być również sprzeczne i na tym tle dochodzi często do konfliktów pomiędzy nimi.

Trzeba mieć na uwadze również to, że adaptacja jakichkolwiek dóbr i wartości niematerialnych, powszechnie dostępnych, jest i musi być specyficzna, ponieważ Romowie muszą tak pogodzić współczesność z tradycją, by nic nie stracić ze swej tożsamości i jedności grupowej.

³⁴ L. Mróz, *Polska: konflikt...*, s. 56.

Zakończenie

Zdaję sobie sprawę, że przedstawiony w niniejszej książce tekst nie jest kompletnym opisem i wyjaśnieniem kultury Romów identyfikujących się z Polska Roma. Wiele spraw związanych z obrzędowością rodzinną, funkcjonowaniem społeczności romskiej i jednostek w poszczególnych grupach rodowych zostało pominiętych. Przyjęta tutaj perspektywa z konieczności ograniczyła zakres przedstawionego materiału i nieco zawężyła problematykę. Określenie specyfiki badanego fragmentu społeczności Polska Roma, rodzin zamieszkujących Polskę centralną, w stosunku do np. rodzin mieszkających w Poznaniu, Szczecinie itd. było niemożliwe z powodu braku materiału badawczego zebranego w innych rejonach Polski. Kontynuowanie badań terenowych jest konieczne, aby porównać zachowania, styl życia, przekonania, a nawet działania związane z obrzędami. Przydałoby się również zebranie materiału w środowiskach Romów mieszkających we wsiach i w miasteczkach nie związanych z wielkimi aglomeracjami.

Zanim przystąpiłam do badań terenowych, zdałam sobie sprawę, że potrzebne są badania od podstaw, że nie wolno pominąć żadnego aspektu kultury romskiej. Żyjemy w czasach, w których kultura Romów, wbrew obiegowym opiniom, szybko zmienia się i wiele dawniej istotnych zachowań, obyczajów zanika. Zmienia się ich motywacja, zamierają dawne uzasadnienia tychże zachowań, młodzież romska w wielu przypadkach nie pamięta tego, co dla ich dziadków było ważne i co regulowało życie społeczne rodziny i rodu. Niezwykle było definiowanie przez moich rozmówców pojęcia „tradycji”. To, co tradycyjne, było zawsze, a żyć tradycyjnie, to znaczy żyć z zaleceniami przodków. Ale poszanowanie tradycji, tak ważne dla utrzymania tożsamości i w pewnym sensie spójności grupy, nie wiąże się z bezymyślnym powielaniem tzw. tradycyjnych zachowań. I tak zmienia się środek lokomocji, kobieta rodzi w odosobnieniu, ale w szpitalu itp. A zatem nie możemy patrzeć na kulturę Romów przez pryzmat np. kultury chłopskiej XIX wieku, bo — moim zdaniem — jest to nadużycie.

Wydaje mi się, że niezwykle istotne jest, aby przeszłość ocalić od zapomnienia, by uświadomić sobie, że nie kolor skóry i włosów kształtuje tożsamość, ale historia, obrzędy, zwyczaje i wierzenia, które zawsze determinowały życie społeczności i działania jednostki. Uświadomienie sobie normalności zachowań obrzędowych,

zaznajomienie się z życiem rodzinnym tej społeczności pozwolą, mam nadzieję, na zmniejszenie dystansu dzielącego Romów i Polaków, wynikającego z niewiedzy.

Ta książka miała być zbiorem zatrzymanych w czasie ważnych momentów z życia rodziny i rodu, myśli, poglądów, opinii. Potrzebnych jest wiele takich „albumów”, sięgających w przeszłość i zatrzymujących teraźniejszość. Ale czy nawet wtedy Romowie przestaną być dla nas tajemnicą?

Bibliografia

- Adamski W.
1978 *Wstęp* do: Mead M., *Kultura i tożsamość*, Warszawa.
- Anonymous
1975 *Some Notes on Gypsies in North Britain*, w: *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. by F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco, s. 85–122.
- Baranowski J.
2003 *Zigeunerlager in Litzmannstadt — Obóz cygański w Łodzi — The Gypsy Camp in Łódź, 1941–1942*, Łódź.
- Bartosz A.
1978 *Niektóre elementy tradycyjnej gospodarki Cyganów*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 2, s. 131–143.
1994 *Nie bój się Cygana*, Sejny.
- Berger P. L.
1999 *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa.
- Biegeleisen H.
1927 *Matka i dziecko*, Lwów.
- Broda J.
1951 *Przywileje nominacyjne na króla cygańskiego w Polsce z 1731 r. i na wójtostwo cygańskie z 1732 r.*, „Czasopismo Prawno–Historyczne”, t. III, s. 346–356.
- Bujak F.
1910 *Stypa doroczna*, „Lud”, t. 16, s. 58–59.
- Bystron J. S.
1916 *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z urodzeniem dziecka*, Kraków.
1947 *Etnografia Polski*, Warszawa.
1947 *Kultura ludowa*, Warszawa.
- Chrostowski W.
Martyrologia Żydów i martyrologia Romów. Studium porównawcze zagłady i pamięci o niej
(www.stowarzyszenieromow.hg.pl/ogolne/czasopismo/artykuly/23_97/5.htm).

- 1993 *Zapomniany holokaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, „Przegląd Powszechny”, nr 4, s. 74–90.
- Clewett R. M.
1999 *Constructing New Political and Social Identities among Roma (Gypsies) in Central Europe*, (www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm).
- Cohn W.
1972 *Mariage chez les Rom Nord-Américains*, „Etudes Tsiganes” nr 2–3, s. 4–11.
- Cook J. A.
1983 *A death in the family: parental bereavement in the first year*, „Suicide and Life-Threatening Behavior”, t. 13, s. 42–61.
- Cozannet F.
1973 *Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris.
- Crowe David M.
1996 *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York.
- 1869 *Cyganie i ich pochodzenie*, „Przyjaciel Dzieci”, nr 56.
1869 *Cyganie*, „Tygodnik Ilustrowany”, nr 216.
- Daniłowicz I.
1993 *O Cyganach wiadomość historyczna*, Oświęcim.
- Danka R.
1972 *Czasownik som i formacja perfectum w języku cygańskim*, „Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, t. XVII, Łódź, s. 243–259.
- Davidowa E.
1982 *Zmiany w strojach i sposobie ubierania się Cyganów żyjących współcześnie w Czechosłowacji*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1/4, s. 133–138.
- Dąbek K.
1983 *Na chwałę Roma*, „Sprawy i Ludzie”, nr 28, s. 6; nr 30, s. 6. nr 31, s. 6; nr 32, s. 6, 10; nr 34, s. 6; nr 36, s. 6.
- Depczyńska J.
1978 *Adaptacja Cyganów do życia w mieście*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 56–68.
- Dębski J.
1997 *Romowie w KL Auschwitz — wybrane losy*, „Dialog-Pheniben”, nr 1, s. 13–20.
1999 *Romowie więźniami KL Stutthof*, „Dialog-Pheniben”, nr 1, s. 7–17.
2001 Dębski J., *Uciezki Romów z KL Auschwitz*, „Dialog-Pheniben”, nr 1, s. 4–20.
- Dębski J., Parcer J.
1994 *Romowie w KL Auschwitz-Birkenau*, w: *50-lecie zagłady Romów*, red. W. Długoborski, Oświęcim, s. 102–112.
- Długoborski W.
1998 *Sini und Roma im KL Auschwitz-Birkenau 1943–44. Vor dem Hintergrund ihrer Verfolgung unter der Naziherrschaft*, Oświęcim.
1999 *Wokół sporu o „cygańskie” portrety*, „Dialog-Pheniben”, nr 3/4, s. 3–7.

- Długosz M.
1978 *Mangavipen — zaślubiny cygańskie*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 2, s. 155–160.
- Dollé M. P.
1970 *Symbolique de la mort en milieu tsigane*, „Etudes Tsiganes”, nr 4, s. 4–15.
- Douglas M.
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London.
- Dowyno–Sylwestrowicz M.
1889 *The Lithuanian Gypsies and their language*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, t. I, s. 251–258.
1891 *The Lithuanian Gypsies*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, t. II, s. 107–109.
- Duch–Krzystoszek D.
2000 *Małżeństwo, seks, prokreacja. Analiza socjologiczna*, Warszawa.
- Ficowski J.
1948 *Cygańskie pieśni*, „Nowiny Literackie”, nr 42.
1951 *Papusza — pieśń Cyganki*, „Twórczość”, nr 6, s. 79–81.
Supplementary Notes the Mageripen Code among Polish Gypsies, „Journal of the Gypsy Lore Society”, Liverpool, nr 3–4, s. 34–41.
1952 *Papusza — poetka cygańska*, „Przekrój”, nr 383, s. 5.
1956 *Pieśni Papuszy*, Wrocław.
1961 *Galązka z drzewa słońca*, Warszawa.
1981 *L'autiorité du Sero–Rom sur les Tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, nr 4, s. 15–25.
1983 *Zwierzchnictwo Sero–Rom nad Cyganami w Polsce*, „Miesięcznik Literacki”, t. 18, nr 1, s. 116–126.
1985 *Cyganie na polskich drogach*, Warszawa.
1989 *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa.
1990 *Le rameau de l'arbre du soleil. Contes tsiganes*, Bordeaux.
- Fraser A.
1992 *The Gypsies*, Cambridge.
- Frazer J. G.
1962 *Złota galąz*, Warszawa.
- Geremek B.
1984 *Cyganie w Europie średniowiecznej i nowożytnej*, „Przegląd Historyczny”, t. 75, z. 3, s. 569–596.
- Gerlich G. M.
Bez nauki człowiek mało znaczy a Rom to już nic, www.stowarzyszenieromow.hg.pl/ogolne/czasopismo/artykuly/2_98/1.htm.
- Gizak–Poleszczuk A.
1993 *Rodzina i system społeczny*, „Studia Socjologiczne”, z. 2, s. 33–56.
- Glize R.
1988 *Pentecôtistes, catholiques, aspects des pratiques religieuses*, „Etudes Tsiganes”, nr 2, s. 35–43 .

- Gluziński J.
1865 *Cyganie*, „Kalendarz Polski Ilustrowany” J. Jaworskiego.
- Greenfield, H.
1977 *Gypsies*, New York.
- Gropper R.
1975 *Gypsy in the City: Culture Patterns and Survival*, Princeton.
- 1975 *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. by F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco.
- Halbwachs M.
1969 *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa.
- Hancock I.
1987 *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution*, Karoma (www.geocities.com/Paris/5121/rights.htm).
- Hryń R.
1982 *Mieszkania cygańskie*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–4, s. 139–144.
- Hubschmannova M.
1997 *Les femmes dans la communauté traditionnelle des Rom „Slovak”*, „Etudes Tsiganes”, nr 10, s. 9–19 .
- Jakimowicz R.
1900 *Mogily ludzi zmarłych gwałtowną śmiercią*, „Wisła”, t. 14, s. 24–19.
- James M., Jongeward D.
1994 *Narodzić się by wygrać*, Poznań.
- Kalita J.
1929 *Cyganie na ziemiach polskich*, „Kuryer Literacko–Naukowy”, nr 24, s. X–XI (dodatek do: „Ilustrowany Kuryer Codzienny” z 17 czerwca 1929 r.).
- Kamińska K.
1992 *Lepszy los*, „Gazeta Wyborcza”, nr 180, s. 12–13.
- Kamiński I. M.
1978 *Sprzężenie akulturacyjne: Cyganie — Romowie*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 37–52.
- Kasten H.
1997 *Rodzeństwo. Ideały, rywale, powiernicy*, Warszawa.
- Klich E.
1927 *Fonetyka cygańszczyzny rabczańskiej*, w: *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, Cracoviae (vol. I).
1928 Klich E., *Wpływy języka polskiego na dialekty Cyganów polskich*, „Prace Filologiczne”, t. XII.
1931 *Cygańszczyzna w „Chacie za wsią” Kraszewskiego*, „Prace Filologiczne”, t. XV, cz. II, Warszawa.

Kłoskowska A.

- 1971 Kłoskowska A., *Rodzina jako czynnik transmisji i twórczości kulturalnej*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, t. 16, nr 4, s. 83–90.
 1982 Kłoskowska A., *Rola rodziny w przekazywaniu kultury*, „Problemy Rodziny”, nr 1/2, s. 28–38.
 1996 *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Kopaliński W.

- 1991 *Słownik symboli*, Warszawa.

Kopernicki I.

- 1925 *Textes tsiganes, contes et poésies. Teksty cygańskie*, Kraków [z. 1], 1930 [z. 2].

- 1994 *Kościół wobec Romów. Materiały*, red. Aszyk P., Matczyna M., Skajewski P., Kraków.

Koterba–Dziuban Z.

Życie ciągle nowe, „Kuryer Literacko–Naukowy”, nr 27, s. XII–XIII.

Kowalska J.

- 1985 *Środki i mechanizm przekazu tanecznego*, „Etnografia Polska”, t. XXIX, z. 2, s. 63–82.

Kowarska A. J.

- 1997 *Spółeczna rola tańca w zbiorowości Cyganów Bergitka Roma w Czarnej Górze, województwo nowosądeckie*, Łódź, mps.
 1999 *Proces szkolenia tanecznego dzieci romskich. Taniec tradycyjny*, „Dialog–Pheniben”, nr 2, s. 2–8.
Taniec w kulturze Romów dawniej i dziś, „Dialog–Pheniben”, nr 1, s. 33–42.
 2001 *Taniec i muzyka Romów jako nośniki wartości tradycyjnych*, „Dialog–Pheniben”, nr 1, s. 28–40.

Kremsztyk Z.

- 1929 *Z cygańskiego życia*, „Kuryer Literacko–Naukowy”, nr 176, s. X.

Krzemionkowa D.

Poznawcze wyodrębnianie własnej osoby a atrakcyjność partnera podobnego i niepodobnego do JA, „Studia Psychologiczne”, t. XXVIII, z. 2.

Kubiak K.

- 1986 *Wokół fotografii nagrobnej*, „Polska Sztuka Ludowa”, z. 1–2, s. 69–82.

Kubinowski D.

- 1997 *Proces wychowania tanecznego w środowisku wiejskim*, Lublin.

Kwaśniewicz K.

- 1977 *Przemiany zwyczajów ludowych. Problemy i refleksje*, „Lud”, t. 61, s. 122–129.

Lakatos M.

- 1979 *Krajobraz widziany przez dym*, Warszawa.

Levi–Strauss C.

- 1992 *Zasada wzajemności*, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa, s. 107–131.

- 1994 *Los Cyganów w KL Auschwitz–Birkenau. Das Schicksal der Sinti und Roma im KL Auschwitz–Birkenau*, Oświęcim.
- Mainsonneuve J.
1995 *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk.
- Mandal E.
1995 *Psychologiczna analiza procesu socjalizacji*, w: *Współczesne problemy socjalizacji*, Katowice, s. 9–23.
- Manna F.
1997 *Les espace du féminin parmi les Rom abruzzains*, „Etudes Tsiganes”, nr 10, s. 21–28.
- Marcinkiewicz S.
1972 *Badania nad dermatoglifami palców rąk Cyganów polskich*, „Materiały i Prace Antropologiczne”, Wrocław, s. 309–333.
- Marouchiakova Gauss.
1992 *La religion et son rôle d'intégration et de ségrégation chez les Tsiganes*, „Etudes Tsiganes”, nr 2, s. 32–37.
- Mauss M.
1973 *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Maximoff M.
1946 *Some Peculiarities in the Speech of the Kalderaš*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, vol. 25, cz. 3–4, s. 108–112.
- Mead G. H.
1975 *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa.
- Mead M.
1978 *Kultura i tożsamość*, Warszawa.
- 1993 *Memorial Book. The Gypsies at Auschwitz–Birkenau — Księga Pamięci. Cyganie w obozie koncentracyjnym Auschwitz–Birkenau — Gedenkbuch. Die Sinti und Roma im Konzentrationslager Auschwitz–Birkenau*, t. 1, 2, red. J. Parcer, München–London–New York–Paris.
- Miller C.
1975 *American Rom and the Ideology of Defilement*, in: *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, ed. by Rehfisch F., London–New York–San Francisco, s. 41–54.
- Mirga A.
1978 *Me som Rom, tumen san gadže*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 177–183.
1982 *Niektóre kategorie światopoglądu Romów spiskich*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1/4, s. 95–98.
1985 *Stereotyp Cyganów a mity o ich genezie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”. Prace Etnograficzne, z. 20, s. 53–69.
1987 *The category of „Romanipen” and the Ethnic Boundaries of Gypsies*, „Ethnologia Polona”, vol. 13, s. 243–255.
2003 *Addressing the Challenges of Romani Children's Education in Poland — Past and*

Current Trends and Possible Solutions (www.per-usa.org/PolandRomaeducation.doc).

Mirga A., Gheorghe N.

1998 *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków.

Mirga A., Mróz L.

1994 *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa.

Modelski T. E.

1929 *Przywilej na starszeństwo cygańskie z r. 1703*, „Ateneum Wileńskie”, s. 583.

Mróz L.

1971 *Cyganie*, Warszawa.

1978 *Badania dystansu etnicznego: Cyganie — Polacy*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 15–35.

Some remarks on changes in the Gypsy culture, „Ethnologia Polona”, vol. 4, s. 141–151.

1979 *Les Chaladytka Roma tsiganes de Pologne*, „Etudes Tsiganes”, nr 1, s. 21–26.

Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2, s. 157–168.

Wozy cygańskie, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, s. 77–94.

1982 *Analiza formalna i znaczeniowa ubioru Cyganów*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–4, s. 99–126.

1985 *Badania nad Cyganami*, „Etnografia Polska”, t. XXIX, z. 1, s. 131–134.

1987 *Z rodu Kaina*, „Etnografia Polska”, t. XXXI, z. 2, s. 193–217.

1989 *Wędrowni kowale i handlarze bydła z Radżastanu hipotetyczni przodkowie Cyganów*, „Etnografia Polska”, t. 33, z. 1.

1992 *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa.

2000 *Uczone rozważania na temat sytuacji Romów w Polsce*, „Dialog–Pheniben”, nr 4, s. 41–48.

2001 *Dzieje Cyganów — Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII*, Warszawa.

2002 *Niepamięć nie jest zapomnianiem*, „Dialog–Pheniben”, nr 1–2, s. 8–39.

2002 *Polska: konflikt tradycji i nowoczesności*, „Dialog–Pheniben”, nr 1–2, s. 40–57.

Nęcki Z.

1996 *Komunikacja międzyludzka*, Kraków.

Nicolini R.

1969 *Famiglia zingara. La chieza nella trasformazione socio–kulturale degli zingari*, Marcelliana–Brescia.

Nowicka E.

1995 *Obcy we wsi, obcy w szkole*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 3.

1999 *Pluralizm czy izolacja. Polityka oświatowa wobec osiadłych Romów*, w: *U nas dole i niedole*, red. E. Nowicka, Kraków.

1868 *Obozowisko cygańskie na Saskiej Kępie pod Warszawą*, „Tygodnik Ilustrowany”, nr 29, s. 28.

Okeley J.

1975 *Gypsies Travelling in Southern England*, w: *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco, s. 55–84.

Gypsies Woman. Models in Konflikt, in: *Perceiving Woman*, London.

1983 *The Traveller–Gypsies*, New York.

Olechnicki K., Załęcki P.

1997 *Słownik socjologiczny*, Toruń.

Ossowska M.

1953 *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa.

Ossowski S.

1967 *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. III, Warszawa.

Ostrowska A.

1991 *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa.

Palczyński T.

2000 *Cygańska mniejszość etniczna w Polsce: tożsamość i odrębność grupowa*, „Dialog–Pheniben”, nr 2–3, s. 7–20.

2001 *Ochrona zbiorowej pamięci czy potrzeba przypomnienia swoich bliskich? Kilka impresji socjologa na temat wystawy martyrologii Romów i Sinti w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu*, „Dialog–Pheniben”, nr 4, s. 11–17.

Papusza

1973 *Pieśni mówione*, Łódź.

Pawlowski A.

1968 *Rodzaje i technika oszustw popełnianych przez Cyganów*, „Prace Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”. Komisja Prawa, z. 1, s. 94–124.

1971 *Rodzaje i technika kradzieży popełnionych przez Cyganów*, „Prace Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”. Komisja Prawa, z. 2, s. 23–92.

1973 *Cyganie — studia nad przestępczością*, Zielona Góra.

1978 *Problemy kryminalne w cygańskiej grupie etnicznej*, „Etnografia Polska”, t. 22, z. 2, s. 69–86.

1956 *Pieśni Papuszy*, Wrocław.

Pilarczyk A.

2001 *Taborami jechali do nieba*, „Gazeta Wyborcza” z 3 VIII, s. 6.

Pobożniak T.

1948 *Spółgłoski płynne w dialektach cygańskich*, „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności”, t. XLIX, nr 1.

1949 *Liquid sounds in the Gypsy language*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. XV, s. 357–370.

1956 *Imiona Cyganów polskich*, „Onomastica”, t. 2, z. 2, s. 323–331.

1957 *Imiona Cyganów polskich*, „Onomastica”, t. 3, z.1, s. 188–192.

1972 *Cyganie*, Kraków.

1964 *Grammar of the Lovari dialect*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, nr 3, Warszawa.

Pol W.

1876 *Dzieła*, t. IV, seria druga [*Dzieła prozą*, t. II, *Północny wschód Europy*, cz. III], Lwów.

Prochaska A.

1900 *Przywileje dla starszyny cygańskiej w Polsce*, „Kwartalnik Historyczny”, t. XIV, s. 453.

Rao A.

1975 *Some Mānuṣh Conceptions and Attitudes*, w: *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. by F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco, s. 139–168.

1986 *Identité ethnique ou catégorie économique?*, „Etudes Tsiganes”, nr 3, s. 23–28.

Reyniers A.

1986 *Le système tsigane et la question du nomadisme*, „Estudes Tsiganes”, nr 3, s. 7–11.

1997 *Rom zaliczany do grona świętych, prawdziwy Kalo–devleskero Manusz — Zęfrym Jimenes Malla*, „Dialog–Pheniben”, nr 1, s. 3–5.

Rozwadowski J. M.

1936 *Wörterbuch des Zigeunerndialekts von Zakopane — Słownik Cyganów z Zakopanego*, „Prace Komisji Orientalistycznej”, nr 21, Kraków.

Sahlins M. P.

1992 *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych*, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa, s. 131–172.

Serwatowski X.

1851 *O Cyganach w Galicji*, „Przegląd Poznański”, s. 412.

Séverin A., Hilary C., Foureaux A.

1988 *L'enfant et la santé*, „Etudes Tsiganes”, nr 2, s. 28–31.

Siarczyński F.

1857 *O Żydach–karaitach i Cyganach*, dodatek do „Gazety Lwowskiej”, nr 48, s. 5.

Sikora S.

1986 *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa”, z. 1–2, s. 57–63.

1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Staszczak Z., Warszawa–Poznań.

Strzelecki A.

1895 *Fragment z dziejów rodziny*, „Lud”, t. 1, s. 154.

Sutherland A.

1975 *Gypsies. The Hidden Americans*, London.

The American Rom: A Case of Economic Adaptation, w: *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, ed. by F. Rehfisch, Londyn–New York–San Francisco, s. 1–40.

Szczepański J.

1970 *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa.

Sztychmiller J. K.

1992 *Obowiązki rodziców w zakresie zapewnienia i przygotowania chrztu dzieci*, w: *Chrzest — nowość życia*, Lublin, s. 173–184.

Ślebodziński J.

1937 *Cyganie*, „Tygodnik Ilustrowany”, nr 28, s. 553–555.

1999 *The Roma Education Resorce Book*, ed. by C. Fényes, C. McDonald, A. Mészáros., vol.1 (www.osi.hu/iep/minorities/ResBook1/ResBookAll.htm).

Turner J. H.

1998 *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań.

1999 *U nas dole i niedole. Sytuacja Romów w Polsce*, red. E. Nowicka, Kraków.

Valet J.

1991 *Coutumes: les petits-enfants chez les Jéniš*, „Etudes Tsiganes”, nr 2, s. 26–28.

Vekerdi J.

1977 *L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlax*, „Etudes Tsiganes”, nr 1–2, s. 14–21.

Vesey–FitzGerald B.

1944 *Gypsy medicin*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, vol. 32, cz. 1–2, s. 21–33.

Wasilewski J. S.

1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.

Wesołek W.

1978 *Działalność Kościoła wśród Cyganów*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 87–97.

Wiercińska K.

1999 *Zniknęły z dróg ostatnie tabory*, w: *U nas dole i niedole*, red. E. Nowicka, Kraków, s. 93–102.

Wieruszewska M.

1970 *Kontrola społeczna prokreacyjnej funkcji rodziny*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, Łódź, t. XII, s. 45–55.

Williams P.

1985 *Mariage Tsigane une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, „Etudes Tsiganes”, nr 4, s. 11–25.

1998 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris.

Wisłocki Ł.

1998 *Pierwsza próba stworzenia w Polsce programu edukacji szkolnej dla ludności romskiej*, „Dialog–Pheniben”, nr 1.

Wiszniewski M.

1835 *Pomniki historyi i literatury polskiej*, t. 1–4, Kraków, s. 59–86.

Wóycicki K. W.

1861 *Cyganie*, w: *Encyklopedia powszechna Orgelbranda*, t. IV, Warszawa, s. 35–47.
Cyganie w Polsce, „Tygodnik Ilustrowany”, nr 67, s. 4–6.

Wube

1930 *Cyganie*, „Kuryer Literacko–Naukowy”, nr 26, s. X–XI.

Yoors J.

1973 *Cyganie*, Kraków.

1978 *Przeprawa*, Kraków

Zdziarski S.

1900 *Cyganie w Galicyi*, „Lud”, t. VI, z. 2, s. 304–305.

Zieliński W. K.

1890 *Notes on the Gypsies of Poland and Lithuania*, „Journal of the Gypsy Lore Society”, vol. II, nr 4, s. 237–240.

1895 *Pochodzenie i niektóre zwyczaje Cyganów polskich wedle ich własnej tradycji*, „Wisła”, t. IX, z. 3, s. 529.

1896 *Baśnie Cyganów polskich*, „Wisła”, t. X, s. 117, 317.

1952 *Ziemio moja, jestem córką twoją (Phuv miri, me som čhaj tiri)*, „Twórczość”, nr 8, s. 168–170.

Zywert J.

1968 *Problemy młodzieży cygańskiej w szkole podstawowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1, s. 106–109.

1970 *Analfabetyzm w społecznościach cygańskich*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 2, s. 191–195.

1971 *Cygańska rodzina*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 268–271.

Poglądy Cyganów na atrakcyjność zawodów, „Studia Socjologiczne”, nr 1/40, s. 211–222.

1976 *Przemiany cygańskiej rodziny*, „Problemy Rodziny”, nr 6192, s. 42–45.

1978 *Sytuacja społeczno-ekonomiczna Cyganów zamieszkujących Zielonogórskie*, „Etnografia Polska”, t. XXII, z. 2, s. 99–102.

Spis treści

Wstęp. Cyganie czy Romowie?	5
Kultura Romów jako przedmiot badań	15
Organizacja życia społecznego	27
Przywództwo	27
Skalania	35
Pojęcie rodziny i wzajemne zależności	44
Rozdział płci i wieku a wychowanie dziecka	47
Narodziny dziecka (<i>locija</i>)	59
Obrzędy rodzinne wieku dziecięcego	77
Chrzest (<i>bolipen</i>)	77
Pierwsza Komunia Święta	94
„Osiemnastka”	97
Sposoby zawierania małżeństw	101
„Swatka”	101
Porwanie (<i>chwyteł</i>)	108
„Kupno” żony	113
Wiązanie rąk (<i>mangavipen</i>)	116
Wesele (<i>biaw</i>)	125
Sposób organizowania wesel	125
Przepijanie i składka	129
Muzyka i tańce w czasie wesel	131
Ubiór	138
Podarunki (<i>dija</i>)	141
Rozwody	147
Małżeństwa mieszane	153
Społeczny wymiar obrzędowości pogrzebowej	160

Śmierć (<i>meriben</i>)	160
<i>Mulo</i>	164
Pogrzeb (<i>garuiben</i>)	167
Przygotowanie zmarłego do pogrzebu	167
Czuwanie przy zmarłym (<i>rakher</i>)	172
Pochówek	177
Żałoba i obrzędowe <i>pomana</i>	184
Pamięć	191
Tradycja i nowoczesność	206
Zakończenie	230
Bibliografia	232

(...) z wielkim uznaniem należy podkreślić fakt podjęcia przez dr A. Kowarską interpretacji z perspektywy etnologicznej problematyki obrzędowości rodzinnej Romów. Jest to ten obszar tematyczny, który w dotychczasowej literaturze poświęconej mniejszości romskiej jest mało widoczny. A więc już chociażby z tego powodu należy podkreślić celowość wydania drukiem tej pracy. Oczywiście nie tylko ten fakt skłania mnie do postawienia takiego wniosku. Pragnę bowiem wyraźnie zaznaczyć, że w tym przypadku mamy do czynienia z bardzo wartościowym i solidnym opracowaniem, którego niezaprzeczalnym walorem jest bogaty materiał źródłowy zebrany przez autorkę, dzięki znakomitym kontaktom i znajomości badanego środowiska.

dr. hab. Władysław Baranowski, prof. UŁ

Pośród tematów podejmowanych przez badaczy obrzędowość zaliczyć należy do omijanych lub w niewielkim zakresie podejmowanych. Język, historia to najczęstsze obszary zainteresowań. Najwięcej wiedzy do znajomości tzw. kultury duchowej, w tym i obrzędowości, wniósł J. Ficowski swoimi nowatorskimi, świetnymi pracami. Ale od czasu, gdy były one publikowane, minęło nieomal pół wieku. Jeśli dokonać oceny światowej literatury o Cyganach, to widzimy, że w okresie ostatniego półwiecza pomnożona została ona w sposób znaczny; także w krajach Wschodniej Europy, w których przez wiele dziesięcioleci równie mało interesowano się Cyganami–Romami, jak w Polsce. Przyrost wiedzy w Polsce był zawstydzająco mały; wiedzy o kulturze duchowej jeszcze mniejszy. Podjęcie więc trudu badania tych obszarów cygańskiej tradycji jest poważnym walorem, rezultat zaś jest świadectwem, że powstała praca ważna i że autorka rozprawy dołączyła do grona nielicznych znawców, czy autorytetów w sprawach Cyganów–Romów i ich kultury.

Prof. dr hab. Lech Mróz



ISBN 83-7181-355-4



9 788371 813559



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą nauki