



Projekt Stratégia rozvoja marginalizovaných skupín Košického samosprávneho kraja,
reg. č. spisu 2005-OPZI-33-KE-0082, č. ITMS 11430300082, interné číslo P0041



PROJEKT JE SPOLUFINANCOVANÝ EURÓPSKOU ÚNIOU

*Zborník vedeckých štúdií k problematike stratégií
vo vzťahu k marginalizovaným skupinám*



Košice 2008



Projekt Stratégia rozvoja marginalizovaných skupín Košického samosprávneho kraja,
reg. č. spisu 2005-OPZI-33-KE-0082, č. ITMS 11430300082, interné číslo P0041



PROJEKT JE SPOLUFINANCOVANÝ EURÓPSKOU ÚNIOU

*Zborník vedeckých štúdií k problematike stratégií vo vzťahu
k marginalizovaným skupinám*

Marginalizované skupiny

20. august 2008

Editor:

JUDr. Mgr. Dušan Šlosár, PhD.

Recenzenti:

Prof. Ing. Marián Mesároš, PhD.

Prof. Ing. Vladimír Klimo, CSc.

JUDr. Stanislav Križovský, PhD.

Vydal: Košický samosprávny kraj, Košice Námestie maratónu mieru č. 1
Vysoká škola bezpečnostného manažérstva v Košiciach,
Košice Kukučínova 17.

Tlač: Košický samosprávny kraj

ISBN: 978-80-970001-0-3

EAN : 9788097000103

Košice, 2008

Obsah:

ŽIAKOVÁ Eva, HRICOVÁ Jana Životné ciele zrakovo postihnutých z pohľadu ich kvality života	7
VAŠEČKA Imrich Sociálna pomoc a princípy jej poskytovania na úrovni lokálneho spoločenstva	16
ĆWIEK W. Dariusz Cyganie v Polscy	23
BALVIN Jaroslav Potřeba systémového přístupu k marginalitě	44
MAUSCH Karol, RYŚ Ewa Niskie poczucie sensu życia jako przykład autoetykietyzacji	55
ŠLOSÁR Dušan Komunitný rozvoj	59

Životné ciele ťažko zrakovo postihnutých z pohľadu ich kvality života

ŽIAKOVÁ Eva, HRICOVÁ Jana (SR)

Abstrakt: Štúdia pojednáva o (ne)plnení životných cieľov zrakovo postihnutých z pohľadu kvality života v porovnaní so skupinou zrakovo zdravých jedincov. Životné ciele sú totiž kategóriou subjektívne stanovenou na rozdiel od kvality života, ktorá je bezo sporu prežívaná subjektívne, ale je možné určiť aj objektívne kritéria jej merania.

V rámci tejto štúdie sa uskutočnil kvantitatívny aj kvalitatívny výskum. Predpoklad bol založený na rozdieloch životných cieľov z pohľadu odlišnej kvality života ťažko zrakovo postihnutých a zdravých jedincov v neprospech zrakovo postihnutých. Výsledky výskumu poukázali na rozdiely v položke zisťujúcej snímajúcej strach zo smrti a položke skúmajúcej uvažovanie nad suicídiom na hladine štatistickej významnosti $p < 0,01$. Konkrétne osoby so zrakovým postihnutím prežívali menší strach zo smrti ako osoby bez zrakového postihnutia. Druhý štatisticky významný rozdiel sa zistil v položke merajúcej uvažovanie nad suicídiom v tom smere, že osoby zrakovo postihnuté uvažovali o suicídiu viac ako osoby bez zrakového postihnutia. V ostatných oblastiach sa nepreukázali štatisticky významné rozdiely. Za dôležité zistenie v prospech prístupu sociálnych pracovníkov k postihnutým je považovaný záver: Stupeň závažnosti zrakového postihnutia nie je determinujúcim faktorom pre subjektívne vnímanie kvality a zmyslu života u ťažko zrakovo postihnutých.

Kľúčové slová: Zmysel a kvalita života, životné ciele, postoje ku smrti, ťažké zrakové postihnutie

Teoretické východiská

Kvalita života nie je niečo zvonku dané, v značnej miere závisí od samotného človeka. Dvaja ľudia s rovnakým druhom postihnutia môžu subjektívne hodnotiť kvalitu svojho života úplne odlišne. M. Vágnerová (2004) však hovorí o zhoršení kvality života v dôsledku choroby a to v závislosti od toho, do akej miery toto ochorenie sťažuje život jedinca. Za dôležitú pokladá mieru samostatnosti a nezávislosti, mieru celkového obmedzenia možností, mieru schopnosti sociálneho kontaktu a úroveň celkového pocitu pohody, ktorý závisí na telesnom i duševnom stave chorého človeka. Podľa V. Zikmunda (2001, podľa Lendela, 2003) má zdravie priamy vzťah k činiteľom ako subjektívna pohoda, spokojnosť, a tým aj ku kvalite života. Zdôrazňuje však, že stav pohody a spokojnosti môže prežívať aj človek s postihnutím. Kvalitu života u postihnutého jedinca chápe ako vnímanie jeho vlastnej výkonnosti a stavu v oblasti fyzickej, pracovnej, psychickej a sociálnej interakcie a somatických pocitov.

Veľký význam tomu, ako osoba s postihnutím vníma svoju kvalitu života, pripisujú E. Libigerová a H. Müllerová (2001) práve prijatiu tohto stavu. Po období nutnom k adaptácii na postihnutie môžu ľudia zmeniť svoje plány a očakávania. Prispôbia sa životu s postihnutím a tým i získajú späť určitý pocit životnej pohody. Iní za rovnakých podmienok sa môžu stať viac a viac nespokojnými so svojou životnou situáciou a hodnotia svoju kvalitu života ako veľmi nízku. V tejto súvislosti upozorňuje K. Repková (2002) na paradoxy zdravotného postihnutia. Podstatu paradoxu vyjadrujú G.L. Albrecht a P.J. Devlieger (1999, podľa Repkovej, 2002, s. 267) otázkou: „Ako je možné, že ľudia s ťažkým a pretrvávajúcim zdravotným postihnutím uvádzajú, že majú dobrú alebo dokonca vysokú kvalitu života, keď väčšine vonkajších pozorovateľov sa zdajú podmienky ich každodennej existencie neprijateľné?“. Vo svojom výskume sa zaujímali o to, ako ľudia so zdravotným postihnutím vnímajú kvalitu svojho života, ako sa u nich vytvára vnútorný hlboký zmysel pre udržiavanie stavu pohody. Medzi faktory prispievajúce k hodnoteniu kvality života ako dobrej patrili:

- kontrola nad vlastným telom, mysl'ou a životom vychádzajúca z dôkladného poznania vlastného zdravotného stavu,
- možnosť plniť očakávané sociálne roly,
- mať osvojený tzv. „čo môžem“ prístup k životu založený na doceňovaní bohatosti variabilných možností v živote a príležitostí pre ďalšiu rast či zmenu,
- objavenie (niekedy znovuobjavenie) vnútornej sily a spirituality človeka, ktorých zdrojom je jasná hodnotová a cieľová životná orientácia,
- existencia vyrovnaných a obojstranne saturujúcich sociálnych vzťahov s možnosťou dávať a prijímať,
- možnosť získavania pozitívnych zážitkov pri porovnaní vlastnej situácie a kapacít so situáciou a kapacitami iných ľudí, ktorí sa nachádzajú v podobnej životnej situácii.

Medzi faktory, ktoré naopak znižovali kvalitu života respondentov so zdravotným postihnutím, patrili:

- pretrvávajúca bolesť, pre ktorú človek stráca kontrolu nad vlastným telom a možnosť plánovania vlastného života,
- de-energizujúci účinok chronickej únavy a pocity beznádeje znemožňujúce nielen možnosť plánovať si život, ale aj vykonávať bežné aktivity, zastávať očakávané sociálne roly a žiť plnohodnotne, podľa vlastných predstáv,
- strata kontroly nad telesnými alebo mentálnymi aktivitami,
- chýbanie zmyslu života alebo duchovného nadhľadu v živote.

Kvalitu života osôb so zrakovým postihnutím vymedzuje J. Jesenský (2003, s. 28) ako „úroveň naplnenia potrieb a požiadaviek (i práv) človeka s postihnutím, ktorá smeruje k spokojnosti, komfortu, životnej pohode a istote pri podmienkach vážneho a trvalého poškodenia zdravia či organizmu a jeho funkcií, t.j. anatomických, neurofyziologických a psychosociálnych štruktúr“. Špecifikami kvality života zrakovo postihnutých jedincov sú spôsoby akceptácie postihnutia, informačný deficit a zmyslová deprivácia, samostatnosť, spoločenský status a prosperita, pracovné schopnosti (Jesenský, 2002, podľa Požára, 2003).

Výskumy realizované v oblasti kvality života osôb s ťažkým zrakovým postihnutím sú v našich podmienkach nedostatočné. P. Bartlová (1999, podľa Požára, 1999) skúmala vzťah rodičov detí so zrakovým postihnutím k ich postihnutým deťom. Objavila náznaky negatívneho emocionálneho vzťahu. Z toho usudzuje, že kvalita života takéhoto dieťaťa je potom nutne negatívne poznamenaná. K problematike kvality života ťažko zrakovo postihnutých seniorov sa vyjadruje Z. Galvas (1999) predovšetkým z roviny svojich praktických skúseností a upozorňuje na nutnosť výskumného bádania v tejto oblasti. Zo zahraničných výskumov venovaných tejto problematike uvádzame prácu venovanú vplyvu zrakového postihnutia na kvalitu života seniorov. Zrakovo postihnuté osoby dosiahli štatisticky významne nižšie skóre v oblasti fyzického a sociálneho fungovania v porovnaní s ľuďmi bez zrakového postihnutia. Tieto zistenia podporujú názor, že zrakové postihnutie vedie k nižšej kvalite života (Tsai a i., 2004). Výskumom kvality života zrakovo postihnutých účastníkov programu podporovaného zamestnania v Izraeli sa zistili štatisticky významné rozdiely medzi mužmi a ženami v oblasti sociálnej spolupatričnosti v neprospech žien. A rovnako osoby s vrodenným postihnutím vnímali svoju kompetentnosť štatisticky významne vyššie v porovnaní s jedincami so získaným zrakovým postihnutím (Rimmerman, Morgenstern, 2003). S. Kef (1997) zistil, že priemerná veľkosť osobnej sociálnej siete zrakovo postihnutých adolescentov je 15 osôb, jedinci bez zrakového postihnutia uvádzali 15-20 osôb. Na základe uvedeného môžeme konštatovať, že pole výskumov kvality života ľudí so zrakovým postihnutím sa postupne začína zaplňať predovšetkým v zahraničí, ale vidíme veľké nedostatky vo výskumnom záujme o túto problematiku u nás. Touto prácou sme sa pokúsili zmapovať vnímanie kvality života ľuďmi so zrakovým postihnutím v našich

podmienkach. Za týmto účelom sme v priebehu marca 2005 – marca 2006 uskutočnili výskum, ktorého cieľom bolo hľadanie podobností a rozdielov vo vnímaní kvality a zmyslu života u ťažko zrakovo postihnutých jedincov (t.j. osôb s ťažkým stupňom slabozrakosti, prakticky nevidiacich a úplne nevidiacich) so získaným postihnutím [ďalej len u osôb zrakovo postihnutých] a ľudí bez zrakového postihnutia.

Položili sme si nasledovné otázky:

- Je subjektívne vnímanie kvality života u osôb zrakovo postihnutých rozdielne v porovnaní so subjektívnym vnímaním kvality života ľudí bez zrakového postihnutia?
- Je subjektívne vnímanie zmyslu života u osôb zrakovo postihnutých rozdielne v porovnaní so subjektívnym vnímaním zmyslu života ľudí bez zrakového postihnutia?
- Sú životné ciele u osôb zrakovo postihnutých rozdielne v porovnaní so životnými cieľmi osôb bez zrakového postihnutia?

Výskum bol realizovaný na vzorke 132 osôb, z toho 80 žien a 52 mužov, vo veku od 24 do 57 rokov. Osôb ťažko zrakovo postihnutých bolo 33. Týmto osobám sme priradili pár zo skupiny 99 osôb, ktoré neboli ťažko zrakovo postihnuté a ani netrpeli žiadnou závažnou zdravotnou chorobou (posúdené na základe sebaujedeného osoby o jej zdravotnom stave). Vzorka bola zrovnocnená na základe veku (tolerancia v rozdiel 5 rokov), dosiahnutého stupňa vzdelania, rodinného stavu, bydliska a pracovného zaradenia.

Experimentálnu skupinu tvorí 33 zrakovo postihnutých osôb, z toho 21 žien a 12 mužov, ktorí žijú v Prešove a okolí, Humennom, Svidníku, Stropkove. Vekové rozpätie sa pohybuje od 29 do 57 rokov, priemerná hodnota je 48 rokov. Čo sa týka závažnosti zrakového postihnutia v našej vzorke je 13 osôb ťažko slabozrakých, 9 osôb prakticky nevidiacich a 11 úplne nevidiacich. Zrakové postihnutie u nami skúmanej vzorky osôb bolo získaného charakteru. Doba trvania ťažkého zrakového postihnutia sa pohybuje od 1 do 29 rokov, priemerná hodnota je 12,7 rokov. Všetky údaje o objektívnom zdravotnom stave sme čerpali zo seba - výpovede osôb.

Kontrolnú skupinu tvorili osoby bez ťažkého zrakového postihnutia a závažnej zdravotnej poruchy, z toho 21 žien a 12 mužov, ktorí žijú v Prešove, Svidníku, Bardejove a v okrese Rožňava. Vekové rozpätie kontrolnej skupiny sa pohybuje od 25 do 56 rokov, priemerná hodnota je 46,5 roka.

Vo výskume sme použili nasledujúce nástroje:

Test životných cieľov (PIL), ktorého autormi sú J.C. Crumbaugh (1968) a L.T. Maholick. K. Popielski (1987, podľa Halamu, 2000) využíva pri interpretácii tohto testu kategórie: životné ciele, zmysel života, potvrdenie života, ocenenie vlastného života, ocenenie seba, sloboda a zodpovednosť a postoj k smrti a samovražde. **Systém individuálneho hodnotenia kvality života (SEIQoL)** autorov C.A. O'Boylea, H. McGee a C.R.B. Joyce (1994, podľa Křivohlavého, 2002) bola ďalšia metodika, ktorej základným cieľom je meranie individuálneho ponímania kvality života. Znamená to, že sa vychádza z toho, ako je kvalita života definovaná danou osobou a ako je ňou samou hodnotená. **Skrátená verzia dotazníka kvality života Svetovej zdravotníckej organizácie (WHOQOL- BREF)**. Dotazník kvality života WHOQOL- 100 sa vyvíjal skupinou pracovníkov WHOQOL Group (1996, 1997) v 15 medzinárodných centrách simultánne. Cieľom bolo vytvoriť metódu na posudzovanie kvality života, ktorá by mohla byť aplikovaná interkulturálne. Skrátená verzia dotazníka WHOQOL- 100 je WHOQOL- BREF, táto verzia obsahuje 26 položiek. Mapuje štyri oblasti kvality života: *fyzické zdravie, psychické zdravie, sociálne vzťah a, sociálne prostredie.*

Vybrané výsledky a ich interpretácia

V tejto časti predkladáme vybrané výsledky spomenutého výskumu, ktoré sú z hľadiska výskumného najzaujímavejšie.

Predpokladali sme štatisticky významné rozdiely v subjektívnom vnímaní zmyslu života u osôb zrakovo postihnutých a osôb bez zrakového postihnutia v neprospech jedincov so zrakovým postihnutím. Na overenie tejto hypotézy sme použili t- testy. Zmysel života sme snímali dotazníkom PIL, ktorý skúma nasledovné oblasti: zmysel života, životnú spokojnosť, slobodu, strach zo smrti, uvažovanie nad suicídiom a hodnotu života.

Tabuľka 1: Štatistická analýza (t- test) metodiky PIL pre porovnanie rozdielov medzi osobami zrakovo postihnutými a osobami bez zrakového postihnutia

	PIL P	PIL ZŽ	PIL ŽS	PIL S	PIL SZS	PIL US	PIL HŽ
PH ZPO	5,214	5,303	5,101	5,141	5,52	5,00	5,39
PH OBZP	5,022	5,113	4,808	5,030	4,00	6,42	5,27
ŠO ZPO	0,699	0,834	0,923	0,846	1,68	2,24	1,48
ŠO OBZP	0,716	0,897	0,967	1,005	2,06	1,15	1,63
T	1,099	0,894	1,259	0,486	3,273	-3,256	0,317
Df	64	64	64	64	64	64	64
Sig.	0,276	0,375	0,213	0,629	0,002	0,002	0,752

PH ZPO- priemerné skóre zrakovo postihnutých osôb

PH OBZP- priemerné skóre osôb bez zrakového postihnutia

ŠO ZPO- štandardná odchýlka v hodnotách u zrakovo postihnutých osôb

ŠO OBZP- štandardná odchýlka v hodnotách u osôb bez zrakového postihnutia

PIL P- priemerné skóre v dotazníku PIL

PIL ZŽ- položky merajúce zmysel života

PIL ŽS- položky merajúce životnú spokojnosť

PIL S- položky snímajúce pocit slobody

PIL SZS- položka snímajúca strach zo smrti

PIL US- položka skúmajúca uvažovanie o suicídiu

PIL HŽ- položka merajúca hodnotu života

T- testom dvoch nezávislých výberov sa nám potvrdili rozdiely v položke snímajúcej strach zo smrti a položke skúmajúcej uvažovanie nad suicídiom na hladine štatistickej významnosti $p < 0,01$. Konkrétne osoby so zrakovým postihnutím prežívali menší strach zo smrti ako osoby bez zrakového postihnutia. Druhý štatisticky významný rozdiel sme zistili v položke merajúcej uvažovanie nad suicídiom v tom smere, že osoby zrakovo postihnuté uvažovali o suicídiu viac ako osoby bez zrakového postihnutia. V ostatných oblastiach sa nepreukázali štatisticky významné rozdiely.

Celkové skóre dotazníka PIL podľa J.C. Crumbaugh (1968) vyjadruje mieru uspokojenia túžby po zmysle. Na základe porovnania priemerných hodnôt PILu v oboch skupinách sme nezistili štatisticky významné rozdiely. Na základe toho môžeme konštatovať, že miera uspokojenia túžby po zmysle sa medzi zrakovo postihnutými osobami a osobami bez zrakového postihnutia nelíši. I.D. Yalom (1980) poukazuje, že PIL je viacdimenzionálnym dotazníkom, ktorý meria konštrukty zmysel života, životnú spokojnosť, slobodu, strach zo smrti, uvažovanie nad suicídiom a hodnotu života. Pri porovnaní dosiahnutého skóre v položkách skúmajúcich zmysel života sa nepreukázali štatisticky významné rozdiely. Aj napriek tomu, že sa nám potvrdili štatisticky významné rozdiely v oblastiach strach zo smrti a uvažovanie o suicídiu odvolávajú sa na I.D. Yaloma (1980), ktorý tieto oblasti vníma ako samostatné konštrukty, a na J.C. Crumbaugh (1968), ktorý na určenie miery uspokojenia túžby po zmysle používa výsledné skóre vo všetkých položkách, môžeme konštatovať, že nie sú štatisticky významné rozdiely vo vnímaní zmyslu života u osôb zrakovo postihnutých a osôb bez zrakového postihnutia.

Životné ciele, ktoré si osoba ľubovoľne volila sme triedili, hľadali spoločné znaky a na základe nich sme ich zoskupovali do kategórií v rámci oboch skupín. Prihliadali sme pri tom, aby kategórie boli vzájomne sa vylučujúce a aby každý životný cieľ bol zaradený len do

jednej kategórie (Kerlinger, 1972). Jedna kategória mohla obsiahnuť viaceré životné ciele jednej osoby. Vzhľadom na priestor, ktorý máme k dispozícii neuvádzame kompletný zoznam životných cieľov zaradených do jednotlivých kategórií, ale len výsledné kategórie s ich stručnou charakteristikou u oboch skupín.

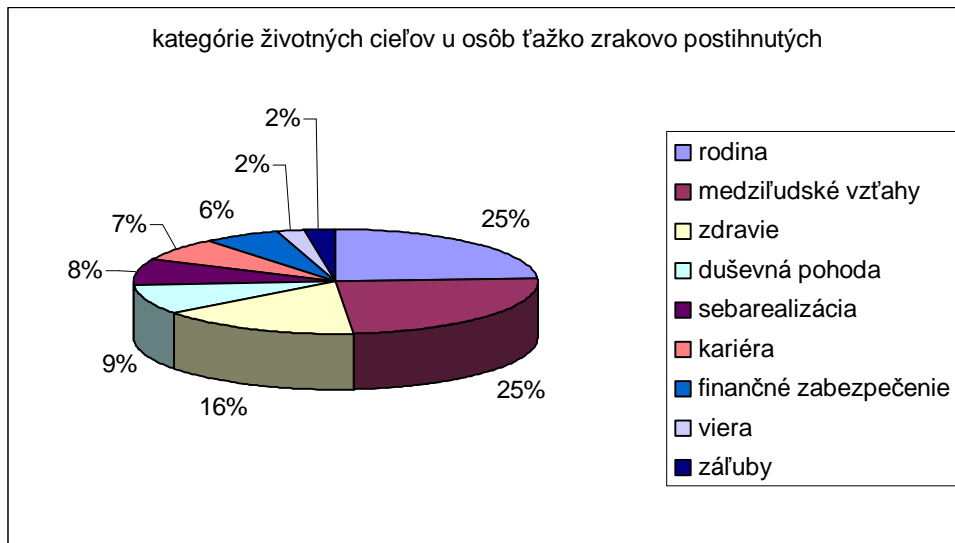
Výsledky kvalitatívnej analýzy životných cieľov u osôb so zrakovým postihnutím

- **RODINA:** dobré vzťahy a atmosféra lásky, porozumenia, spokojnosti a pokoja v rodine, pomoc rodinným členom pri ich problémoch, výchova a uplatnenie detí, životné ciele týkajúce sa dobrého vzťahu s partnerom, túžby založiť si vlastnú rodinu, stmeliť rozpadnutú rodinu alebo snahy udržať rodinu naďalej spolu.
- **ZDRAVIE:** životné ciele týkajúce sa dobrého zdravia či stability zdravotného stavu seba i najbližších osôb, schopnosť postarať sa sám o seba.
- **MEDZIĽUDSKÉ VZŤAHY:** priateľstvo, dobré širšie medziľudské vzťahy, pomôcť druhým, morálne hodnoty v medziľudskom kontakte (úcta človeka k človeku, tolerancia, dokázať odpúšťať, aby sa ľudia snažili viac dávať ako brať), pochopenie spoločnosti pre zrakovo postihnutých ľudí.
- **KARIÉRA:** snaha nájsť si prácu, vlastná spokojnosť s prácou, aby ostatní boli spokojní s vykonanou prácou osoby, vzdelávanie sa pre zvýšenie kvalifikácie.
- **VIERA:** viera v Boha, túžba, aby blízki verili v Boha.
- **FINANČNÉ ZABEZPEČENIE:** dostatok finančných prostriedkov.
- **DUŠEVNÁ POHODA:** osobná spokojnosť so svojím životom, vyrovnanie sa so stratou zraku, prijímanie života aj s jeho negatívnymi stránkami, budovanie pozitívneho vzťahu k sebe samému, práca na sebe (spevnenie vôle).
- **SEBAREALIZÁCIA:** hľadanie zmyslu a svojho miesta v živote, viesť zmysluplný život, vedieť si zvoliť to podstatné, zanechať po sebe niečo, mať ciele v živote a ich realizácia (presadenie sa s hudbou, dostať sa na abilympiádu, súd s firmou po lieku ktorom osoba prišla o zrak).

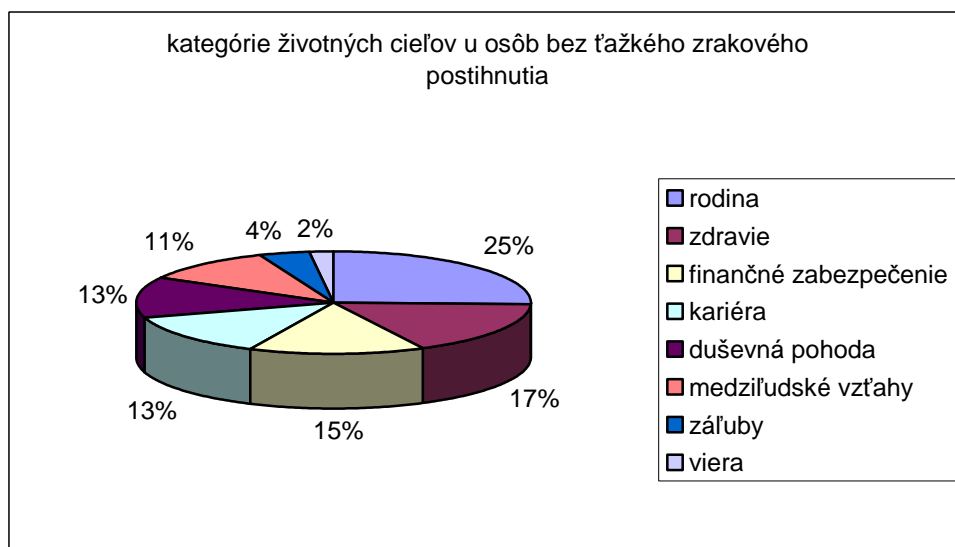
Výsledky kvalitatívnej analýzy životných cieľov u osôb bez zrakového postihnutia

- **RODINA:** dobrá rodinná situácia (urovnanie konfliktov, spokojnosť, láska, úprimnosť, porozumenie v rodine, dobré vzťahy), výchova a pomoc deťom, vzťah s partnerom (opora, istota, pochopenie), túžba po nadviazaní partnerského vzťahu, stmelení rozpadnutej rodiny a udržaní rodiny spolu.
- **ZDRAVIE:** dobré vlastné zdravie, zdravie rodiny, stabilita zdravotného stavu.
- **FINANČNÉ ZABEZPEČENIE:** dostatok finančných prostriedkov.
- **MEDZIĽUDSKÉ VZŤAHY:** dobré priateľské vzťahy, dobré medziľudské vzťahy.
- **DUŠEVNÁ POHODA:** spokojný a pokojný život, pozitívny prístup k samému sebe.
- **KARIÉRA:** nájsť si dobrú prácu, realizácia a úspech v práci, vzdelanie, získavanie vyššej kvalifikácie.
- **VIERA:** viera v Boha.

Graf 1 Kategórie životných cieľov u osôb so zrakovým postihnutím



Graf 2 Kategórie životných cieľov u osôb bez zrakového postihnutia



Pri stanovení životných cieľov si osoba volila ich dôležitosť v porovnaní s ostatnými ňou zvolenými životnými cieľmi. K dispozícii mala celkovo 100%, ktoré mala ľubovoľne rozdeliť medzi zvolených 5 cieľov. Predpokladali sme, že vnímanie dôležitosti zvolených životných cieľov v jednotlivých kategóriách vytvorených na základe analýzy životných cieľov, sa líši v skupine osôb so zrakovým postihnutím a osôb bez zrakového postihnutia. Pri snahe o overenie tejto hypotézy sme porovnávali dôležitosť cieľov v kategóriách medzi oboma skupinami.

Tabuľka 2 Štatistická analýza (t- test) dôležitosti životných cieľov zaradených do kategórií medzi zrakovo postihnutými osobami a jedincami bez zrakového postihnutia

	ROD.	VZŤ.	ZDR.	POH.	FIN.	KAR.	VIER.	ZÁĽ.	REAL.
PH	32,788	19,167	19,394	9,849	4,394	4,091	4,333	1,667	4,318
ZPO									
PH	24,697	6,818	31,667	8,333	11,546	11,030	2,424	3,485	0,000
OBZP									
ŠO	19,086	15,943	19,315	13,834	7,263	7,337	12,953	4,787	6,826
ZPO									
ŠO	11,452	7,788	18,484	8,165	11,141	12,108	7,918	7,653	0,000
OBZP									
T	2,088	3,998	-2,637	0,542	-3,089	-2,816	0,722	-1,157	3,634
Df	64	64	64	64	64	64	64	64	64
Sig.	0,041	0,000	0,010	0,590	0,003	0,006	0,473	0,252	0,001

PH ZPO- priemerné skóre zrakovo postihnutých osôb

PH OBZP- priemerné skóre osôb bez zrakového postihnutia

ŠO ZPO- štandardná odchýlka v hodnotách u zrakovo postihnutých osôb

ŠO OBZP- štandardná odchýlka v hodnotách u osôb bez zrakového postihnutia

ROD.- rodina

VZŤ.- medziľudské vzťahy

ZDR.- zdravie

POH.- duševná pohoda

FIN.- finančné zaezpečenie

KAR.- kariéra

VIER.- viera

ZÁĽ.-záľuby

REAL.- sebarealizácia

T- testom dvoch nezávislých výberov sa nám potvrdili štatisticky významné rozdiely v dôležitosti životných cieľov v kategóriách rodina, zdravie, medziľudské vzťahy, finančné zabezpečenie, kariéra a sebarealizácia medzi osobami so zrakovým postihnutím a jedincami bez zrakového postihnutia. Hladina štatistickej významnosti bola v kategórii medziľudské vzťahy $p < 0,001$, v kategórii sebarealizácia $p = 0,001$, v kategóriách finančné zabezpečenie a kariéra $p < 0,01$, v kategórii zdravie $p = 0,01$ a kategórii rodina bola štatistická významnosť $p < 0,05$. Životné ciele týkajúce sa rodiny, medziľudských vzťahoch a sebarealizácie sú vnímané ako dôležitejšie pre osoby so zrakovým postihnutím v porovnaní s ľuďmi bez zrakového postihnutia. Naopak životné ciele týkajúce sa zdravia, finančného zabezpečenia a kariéry sú vnímané ako dôležitejšie u osôb bez zrakového postihnutia v porovnaní so zrakovo postihnutými osobami. V ostatných nami vytvorených kategóriách sa nám nepotvrdili štatisticky významné rozdiely.

Diskusia & záver

Naším výskumom sme chceli potvrdiť existenciu rozdielu v subjektívnom vnímaní kvality a zmyslu života u nevidiacich. Predpoklady, vyjadrujúce rozdiel sme sa rozhodli postaviť na základe štúdia výsledkov doterajších výskumov, ktorá nás upozorňovala na obmedzenia v mnohých oblastiach pre ľudí so zrakovým postihnutím. M. Vagnerová (2004) ale poukazuje na rozdiel v závislosti od závažnosti zrakového postihnutia v oblasti bežnej orientácie v prostredí v prospech slabozrakých osôb a konštatuje, že psychický vývin

slabozrakých nebýva zásadne rozdielny od normálneho, pričom isté špecifiká badá v psychickom vývine nevidiacich a osôb so zvyškami zraku. Zaujal nás práve ten **rozdiel** a chceli sme zistiť, v akých iných oblastiach sa prejavuje. Ak by sme sa pokúsili o akési zovšeobecnenie na základe vyhodnotenia výsledkov z jednotlivých metodík merania kvality a zmyslu života, môžeme konštatovať jednu závažnú vec: **Stupeň závažnosti zrakového postihnutia nie je determinujúcim faktorom pre subjektívne vnímanie kvality a zmyslu života u ťažko zrakovu postihnutých.** To však neznamená, že samotné zrakové postihnutie nemá vplyv na subjektívne vnímanie kvality a zmyslu života týkajúcej sa hlavne **rodiny, zdravia, medziľudských vzťahov, finančného zabezpečenia, kariéry a seberealizácie.**

Tieto zistené fakty a z toho vyplývajúce závery sú dobrým predpokladom k tomu, aby vytvorili pevné základy budovania vzťahu medzi klientom, v tomto prípade ťažko zrakovu postihnutým a sociálnym pracovníkom resp. psychológom. Táto pevná pozícia totiž sa môže oprieť o subjektívne prežívaný fakt (ne)prijatia svojho stavu, ktorý musí byť východiskom budovania ďalšieho terapeutického a intervenčného odborného pôsobenia a pevného vzťahu medzi klientom (pacientom) a odborníkom pomáhajúcej profesie.

Použitá literatúra

1. CRUMBAUGH, J.C. (1968). Cross- validation of purpose- in- life test based on Frankl's concepts. *Journal of Individual Psychology*, 24, 1, 74- 81.
2. GALVAS, Z. (1999). K problematice kvality života teže zrakově postižených seniorů. In: *Tyflologické listy*. Dostupné na: <<http://www.tyfloservis.cz>>.
3. HALAMA, P. (2000a). Teoretické a metodologické prístupy k problematike zmyslu života. *Československá psychologie*. 44, 3, 216- 236.
4. HALAMA, P. (2000b). Zvládanie existenciálnej úzkosti adolescentov pomocou utvárania zmyslu života. *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*. 35, 3, 222- 232.
5. JESENSKÝ, J. (2003). Referenční pole kvalit života zdravotně postižených a programy jejich systematické podpory. In: *Jesenský, J. Zdravotně postižení- programy pro 21. století- Aktuální otázky speciální pedagogiky 3*. Hradec Králové: Gaudeamus.
6. KEF, S. (1997). The Personal Networks and Social Supports of Blind and Visually Impaired Adolescents. In: *Journal of Visual Impairment and Blindness*. 91, 3, 236- 244.
7. KERLINGER, F.N. (1972). *Základy výzkumu chování*. Praha: Academia.
8. KŘIVOHLAVÝ, L. (2000). O kvalite života. Interný dokument Jara Křivohlavého.
9. KŘIVOHLAVÝ, J. (2001a). Faith, Meaningfulness and Quality of Life. *Studia psychologica*, 43, 3, 211- 214.
10. KŘIVOHLAVÝ, J. (2001b). *Psychologie zdraví*. Praha: Portál.
11. KŘIVOHLAVÝ, J. (2002). *Psychologie nemoci*. Praha: Grada.
12. LENDEL, T. (2003). K problematice kvality života postihnutých jedincov. *Efeta- otvor sa*. 13, 3, 6-8.
13. LIBIGEROVÁ, E., MULLEROVA, H. (2001). Posuzování kvality života v medicíně. *Československá psychologie*, 45, 4, 183-186.
14. POŽÁR, L. (2003). Psychologické aspekty kvality života jedincov s rôznym druhom postihnutia. In: *Jesenský, J. Zdravotně postižení- programy pro 21. století- Aktuální otázky speciální pedagogiky 3*. Hradec Králové: Gaudeamus.
15. REPKOVÁ, K. (2002). K vybraným podobám paradoxu zdravotného postihnutia. *Speciální pedagogika*. č.4, 267- 278.
16. RIMMERMAN, A., MORGENSTERN, H. (2003). Quality of Life of Visually Impaired Adults Who Are Employed in Extended- Employment Programs in Israel. *Journal of Visual Impairment and Blindness*. 98, 9, 551- 561.

17. TSAI,S.Y., CHI,L.Y., CHENG,C.Y., HSU,W.M., LIU,J.H., CHOU,P. (2004). The impact of visual impairment and use of eye services on health- related quality of life among the elderly in Taiwan. *Quality of Life Research*, 13, 1415- 1424.
18. VÁGNEROVÁ,M. (2004). *Psychopatologie pro pomáhající profese*. Praha: Portál.
19. WHOQOL GROUP. (1996). WHOQOL- BREF. Introduction, Administration, Scoring and Generic Version of the Assessment. On line: <<http://www.who.int/en/>>.
20. WHOQOL GROUP. (1997). *Measuring Quality of Life*. On line: <[http://www.w\(1968\)ho.int/en/](http://www.w(1968)ho.int/en/)>.
21. YALOM,I.D. (1980). *Existential psychotherapy*. BasicBooks: Palo Alto.
22. YALOM,I.D. (2003). *Chvála psychoterapie*. Praha: Portál.

Kontakt na autorku:

Doc. PhDr. Eva Žiaková, CSc. mim. Prof.

Katedra sociálnej práce

Filozofická fakulta

Univerzita P.J. Šafárika v Košiciach

e-mail: eva.ziakova@gmail.com

Sociálna pomoc a princípy jej poskytovania na úrovni lokálneho spoločenstva

Vašečka Imrich, (ČR)

Abstrakt. Autor formuluje predstavu o princípoch sociálnej pomoci rómskym sociálne vylúčeným zoskupeniam, ktorými by sa mali riadiť orgány územnej samosprávy pri tvorbe a realizovaní svojej lokálnej sociálnej politiky. Tieto princípy odvodzuje z charakteristík súčasného systému sociálnej pomoci a z negatívnych a pozitívnych príkladov riešení problémov týchto zoskupení v ČR.

Kľúčové slová: Garantovanie minima existencie, integrácia spoločnosti, sociálna pomoc, sociálne vylúčené rómske zoskupenia, súdržnosť spoločnosti.

Napriek doterajším snahám sa zatiaľ nepodarilo nájsť spôsob, ktorý by účinne bránil vytváraniu sociálne a územne izolovaných zoskupení sociálne odkázaných rómskych rodín. V týchto zoskupeniach sa tiež nepodarilo zabrániť zneužívaniu systému sociálnej ochrany, šíreniu sociálnej patológie ani aktivizovať členov týchto zoskupení k svojpomoci. V danej súvislosti je namieste otázka, aké princípy sociálnej pomoci sú v súčasnosti aktuálne vo vzťahu k zoskupeniam sociálne odkázaných rómskych rodín.

Sociálna pomoc

Až do prelomu 19. a 20. storočia chudobinská starostlivosť bola v zásade jedinou formou pomoci chudobným zo strany verejnej správy. S postupným zavádzaním a rozširovaním *welfare state* rástla nádej, že realizácia povinného sociálneho zabezpečenia, vrátane štátnej garancie minimálnych sociálnych štandardov a rozsiahlej ponuky sociálnych služieb zlikviduje chudobu. Nádej sa nenaplnila a v 70. a najmä 80. rokoch sa začali hľadať nové prístupy a riešenia. Vychádzali zo skutočnosti, že sa zmenil charakter chudoby a poskytovanie iba sociálnych dávok a sociálnej starostlivosti nestačí na boj s chudobou. Základom nových prístupov sa stalo presvedčenie, že človek má právo nielen na pomoc zo strany spoločnosti na úrovni minima existencie, ale aj na to, aby táto pomoc neznamerala riziko tzv. pasce chudoby a aby rešpektovala jeho ľudskú dôstojnosť. Za cieľ sociálnej pomoci sa začala považovať taká pomoc, ktorá napomáha svojpomoci. Toto presvedčenie vychádzalo z hnutia ľudských práv (pozri Gewerith 1981 a Lomasky 1984) a zo zmien v chápaní ľudskej dôstojnosti (pozri Golinowska 1994: 168).

Rastúca chudoba v rozširujúcich sa lokálnych etnických spoločenstvách však ukázala, že na ceste od pasívnej starostlivosti k aktivizujúcej pomoci bude potrebné prekonať nielen problém nedostatočných príjmov a nezamestnanosti, ale najmä problém sociálnej exklúzie. Znamená to ochrániť ľudí pred sociálnym vylúčením ako príčinou novej podoby chudoby a rozvinúť politiku integrácie (pozri: Vztahy... 1991). Koncom 90. rokov sa tieto zmeny zavŕšili formulovaním sociálnej pomoci ako nástroja na posilnenie sociálnej súdržnosti spoločnosti (pozri: Rozmanitosť... 2000).

Poskytovať sociálnu pomoc preto znamená nielen garantovať takú pomoc na úrovni minima existencie, aby aktivizovala k svojpomoci, ale poskytovať aj pomoc v integrácii do spoločnosti a vytvárať tak podmienky na posilnenie sociálnej súdržnosti spoločnosti.

Garantovanie práva na minimum existencie sa spája s vyriešením troch problémov - kto má toto právo garantovať, čo má pre to urobiť a aké postupy zvolíť (Golinowska, 1994). Ak hovoríme o tom, KTO má toto právo garantovať, ide o zásadu subsidiarity. Podľa tejto

zásady zodpovednosť za poskytnutie pomoci majú v prvom rade skupiny, v ktorých človek realizuje väčšinu svojich sociálnych vzťahov a činností – hlavne rodina a lokálne spoločenstvo. Až následne prechádza zodpovednosť na vzdialenejšie okruhy, na inštitúcie. Existujú ale dôvody na hľadanie okruhu zodpovedných za zabezpečenie minima existencie iba v inštitúciách a nie v skupinách pospolitostného typu. V súčasnej spoločnosti už iba inštitúcie dokážu účinne garantovať univerzálnosť práva na minimum existencie, zabezpečiť stabilný prívod potrebných prostriedkov, legitimizovať potrebu pomoci pre všetkých, aj exkludovaných členov spoločnosti a delegovať požiadavky na pomoc na vyššiu úroveň, ak nižšia už nie je v stave pomoc poskytnúť. Na druhej strane ale nie je možné rodinu a lokálne spoločenstvo zbaviť zodpovednosti za pomoc svojim členom. Pri uplatňovaní zásady subsidiarity sa preto nedá jednoznačne stanoviť, ktorý okruh by mal niesť zodpovednosť a garantovať minimum existencie.

Problém preto stojí inak. Ak zásada subsidiarity obmedzuje svojvoľnosť pri poskytovaní sociálnej pomoci, potom na lokálnej úrovni treba zabezpečiť spoluprácu všetkých aktérov sociálnej scény tak, aby vytvorili prvú rovinu garancie minima existencie a aby táto pomoc bola individualizovaná, rešpektovala kultúrne odlišnosti a bola dostatočne dlhodobá.

V prípade sociálne odkázaných rómskych rodín sa tento problém komplikuje. Často nie sú integrované v spoločnosti a adaptované na požiadavky modernej civilizácie a kultúry a navyše často vytvárajú lokálne etnické spoločenstvá izolované územne aj sociálne. Intervenujúce organizácie a inštitúcie pritom dnes už nemôžu v rámci pomoci narúšať vnútornú integritu týchto rodín a snažiť sa o ich asimiláciu. Musia preto rešpektovať ich kultúrnu odlišnosť, zohľadňovať osobitosť individuálnych prípadov a orientovať sa na dlhodobé pôsobenie. Tieto nároky, okrem dlhodobého pôsobenia, najlepšie spĺňajú nevládne nezávislé organizácie. Nemôžu však garantovať to hlavné - minimum existencie. Takúto garanciu môžu poskytnúť iba inštitúcie verejnej správy, ktoré majú trvale prístup k prostriedkom a sú schopné zabezpečiť kontinuitu používaných postupov. Inštitúcie majú však spravidla problém s rešpektovaním kultúrnych odlišností, s jedinečnosťou jednotlivých prípadov a s uplatňovaním neštandardných postupov. Spolupráca všetkých typov aktérov lokálnej sociálnej scény je v danom prípade nevyhnutná.

Ak hovoríme o tom, ČO je potrebné urobiť, aby bolo možné minimum existencie garantovať, hovoríme o podmienkach, ktoré je potrebné vytvoriť, aby človek bol schopný uspokojovať svoje potreby. Prvou podmienkou je mať schopnosť a možnosť pracovať a druhou je mať možnosť zabezpečiť sa pre prípad neschopnosti pracovať. Právo na zabezpečenie minima existencie je teda zároveň právom na prácu. S. Golinowska (1994: 170) upozorňuje v tejto súvislosti, že ak sa právo na prácu podriadi právu na zabezpečenie minima existencie, práca prestane byť podmienkou príjmu a väzba medzi obidvomi týmito právami sa naruší. Pokiaľ právo na prácu a právo na minimum existencie nie sú jasne prepojené, dochádza nielen k narušeniu rovnováhy verejných financií, ale aj k tomu, že v spoločnosti sa utvárajú nárokovo – požadovačné postoje a politici sa sústreďujú viac na programy redistribúcie ako na programy vytvárania nových pracovných miest.

Problém témy, ktorú riešime, preto je, ako prepojiť právo na minimum existencie a právo na prácu v situácii štrukturálnej nezamestnanosti a v situácii nízkej úrovne ľudského kapitálu sociálne odkázaných rómskych rodín.

Ak hovoríme o tom AKO postupovať, aby bolo možné zabezpečiť právo na minimum existencie, ide o také právne a inštitucionálne riešenia, ktoré umožnia, aby toto právo malo nárokovateľný charakter. Takým riešením je koncepcia garantovaného životného minima. Životné minimum slúži o.i. ako kritérium poskytovania dávok sociálnej starostlivosti a štátnej

sociálnej podpory. Problém vzniká vtedy, ak jednu skupinu takto odvodené dávky stimulujú k uchádzaniu sa o prácu a inú nestimulujú, pretože pre jej evidentne nižšie životné nároky výška aktuálnych sociálnych dávok plne uspokojuje jej sociálne potreby. Problém vzniká tiež vtedy, ak sociálne odkázaná rodina nepoužíva svoj sociálny príjem hospodárne a keď základné potreby uznané spoločnosťou neuspokojuje.

Princípy pre zostavovanie nediskriminačných projektov a programov integrácie sociálne vylúčených rómskych zoskupení.

Na základe charakteristiky sociálnej pomoci a na základe negatívnych a pozitívnych príkladov riešení týchto problémov v ČR (Vašečka, Veldová, 2004) je formulovaný tento návrh princípov úspešného riešenia tzv. rómskeho problému na lokálnej úrovni. Princípy sú v súlade s charakteristikou sociálnej pomoci rozdelené do 3 skupín: princípy zamerania sociálnej pomoci, princípy legitimity poskytovania sociálnej pomoci a princípy implementácie opatrení sociálnej pomoci v rámci politiky integrácie.

Princípy zamerania

Jedná sa o princípy, ktoré orientujú úsilie a prostriedky na odstránenie základných príčin sociálneho vylúčenia problémových rómskych komunít.

► Princíp destigmatizácie

Tento princíp reaguje na tradičnú stigmatizáciu Rómov a umožňuje ju prekonávať. Vytvára tým dôležitú podmienku tiež pre prekonanie pasce sociálnej závislosti na sociálnych dávkach. Znamená individuálne posúdenie každého jednotlivého prípadu sociálneho vylúčenia a sociálnej odkázanosti. Neumožňuje tým potvrdzovanie stereotypu, podľa ktorého každý Róm je potenciálny príživník, ktorý nemá záujem udržiavať a zvyšovať svoje šance uplatniť sa na trhu práce. Cieľom je rovný prístup k udržiavaniu a zvyšovaniu kvalifikácie a rovný prístup na legálny trh práce. Aby každý sociálne vylúčený a sociálne odkázaný mal k tomuto cieľu reálny prístup, musia byť splnené dve podmienky. Možno ich považovať za nástroje tohto princípu:

- a. Musia byť k dispozícii pracovné miesta (taktiež dotované z verejných zdrojov, napríklad verejne prospešné práce) a reálna možnosť rekvalifikácií ako nástroja na udržanie kontaktu s pracovným trhom;
- b. Každý musí mať prístup ku kvalifikovanej sociálnej práci ako nástroju udržania kontaktu s majoritným spoločenstvom.

Úspešné použitie týchto nástrojov závisí najmä od majority. Za kritérium úspechu možno považovať situáciu, keď sociálne vylúčení zvyšujú a udržujú svoje šance uplatniť sa na trhu práce. O tom, že tento princíp je možné s úspechom použiť svedčí napríklad Romprojekt Valašské Meziříčí, ako aj mnohé iné.

► Princíp desegregácie

Princíp reaguje na existujúcu územnú a sociálnu izoláciu problémových rómskych územných zoskupení. Umožňuje zvyšovať sociálnu súdržnosť lokálneho spoločenstva ako celku. Desegregácia, resp. až „degetoizácia“ znamená, že neexistuje jediné problémové rómske zoskupenie, ktorému nie je venovaná pozornosť a pomoc. Skúsenosti ukazujú, že vo vzťahu k týmto zoskupeniam nie je možné postupovať štandardne, ale úroveň a zameranie pomoci by sa mali odvíjať od výsledkov uplatnenia princípu zásluhovosti. V súlade s tým by uplatnenie princípu desegregácie malo znamenať uplatňovanie adekvátnych štandardov sociálneho bývania vo vzťahu k jednotlivým rodinám sociálne vylúčených, adekvátnych

štandardov infraštruktúrnej vybavenosti vo vzťahu k celej komunite sociálne vylúčených a adekvátnych podmienok pre účasť členov komunity na živote lokálneho spoločenstva. Adekvátnosť by mohla mať, v závislosti na uplatnení princípu zásluhovosti, podobu alebo minimálnych štandardov, alebo sociálnych štandardov. Minimálne štandardy znamenajú zabezpečenie úrovne existenčného prežitia, sociálne štandardy znamenajú spoločensky prijateľnú úroveň vybavenosti. Tento princíp nie je možné v súčasnosti naplno uplatňovať, legislatíva umožňuje iba selektívne uplatnenie (napríklad projekt dobrovoľnej práce dlžníkov nájomného pre mesto Roudnice nad Labem, alebo projekt komunitného bývania v Brne a podobne).

► Princíp demokratizácie

Založený je na tom, že pomoc by mala byť poskytovaná zodpovedne, a to obojstranne. Majorita svojou pomocou nemá oslabovať, ale posilňovať vôľu sociálne vylúčených rómskych komunít k svojpomoci a tieto komunity by pomoc mali prijímať ako pomoc a nie ako sociálne zaopatrenie. Znamená to, že sociálne vylúčení jedinci, rodiny a celé komunity sa stále vo väčšej miere budú vymaňovať zo stavu sociálnej nesuverenity a exklúzie svojou vlastnou činnosťou a stále menej im k tomu bude potrebná vonkajšia pomoc majority. Pomoc sa zároveň bude meniť vo vzájomnú otvorenú komunikáciu a spoločné riešenie spoločných problémov. Nástrojom je najmä postupné zavádzanie samosprávy v tých sociálne vylúčených rómskych komunitách, kde k tomu budú sociálnou prácou vytvorené podmienky. Prvé pozitívne príklady je možné nájsť v Brne - projekt *Komunitní bydlení*, v Ostrave – projekt vzájomného soužití, ale najmä v Pardubiciach). Podmienkou úspešnosti je nielen rastúca vzájomná dôvera, ale najmä rešpekt zo strany majority k ľudskej dôstojnosti a etnickým odlišnostiam v rómskych komunitách a zo strany komunít rešpektovanie zásad, hodnôt a pravidiel občianskej spoločnosti.

Princípy legitimacy

Ide o princípy, ktoré vychádzajú zo zásady sociálnej spravodlivosti a umožňujú tak udržiavať sociálnu solidaritu. Legitimizujú tým poskytovanie pomoci zo strany verejnej správy.

► Princíp zákonnosti

Princíp vytvára možnosť, aby pomoc mohla byť zmysluplne poskytnutá a aby končila v rukách tých, ktorí ju potrebujú. Vychádza z nutnosti dodržiavať a vynucovať si dodržiavanie zákonnosti bez výnimky a bez akéhokoľvek meškania. Platí, že tam, kde sa nedodržiavajú zákony a kde nie je vôľa a sila vynútiť si rešpektovanie zákonov a nariadení orgánov verejnej správy okamžite, dochádza k zneužívaniu pomoci, resp. až k tomu, že poskytovaná pomoc končí v rukách úžerníkov a špekulantov. Uplatnenie tohto princípu znamená, že obec pozorne monitoruje prípady nedodržiavania zákonnosti a všetci zúčastnení okamžite signalizujú a riešia vznikajúce problémy tak, aby neprerástli do rozmerov, kedy prakticky už nie je priestor na riešenie ich príčin (napríklad neplatičstvo riešiť nástrojmi sociálnej práce okamžite, aby u rodín nevznikali niekoľkomesačné dlhy, ktoré sa z aktuálnych sociálnych príjmov už nedajú splatiť, aby porušovanie zásad hygieny neohrozovalo zdravie verejnosti, podobne v prípade ochrany životného prostredia, bezpečnosti a podobne). Nerešpektovanie uvedeného princípu zodpovednými inštitúciami oslabuje sociálnu solidaritu na strane majority a vytvára situáciu, kedy sa už nedá zabrániť vyst'ahovávaniu nájomníkov, exekúcii ich majetku a následne vytváraníu problémových rómskych zoskupení. Majorita sa tak utvrdzuje vo svojich stereotypoch a stigmatizácii sociálne vylúčených rómskych komunít a tieto komunity zase v presvedčení o svojej diskriminácii. Klasickým príkladom tohto

postupu bol vznik Matičnej ulice v Ústí nad Labem a klasickým príkladom opačného postupu bol príbeh komunitného bývania v Bratislavskej ulici v Brne. Ako príklad môže slúžiť tiež projekt zriaďovania funkcií domovníkov v problémových lokalitách v Náchode, ktorý svedčí o tom, že je normálne, keď na dodržovanie poriadku niekto dozerá.

► Princíp zásluhovosti

Princíp je založený na tom, že každú pomoc z verejných zdrojov, ktorá je vyššia ako nevyhnutné minimum, je možné poskytnúť iba v takom prípade, keď zo strany prijímateľa pomoci sú recipročne splnené konkrétne, transparentní a verejne známe kritéria poskytnutia tejto pomoci. Napríklad pomoc na úrovni sociálneho štandardu bývania by z verejných zdrojov mala byť prístupná iba pre tých jednotlivcov a rodiny, ktoré dlhodobo dodržujú stanovené pravidlá (kritéria) a je u nich záruka reciprocity poskytovanej pomoci (dodržovanie platobnej disciplíny, neničenie majetku, nekonfliktné spolužitie a podobne). Princíp umožňuje poskytovať pomoc individuálne a selektívne. Pre tých, ktorí pomoc využívajú k prekonaniu sociálneho vylúčenia, by v súlade s princípom zásluhovosti mala byť poskytovaná v nevyhnutnom rozsahu. Pre tých, ktorí túto pomoc nevyužívajú v súlade s jej cieľom, by pomoc mala byť poskytovaná v súlade s princípmi ľudských práv na minimálnej možnej úrovni. Sociálna práca by im ale mala byť nápomocná pochopiť a akceptovať ciele integrácie. Niektoré z prezentovaných projektov svedčia o úspešnosti tohto prístupu a o tom, že určitý priestor pre jeho uplatnenie vytvára taktiež súčasná legislatíva.

► Princíp zodpovednosti

Vo vzťahu k dominujúcej majorite tento princíp znamená, že majorita sa snaží byť otvorená potrebám a názorom členov problémových rómskych územných zoskupení a zrieka sa monopolu na vyjadrovanie záujmov a potrieb týchto ľudí, ako aj monopolu popularizovať v týchto zoskupeniach výlučne vlastný systém hodnôt a noriem. Pre členov týchto zoskupení princíp zodpovednosti zase znamená, že vo verejnom priestore nevystupujú ako členovia rodinných komunit, ale v roli občanov, a že tieto zoskupenia organizujú svoj vnútorný skupinový život na báze občianskej rovnosti, solidarity a demokracie. Príklady toho, že rešpektovanie názorov a potrieb členov komunity, schopnosť načúvať im a udržiavať otvorenú a rovnocennú komunikáciu je podmienkou úspešného projektu, sú všetky uvedené projekty sociálnej práce realizované neštátnymi neziskovými organizáciami.

Princípy implementácie

Jedná sa o princípy, ktoré pomáhajú ukotviť prostriedky a nástroje integrácie v činnostiach riadenia.

► Princíp primeranosti

Princíp je založený na tom, že pre riešenie každého problému je nevyhnutné sústrediť také množstvo prostriedkov a času, ktoré zodpovedajú jeho zložitosti. Problém sociálneho vylúčenia rómskych komunit je problémom komplexným a dlhodobým. Použitá sociálna intervencia by preto mala byť koncentrovaná na najdôležitejšie problémy, problém zamestnanosti, bývania a na odstránenie najakútnejších infraštruktúrnych nedostatkov v rómskych enklávach s dôrazom na zvýšenie sociálneho kapitálu jednotlivcov a sociálneho potenciálu celej komunity. Primeranosť znamená tiež intenzívnosť pôsobenia použitých nástrojov - v krátkom čase je nevyhnutné prekonať kritickú hranicu (vôle, organizačného úsilia, financií, materiálnych prostriedkov), za ktorou sa pôvodný problém bude už zmenšovať. Tento charakter majú zatiaľ projekty v Pardubiciach, projekty brnenského Dromu, ostravského Vzájemného soužití a v komunite Dobrá voda pri Toužimi.

► Princíp partnerstva

Princíp reaguje na skúsenosť, že na realizáciu každého úspešného projektu sa podieľali, aj keď rozdielnou mierou, všetci relevantní aktéri v lokalite, štát, samospráva, neštátne neziskové organizácie. Úspešné projekty sa často vyznačujú taktiež tým, že hlavnú iniciatívu má neštátna nezisková organizácia, samospráva koordinuje činnosti v rovine horizontálnej a štátne inštitúcie v rovine vertikálnej. Je to samozrejme ideálny stav, ale to nič neuberá na skúsenosti, že úspech je výsledkom nie iba aktivity a dobrej vôle, ale tiež spolupráce a koordinácie úsilia a prostriedkov zainteresovaných subjektov v rovine horizontálnej (obce a regióny vzájomne a v ich rámci jednotlivé organizácie a iní aktéri), ako aj vertikálnej (obce, regióny, ministerstvá, orgány EÚ, resp. organizácie, obce z iných krajín). Predpokladá to najmä schopnosť orgánov územnej samosprávy kolektívne koordinovať spoločné úsilie všetkých aktérov v lokalite a schopnosť všetkých zainteresovaných rómskych i nerómskych aktérov vzájomne pozitívne a rovnocenne komunikovať a spolupracovať.

Prítomnosť predstaviteľov rómskych komunít v komisiách a orgánoch samosprávy a pri príprave vízií, koncepcií a programov integrácie je v tomto zmysle podmienkou úspešného projektu. Významnou podmienkou úspešnosti projektu je tiež aktívna účasť cieľovej skupiny na jeho realizácii. Participácia príslušníkov cieľovej skupiny znamená, že sa starostlivo reflektujú ich potreby a názory a podporujú sa tie tendencie integrácie, ktoré prichádzajú priamo od príslušníkov rómskych komunít. Cieľom je, aby sa princíp partnerstva stal súčasťou riešenia všetkých problémov integrácie a spolužitia v lokálnom spoločenstve, a nie iba problémov vymedzených jedným projektom. Uplatnenie princípu partnerstva je po každej stránke náročné, z dlhodobého hľadiska však prináša najlepšie výsledky. Príkladom partnerstva v praxi je príklad Pardubíc.¹

Alternatívou tohto partnerského a participatívneho prístupu, alternatívou neprijateľnou, je etnizácia riešenia problémov a etnizácia riešených problémov.

► Princíp programovania

Reaguje na potrebu riešiť problém sociálneho vylúčenia rómskych komunít koncepčne a systémovo, pretože sa jedná o problém zložitý, komplexný a dlhodobý. Znamená to identifikovať podstatu problému a legitimizovať ho ako problém celého spoločenstva, nie iba ako problém vylúčenej komunity, resp. úzkeho okruhu zainteresovaných. Znamená to ale tiež nachádzať v procese vzájomnej komunikácie a vyjednávania také riešenia problému, ktoré sú akceptovateľné pre všetky zainteresované strany. Projekt komunitného bývania v Brne - Cejl je príkladom toho, ako nerešpektovanie tohto princípu môže ohroziť realizáciu projektu.

Literatúra

GEWERITH, A. 1981. The Basis and Content of Human Rights. In J.R. Pennocle and J.W. Chapman (eds) *Human Rights*. New York, London.

GOLINOWSKA, S. 1994. *Polityka społeczna państwa w gospodarce rynkowej. Studium ekonomiczne*. Warszawa: PWN.

LOMASKI, L. 1984. Personal Projects as the Foundation for Basic Right. In *Social Philosophy and Policy*. Vol. I, 1984. Podľa: Golinowska, S. 1994. *Polityka społeczna państwa w gospodarce rynkowej. Studium ekonomiczne*. Warszawa: PWN.

¹ V Pardubiciach (ako aj v Přerove) sa ukazuje, že hlavnou podmienkou nastúpenia cesty k integrácii v lokálnom spoločenstve nie sú peniaze na realizáciu projektu, ale vôľa k integrácii a schopnosť vzájomne rovnocenne komunikovať. Príklad Pardubíc taktiež ukazuje, nakoľko významnú a pozitívnu úlohu zohrávajú orgány samosprávy, keď pomáhajú občianskym organizáciám realizovať projekty integrácie a keď sa dokonca významne podieľajú na ich realizácii. Projekt v Pardubiciach je zatiaľ jediným projektom, kde cieľovou populáciou integrácie sú nielen lokálne rómske komunity, ale tiež lokálne majoritné spoločenstvo.

ROZMANITOST... 2000. *Rozmanitost a soudržnost: nové úkoly v oblasti integrace imigrantů a menšin*. Vydavatelství Rady Evropy.

VAŠEČKA, Imrich, VELDOVÁ, Martina, 2004. Vybrané příklady dobrých praxí při předcházení sociálnímu vylučování romských komunit. In Šimíková, I., Vašečka, I. a kol., 2004. *Mechanismy sociálního vyčleňování romských komunit na lokální úrovni a nástroje integrace*. Brno: Barrister & Principal, s. 181- 206.

VZTAHY... 1991. *Vztahy mezi komunitami a etniky v Evropě. Závěrečná zpráva projektu Vztahy mezi komunitami, Rada Evropy*. Rada Evropy. Podľa prekladu Magistrátu mesta Brna, pre interné potreby MMB.

Kontakt:

PhDr. Imrich Vašečka, Ph.D.

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně

Joštova 10, 602 00 Brno

E mail: vasecka@fss.muni.cz

Cyganie Polscy

Dariusz W.Ćwiek (PL)

Dzieje Cyganów - Romów

Rozważania o dziejach Cyganów - Romów wypada rozpocząć od kilku ustaleń. Pierwsze dotyczy nazw nadawanych tej zbiorowości: nazwa własna jej przeważającej części brzmi Roma (Romowie), za wyjątkiem zbiorowości niemieckich Sinti i francuskich Manuszów, którzy wywodząc się z tej samej nacji używają nazw odmiennych. Określenie Cyganie jest nazwą nadaną i pochodzi prawdopodobnie od terminu Adsincani, oznaczającego średniowieczną sektę heretycką z Bizancjum, której członkowie zajmowali się - podobnie jak później właściwi Cyganie - wróżbiarstwem i jednocześnie prowadzili wędrowny tryb życia. Na zasadzie skojarzenia Romom przypisano tę nazwę, od której wywodzą się takie określenia, jak włoskie Zingari, francuskie Tsiganes, niemieckie Zigeuner oraz polskie - Cyganie. Inna nazwa nadana Romom w średniowieczu i pozostawiająca głębokie ślady we współczesnym nazewnictwie to Egipcjanie, związana z: primo - niezrozumieniem przekazywanych przez Cyganów informacji o ich miejscu pobytu przed przybyciem do Europy, Małym Egipcie, jak zwano niektóre regiony Azji Mniejszej, secundo - celowo rozpowszechnianymi przez Cyganów opowieściami o ich egipskim pochodzeniu, który to kraj musieli oni - wyznawcy chrześcijaństwa opuścić na skutek prześladowań ze strony tamtejszych pogan (historia ta miała im pomóc w uzyskaniu przychylności bogobojnego, średniowiecznego społeczeństwa). Legenda o takim pochodzeniu Cyganów okazała się niezwykle trwała a jej ślady odnajdujemy po dziś dzień w nazwach urobionych od słowa Egipcjanie: francuskim Gitans, hiszpańskim Gitanos, angielskim Gypsies, holenderskim Gyptenaeres itp.

Drugie zastrzeżenie odnosi się do przedmiotu rozważań: dotyczą one zbiorowości wywodzącej się z kręgu kultury indyjskiej, która po latach wędrówek dotarła do Europy i w znanej dziś postaci ukształtowała się w kręgu kultury europejskiej (także w Europie członkowie tej zbiorowości zostali przez osoby postronne wyodrębnieni z otoczenia i nazwani), z tego kontynentu wyruszając z czasem do innych części świata. Nie mamy zatem na myśli, mówiąc o Cyganach, ani odmiennych etnicznie grup prowadzących „cygański” - wędrowny tryb życia, ani też zbiorowości, które mimo podobnego pochodzenia nie zetknęły się jednakże nigdy z kulturą europejską bądź też mimo takich kontaktów nie uległy w znaczącym stopniu jej wpływowi (na ogół są to społeczności zamieszkujące różne regiony Azji) - chociaż część badaczy obie te grupy klasyfikuje jako cygańskie. ⁽¹⁾

Cyganie-Romowie pochodzą z terenów Indii, jednak fakt ten zdołano sobie uzmysłwić w Europie (wśród badaczy nie-cygańskich, a następnie wśród samych Romów, którzy w trakcie pobytu w Europie zatracili pamięć o swym miejscu pochodzenia) dopiero u schyłku XVIII stulecia. Wcześniej dominował pogląd o ich egipskim pochodzeniu, popularne były też podania o genezie dotyczącej biblijnych plemion, mieszkańców Atlantydy, zbiorowości zamieszkujących Afrykę, Celtów, a nawet sugerujące, iż są oni zbieraniną wyjętych spod prawa wyrzutków społeczeństwa, którzy dla celów przestępczych stworzyli swój własny żargon. Badania lingwistyczne dotyczące paralel pomiędzy językiem cygańskim (romani) a współczesną mową mieszkańców Indii i sanskrytem pozwoliły w przybliżeniu ustalić ich rzeczywistą genezę. Jednak w odniesieniu do najdawniejszych dziejów dzisiejszych Cyganów nadal istnieje wiele niejasności i dotyczą one:

dokładnego miejsca pochodzenia przodków Romów, ich statusu społecznego na terenie Indii (mowa o Indiach centralnych i północno-zachodnich, wskazuje się na podobieństwo Cyganów do zbiorowości kowali z Radżastanu - Gadulia Lohar oraz handlarzy soli - Bandżarów, ich

przodków sytuuje się i wśród przedstawicieli najbardziej znaczących kast - braminów i kszatrijów, jak i wśród nizin społecznych, u pozakastowych pariasów) poziomu i stopnia organizacji wewnątrzspołecznej (teza o opuszczeniu Indii przez niewielkie grupki, które w trakcie wędrówek przez terytorium Azji stały się większą, spójną zbiorowością, inna - o istnieniu zorganizowanej zbiorowości już w momencie opuszczenia Indii i jej przekształceniu się w szereg odłamów w trakcie migracji) okresu opuszczenia Indii oraz przyczyn tego faktu (wiek V-VI - przed podbojem Persji i okolicznych krain przez Arabów, lub wiek IX-X; jako przyczyna najazd wewnętrzny i podbój lub chaos wewnętrzny wywołany przewlekłymi walkami)

Dalsze dzieje Cyganów są rozpoznane znacznie dokładniej, choć i tutaj - ze względu na brak tworzonej przez przedstawicieli tej zbiorowości historiografii i znaczne zróżnicowanie wewnętrzne pomiędzy poszczególnymi grupami cygańskimi - skazani jesteśmy na wiele domysłów i spekulacji nie dających się jednoznacznie zweryfikować. Prawdopodobnie po wyjściu z Indii dotarli przez Persję do Armenii (ok. IX-X w.), by stamtąd - być może uciekając przed najazdem Seldżuków - udać się dalej: na Peloponez, do Grecji, późniejszej Jugosławii (Dubrownik, Zagrzeb, Ljubljana) i innych krajów bałkańskich. We wszystkich tych miejscach zatrzymywali się na dłużej, czego ślady można rozpoznać w ich języku. Powstały stałe osady cygańskie, jednak część z nich udała się w dalszą wędrówkę: u schyłku XIV w. przybywają na Wołoszczyznę i do Czech, zaś w pierwszych dekadach XV stulecia odnotowano ich pojawienie się w całej niemal Europie: w Niemczech, we Francji, w Szwajcarii, w Polsce, we Włoszech, w Holandii, na Wyspach Brytyjskich, itd. ⁽²⁾

Początkowo - w okresie schyłkowego średniowiecza - cieszyli się na ogół życzliwym przyjęciem. Rozpowszechniana przez nich opowieść o swej wędrówce będącej formą pokuty za różnorakie grzechy (m.in. wyparcie się chrześcijaństwa) spotykała się ze zrozumieniem ze strony możnowładców i ludu, które to wrażenie wspierała wymowa listów papieskich (trudno dziś dociec - fałszywych czy oryginalnych), w których polecano ich - jako pielgrzymów - opiece na terenach, na które przybywali. Wkrótce jednak stosunek do Cyganów zmienia się, co wiąże się prawdopodobnie z kilkoma czynnikami: odmiennością kulturową (stanowiącą niejednokrotnie źródło negatywnych stereotypów), sprzecznym z przyjętymi normami zachowaniem i patologiami społecznymi wśród Cyganów (które wszak występują w łonie każdej zbiorowości), odmiennymi niż w średniowieczu renesansowymi wzorcami kulturowymi, w myśl których dawne uznanie dla bogobożnych pielgrzymów zastąpiono potępieniem włóczęgostwa i uchylania się od pracy fizycznej.

Pierwszym antycygańskim w swej wymowie aktem prawnym był zakaz przebywania członków tej społeczności na ziemiach Szwajcarii, wydany w Lucernie w 1471 r., następnym - znacznie bardziej represyjnym - edykt pary królewskiej z Hiszpanii, Ferdynanda i Izabelli z 1499 r., który nakazywał im porzucenie wędrownego trybu życia i wyrzeczenie się związanej z nim kultury (profesji, języka, stylu ubierania się, etc.) i podjęcie stałej pracy lub opuszczenie kraju, pod groźbą niewoli w przypadku nieprzestrzegania owego postanowienia. Wkrótce podobne decyzje podjęto w innych krajach: w Niemczech (1500 r.), Portugalii (1526 r.), Danii (1536 r.), Finlandii (1559 r.), na Wyspach Brytyjskich, we Włoszech i Francji (lata 50. XVI wieku). W Rumunii w połowie XVI stulecia uczyniono z nich niewolników, w krajach Europy Zachodniej rozpoczęto proces deportacji na nowo odkrywane kontynenty. Taki stan rzeczy - polegający na ciągłym prześladowaniu Cyganów i zmuszaniu ich do opuszczania poszczególnych krajów - utrzymywał się do wieku XVIII. Cyganie, którzy byli poddawani ciągłym represjom uciekali na terytoria, gdzie obchodzono się z nimi łagodniej: do Polski, Rosji, na Litwę. W latach późniejszych, w dobie oświeceniowego umacniania organizacji państwowej i postępującej centralizacji zarzucono co prawda dotychczasowe sposoby postępowania z Cyganami, jednak zastąpiono je innymi praktykami, które w równie dotkliwy sposób były wymierzone w ich sposób życia. Przede wszystkim położono nacisk na

zmuszenie ich do porzucenia nomadycznego stylu życia, co w sytuacji, gdy samo przemieszczanie się z miejsca na miejsce stało się niezwykle istotnym elementem kultury i tożsamości cygańskiej, gdy Cyganie osiągnęli wprawę w profesjach związanych z mobilnością przestrzenną, gdy próbując osiąść na stałe spotykali się z niechęcią miejscowej ludności wywołaną odmiennością kulturową i konkurencyjnością ekonomiczną - było niezwykle trudno wykonalne mimo presji ze strony administracji państwowej.

Inne zmiany w życiu Cyganów wiążą się z rozwojem cywilizacyjnym kultury zachodniej: na skutek rewolucji przemysłowej i nowych trendów kulturowych (scjentyzm) wiele z ich tradycyjnych źródeł utrzymania przestało przynosić satysfakcjonujące dochody w miastach, gdzie dotychczas najchętniej się skupiali, zatem obszarem, ku któremu zwrócili swoje zainteresowanie stały się tereny wiejskie, gdzie wciąż istniało zapotrzebowanie na ich usługi. U schyłku XIX w. mamy do czynienia z trzema istotnymi procesami: nasilającą się presją ze strony aparatu państwa zmierzającego do nakłonienia Cyganów do porzucenia wędrowek i osiedlenia się na stałe (sankcje karne, kontrola, ewidencjonowanie), przybierającymi na sile tendencjami migracyjnymi wśród Cyganów (zwłaszcza do obu Ameryk) oraz z nową falą cygańskich wędrowek po Europie, ⁽³⁾ spowodowaną migracją z terenów Rumunii (gdzie w latach 50. tego stulecia zniesiono niewolnictwo Cyganów) licznych przedstawicieli dwóch szczepów: Kełderaszów i Lowarów.

Okres I wojny światowej i dwudziestolecia międzywojennego nie przyniósł wielkich zmian w położeniu Cyganów. Nadal próbowano na różne sposoby wywierać na nich presję mającą zmusić do osiedlenia się na stałe, trwały również wyjazdy za Ocean. Znaczącą zmianę przyniósł proces nazyfikacji, dokonujący się w trzeciej dekadzie stulecia w Niemczech. Nazistowska doktryna rasowa stała się teoretycznym uzasadnieniem wzmożonych prześladowań oraz eksterminacji Romów, co było - zważywszy na ich indyjskie (aryjskie) pochodzenie - trudno wytłumaczalne nawet na gruncie istniejących wówczas i usankcjonowanych teorii dotyczących kwestii rasowych (zauważył to zresztą sam Alfred Rosenberg). Tę niewątpliwą sprzeczność rozwiązano jednak wkrótce: Instytut Badania Higieny Rasowej, kierowany przez dr Roberta Rittera na drodze „naukowych” badań i dociekań ustalił, iż są oni genetycznie obciążeni i jako osobnicy trwale aspołeczni (asoziale) stanowią ciężar dla Rzeszy i jej prawowitych obywateli. Spośród wszystkich Cyganów planowano wydzielić pewną grupę przeznaczoną do roli obiektu badań genetycznych i umieścić w swego rodzaju rezerwacie. Pozostałych natomiast zamierzano zgładzić - czy to bezpośrednio w drodze egzekucji i pracy ponad siły, czy też poddając ich przymusowej sterylizacji uniemożliwiającej rozwój zbiorowości.

Już u schyłku lat 30. zaczęto kierować pierwszych Cyganów do obozów koncentracyjnych, najpierw na terenie Niemiec, następnie w krajach okupowanych. Prześladowania przybrały na sile, gdy rozpoczęła się wojna z ZSRR. Na terytorium Niemiec przeprowadzono akcję aresztowań Cyganów i wysyłania ich do obozów, m.in. do wydzielonego obozu cygańskiego (Zigeneurlager) w Auschwitz-Birkenau; podobnie postępowano na wszystkich terytoriach okupowanych, częściej jednak dokonywano tam egzekucji schwytanych Cyganów na miejscu, w czym hitlerowcom pomagały kolaboranckie oddziały miejscowe. Ogólnie biorąc okres wojny oznaczał dla Cyganów zagładę i ustawiczne prześladowania: gdzie nie pojmaly ich niemieckie oddziały wojskowe i służby porządkowe, tam często padali ofiarą narodowych formacji zbrojnych współpracujących z Niemcami lub antyniemieckich skrajnie nacjonalistycznych oddziałów ruchu oporu w poszczególnych krajach. Warto wspomnieć i o tym, że stworzona na poczekaniu teoria o aspołecznym charakterze Cyganów i wynikająca z takiego założenia konieczność ich prześladowania, w praktyce była pojmowana nader instrumentalnie, zaś rzeczywistość przeczyła założeniom teoretycznym. Niemcy bowiem mordowali nie tylko tych Cyganów, którzy rzeczywiście żyli w niezgodzie z obowiązującym wzorcem postępowania, lecz także i tych żyjących od pokoleń

jak inni mieszkańcy Rzeszy, m.in. żołnierzy Wehrmachtu czy działacze stworzonych przez nazistów organizacji młodzieżowych.

Według różnych obliczeń, nieprecyzyjnych m.in. z powodu braku ścisłych danych o przedwojennej liczebności Cyganów i dokładnych ustaleń dotyczących liczby ofiar, szacuje się, że w latach istnienia III Rzeszy zginęło ok. 150 - 600 tys. osób tej narodowości, co stanowi ok. 20-50% całej populacji cygańskiej. W takich państwach, jak Chorwacja, Estonia, Holandia, Litwa i Belgia niemal doszczętnie wymordowano ludność cygańską, w innych, jak Austria, Czechy, Łotwa, Niemcy i Polska straty wyniosły ponad 50% cygańskiej populacji tych krajów. Oprócz biologicznego zubożenia tej zbiorowości wojna przyniosła jej daleko posuniętą dezintegrację. Zagłada Cyganów w czasie II wojny światowej przez wiele lat pozostawała faktem szerzej nieznanym opinii publicznej, zaś sami Cyganie traktując ów fakt jako jedno z wielu przypadków prześladowań dotyczących ich na przestrzeni wieków, nie próbowali zmieniać tego stanu rzeczy aż do początku lat 70., kiedy to młode, powojenne pokolenie romskiej inteligencji postanowiło przypomnieć światu o tragicznym losie swej zbiorowości (zorganizowano m.in. spektakularne demonstracje w Bergen-Belsen i Dachau).

Po zakończeniu wojny w Europie presja na społeczności cygańskie zmalała w niewielkim stopniu. Zarówno w krajach ówczesnego bloku wschodniego, jak i w państwach demokratycznych władze i ich agendy dążyły do przekształcenia Cyganów ze zbiorowości nomadycznych w osiadłe, prowadzące identyczny tryb życia, jak pozostali mieszkańcy. Różniły się nieco metody, gdyż w obozie socjalistycznym większą rolę odgrywały czynniki administracyjno-prawne (choć nie było to bynajmniej zjawisko charakterystyczne tylko dla tych państw, gdyż np. w Szwajcarii prowadzono akcję przymusowego odbierania cygańskim rodzicom ich dzieci oraz oddawania ich na wychowanie nie-Cyganom), ⁽⁴⁾ jednak cel pozostał ten sam: wykorzenie Romów, zatarata ich dziedzictwa kulturowego i jego nieodłącznych atrybutów, i wreszcie - ich pełna asymilacja. I choć działania takie dotyczyły głównie Cyganów wędrownych, to jednak zachodzące równocześnie procesy modernizacyjne sprawiły, że stopniowej erozji ulegać zaczęła także kultura ich osiadłych pobratymców.

Od końca lat 60. mamy do czynienia z procesem tworzenia ponadlokalnych struktur organizacyjnych w łonie światowej społeczności Romów. W roku 1971 w Londynie odbył się pierwszy kongres cygański, na którym powołano do życia organizację o nazwie Romani Union (Rromani Unia) - Związek Cyganów, zaś kolejne kongresy odbyły się w 1978 r. w Genewie, w 1981 r. w Getyndze i w 1990 r. pod Warszawą. Organizacja ta nawiązała stosunki z ONZ, stając się reprezentacją Romów na forum międzynarodowym. Podjęto próby unifikacji niezwykle zróżnicowanego języka romani oraz działania na rzecz uznania Romów w poszczególnych krajach za mniejszość narodową. Dokonano również wyboru cygańskiego hymnu, opracowano flagę (niebieski i zielony pas oraz stylizowany wizerunek koła od wozu), a także nawiązano kontakty z władzami Indii - duchowej ojczyzny Cyganów. Do rządu niemieckiego wystosowano żądanie wypłacenia odszkodowań za prześladowania Cyganów - uzyskane tym sposobem środki miały zostać przeznaczone na rozwój romskich instytucji kulturalnych, oświatowych i charytatywnych.

Organizacja ta, jak również wiele innych o podobnych celach, próbuje rozwiązać problemy społeczne szczególnie mocno dotykające tę zbiorowość: niski poziom egzystencji i marginalizację społeczną, nieuznawanie samoidentyfikacji etnicznej Cyganów w niektórych krajach, brak akceptacji dla kultury cygańskiej i jej lekceważenie oraz etnicznie motywowaną dyskryminację Romów. Szczególnie istotna wydaje się ta ostatnia kwestia, gdyż w krajach Europy Zachodniej mamy do czynienia z deklarowaną niezwykle silną niechęcią wobec Romów, natomiast w krajach byłego bloku wschodniego, zwłaszcza tych, gdzie ich liczebność jest znaczna, coraz częściej dochodzi do aktów dyskryminacji, także w postaci przemocy fizycznej. Dodatkowo zaś ciężka sytuacja ekonomiczna Cyganów w wielu krajach

skłania licznych członków tej zbiorowości do migracji, destabilizując życie romskich wspólnot lokalnych.

W chwili obecnej na świecie żyje kilkanaście milionów Romów, z czego w Europie ok. 8-9 mln. Ich sytuacja jako mniejszości jest specyficzna, bowiem gros innych tego typu społeczności posiada oparcie w swoich macierzystych zbiorowościach, Cyganie zaś takiego wsparcia są pozbawieni. Niezwykle trudny do określenia jest status Romów, bowiem mimo działań podjętych na rzecz wykrystalizowania się wśród nich świadomości wspólnego pochodzenia i interesów, tożsamości etnicznej na poziomie ponadlokalnym - proces ten znajduje się w stadium zaczątkowym, czego przyczynami są m.in. rozproszenie terytorialne i wewnętrzne zróżnicowanie kulturalne. Z jednej strony mamy do czynienia z konstytuowaniem się narodu cygańskiego (posiadającego flagę, hymn, instytucje, a nawet własnych bohaterów narodowych w osobie Zefiryne Gimenez Malli, Cygana zamordowanego w czasie hiszpańskiej wojny domowej przez republikanów i beatyfikowanego przez Kościół 4 maja 1997 r.) w oparciu o ideę nonterytorialności (narodowość rozproszona), z dwudzielną identyfikacją (z kulturą macierzystą - cygańską i ojczystą - terytorium zamieszkiwanego), z drugiej jednak natrafiamy na brak własnego terytorium, rozbudowanych struktur organizacyjno-instytucjonalnych, brak powszechnej świadomości narodowej i identyfikacji, ogromne wewnętrzne zróżnicowanie językowe i kulturowe, które uniemożliwiają na obecnym etapie minimalny nawet poziom unifikacji, konieczny do zaistnienia narodu w jego znanych formach.

Cyganie-Romowie i ich kultura

Kultura cygańska jest szczególna - jej cechą charakterystyczną jest stosunkowo duże wewnętrzne zróżnicowanie, wynikające z terytorialnego rozproszenia i kontaktów z odmiennymi zbiorowościami, od których zaczerpnięto pewne elementy wchodzące obecnie w skład kultury poszczególnych grup romskich. Innym istotnym aspektem romskiego etosu jest daleko posunięta integracja wewnętrzna zbiorowości cygańskich, wynikająca przede wszystkim z wieloletniej marginalizacji społecznej i związanej z nią trudnej sytuacji bytowej oraz z bezpośrednich zagrożeń powodowanych antycygańskimi nastrojami (u Cyganów wędrownych dodatkowym tego powodem jest także nomadyczny, grupowy sposób życia). Trzecią szczególną cechą wydaje się stosunkowo niewielka podatność na procesy modernizacyjne, czego dowodem jest przetrwanie w formie „żywej” (nie zaś odświeżonej czy skansenowej) wielu tradycyjnych obyczajów, instytucji, zasad organizacji wewnętrznej i sposobów życia, które ulegają co prawda pewnym zmianom, jednak ich rdzeń pozostaje na ogół niezmienny.

Ogromne zróżnicowanie kulturowe społeczności cygańskiej szczególnie widoczne jest w przypadku języka romani, którego dialektów istnieje tak wiele, że niemożliwa lub znacznie utrudniona jest komunikacja pomiędzy poszczególnymi szczepami. Różnice te są na ogół następstwem dziejów określonej zbiorowości, których różne koleje losu (miejsce osiedlenia lub wędrowek, presja zewnętrzna, podziały wewnątrzszczepowe itp.) sprawiły, iż w łonie mowy macierzystej pojawiło się wiele lokalnych odmian, niejednokrotnie daleko odbiegających od pierwowzoru. Każda z tych odmian zawiera elementy języków zbiorowości, w których otoczeniu Cyganie przebywali. Szczególnie widoczne są owe wpływy u Cyganów hiszpańskich (Kale), niektórych grup cygańskich na Wyspach Brytyjskich, w Skandynawii, Bułgarii, Grecji, Rumunii i Jugosławii, którzy z pierwotnej mowy zachowali jedynie pewną ilość pojedynczych słów i zwrotów wplatanych w język typowy dla ich miejsca zamieszkania. U innych - Sinti i Manuszów - zmiany nie zaszły tak daleko, jednak i tu obserwowalne są znaczne wpływy języka otoczenia oraz jego presja na strukturę morfologiczną, fonetyczną i leksykalną romani. U pozostałych grup wpływy te są mniejsze,

jednak i one zaznaczają się w postaci odmiennych wyrażen i form gramatycznych. ⁽⁵⁾ Dlatego jednym z głównym celów, jakie stawia przed sobą romska inteligencja dążąca do integracji Cyganów w skali ponadlokalnej jest standaryzacja języka romani tak, by mógł on służyć do komunikacji międzygrupowej.

W łonie globalnej zbiorowości cygańskiej istnieje także zróżnicowanie, którego kryterium jest nie tylko używany język. Wiele z grup cygańskich, zatracając pierwotne umiejętności językowe posiada w dalszym ciągu poczucie tożsamości etnicznej i identyfikacji z innymi Cyganami. Wśród wewnętrznych podziałów najbardziej czytelny dotyczy Romów wędrownych i osiadłych (jednak - z uwagi na wymuszone przez otoczenie zewnętrzne zaprzestanie wędrowek - odnosi się on coraz częściej do przeszłości niż sytuacji obecnej), jednak oprócz niego mamy także klasyfikację opartą na związkach danej grupy z terytorium (dotyczy osiadłych, przebywających dłużej w jednym miejscu lub wędrujących po określonym terenie), specjalizacji zawodowej (obecnej lub przeszłej - profesje poprzednich pokoleń), kwestiach wyznaniowych (niewielkie znaczenie tego czynnika różnicującego) oraz tyżącą się zróżnicowania w mikroskali: rodowego i lokalnego w obrębie ww. podziałów w skali makro. Warto dodać, że o ile wśród wszystkich tych zbiorowości istnieje pewne poczucie wspólnoty i identyfikacji z nazwą Cyganie, o tyle już wprowadzany do powszechnego użytku termin Romowie budzi zastrzeżenia ze strony niemieckich (tj. wywodzących się ze zbiorowości zamieszkującej dłużej w Niemczech) Sinti, francuskich Manuszów i hiszpańskich Kalów, którzy nie używają tej nazwy na określenie własnej grupy.

Istotnym aspektem cygańskiej kultury są wykonywane przez przedstawicieli tej grupy profesje, które nie tylko stanowią źródło dochodów zapewniających podstawy bytu materialnego, lecz są także ważnym czynnikiem kulturotwórczym, a w dodatku w znaczącym stopniu wpływają na kształtowanie się wizerunku Cyganów i ich pozytywnego/negatywnego stereotypu wśród nie-cygańskiego otoczenia. Zjawiskiem charakterystycznym jest niechęć do pracy na roli (także u osiadłych) oraz profesji związanych z długotrwałymi, monotonnymi i powtarzalnymi czynnościami, choć w wyniku presji otoczenia postawa taka ulega niejednokrotnie zmianie. Stąd też powodzeniem wśród Cyganów cieszą się zawody nacechowane dużą swobodą, nienormowanym czasem pracy, zróżnicowanymi czynnościami zawodowymi oraz licznymi kontaktami z osobami postronnymi. Mężczyźni-Cyganie od dawna parali się kowalstwem (także obwoźnym), kotlarstwem (bielenie-cynowanie kotłów dla przemysłu, rzemiosła, gastronomii, itp.), tresowaniem zwierząt (na ogół niedźwiedzi), handlem końmi i innymi artykułami, muzykowaniem i pokazami tanecznymi. Profesje te powszechnie kojarzono z Cyganami, uznawano ich także za najlepszych fachowców w tych dziedzinach. Cygańskie kobiety oprócz handlu i występów w zespołach muzycznych zajmowały się wróżbiarstwem i - sporadycznie (wbrew obiegowym opiniom) - żebractwem. Oprócz tego podejmowali się także innych prac: różnorodnych form rzemiosła (także artystycznego), kamieniarstwa, poszukiwania i eksploatacji cennych minerałów i metali. W dobie postępu technicznego wiele z tych profesji zostało wypartyh przez seryjną, masową produkcję i odmienne wzorce konsumenckie, więc Romowie musieli zająć się inną działalnością, przede wszystkim handlem i różnymi rodzajami rzemiosł.

Jeśli chodzi o warunki egzystencji dokonać należy rozróżnienia na grupy wędrowne i osiadłe, jako że sam sposób życia narzucał tu odmienne rozwiązania. Prowadzący nomadyczne życie wędrowali różnej konstrukcji wozami zaprzężonymi w konie, woły lub osły, na postojach zaś przebywali w namiotach. Ich standard zmieniał się z upływem lat a zależał m.in. od poziomu zamożności Cyganów, dostępu do zdobyczy technicznych itp. czynników: zwykłe chłopskie wozy zastąpiono solidniejszymi, krytymi płótnem, te z kolei ustąpiły miejsca drewnianym barakowozom a współcześnie samochodom i wygodnym przyczepom campingowym, klecone napędce prowizoryczne szałasy zamieniono na płócienne namioty różnej konstrukcji. Tabory przemieszczały się z miejsca na miejsce na ogół

od wiosny do jesieni (nieliczni wędrowali także zimą), po drodze zakładano obozowiska, głównie w lesie i nad wodą w pobliżu osad ludzkich, zimę zaś większość Cyganów spędzała na kwaterze w mieście lub na wsi. Z kolei Cyganie osiadli mieszkali w miastach i na wsi, gdzie budowali swoje domostwa, często sytuowane na obrzeżach osady. Współcześnie, podobnie jak miało to miejsce w przypadku cygańskich profesji, w coraz większym stopniu przejmują oni w tej dziedzinie zwyczaje otoczenia. Warto zwrócić uwagę na sam proces nomadyzmu, który powszechnie kojarzony z Cyganami i typowymi dla nich zachowaniami, w dużej mierze uwarunkowany został przez wpływy otoczenia, z czasem dopiero stając się istotnym elementem kulturowego etosu wielu grup. Choć sama wędrówka z Indii ku Europie niosła w sobie załączek przyszłego nomadyzmu, to jednak równie dawne jak świadectwa o ich przemieszczaniu się z miejsca na miejsce są przekazy o Cyganach osiadłych. Wydaje się, że ów nomadyzm wynikał przede wszystkim z konieczności motywowanej ekonomicznie: Cyganie parali się zajęciami, które albo wiązały się z przemieszczaniem, albo zmuszały ich do takiego sposobu życia ze względu na postawę osiadłych, miejscowych rzemieślników, niechętnych konkurencji. Dodać do tego należy administracyjne zakazy osiedlania się na danym terytorium, uniemożliwiające przez wiele lat zaprzestanie wędrówek. Gdy w końcu sposób postępowania z Cyganami zmienił się i położono nacisk na osiedlanie ich, wędrowanie obrosło mitologią i folklorem stanowiło istotny element kultury, zaś jego porzucenie równało się utracie ważnego składnika własnej tożsamości, zaś presja w tym kierunku traktowana była jako zamach na samą istotę cygańskości (w dalszym ciągu ważne były także kwestie ekonomiczne: osiadły tryb życia oznaczał mniejsze dochody i mniejszy rynek zbytu na ich usługi, które - co istotne - również stały się ważnym elementem kulturowego etosu), dlatego też nowe wymogi otoczenia spotkały się z niechęcią i dezaprobatą ze strony Romów. ⁽⁶⁾

Organizacja wewnętrzna zbiorowości cygańskiej jest oparta na stosunkach o charakterze patriarchalnym. Głową rodziny jest mężczyzna-ojciec, którego władza jest jednak ograniczona wymogiem podporządkowania się innemu mężczyźnie-niefORMALNEMU przywódcy rodu (tutaj ważną rolę odgrywa jego wiek i osobisty autorytet wynikający z zasług), który z kolei podlega niefORMALNEMU zwierzchnikowi danej zbiorowości, pełniącemu funkcje rozjemcze i sędownicze oraz podejmującemu decyzje we wszystkich istotnych kwestiach. Zachowania wewnątrzgrupowe reguluje tradycyjny kodeks obyczajowy, który określa obowiązki przypisane poszczególnym rolom społecznym oraz sankcje wynikające z ich lekceważenia. Powszechnym szacunkiem cieszą się osoby starsze w myśl zasady, że posiadane doświadczenie jest proporcjonalne do liczby przeżytych lat. Co pewien czas organizowane są zgromadzenia przywódców poszczególnych rodów, na których omawia się bieżące sprawy, zaś zwierzchnik całej grupy podejmuje decyzje odnośnie sankcji w kwestiach spornych i wykraczających poza kompetencje przywódców niższego szczebla. Spory i zatargi rozstrzyga się wewnątrz grupy, bez odwoływania do instancji zewnętrznych (odstępstwa zdarzają się sporadycznie, jednak dotyczą przestępstw objętych kodeksem karnym i nie obejmują przekroczenia norm typowo cygańskich). Kary na ogół mają postać okresowego wyłączenia winowajcy z życia zbiorowego, w przypadku najcięższych przewinień mogą mieć charakter nieodwoływalnej banicji. Najistotniejszym zadaniem głowy rodu i zwierzchnika zbiorowości oraz celem stosowania systemu sankcji, którego wcielanie w życie nadzorują, jest dbałość o ochronę kulturowej tożsamości grupy, czyli stanie na straży norm, wartości i obyczajów składających się na istotę cygańskości, odróżniającej tę zbiorowość od innych społeczności. Życie zgodne z tradycjami własnej zbiorowości jest jednym z najważniejszych czynników określających ich tożsamość - cygańskości (romanipen). Przynależność do grupy i identyfikacja manifestuje się przede wszystkim poprzez przestrzeganie norm i reguł składających się na cygański etos kulturowy - samo urodzenie się Cyganem nie jest wystarczające. U większości grup cygańskich (zwłaszcza nomadycznych) istnieje

rozbudowany system postaw, wartości, sposobów zachowań określający istotę bycia członkiem cygańskiej zbiorowości. Oprócz wzorców dotyczących ubioru, mieszkania, stylu życia, uczestnictwa w życiu zbiorowym itp. obejmuje on wymóg przestrzegania dychotomicznego podziału na „czyste” i „nieczyste”, którego przekroczenie powoduje sankcje i oznacza skalanie (mageripen). Romanipen-cygańskość to nakaz manifestowania swej identyfikacji z romskim etosem, uznania go za wartość najwyższą, używania języka romani, solidarności z członkami własnej zbiorowości (obowiązuje tu - podobnie jak u Żydów - „podwójna” moralność, w myśl której wiele czynów potępianych wobec „swoich” jest aprobowanych w stosunku do nie-Cyganów, gadziów), celebrowania obrzędów i rytuałów. Mageripen-skalanie obejmuje zachowania i postawy sprzeczne z tym wymogiem. Cygan dotknięty skalaniem jest „nieczysty”, napiętnowany i objęty swoistym bojkotem towarzyskim - podobnie jak wszystkie osoby stykające się z nim i mające świadomość jego skalania. Skalania dzielą się na wielkie, które podlegają osądowi ze strony zwierzchnika całej grupy i zalicza się do nich związki z nie-cygańskim aparatem kontroli (donosicielstwo, współpraca z policją etc.), zabicie lub okradzenie Cygana oraz kontakt ze sferą „nieczystą”: zakazanymi i przyrządzonymi w niewłaściwy sposób pokarmami (mięso psie i końskie lub potrawy mające styczność z „nieczystymi” przedmiotami lub osobami) a także kobietami uznawanymi za „nieczyste” (lub ich odzieżą stykającą się z dolnymi partiami ciała), tj. znajdującymi się w okresie prokreacyjnym, zwłaszcza podczas menstruacji, podczas i po porodzie („czyste” są kobiety przed pierwszą miesiączką i po menopauzie). Małe skalania obejmują natomiast np. kontakty z prostytutkami, używanie w bójkach między Cyganami metalowych przedmiotów, skaleczenie ostrym narzędziem konia lub psa.

Ważną instytucją społeczną u Cyganów jest rodzina. Ma ona charakter patriarchalny, częstokroć jest wielodzietna, patrylokalna (poślubiona kobieta zamieszkuje u rodziny męża), monogamiczna, na ogół obowiązuje też zasada endogamii (zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy). Małżeństwa zawierane są w młodym wieku (kobiety 13-14, mężczyźni 15-16 lat), jednak małżonkowie przez kilka lat są poddani kontroli starszych i od nich zależni ekonomicznie. Dominująca pozycja mężczyzny w rodzinie sprawia, iż jest on odpowiedzialny za podejmowanie decyzji o dalekosiężnych skutkach, podczas gdy kobietom pozostawia się troskę o sprawy bieżące. Mężczyzna dostarcza więc środków na większe inwestycje, także na wydatki związane z celami reprezentacyjnymi, kobieta dba o zabezpieczenie podstaw codziennej egzystencji (w przypadku grup osiadłych podział ten nie jest tak jednoznaczny). W życiu rodzinne wpisane są różnorodne obrzędy i zwyczaje, związane przede wszystkim z narodzinami, chrztem, zawarciem małżeństwa, śmiercią i żałobą, połączone na ogół z hucznymi formami celebrowania, sprzyjającymi integracji wewnętrznej zbiorowości.

Jeśli chodzi o sferę religijną, Cyganie przeważnie dostosowywali się pod względem wyznania do otoczenia (m.in. aby uniknąć prześladowań religijnych - w myśl znanego powiedzenia: „W co wierzysz Cyganie? W co każesz, Panie”), jednak ich zaangażowanie w tej kwestii koncentrowało się raczej na zewnętrznych formach obrzędowości i nie szło w parze z podobnym zainteresowaniem treścią przekazu religijnego. Dopełnieniem religijności jest rozbudowany system przekonań o charakterze magicznym oraz mitologia nosząca w sobie pewne ślady kultów wschodnich.

W przypadku sztuki najbardziej rozpowszechnioną formą ekspresji artystycznej jest muzykowanie, choć muzyka powszechnie kojarzona z Cyganami jest zlepkiem zapożyczeń melodii popularnych na danym terytorium (przeważają motywy bałkańskie i hiszpańskie). Wśród romskich elit kulturalnych spotykamy również wielu malarzy, poetów, pisarzy, aktorów (słynny przed laty Yul Brynner miał cygańską matkę i identyfikował się z Romami).

Cyganie-Romowie w Polsce

Pierwsza wzmianka dotycząca Cyganów w Polsce pochodzi z roku 1401, w następnych latach pierwszych dekad XV stulecia pojawiają się informacje dotyczące na ogół miejscowości Polski południowej i pld.-wschodniej, co wskazywałoby na ich przybycie z terenów Czech, Słowacji, Wołoszczyzny lub Bałkanów. Początkowo przybywali pojedynczo lub w niewielkich grupach i traktowani byli jak inni cudzoziemcy zajmujący się kupiectwem bądź rzemiosłem. Sytuacja zmienia się w połowie XVI wieku, kiedy to na skutek ustaw antycygańskich wydanych w Niemczech pojawiają się w Polsce duże grupy cygańskich wędrowców uciekających przed prześladowaniami. Ich sposób życia: włóczęgostwo, wróżbiarstwo, niechęć do stałej pracy fizycznej a także wyraźna odmienność kulturowa oraz zatargi z miejscową ludnością, przyczyniły się do zmiany stosunku wobec Cyganów, a co za tym idzie - do innej niż dotychczas postawy administracji lokalnej i centralnej. ⁽⁷⁾

Oprócz rozpowszechnienia się negatywnego stereotypu Cyganów - złodziei, próżniaków i osób parających się podejrzanymi profesjami, złożyły się na taki stosunek także antycygańskie akty prawne wydawane w innych krajach Europy, przyczyniające się do uznania całej zbiorowości za grupę potencjalnie niebezpieczną dla porządku publicznego. W 1557 r. wydano w Polsce, za panowania Zygmunta Augusta, pierwszą ustawę zalecającą wypędzanie Cyganów z ziem polskich i uniemożliwianie przenikania nowych grup z sąsiednich krajów. Ponownie podobny akt prawny uchwalono w 20 lat później, jednak oba nie przyniosły zamierzonych rezultatów: Cyganie wędrowali słabiej uczęszczanymi traktami, ich obecność była nagminnie tolerowana przez szlachtę i chłopstwo. Natomiast w Wielkim Księstwie Litewskim prawo początkowo było bardziej łaskawe dla nich: sugerowano co prawda osiedlanie się, nie traktowano jednak ogółu Cyganów jako zbiorowości, którą należy traktować wyjątkowo surowo, rezerwując sobie prawo do ewentualnych represji w stosunku do zwykłych przestępców wywodzących się z tej grupy. Jednak i tutaj prawo zmieniło się na niekorzyść Romów, czego następstwem - podobnie jak w Koronie - stało się unikanie przez nich obszarów nasyconych przedstawicielami administracji państwowej. Na Podlasiu w obronie Cyganów stanęli miejscowi chłopci, doceniając ich przydatność jako doskonałych kowali, w wyniku czego udało się wyjednać zgodę na ich legalny pobyt na tym terytorium. Podobną postawę zajęło wielu szlachciców dając Cyganom schronienie w swoich dobrach.

Stosunek wobec Romów wciąż ewoluował i ok. połowy XVII w. zaprzestaje się wydawania ustaw antycygańskich. W celu pewnej kontroli tej grupy i formalnego przynajmniej podporządkowania jej władzy państwowej ustanowiono w 1652 r. instytucję zwierzchnika nad Cyganami, która to funkcja powierzana była przedstawicielom szlachty, którzy mieli za zadanie ściągać podatki od Cyganów, sprawować ogólną pieczę nad nimi, wydawać stosowne zaświadczenia ułatwiające wędrowkę po kraju. Postępująca centralizacja państwa sprawiła, że pod koniec XVIII w. postanowiono wprowadzić nowe rozwiązania, regulujące znacznie dokładniej niż symboliczna w gruncie rzeczy funkcja zwierzchnika prawa i obowiązki Romów. Zgodnie z panującymi w Europie tendencjami nakazano im w wydanym w 1791 r. uniwersale porzucenie wędrownego trybu życia i osiedlenie się na stałe w ciągu roku, posiadanie dokumentów osobistych, w tym dowodu stałego zameldowania. Nie było to jednak w praktyce wykonalne: styl życia Cyganów i ich sposoby zarobkowania były nierozdzielnie związane z wędrowaniem, ci zaś, którzy zechcieli osiąść na stałe napotykali często na opór lokalnej społeczności, w dodatku czasu przeznaczanego na osiedlenie, zagospodarowanie się i integrację z nowym otoczeniem było niewiele. Dlatego też większość Cyganów nadal wędrowała starając się ukryć w lasach, okolicach górzystych, niewielkich wioskach położonych na uboczu - taki sposób życia, uniemożliwiający normalne zarobkowanie, zmuszał do wkroczenia na drogę przestępstwa: kradzieży, napadów rabunkowych, rozbojów, itp., dodatkowo pogarszając i tak trudną już sytuację. ⁽⁸⁾ Cyganów

zamykano więc w więzieniach (i za przestępstwa, i za samo wędrowanie), wcielano do karnych kompanii w wojsku. Na ziemiach, które znalazły się pod zaborem podlegali prawu poszczególnych państw: stosunkowo najlepiej traktowano Cyganów w zaborze rosyjskim i tam też wyemigrowała większość tej zbiorowości. W połowie XIX w. można mówić o niemal całkowitym zaniku bytności Cyganów na terytorium Polski - większość z nich stopniowo przeniosła się do Rosji.

Już w latach 60. XIX wieku napływa jednak na ziemie polskie nowa fala cygańskich wędrowców: Kełderasze z Węgier i Rumunii oraz Lowarzy z Siedmiogrodu, którzy wyemigrowali ze swych ojczyzn na skutek zniesienia niewolnictwa Cyganów w Rumunii i uciekając przed polityczno-militarnym chaosem na Węgrzech. Migracja ta trwała aż do pierwszych dekad następnego stulecia, część przybyszów opuściła Polskę udając się do Zachodniej Europy i za ocean. Kełderasze specjalizowali się w kotlarstwie, Lowarzy - w handlu końmi. Ich przybycie oraz pozostanie na terytorium Polski ostatecznie ukształtowało wewnętrzną strukturę etniczno-kulturową polskiej zbiorowości cygańskiej. Oprócz tych dwóch wędrownych grup w jej skład wchodziły dwie inne liczne zbiorowości: wędrowcy z grupy Polska Roma (Cyganie od dawna wędrujący po ziemiach polskich, parający się obwoźnym kowalstwem, takimże handlem, niedźwiedźnictwem - w XVIII wieku w dobrach Karola Radziwiłła-„Panie Kochanku” istniała nawet Akademia Smorgońska, gdzie Cyganie tresowali niedźwiedzie na potrzeby własne i na zamówienie szlachty) oraz osiadli Bergitka Roma (Cyganie Karpaccy, zajmujący się głównie kowalstwem i innymi rodzajami rzemiosła, zamieszkujący głównie Podhale, Beskid Sądecki, Spisz i Orawę [przed Akcją „Wisła” także w Beskidzie Niskim i Bieszczadach], po wojnie - także na Dolnym Śląsku i w dużych miastach Polski południowej: Krakowie/Nowej Hucie, Nowym Targu itp.). Te grupy mają w swym składzie mniejsze zbiorowości: Polska Roma m.in. Chaładytka Roma (Cyganie Rosyjscy, przebywający dłużej na terenie Rosji i Białorusi, zamieszkujący głównie wschodnie regiony kraju) czy Sasitka Roma (Cyganie Niemieccy - z terenów osadnictwa i wpływów niemieckich: Pomorza i byłych Prus Wschodnich). Tym, co wyróżnia Cyganów Karpaccy jest fakt, że ze względu na swój osiadły tryb życia stracili wiele z cygańskiej obyczajowości, tradycji i hierarchii wewnętrznej: znacznie mniejsze znaczenie mają u nich kodeks mageripen i sankcje związane ze skalaniem, brakuje tu tak istotnej instytucji zwierzchnika (Sero Rom u Polska Roma, Kris u Kełderaszów), zjazdów przedstawicieli rodów (Romano Celo) itp.

Przybysze z grup Kełderaszy i Lowarów zdominowali Cyganów wcześniej zamieszkujących ziemie polskie, byli bogatsi od nich i usiłowali narzucić im swoje zwierzchnictwo. Celowali w tym zwłaszcza Kełderasze, których przedstawiciele przez cały okres międzywojnia spierali się o władzę i urządzali groteskowe wybory „cygańskiego króla”. W czasach II Rzeczypospolitej na terytorium Polski mieszkało ok. 35-45 tys. Cyganów. Lata II wojny światowej to - podobnie jak dla niemal wszystkich Cyganów europejskich - okres hitlerowskich prześladowań, w wyniku których śmierć poniosło wielu polskich Romów. Choć na terytorium Polski istniał wydzielony podobóz cygański na terenie obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau i podobnie wydzielony Zigeunerlager w getcie łódzkim, to mordowano w nich głównie Cyganów z innych krajów europejskich. Polscy Cyganie ginęli w masowych egzekucjach, podczas pacyfikacji wsi, rozstrzeliwano ich na miejscu, gdy wpadli w ręce okupanta. W czasie wojny wymordowano znaczny odsetek członków tej zbiorowości, gdyż szacunkowe dane z lat powojennych mówią o liczbie 15-20 tys. Cyganów, zatem śmierć poniosło ok. połowy polskich Romów.

Po zakończeniu działań wojennych Cyganie polscy powrócili do tradycyjnego sposobu życia, tzn. podjęli przerwane wędrówki. Jednak nowy system polityczny i panująca ideologia nie akceptowały nomadycznego stylu bytowania, jako zbyt odlegającego od przyjętego wzorca postępowania obywateli państwa socjalistycznego.⁽⁹⁾ Już w 1947 r. powstają pierwsze przymusowe obozy pracy, w których osadzono m.in. wędrownych Romów. W roku

1950 podjęto na szczeblu ministerialnym decyzję o przeprowadzeniu ewidencji ludności cygańskiej oraz wydano dyspozycje odnośnie udzielenia pomocy materialnej i organizacyjnej zbiorowości osiadłym. Jednocześnie prowadzono akcję propagandową mającą skłonić grupy wędrownie do osiedlania się na stałe. W prasie pojawiły się apele współpracujących z władzami Cyganów dotyczące porzucania wędrowek, nagłośniono w mediach pracę Cyganów w Nowej Hucie (byli to jednak Cyganie Karpaccy - już wcześniej osiadli, więc siła oddziaływania takiego przykładu była znikoma) i innych miejscach, obiecywano pomoc materialną ze strony państwa (której jednak często - ze względu na niedobór środków - nie udzielono potrzebującym i chętnym do zaprzestania wędrowek). Efekty były jednak niezadowolające władze, dlatego też wkrótce przystąpiono do bardziej energicznych działań. Warto dodać, że na początku 1952 r. w Wałbrzychu powołano pierwszą w Polsce powojennej organizację cygańską - Stowarzyszenie Cyganów Osiadłych, które zajmowało się głównie organizowaniem pomocy materialnej dla miejscowych Romów.

Dnia 24 maja 1952 r. Prezydium Rządu podjęło uchwałę „W sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia”, zaś 9 ministerstw miało się zaangażować, zgodnie ze swoimi kompetencjami, w akcję ułatwiania Romom zmiany stylu życia. Celem przyjętej uchwały była likwidacja cygańskiego nomadyzmu i stopniowa asymilacja Romów. We wrześniu tego roku Milicja Obywatelska przeprowadziła tzw. Akcję „C”, której celem było zewidencjonowanie Cyganów wędrownych, wydanie im dokumentów oraz utworzenie dokumentacji fotograficznej i daktyloskopijnej. Na mocy uchwały stworzono specjalne struktury administracyjne - centralne i terenowe, jednak ich osiągnięcia były znikome. Wśród Cyganów wędrownych silnie zakorzeniona była niechęć do osiedlania się na stałe, a zwłaszcza związanej z nimi pracy w zakładach (tradycyjne profesje wiązały się na ogół z przemieszczaniem i wyższymi dochodami), w dodatku zaś nomadyzm był jednym z istotnych elementów ich etosu i tożsamości etnicznej. Do roku 1960, kiedy to poddano ocenie wykonanie uchwały, zdołano osiedlić ok. 3-4 tys. Romów, jednak wielu z nich okresowo wędrowało lub zmieniało często miejsce stałego pobytu, nie posyłało dzieci do szkół i nie podejmowało stałej pracy.

W roku 1964 przystąpiono do realizacji nowej, bardziej restryktywnej polityki wobec wędrownych Cyganów. Wiosną tego roku przeprowadzono kolejną akcję ewidencyjno-kontrolną taborów dokonaną przez MO, w kilka dni później przeprowadzono z ich członkami rozmowy zachęcające do osiedlania się, grożąc sankcjami w przypadku dalszego wędrowania. Poruszających się wozami Romów miano karać na mocy ustaw o: zgromadzeniach (nielegalne przebywanie dużej ilości osób w jednym miejscu), zwalczaniu chorób zakaźnych (zaniedbanie obowiązku szczepień ochronnych), ochronie przeciwpożarowej (palenie ognisk w lesie, brak sprzętu gaśniczego), obowiązku szkolnym (nieposyłanie dzieci do szkół). Początkowo Cyganie zlekceważyli groźby i wędrowali nadal, jednak postawa milicji i terenowych agend państwowych (karanie grzywnami i aresztem, przyspieszony tryb orzekania kar etc.) sprawiła, że ruch taborów stopniowo malał i do końca lat 70. faktycznie zanikł jako sposób życia, ożywając jedynie jako okazyjno- sentymentalne jednorazowe wyprawy. Presja ze strony państwa przyniosła jednak połowiczne sukcesy w dziedzinie spodziewanych przez władze efektów: niewielu osiedlonych przymusowo Cyganów podjęło stałą pracę (a jeśli już to w tworzonych spółdzielniach kotlarskich, rzemieśle i zespołach muzycznych, czyli w otoczeniu innych Cyganów), obowiązek szkolny nie był traktowany zbyt poważnie przez cygańskich rodziców, często zmieniano miejsce zamieszkania, umocniły się - w sytuacji zagrożenia - więzi wewnątrz społeczności cygańskiej i postawy niechętnie asymilacji. ⁽¹⁰⁾

Od lat 60. daje się zaobserwować wzrost aktywności organizacyjnej Cyganów: w 1963 r. w Tarnowie powstaje Stowarzyszenie Kulturalno- Oświatowe Cyganów (od 1984 r. - Romów, od 1989 r. - Centrum Kultury Romów w Tarnowie), powoli zaczynają się kształtować załączki

romskiego środowiska inteligenckiego, Cyganie stają się widoczni na niwie kulturalnej za sprawą zespołów muzycznych „Roma” i „Terno” oraz piosenkarza Mihaja Burano, w środowisku cygańskim pojawia się prawdziwa „gwiazda” - uznana poetka Bronisława Wajs, zwana Papuszą. Jednak faktyczna sytuacja tej zbiorowości wydaje się pogarszać: rosłą naciski ze strony władz, coraz silniejsza jest niechęć otoczenia związana z rozpowszechnieniem się stereotypu „próżniaka i złodzieja” i przypisywaną tej zbiorowości skłonnością do przestępczych zachowań (choć, jak wykazały badania A. Pawłowskiego poziom przestępstw popełnianych przez Cyganów nie był wcale wysoki w stosunku do liczebności grupy, różnie kształtował się on też w poszczególnych grupach cygańskich). Mimo prowadzonej przez władze polityki niszczenia w zarodku wszelkich przejawów postaw antycygańskich od połowy lat 70. mamy do czynienia z przeradzaniem się niechęci wobec nich w działania o charakterze brutalnych samosądów. Tego typu zajścia mają miejsce w Łukowie w sierpniu 1976 r. oraz w tym samym czasie w Kłodawie, a ich następstwem jest wzmożona fala emigracji Cyganów do krajów Europy Zachodniej, USA, Kanady oraz Skandynawii. W latach następnych zdarzają się podobne wystąpienia: w Koninie (wrzesień 1981 r.) i Oświęcimiu (październik tego roku). W ich wyniku cygańskie społeczności opuściły oba miasta, w obu przypadkach w zajściach stosowano zasadę zbiorowej odpowiedzialności (przyczyną zajść były przypadkowe bójki między młodymi Polakami a Cyganami, które przekształciły się w działania o charakterze odwetowym).

W tym samym okresie można również mówić o zwiększonej aktywności kulturalno-organizacyjnej zbiorowości romskiej. W Olsztynie, Żyrardowie, Andrychowie i Płocku na przełomie lat 70. i 80. powstały stowarzyszenia kulturalne Romów, w tarnowskim muzeum zorganizowano ekspozycję poświęconą życiu i kulturze Cyganów. ⁽¹¹⁾Tarnów stał się ważnym ośrodkiem kulturalnego życia tej zbiorowości: miejscowe stowarzyszenie zainicjowało obchody kolejnych rocznic wymordowania przez hitlerowców okolicznej społeczności cygańskiej, współorganizowało przedsięwzięcia o martyrologicznym charakterze na terenie byłego obozu cygańskiego w Oświęcimiu-Brzezince, jego członkowie brali udział w zagranicznych imprezach polityczno-kulturalnych Romów, gdzie mieli okazję zapoznać się z kształtowaniem się tendencji integracyjnych i narodowotwórczych. Osobną kwestią była religijna aktywizacja Romów zainicjowana przez księdza Edwarda Wesołka, który propagował wśród nich ideę pielgrzymek do sanktuariów maryjnych, zwłaszcza na Jasną Górę, gdzie 8 grudnia 1981 r. udało się mu zgromadzić przedstawicieli wszystkich grup romskich. W ten sposób ks. Wesołek przyczynił się do ponadszczerpowej integracji Romów polskich, sam zaś 8 grudnia stał się datą corocznych pielgrzymek cygańskich. Tenże duchowny rozpoczął także edycję pierwszego pisma dla Romów wydając w 1979 r. „Dewę Sarengro Dad” („Bóg Ojciec Wszystkich”), poświęcone głównie tematyce religijnej, lecz także - co warte odnotowania - zwracające uwagę na konieczność pielęgnowania znajomości języka romani. Z kolei ks. Stanisław Opocki w roku 1986 zainicjował trwającą do dziś tradycję cygańskich pielgrzymek do sanktuarium w Limanowej. Natomiast pod koniec lat 80. w nowosądeckim skansenie rozpoczęto tworzenie ekspozycji przedstawiającej osiedle Cyganów Karpackich, które zostało częściowo zrealizowane i udostępnione zwiedzającym.

Struktura społeczności romskiej w Polsce

Wielkość społeczności polskich Romów jest niezwykle trudna do oszacowania. Potwierdzają to liczby (15 - 50 tys.) podawane przez różne osoby i organizacje próbujące policzyć polskich Romów. Z szacunkowych danych przygotowanych w 2002 r. przez wojewodów, na podstawie informacji nadesłanych przez jednostki samorządu terytorialnego wynika, że w Polsce żyje około 20 tys. Romów.

Polscy Romowie są potomkami indyjskich koczowników, którzy między VI a XI w. n.e. wyruszyli na zachód, dotarli na Bałkany skąd w XIV w. ruszyła kolejna wielka fala migracyjna na północ i zachód Europy. Od początku XV w. znajdujemy ślady obecności Romów w Polsce⁽¹²⁾. Przez następne wieki Polska była „krajem przyjmującym” dla Romów, którzy uciekali przed brutalnymi prześladowaniami w krajach sąsiednich, lub których szlaki wędrowek prowadziły przez ziemie polskie. Część z nich związała się z Polską na stałe. Obecnie są to Romowie należący do czterech głównych grup etnicznych:

Polska Roma, których przodkowie między XVI a XVIII w. uciekali do Polski przed prześladowaniami w państwach niemieckich. Ślady tej „niemieckiej” migracji można odnaleźć w licznych niemieckich zapożyczeniach obecnych w dialekcie Polska Roma. Najczęściej noszą polskie nazwiska Paczkowski, Majewski, Wiśniewski, Kamiński, Głowacki, Krzyżanowski.

Romowie Karpaccy (nazywani także Romami górskimi, Bergitka Roma) przybywali do Polski od XV w., wędrując wzdłuż łuku karpackiego z Wołoszczyzny, Węgier, Słowacji. Ich nazwiska są pochodzenia węgierskiego – Gabor, Mirga, Ciureja oraz polskiego - góralskie nazwiska – Gil, Oraczko, Pompa, Kacica, Siwak.

Kełderasze (Kelderari, Kalderasza, Kotlarze) od lat 60-tych XIX w. przybywali na ziemie polskie z terenów dzisiejszej Rumunii. Główna profesją Kełderaszy było kotlarstwo.

Lowarzy (Lovara, Łowaria) pojawili się w Polsce razem z Kełderaszami migrując z terenów dzisiejszej Rumunii i Węgier. Zajmowali się handlem końmi i tekstyliami. Romowie należący do „starszych” grup Polska Roma i Romów Karpackich zarówno Kełderaszy jak i Lowarów nazywają Austriakami.

Polska Roma, Kełderasze i Lowarzy kształtowali swoją kulturę i tradycję w oparciu o Mageripena (niepisany kodeks praw i tabuicznych zakazów), którego jednym z najsilniejszych wyznaczników pozostawał wędrowny tryb życia. Związki z nie-Romami i Romami z innych grup są sporadyczne, a przywódcy poszczególnych grup i rodów utrzymują autorytet posługując się tradycyjnym prawem zwyczajowym. W latach 60-tych XX w., w wyniku realizowanej przez PRL polityki przymusowego osiedlania, większość Romów prowadzących koczowniczy tryb życia, skupiła się w miastach. Dzisiejszy obraz rozmieszczenia Romów w Polsce jest efektem polityki osiedleńczej z tamtych lat. Procesowi tworzenia się lokalnych społeczności romskich towarzyszył jednocześnie ruch migracyjny za granicę.

Romowie Karpaccy trwale osiedlali się na terenie południowej Polski w czasie ostatnich kilku wieków. Ich tradycja i kultura powstawała w innych warunkach niż pozostałych grup, a utrzymanie wewnętrznej spójności nie było czynnikiem warunkującym życie wspólnoty, tak jak to miało miejsce w grupach o tradycjach wędrownych (brak np. tradycyjnego, instytucjonalnego zwierzchnictwa: jednostkowego - Śero Roma w Polska Roma, lub zbiorowego - Romano Kris u Kełderaszy i Lowarów). Głównie zamieszkują Sądeczycznę, Spisz, Podhale, Orawę gdzie tworzą wspólnotowe osady w Szaflarach, Czarnej Górze, Ostrowsku, Czarnym Dunajcu, Maszkowicach, Krośnicy, Limanowej i Koszarach, Ochotnicy Górnej, Nowym Sączu, Nowym Targu i innych. Od lat 50-tych XX w. emigrowali do miast (głównie Nowa Huta, miasta Górnego i Dolnego Śląska), ale także do miasteczek i wsi północnej i północno-zachodniej polski, gdzie zatrudniano Romów w Państwowych Gospodarstwach Rolnych.

Obok międzygrupowych, przypominających kastowe, podziałów wśród Romów istotne znaczenie mają także podziały terytorialne, związane z działalnością oficjalnych organizacji romskich (w większości przypadków mających zasięg lokalny) i wewnętrzne podziały na bogatych i uboższych w obrębie miast i wiosek. ⁽¹³⁾ Trzeba jednak pamiętać, że hermetyczność społeczności romskiej do tego stopnia utrudnia z nią głębszy kontakt, że z całą pewnością wiele podziałów i wewnętrznych problemów w ogóle nie dociera do zewnętrznych obserwatorów.

Organizacje

Społeczności romskie w okresie przed I Wojną Światową nie miały ani warunków, ani ambicji tworzenia oficjalnych więzów organizacyjnych. Były one bowiem obce tradycji i wewnętrznym prawom rządzącym tymi społecznościami. Kiedy po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. warunki dla takiej działalności zaistniały, Romowie mieli już silnie wykształcony mechanizm unikania ściślejszych kontaktów z nie-Romami i utajniania swoich poczynąń.

Po II Wojnie Światowej władze Polski Ludowej podjęły działania zmierzające do objęcia Romów kontrolą i nadzorem. Między innymi temu celowi miało służyć zorganizowanie Romów w oficjalne stowarzyszenia. Powstało ich kilka i najczęściej miały one bardzo krótką historię. Czasami Romowie poddawali się presji organizacyjnej z powodów koniunkturalnych. Wykorzystywali tę możliwość, aby otrzymać lokale mieszkalne na zimę, czy pomoc materialną. Wiosną, wraz z wymarszem taboru, „organizacja” przestawała istnieć. Nieliczni aktywiści romscy spotykali się z potępieniem i ostracyzmem ze strony zdecydowanej większości Romów.

Najdłużej działającą organizacją romską jest Stowarzyszenie Społeczno - Kulturalne Romów w Tarnowie, które istnieje nieprzerwanie od 1963 r. (do 1983 r. pod nazwą Cygańskie Stowarzyszenie Kulturalno – Oświatowe „Nowe Życie”). Mimo kontrowersji i wątpliwości tradycyjnej cygańszczyzny - Stowarzyszenie aktywizowało działalność tarnowskich Romów, a doświadczenia zebrane przez tamtejszych działaczy romskich procentowały w latach 90-tych.

Obok niechęci Romów do jakiegokolwiek oficjalnej działalności, do końca lat 80-tych próby powołania organizacji społecznych paraliżowane były także przez podziały grupowe i rodowe. Od początku lat 90-tych sytuacja się zmienia. Obok przemian politycznych, które przyniosły demokratyzację kraju, zakończyły okres dyskryminacji Romów i doprowadziły do ich równouprawnienia, okres ten charakteryzował się wzrostem napięć społecznych. W 1990 r. doszło do zająć w Mławie, gdzie w zamieszkach zdemolowano i rozkradziono domostwa należące do Romów. Źródeł i podobieństw tych wydarzeń należy poszukiwać jeszcze w początkach lat 80-tych, kiedy doszło do zbiorowych aktów agresji przeciwko społecznościom Romów w Koninie, Słupsku i najbardziej znanych wydarzeń w Oświęcimiu w 1981 r.

Według niektórych znawców zagadnienia, wydarzenia w Mławie oraz inne, mniejsze w swojej skali, przypadki napaści na Romów, do których doszło na początku lat 90-tych były jedną z głównych przyczyn powstania organizacji romskich, czy wręcz przebudzenia etnicznego Romów. Romowie mając poczucie opuszczenia przez państwo i zagrożenia ze strony niechętnego im otoczenia, uwierzyli młodemu liderowi, który szansę na poprawę sytuacji oraz możliwość wpływu na procesy decyzyjne dotyczące Romów, widzieli w działalności organizacji reprezentujących Romów.

Jednak praktyka dziesięciu lat aktywności na forum publicznym pokazuje, że liderzy organizacji i stowarzyszeń romskich najczęściej ograniczają swą działalność do środowisk lokalnych.

Organizacją mającą ambicję reprezentowania większych społeczności romskich jest Centralna Rada Romów, powołana do życia w 1997 r. przez liderów lokalnych społeczności romskich. Jej przewodniczącym został Stanisław Stankiewicz, wiceprezydent International Romani Union i redaktor naczelny pisma „Rrom p-o Drom”. Centralna Rada Romów jest raczej konfederacją organizacji, których liderzy wypowiadają się wspólnym głosem w najważniejszych dla społeczności romskiej sprawach, niż działającą w sposób ciągły i formalny strukturą organizacyjną. Organizacją o zasięgu ponadlokalnym jest również Stowarzyszenie Romów w Polsce, założone w 1991 r. przez aktualnego prezesa Romana Kwiatkowskiego oraz Andrzeja Mirgę, cyganologa i etnografa, związanego z Uniwersytetem Jagiellońskim i przewodniczącego Grupy Specjalistów ds. Romów Rady Europy. Pozostałych kilkanaście organizacji ma zasięg lokalny. ⁽¹⁴⁾

Udział w życiu publicznym

Romowie są mniejszością etniczną, która (poza nielicznymi wyjątkami) nie bierze aktywnego udziału w życiu publicznym. Wynika to z niedostatecznej edukacji obywatelskiej oraz ciągle jeszcze obecnej rezerwy, czy wręcz niechęci, tradycyjnych autorytetów wobec działalności na forum publicznym. Powodem małej aktywności publicznej Romów są również problemy organizacji romskich, których przyczyny opisane zostały w rozdziale poprzednim. Ciągłe powtarzające się w historii Romów okresy prześladowań oraz próby przymusowej asymilacji wykształciły system zachowań oparty na nieufności i mistyfikacji w kontaktach ze światem zewnętrznym. Tradycyjna struktura organizacyjna społeczności romskich oparta na więziach rodzinnych i rodowych była najlepszą ochroną przed zazwyczaj opresyjnym otoczeniem. Wszystko to utrzymywało tryb życia na marginesie społeczeństwa.

Próba aktywnego włączenia się Romów w powstające po 1989 r. społeczeństwo obywatelskie był udział w kampanii wyborczej w 1991 r. Andrzeja Mirgi i Stanisława Stankiewicza, jako kandydatów na posłów do Sejmu RP. Andrzej Mirga startował jeszcze raz w 1993 r. z listy Unii Wolności. Choć bez sukcesu (kandydaci nie znaleźli zdecydowanego poparcia nawet wśród samych Romów), były to jedyne jak dotąd próby wprowadzenia reprezentantów Romów do parlamentu.

Radnym gminy Czarny Dunajec (województwo małopolskie) kadencji 1998 – 2002 był Ryszard Rzepka. W wyborach 2002 r. do samorządu terytorialnego na terenie województwa małopolskiego wystartowało kilkunastu Romów. Nikt z kandydatów nie uzyskał mandatu, lecz za sukces można uznać przeprowadzoną kampanię wyborczą, dzięki której do publicznej dyskusji wprowadzono problemy lokalnych społeczności romskich. W Konstancji Łódzkiej, dzięki wsparciu wyborców romskich, radnym miejskim został członek Stowarzyszenia Centrum Doradztwa i Informacji dla Romów w Polsce Robert Jakubowski.

Zmiany zachodzące w Polsce po 1989 r. umożliwiły podjęcie działań służących podtrzymywaniu tożsamości narodowej i kultywowaniu własnej kultury. W tym nurcie znajduje swoje miejsce wydawany od 1990 r. w Białymstoku miesięcznik dla Romów „Rrom p-o Drom” redagowany przez Stanisława Stankiewicza. W piśmie publikowane są artykuły w romani oraz w języku polskim. Od 1995 r. Stowarzyszenie Romów w Polsce wydaje, skierowany przede wszystkim do czytelnika polskiego, kwartalnik „Dialog Pheniben”. Programy poświęcone Romom ukazują się w ramach programów dla mniejszości narodowych w regionalnych oddziałach TVP i PR. Oddział Kraków TVP, jako pierwszy w Polsce, realizuje raz w miesiącu program informacyjny, częściowo w języku romskim.

Media coraz więcej miejsca poświęcają problematyce romskiej. W zdecydowanej większości są to jednak materiały poszukujące egzotyki i potwierdzenia, związanego ze społecznością romską, stereotypu romantycznego, bądź kryminalnego.

Życie religijne

Większość polskich Romów deklaruje związek z Kościołem Rzymskokatolickim. Od listopada 1996 r. Krajowym Duszpasterzem Romów jest ks. Stanisław Opocki.

Życie duchowe Romów jest bogate. Ślady najdawniejszych wierzeń swobodnie przenikają się z tradycją chrześcijańską (w przypadku zdecydowanej większości polskich Romów z tradycją katolicką). Nie powoduje to jednak poczucia szczególnej wspólnoty ze współwyznawcami. Większość Romów nie przywiązuje większej wagi do aktywnego uczestnictwa w życiu religijnym.

Szczególne miejsce zajmuje kult maryjny. W dniu 8 grudnia na Jasnej Górze obchodzone jest, połączone z pielgrzymką, Święto Matki Boskiej Romów, które w 1981 r. zainicjował ks. Edward Wesołek. W latach 1979 – 1996 Ksiądz E. Wesołek pełnił funkcję Krajowego Duszpasterza Cyganów-Romów. Był inicjatorem duszpasterstwa Romów w Polsce, wydał kilka numerów pisma „Devel Sarengo Dad - Bóg Ojcem Wszystkich” z tekstami po polsku i w romani (również modlitwy). Dużym zainteresowaniem ze strony Romów Karpackich cieszy się coroczna wrześniowa pielgrzymka Romów z Polski i ze Słowacji do Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej, organizowana od 1986 r. przez ks. Stanisława Opockiego. We wrześniu Romowie pielgrzymują do Matki Boskiej zwanej Cygańską, której figura znajduje się w kościele OO Kapucynów w Rywałdzie Królewskim. W czerwcu Romowie z Dolnego Śląska i Opolszczyzny spotykają się w sanktuarium Matki Boskiej na Górze św. Anny. Należy jednak pamiętać, że pielgrzymki, obok zakładanego charakteru religijnego, są również okazją do spotkania i umacniania więzi wewnątrzgrupowych.

W 1997 r. Jan Paweł II wyniósł na ołtarze Zefiryra Jimez Malla, Cygana z hiszpańskiej grupy Cale. Trudno jest jednak dzisiaj ocenić jaki wpływ na życie religijne polskich Romów miała jego beatyfikacja.

Niewielkie grupy Romów są też wyznawcami prawosławia, członkami Kościoła Zielonoświątkowców oraz Związku Świadków Jehowy.

Kwestie językowe

Romowie posługują się językiem romani, podobnie jak sanskryt, mającym korzenie w językach indo - aryjskich. Rozwój romani następował na trasach wieloletnich wędrówek Romów, czego wynikiem jest silne zróżnicowanie dialektalne, w niektórych przypadkach kreolizacja języka wspólnych indyjskich przodków. Należy zwrócić uwagę, że kultura romska jest kulturą oralną i nie wykształciła skodyfikowanego języka pisanego. Stąd dzisiejsze problemy z transkrypcją języka mówionego. Problemy z usystematyzowaniem romani pogłębiają wewnętrzne spory między grupami i społecznościami Romów w Europie oraz brak szerszego zainteresowania tym zagadnieniem. W 1990 r. w Jadwisinie pod Warszawą, w trakcie obrad IV Międzynarodowego Kongresu International Romani Union, z inicjatywy romskiego filologa Marcela Courtiade przyjęto projekt zasad standaryzacji i pisowni romani (tzw. alfabet warszawski). Jednak po 10 latach proces wprowadzania tego systemu w życie jest ciągle w stadium początkowym. Niektórzy liderzy Romsy uważają, że wobec braku własnego terytorium, kościoła narodowego, ukształtowanych elit czy wspólnej wykładni przeszłości i pochodzenia – zunifikowany język literacki stanowić może istotne spoiwo dla żyjących w rozproszeniu Romów. Świadomość tego faktu jest jednak nikła wśród samych zainteresowanych. Problem pogłębia także spór o samą zasadę unifikacji języka romani. Jego dialekty (również dialekty, którymi posługują się Romowie w Polsce) są na tyle zróżnicowane, że stanowią wyróżnik i identyfikator grupowy, który ciągle jeszcze jest ważniejszy niż szersza i abstrakcyjna dla większości Romów wspólnota etniczna.

Edukacja

Wspólnotowy tryb życia, jaki prowadzi większość Romów w Polsce, pozwala na kultywowanie modelu życia, w którym o socjalizacji i edukacji dzieci i młodzieży decydują tradycyjne wartości. Podstawą tej edukacji są: wprowadzenie w świat romanipen - zasad postępowania; wykształcenie cech osobowościowych umożliwiających identyfikację – me som Rom (jestem Romem), określającą relację wobec innych członków społeczności oraz wobec świata zewnętrznego – gadźów (nie-Romów). Stąd tak wielka rola starszych członków społeczności, którzy są strażnikami „właściwego wzorca” i nauczycielami prawa. Dla Romów prowadzących w przeszłości wędrowny tryb życia, prawem jest Mageripen - kodeks tabuicznych zakazów, ściśle normujący i regulujący wiele aspektów życia Romów. Wychowanie i przysposobienie do pracy następuje w rodzinie. Jednak wzory tego wychowania są na tyle odmienne od modelu wychowawczego nie-romskiej większości, że często były i są przyczyną kulturowego zderzenia i konfliktu.

Romowie nie wykształcili własnego, skodyfikowanego języka pisanego, a język polski w wielu przypadkach jest dla nich językiem obcym, ewentualnie drugim. Koczowniczy, lub terytorialnie niestabilizowany tryb życia, również nie sprzyjał edukacji w tradycyjnej szkole. Poza tym, nauczanie w gadźowskiej szkole traktowane było - a często wciąż jeszcze jest - jako zagrożenie dla wewnętrznej spójności grupy, niebezpieczeństwo podważenia wartości i zasad romanipen oraz jako narzędzie indoktrynacji i asymilacji. Rzeczywiście, szkoła obok zadań czysto edukacyjnych często przyjmowała na siebie obowiązki resocjalizacyjne i reedukacyjne, przysposobienia Romów do norm i obyczajów większości.

W warunkach wędrowania obowiązek szkolny nie był realizowany. Dopiero kiedy wędrowni Romowie zostali osiedleni, przymus ten egzekwowano, traktując go również jako jeden z instrumentów karno-administracyjnych pomocnych w procesie osadnictwa. Wtedy to dopiero romskie dzieci w większej ilości trafiły do szkół. Jednak nieprzystosowanie dzieci do wymogów szkolnych, niechęć lub wręcz wrogość rodziców do instytucji szkoły oraz nie mniejsze nieprzystosowanie szkoły i nauczycieli do nauczania Romów, przesądziły o niepowodzeniu akcji.

Dzieci romskie, jeśli już trafiły do szkoły, najczęściej kończyły edukację na etapie pierwszych klas szkoły podstawowej. Często bezzasadnie przenoszone były do szkół specjalnych. Po 1989 r. sytuacja się nie poprawiła, a przymus szkolny realizowany był w jeszcze mniejszym stopniu.

Obecnie zapewnienie odpowiedniej edukacji jest jednym z podstawowych postulatów organizacji romskich. Nikt z liderów i działaczy romskich nie ma wątpliwości, że edukacja jest koniecznym warunkiem pełnoprawnego uczestnictwa Romów w nowoczesnym świecie. Liderzy romscy zdają sobie sprawę, że brak wykształcenia, czy wręcz analfabetyzm, jest jednym z najważniejszych powodów niskiego statusu społecznego i upośledzenia ekonomicznego dużej części polskich Romów.

Edukacji Romów nie pomagał również spór o model kształcenia. W 1985 r. z inicjatywy nauczycieli z Nowego Sącza oraz księdza Stanisława Opockiego powstała, w formule szkółki niedzielnej, pierwsza klasa romska prowadzona przy parafii rzymsko-katolickiej w Łososinie Górnej. Nauczano tam pisanie, czytania, higieny osobistej, przygotowania do dorosłego życia, katechezy. Inicjatywa ta, łamiąc monopol edukacyjny szkoły państwowej nie spotkała się z przychylnością władz oświatowych PRL. Po 1989 r. w całej Polsce zaczęły powstawać klasy romskie. W 1993 r. działało około 25 takich klas (uczyło się w nich około 430 dzieci), wspartych rekomendacją Ministerstwa Edukacji Narodowej. Klasy, do których uczęszczały najmłodsze dzieci (1-3 klasa), powstawały w celu umożliwienia im pokonania barier edukacyjno - adaptacyjnych i przygotowania do nauki w klasach starszych, w systemie zintegrowanym.

Taka organizacja nauczania dzieci romskich spotkała się ze sprzeciwem części środowiska Romów. Jej przedstawiciele są przeciwni tworzeniu specjalnych klas romskich i uważają je za przykład „szkolnego getta”. Poza przypadkiem Parafialnej Podstawowej Szkoły Romskiej w Suwałkach, poziom nauczania w klasach romskich jest bowiem zdecydowanie niższy niż w klasach integracyjnych. Szkoła w Suwałkach, dzięki zaangażowaniu nauczycieli i przede wszystkim twórcy i dyrektora szkoły Jacka Milewskiego, skutecznie realizuje misję edukacyjną wśród suwalskich Romów.

Obecnie działa kilkanaście klas romskich (7 na terenie województwa małopolskiego). Uczą się w nich dzieci i młodzież w różnym wieku o różnym poziomie zaawansowania. Obok dzieci 7 - 8 letnich program klas pierwszych (nauka czytania i pisanie) realizują 15-latkowie. Mimo wszystkich mankamentów i zasadnych zarzutów dotyczących niskiego poziomu nauczania, nie sposób nie zauważyć, że dla opóźnionej edukacyjnie młodzieży (np. z powodu kilkuletniego wyjazdu za granicę) klasy romskie stanowią obecnie jedyną szansę opanowania podstaw języka polskiego, matematyki. Również niektórzy rodzice uczniów, mając do wyboru tzw. klasę integracyjną czy klasę romską, wybierają tę drugą uważając, że dziecko ucząc się wśród „swoich” narażone będzie w mniejszym stopniu na stres związany nauką, ale także z potencjalną lub rzeczywistą niechęcią, czy wręcz przypadkami agresji ze strony nie-romskich rówieśników. Wszyscy jednak, włącznie z twórcą klas romskich, ks. S. Opockim zgadzają się, że taki model edukacji dzieci i młodzieży romskiej jest jedynie próbą doraźnej pomocy, rozwiązaniem tymczasowym, które nie stanowi skutecznej alternatywy wobec integracyjnych form edukacji. Nie daje także nadziei na trwałe rozwiązanie problemu edukacji Romów.

Regularną nauką objęte jest około 70 % dzieci polskich Romów. Frekwencja uczniów romskich jest niska. Dzieci często wyjeżdżają z rodzicami na dłuższy czas (towarzysząc np. podczas handlu obwoźnego), weekendy oraz dni świąteczne wydłużane bywają ponad miarę. Dziewczynki w wieku 13 – 15 lat są już kandydatkami na żonę. Rodzice bojąc się o porwanie „w celu matrymonialnym” przez przypadkowego zięcia – profilaktycznie zabierają dziecko ze szkoły pod nadzór osób starszych. Po zamążpójściu, młode mężatki nie wracają do szkoły.

Jak wynika z raportu Romowie o edukacji swoich dzieci – na przykładzie Cyganów Karpackich, przygotowanego w 1997 r. przez Stowarzyszenie Romów w Polsce na zlecenie Ministerstwa Edukacji Narodowej, dzieciom romskim najczęściej brak jest wstępnego przygotowania, jakie daje edukacja przedszkolna. Romowie z reguły nie posyłają dzieci do przedszkoli ani do „klas zerowych”. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest brak środków na opłacanie edukacji przedszkolnej. Zdarzały się też niestety przypadki, w których dofinansowywanie przez Ministerstwo Edukacji Narodowej oświaty przedszkolnej oraz kolonii integracyjnych powodowało obniżenie wysokości zasiłków przekazywanych rodzinom romskim przez opiekę społeczną. Taka sytuacja w sposób zdecydowany zniechęca rodziców romskich do posyłania dzieci do przedszkoli i „klas zerowych”.

Dzieci często odstrasza od szkoły nieprzychylność ze strony nie-romskich rówieśników. Nie mając silnej motywacji i wsparcia ze strony rodziców porzucają szkołę. W sondażu badającym uczniów, na pytanie: z kim wolałbyś nie siedzieć w ławce? Jedna trzecia wymieniła Roma - Cygana. „Wyprzedzał” go jedynie chory psychicznie i homoseksualista. Minimalnie mniejszą niechęcią obdarzono nosiciela wirusa HIV i byłego narkomana². Nowsze badania wykazują, że choć poziom niechęci do Romów systematycznie się obniża, to wciąż jest bardzo wysoki.. ⁽¹⁵⁾

Innym poważnym problem są złe warunki materialne i socjalne, w jakich żyje wiele rodzin romskich. Szczególnie dotyczy to grupy Romów Karpackich. Ubogich Romów nie stać na podręczniki i pomoce szkolne, często mają trudności z zaspokojeniem podstawowych potrzeb

⁽¹⁵⁾Piotr Pacewicz, Nastolatki 92 – Wyniki sondażu Pracowni Badań Społecznych zleczone przez „Gazetę Wyborczą”, w „Gazeta Wyborcza”, nr 164/14 VII 1992 r.

(zakup odzieży i obuwia). W przeludnionych domostwach trudno znaleźć dziecku miejsce do skupienia potrzebnego dla efektywnej pracy pozaszkolnej.

Romowie a społeczeństwo obywatelskie

Niechęć i powszechne odrzucenie Romów było i wciąż jest przyczyną podobnej i psychologicznie uzasadnionej reakcji niechęci i odrzucenia świata gadźów (nie-Romów). Romowie wykształcili szereg mechanizmów, które umożliwiły im przetrwanie na marginesie społeczeństw większościowych. Społeczeństwa te bowiem, za pośrednictwem swoich instytucji (szkół, policji, sądów) częściej stanowiły zagrożenie dla integralności i tożsamości Romów niż szansę na rozwój i dobrobyt. Konsekwencją tego konfrontacyjnego współistnienia była budowa wielu barier, (np. kategorie tabuicznie zakazanych profesji), podejrzliwość w stosunku do podejmowanych przez niektórych Romów, działań wykraczających poza tradycyjnie rozumianą cygańszczyznę oraz uzasadniona w wielu przypadkach nieufność do nie-Romów próbujących przekroczyć tę barierę z zewnątrz.

Wzajemna obcość charakterystyczna dla relacji między Romami a polską większością była przyczyną budowy, nie tylko stereotypowego, negatywnego przeważnie, wizerunku Roma, ale także równie stereotypowego obrazu gadźów. Należy pamiętać, że to określenie nie-Romów, użyte w odpowiednim kontekście bywa określeniem pejoratywnym. Romowie, żyjąc w narzuconej i wybranej jednocześnie izolacji społecznej, do gadźów odnoszą się z nieufnością, czasami z pogardą. Świat gadźów jest dla dużej części Romów światem wciąż obcym, gorszym, a przede wszystkim niezrozumiałym. Jeśli do powyższego opisu dodamy powszechny wśród Romów brak wykształcenia, nie rzadko analfabetyzm, otrzymamy obraz społeczności zmarginalizowanej, wyłączonej z życia publicznego kraju, żyjącej często z poczuciem krzywdy doznawanej ze strony przedstawicieli instytucji publicznych, których działań i uwarunkowań nie rozumieją.

Praca – bezrobocie

Kowalstwo, handel końmi, wróżba i muzykanctwo to podstawowe źródła zarobkowania, z którymi kojarzymy Romów. Oczywiście zarabiali także na chleb na dziesiątki innych sposobów, imając się różnych zawodów wykraczających poza utarty stereotyp. Współcześnie z tradycyjnych zawodów przetrwały wróżki oraz genialni nieraz cygańscy muzycy. Zawody „metalowe” i handel końmi zanika.

W górskich, karpaccich wioskach, romscy kowale właściwie zdominowali zawód. Klientami ich kuźni byli rolnicy. Kowale wytwarzali oraz naprawiali narzędzia rolnicze, podkuwali konie. Byli cenieni jako fachowcy, a ich usługi były niedrogie. Uprzemysłowienie, wyparcie koni z gospodarki rolnej i fabryczna produkcja narzędzi podcięły podstawy ekonomicznej opłacalności zawodu.

Pokrewną – „metalową” profesją zajmowali się w Polsce Kełderasze, ale także przedstawiciele innych grup, którzy przejęli od Kełderaszy kotlarski fach. Kotlarze pracowali przy wyrobie i bieleniu (emaliowaniu) miedzianych naczyń i kotłów dla gospodarstw domowych, jak i dla przemysłu. Kełderasze w dwudziestoleciu międzywojennym, dzięki swoim umiejętnościom szybko się wzbogacali. Długo jeszcze po wojnie, do lat osiemdziesiątych, zapotrzebowanie na emaliowanie cyną kotłów w cukierniach, browarach, zakładach przetwórstwa było duże i pozwalało całkiem dobrze funkcjonować romskim spółdzielniom kotlarskim. W wielu domach wiszą jeszcze patelnie cygańskie, jednak częściej już jako pamiątka minionych dni, zabytek, jakim stają się wśród Romów rzemiosła związane z obróbką metali.

Władze PRL próbowały nakłonić Romów do pracy w zawodach, z którymi nigdy wcześniej nie mieli do czynienia. Niepowodzeniem zakończyły się eksperymenty w romskich PGR-ach. Nie mający żadnych tradycji rolniczych Romowie, w większości przypadków, bądź porzucali uprawę i hodowlę, bądź też doprowadzali je do upadku. Wielu Romów Karpaccich znalazło zatrudnienie na wielkich budowach socjalizmu. Stąd dzisiaj skupiska Romów w Nowej Hucie, Zabrze, Bytomiu, Katowicach i innych miastach. Po przełomie 1989 r., w procesie restrukturyzacji przemysłu oraz likwidacji państwowych przedsiębiorstw, niewykwalifikowani Romowie byli pierwszymi, którzy tracili pracę.

Współcześnie najpowszechniejszym zajęciem wśród Romów jest handel. Dzięki rodzinnym powiązaniom z zagranicą, zarabiają na sprowadzaniu używanych samochodów, handlu tekstyliami, wełną, dywanami oraz, od wielu już lat, starociami i antykami. Niektórzy inwestują w środki trwałe – sklepy, restauracje, nieruchomości, stacje benzynowe.

Ich podstawy ekonomiczne budowane były w warunkach reglamentacji i ograniczeń obrotu handlowego. Duży zysk przynosił czarnorynkowy handel walutami zagranicznymi i złotem. Przeważnie byli to Romowie z grup Polska Roma, Kełderaszy i Lowarów, którzy przyzwyczajeni do samowystarczalności – „odnaleźli” się w nowej rzeczywistości ekonomicznej. Na tle całej populacji Romów polskich ci najbardziej przedsiębiorczy nie są jednak grupą dominującą. Wielu Romów żyje z dnia na dzień, bez stałego zatrudnienia, utrzymując się z zajęć dorywczych, zazwyczaj pracując „na czarno”, lub na tzw. „kartki” – żebrząc, często przy pomocy dzieci. Do tej grupy zalicza się duża część Romów Karpaccich. Wraz z uprzemysłowieniem epoki socjalizmu oraz przemianami rynkowymi po 1989 r., stracili możliwość zarobkowania w zawodach tradycyjnie uprawianych od dziesiątków lat. W obliczu upadku zapotrzebowania na cygańską wytwórczość rzemieślniczą i na niewykwalifikowaną siłę roboczą (np. tłuczenie kamieni na szosy), Romowie Karpaccy zdani są w swojej większości na pomoc społeczną.

Jedną z głównych przyczyn bezrobocia Romów jest słabe wykształcenie (często analfabetyzm oraz niedostateczna znajomość języka polskiego), brak kwalifikacji, ale również niechęć pracodawców do zatrudniania Romów. Nie bez znaczenia jest również bierność samych Romów w poszukiwaniu pracy oraz czasami niechęć do podejmowania przez nich pracy ciężkiej i mało płatnej. W środowisku romskim częste jest przekonanie, że Rom pracuje kiedy musi. Przekonanie to wzmacnia negatywnie nacechowane określenie - gadżikani bući (gadźziowska praca) - jako synonim pracy powtarzalnej, nudnej, przede wszystkim niezyskowej. Na drugim biegunie znajduje się praca romska - zyskowa, oparta raczej na zręczności i jednorazowości wysiłku, wykonana szybko i pomysłowo. Stereotyp Roma leniwego, nieodpowiedzialnego, źle pracującego jest niezwykle silny. Ulegają mu również sami Romowie. Popadają w bierność (nie szukają pracy, nie podnoszą kwalifikacji) oraz w uzależnienie od pomocy socjalnej. Powoduje to trudną sytuację patologicznego i dziedzicznego w rodzinie bezrobocia.

Sytuacja bytowa

Społeczności romskie są silnie zróżnicowane również pod względem sytuacji ekonomicznej, a co za tym idzie sytuacji bytowej. Obok niewątpliwie zamożnych Romów i często spektakularnie wyrażonego bogactwa, znajdują się całe społeczności żyjące w ubóstwie czy wręcz nędzy, której długotrwałe skutki odbijają się przede wszystkim na dzieciach, pozbawionych nie tylko podstawowych sprzętów i ubrań czy okazji do uczestnictwa w wyjazdach wakacyjnych, ale także, z powodu niemożności opłacania przez rodziców dojazdów do szkół poza miejscem zamieszkania, możliwości uczęszczania do szkół ponadpodstawowych.

Szczególnie dotyczy to Romów Karpackich. Romowie zamieszkujący podgórskie tereny województwa małopolskiego w przytłaczającej większości są klientelą pomocy społecznej. W dziesięciu gminach tego województwa zamieszkałych przez Romów, 75% rodzin romskich otrzymuje lub otrzymywało różne świadczenia z pomocy społecznej, a w niektórych gminach ponad 95% rodzin romskich korzysta z różnych form takiej pomocy. Rodziny te objęte są wszystkimi formami świadczeń: np. w postaci zasiłków pieniężnych, opłacania posiłków dzieciom uczęszczającym do szkoły, pomocy rzeczowej, w tym także zakupie opału. Niewiele różni się sytuacja w miastach Górnego i Dolnego Śląska, gdzie znajdują się skupiska Romów Karpackich.

Bibliografia (dotyczy wszystkich części tekstu o Cyganach-Romach):

- [\(1\)](#)..Bartosz Adam - „*Nie bój się Cygana*”, Sejny 1994
- [\(2\)](#)..Browarek Tomasz, Chałupczak Henryk - „*Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*”, Lublin 1998
- [\(3\)](#)..Ficowski Jerzy - „*Cyganie na polskich drogach*”, Kraków 1985
- [\(4\)](#). Ficowski Jerzy - „*Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*”, Warszawa 1989
- [\(5\)](#).. Geremek Bronisław - „*Cyganie w Europie średniowiecznej i nowożytnej*”, „*Przegląd Historyczny*” nr 3/1984
- [\(6\)](#) Krzyżanowski Piotr - „*Akcja osiedleńcza ludności cygańskiej w PRL*”, „*Dialog-Pheniben*” nr 2/1996
- [\(7\)](#) Krzyżanowski Piotr - „*Cyganie a prawa człowieka*”, „*Dialog-Pheniben*”
- [\(8\)](#) Kwiatkowski Roman - „*Zapomniany holocaust i obowiązki współczesnych Romów*”, „*Dialog-Pheniben*” nr 2-3/1997
- [\(8\)](#) Lewkowicz Andrzej B. - „*Cyganie na Śląsku*”, „*Śląsk*” nr 12/1996
„*Los Cyganów w KL Auschwitz-Birkenau*”, praca zbiorowa, Oświęcim 1994
- [\(9\)](#) Mirga Andrzej – „*Romowie - proces kształtowania się podmiotowości politycznej*” /w:/ „*Mniejszości narodowe w Polsce. Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przelomów politycznych (1944-1989)*”, praca zbiorowa pod red. Piotra Madajczyka, Warszawa 1998
- [\(10\)](#) Mirga Andrzej „*Romowie w historii najnowszej Polski*” /w:/ „*Mniejszości narodowe w Polsce*”, praca zbiorowa pod red. Zbigniewa Kurcza, Wrocław 1997
- [\(11\)](#) Mirga Andrzej, Mróz Lech - „*Cyganie. Odmienność i nietolerancja*” Warszawa 1994
- [\(12\)](#)Mróz Lech - „*Królowie i starsi nad Cyganami*”, „*Dialog-Pheniben*” nr 3-4/1996
- [\(13\)](#)Mróz Lech - „*O Filistynach, Cyganach alias Wałęsach. Z dziejów poznawania Romów w Polsce*”, „*Lud*”, tom LXXVIII, 1995
- [\(14\)](#)Nowicka Ewa - „*Rom jako swój i jako obcy. Zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*”, „*Lud*”, tom LXXVIII, 1995
- [\(15\)](#)Piotr Pacewicz, Nastolatki 92 – Wyniki sondażu Pracowni Badań Społecznych zlecone przez „Gazetę Wyborczą”, w „Gazeta Wyborcza”, nr 164/14 VII 1992 r.
- [\(16\)](#)Toniszewski Mariusz - „*Cyganie Karpacky. Kilka uwag wstępnych*”, „*Dialog-Pheniben*” nr.2-3/1997

Potřeba systémového přístupu k marginalitě

BALVIN Jaroslav (SR)

Abstrakt: Marginalitu chápu jako určitou situaci jednotlivce či skupiny, kteří žijí v takových sociálních vztazích, které jim nezaručují sociální rovnost. Marginalizaci chápu jako proces, postup, který znamená vytváření takovýchto situací, nebo jejich zhoršování. Tyto vztahy znamenají postup ve zvyšování sociální nerovnosti. V aplikaci na situaci části romské národnostní menšiny, která se ocitla v sociální nouzi, v chudobě a proto je nazývána pojmem marginalizované romské komunity se však snažím o preferenci systémového a komplexního přístupu, který chápe romské marginalizované komunity jako součást romské národnostní menšiny, která má právo na respekt a toleranci (včetně účinné solidární pomoci). K tomuto tvrzení používám z hlediska metodologického především rozbor diskursu slovenských i českých odborníků, kteří se k otázce marginality a marginalizace vyjadřují.

Klíčová slova: Marginalita, marginalizace, systémový přístup, kultura chudoby, marginalizované romské komunity, edukace, romský žák, klient, sociální práce.

O citlivosti pojmosloví

Ve strategických dokumentech, koncepcích, zákonech je vždy velmi citlivou otázkou vztah mezi formou a obsahem, mezi pojmy, které vyjadřují obsah změn, které jsou předmětem těchto dokumentů. Je tomu tak v obecných koncepčních materiálech, které jsou výsledkem politického konsensu. Citlivost práce s pojmy je zdůrazněna ještě více v materiálech, které se týkají otázek národnostních menšin, a z nich nejvíce otázek národnostní menšiny romské.

Pojmy, používané v koncepcích rozvoje romské národnostní menšiny jsou kritizovány různými odborníky a z různých pozic. Stejně jako tomu je např. v článku Laco Oravec z Nadácie Milana Šimečku s názvem *Nebezpečné hry s identitou* (Oravec, 2008, s. 15). Vyslovuje se zde ke Strednedobé koncepcii rozvoja rómskej národnostnej menšiny SOLIDARITA-INTEGRITA-INKLÚZIA 2008-2013. Oravec chválí nepochybnou významnost kroku současné exekutivy, která nahradila pět let starou koncepci a „*deklarovala svoju politickú víziu o riešení asi jednej z najtraumatizujúcejších oblastí našej spoločnosti*“ (Oravec, 2008, s. 15). Avšak kritizuje použití termínu romská národnostní menšina, který podle slov autora článku propašoval do názvu neorganicky sám místopředseda vlády Čaplovič, a preferuje v pojmoslovné oblasti u prý dosud nejlepšího pojmenování „marginalizované romské komunity“. Podle mého soudu autor článku nesprávně interpretuje důvody, proč pro vytvoření střednědobé koncepce byl použit termín „romská národnostní menšina“. V tomto pojmu je zachycena otázka sociální, kulturní, historická ve vztahu ke všem romským komunitám i ve vztahu k majoritní společnosti jako celek, jako systém, umožňující systémové řešení tíživých otázek Romů i rozvoj jejich identity v oblastech zákonných práv, které mají všechny ostatní národnostní menšiny ve společnosti. L. Oravec píše: „*Nič lepšie a výstižnejšie ako termín „marginalizované rómske komunity“ sme zatiaľ nevymysleli a preto by sa ani vláda nemala pokúšať posúvať túto problematiku z roviny sociálneho vylúčenia nikam inam*“ (Oravec, 2008, s. 15). Na rozdíl od tohoto názoru jsem přesvědčen, že pojem lepší než marginalizované romské komunity vymyšlen byl. A tento pojem je obecnější a zahrnuje pojem marginalizované romské komunity v sobě jako pojem dílčí, který vyjadřuje především sociální oblast a její nedostatky. Pojem romská národnostní menšina zahrnuje sociální, etnická i kulturní práva Romů jako celek, se kterým je třeba pracovat na základě systémového přístupu. A proto je podle mého názoru v střednědobé koncepci i v koncepcích a strategiích na různých úrovních plně opodstatněný.

Problematiky pojmů ve státních materiálech jsou si vědomi i tvůrci těchto materiálů. Také tyto pojmy mají svůj vývoj, v závislosti na vývoji objektivní situace romské národnostní menšiny. Vývoj definice pojmů ve vládních materiálech rozebírá ve svém článku Michal Šebesta. (Šebesta, 2004). Největší nedostatek v materiálech před rokem 2002 byl, že nerefletovaly různorodost cílové skupiny. Učinil tak teprve Komplexní rozvojový program romských osad z roku 2002. Jedním z hlavních cílů tohoto materiálu, který je dodnes realizován, nevytvořit prostor pro postupnou integraci Romů do obce (Šebesta, 2004, s. 58). „S definíciou pojmov, ktoré vládny materiál vo svojom texte používa sa explicitne stretne až v Základných tézách koncepcie politiky vlády SR v integrácii rómskych komunit z apríla 2003. V ňom sa integrácia vymezuje ako „vyvážená stabilná možnosť etnckej skupiny zúčastňovať sa spoločensko-ekonomického života krajiny na základe rovných príležitostí bez ohrozenia svojej identity (jazykovém, kultúrnej), ktorá svojou špecifickosťou prispieva ku kultúrnemu bohatstvu spoločnosti“.

Integráciu Rómov so slovenskou spoločnosťou jako emancipovaném národnostnej menšiny považuje vláda SR za dôležitú úlohu verejnej politiky. Vytvorenie podmienok pre integráciu nie je zvláštnou službou pre Rómov, ale je predovšetkým prínosom pre spoločnosť jako celok. V procese integrácie musí mať menšina trvalú podporu od štátu“ (Šebesta, 2004, s. 59).

V tomto dokumentu je jasné pojmenování Romů jako romská národnostní menšina. Za druhé je vymezena odpovědnost státu a také cílovou skupinou nejsou jen samotní Romové, ale i majorita. Cílem není jen sociální pomoc Romům, ale jejich komplexní rozvoj. A nikoliv jen v zájmu Romů samotných, ale v zájmu celospolečenském. Absolutizace romské otázky jako problému sociálního a kritika pojmu romská národnostní menšina na úkor pojmu prý nejvíce vystihujícího podstatu problému (marginalizované romské komunity) by bylo krokem zpět. Neboť řešení otázek romské národnostní menšiny a jakákoliv redukce na dílčí, byť velmi tíživý problém sociální, je odklonem od systémového řešení a ve svých důsledcích by mohl vést k eskalaci napětí mezi romskou menšinou a majoritou. Na toto nebezpečí upozorňuje i Michal Vašečka: „Miera marginalizácie, pauperizácie, spoločenského odmietania a konzekventne frustrácie na strane Rómov je tak výrazná, že ani potenciálne veľmi pozitívne výsledky európskej integrácie už v súčasnosti nie sú zárukou prevencie pred eskalovaním napätia a konfliktov“ (Vašečka, 2004, s. 47). Pouhé řešení sociální pokulhává. Neboť se zapomíná na hodnotový rozměr, na úctu, pařiv, na romipen. Protože, jak se domnívá i M. Vašečka, „proces integrácie zdaleka nemá iba svoju ekonomickú a priestorovú zložku, ale aj zložku kultúrnu, ktorá súvisí s identitou...“ (Vašečka, 2004, s. 51).

O citlivosti v označování marginality a chudoby jménem

Podle mého soudu, a mnozí další odborníci různých oborů (nejenom romologie) to také potvrzují, jsou ještě další důvody, proč je třeba méně akcentovat sociální kontext řešení otázek romských komunit, respektive k němu přistupovat jako k součásti komplexní problematiky. Marginalizace v sobě nese pečeť, která u majority vyvolává odpor. A redukcí situace romské národnostní menšiny pouze na nedostatky v sociální oblasti je vyvoláván dojem, že romská kultura je opravdu pouze otázkou kultury chudoby, jak to s odkazem na Oskara Lewise rozšiřují někteří kulturní antropologové (Marek Jakoubek, Tomáš Hirt). Na tuto podle mého soudu velmi nebezpečnou redukci (z hlediska vztahu mezi romskými komunitami a majoritou) reagují i čeští odborníci Zdeněk Uherek a Renata Wernerová: „Dezintegrace v oblasti zaměstnání vytvořila jasně definovaný princip závislosti Romů na majoritě, zvýšila chudobu jednotlivců a skupin a nezaměstnanost do romských komunit přinesla prvky sociability typické pro chudinské čtvrti rozvojových zemí. Přesto bychom se bránili tomu, aby komunity jako celek byly v termínech Oskara Lewise chápány jako komunity kultury chudoby... Pro velkou část Romů však tento stav neplatí, pro mnohé je chudoba pouze „sociální situací“, což je pojem operacionalizovaný zejména manchesterskou školou a jev, na

ktierý aktér na základě své kultury reaguje. A navíc někteří Romové, a není jich zase tak málo, chudí prostě nejsou. Termíny kultura a sociální situace neznamenají totéž a bylo by třeba, resp. je třeba, toto respektovat“ (Uherek, Weinerová, 2004, s. 108-109).

Také slovenští odborníci reagují na určitou nevyjasněnost v pojmech. Iveta Radičová ve velmi zajímavém článku píše o určitých nedostacích, které vyplývají z nemožnosti zcela poznat konkrétní situaci Romů v konkrétních místech. To je posléze i nedostatek strategických a koncepčních materiálů, které narážejí na nemožnost (zaručenou zákonem), podrobněji získávat informace o romských komunitách. „*Nevieme presne, kto, kde, ako žije, pre istotu nehovoríme konkrétne, zahmlievame situáciu, hľadáme slová ako znevýhodnení, odkázaní, sociálne zaostalí, namiesto toho, aby sme povedali priamo: sú to Rómovia žijúci v absolútnej chudobe.*

Oficiálne nepoužívame ani slovo chudoba. Zastierame realitu. Mizne človek, s jeho konkrétnym osudom, kultúrnym a hodnotovým dedičstvom. ...Nie je riešenie v dôraze na občianstvo? Nie je riešenie v dôraze na individuálne práva? Keď bez ohľadu na to, kto má akú rasu, k akému etniku sám seba radí, alebo ho k etniku zaraďujú iní, má právo na základné ľudské hodnoty? Máme silnejší apel na majoritu, ako apel v prospech dôstojného života každého z nás? Myslím, že nie.“ (Radičová, 2004, s. 41).

O konkretizaci a diferencovanosti přístupu k řešení otázek marginality romských komunit

Podle mého soudu nejlepším apelem na potřebu systémového, a lidsky důstojného, řešení situace romské národnostní menšiny, které se v žádném případě nemůže uskutečnit absolutizací problémů sociálních, problémů marginalizace, je přístup Ivety Radičové. V krátkém, ale výstižném příspěvku ve sborníku *Rómska marginalita* postupuje od jasného varování (s odvoláním na práci politologa Samuela P. Huntingtona s názvem „*Stret civilizací*“ -1996) před možností obrovského zvyšování napětí vycházejícího z neschopnosti či neochoty multikulturního žití. „*Na jednej strane tenziu u tých, ktorí majú pocit, že majú čosi dávať, majú byť k dispozícii, majú byť solidárni, a na druhej strane tých, ktorí sú nejakým spôsobom na túto solidaritu okázani, ktorých označujeme ako sociálne znevýhodnených*“ (Radičová, 2004, s. 37).

Při koncipování strategických materiálů, které by měli řešit tíživou situaci romských komunit, by měla být respektována mnohorozměrnost této situace. Radičová mluví přinejmenších o dvou polohách, jejichž nerespektování by mělo vážné následky. „*Ak hovoríme o situácii Rómov, a nie len na Slovensku, sme svedkami dvoch procesov. Na jednej strane integrácie zo situácie segregácie a na druhej strane integrácia zo sitácie asimilácie...dva výrazné extrémny: segregovaných a asimilovaných Rómov.*

Neuvedomenie si oboch polôh má vážne dôsledky... Situácia je minimálne dvoj pilierová, spojená s úplne rôznymi procesmi, ktoré, avšak, ak nebudú prebiehať súbežne, synergicky, hrozí riziko ešte hlbšej segregácie, alebo ešte širšej asimilácie. Ale integrácia nemôže byť výsledkom.“ (Radičová, 2004, s. 37).

Radičová zdůrazňuje, že integrace souvisí především s identitou. A identita má minimálně tři vrstvy:

1. Identita prostřednictvím symbolu chování (jazyk, gesta, zvyky, komunitní a kolektivní symboly),
2. identita definovaná prostřednictvím společných univerzálních hodnot, hodnot vlastní civilizace, vlastní kultury,
3. identita spočívající
 - a) v respektování prvních dvou identit ostatními (proces uvědomění)
 - b) v rozpoznání vlastní identity sebou samým (sebeuvědomění).

„Ani jedna z troch sfér identity Rómov nie je na Slovensku rozvinutá. A preto sústrediť pozornosť „len“ na sociálno-ekonomickú situáciu, nemôže vyústiť v plnohodnotné rozvinutie Rómov ako spoločenstva. Nerieši sa ani problém solidarity v rámci (vo vnútri rómskej komunity“ (Radičová, 2004, s. 38).

Avšak toto konstatovanie o nerozvinutosti identity ani solidarity určite nestačí. Stát, regiony i samosprávy jsou odpovědny, legislativně i morálně, hledat řešení a citlivě, rovnoměrně přistupovat k Romům jako vnitřně diferencovaným skupinám a komunitám, které mají různorodé potřeby a zájmy. Za to jsou při koncipování strategií i při vlastním řešení těchto otázek odpovědny nejenom Romům, romské národnostní menšině, ale také majoritě, společnosti jako celku. A evidentně se jedná o řešení systémové. Také materiály Evropské unie (*Rozmanitost a soudržnost: nové úkoly v oblasti integrace imigrantů a menšin, Rámec integrační politiky*) jsou takovýmito způsobem koncipovány: ve státě je třeba postavit integraci v následujících oblastech:

- v právním rámci,
- v oblasti zaměstnání
- v oblasti bydlení
- v oblasti zdravotnictví a sociálního zabezpečení
- v oblasti vzdělávání
- v oblasti náboženství, kultury, jazyka. (Srov. Uherek-Weinerová, s. 105).

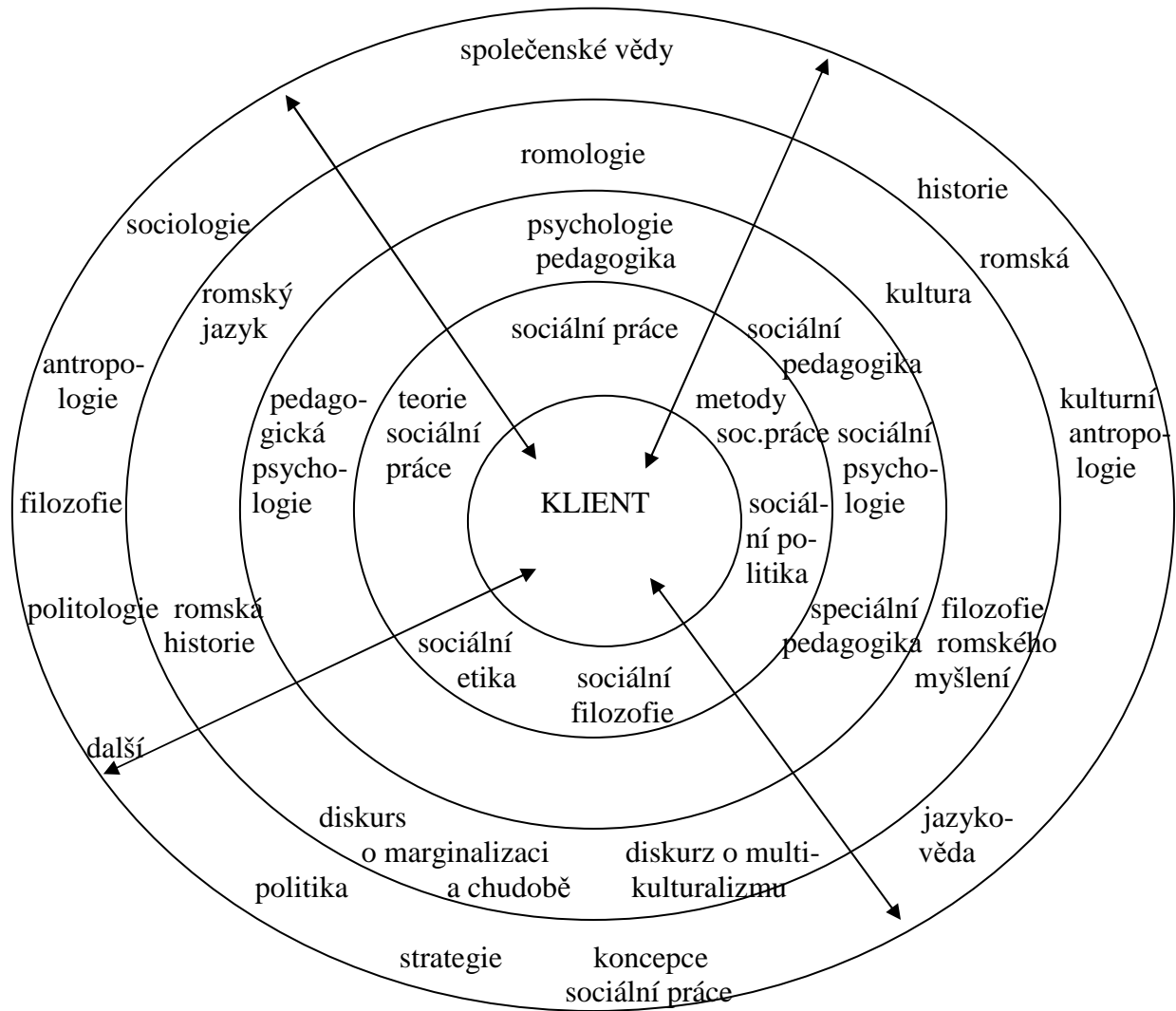
Jaké principy by se podle mého soudu měly dodržovat při koncipování strategických materiálů řešících problematiku marginality a marginalizace romských komunit

Na základě rozboru diskursu několika odborníků, kteří se vyjadřují k marginalizaci i na základě faktů a rozborů mých se domnívám, že je potřebné dodržovat určité principy, které jsou důležité

Pokusím se je zformulovat:

- Neredukovat otázku romské národnostní menšiny pouze na problém sociální.
- Používat adekvátních pojmů: nejlepším pojmem nejsou marginalizované romské komunity, jak říká Laco Oravec (viz Oravec, 2008), ale romská národnostní menšina.
- Přistupovat k strategiím s vědomím, že romské komunity nevystupují jako homogenní etnická skupina, ale různorodý celek, složený z částí, které mají různorodé potřeby a zájmy (Srov. o tom Radičová, 2004, s. 39-40)
- Respektovat rozdílnost mezi těmi, kteří procházejí procesem od asimilace k integraci a od segregace k integraci. (Srov. o tom Radičová, 2004, s. 37).
- Kriticky přistupovat k vědeckým textům, které redukuje otázky romské národnostní menšiny pouze na rodinné vztahy, neumožňující širší včlenění Romů z osad do veřejné činnosti. Příkladem takové redukce jsou především práce Marka Jakoubka a kolektivu některých dalších kulturních antropologů (viz Jakoubek, 2004, s. 165-174. Podrobnější kritika těchto názorů in: Balvín, 2007).
- Přistupovat k řešením nikoliv z pozice moci, ale z hlediska tolerance, úcty a respektování práva Romů-jednotlivců i širších skupin i celé národnostní menšiny na sebeurčení. Tak jak to říká Viera Bačová ve svém článku o právu Romů na jejich pojmenování sebe sama. Uvádí, na základě psychologie, co je pro to důležité: „*Sebavedomie osoby či skupiny závisí od miery úcty, s ktorou k nej pristupujú ostatní, pretože chvála a súhlas sú nevyhnutné k rastu hrdosti, kým pohrdanie a omietanie ju môžu okamžite zničiť...*“ (Bačová, 2004, s. 79).
- Přistupovat ke koncipování materiálů a řešení problematiky systémově, s pomocí systému vědních disciplín, které se do řešení celostátních i dílčích problémů zapojují. Vědní disciplíny jsou v současné době na takové úrovni, že preferují poznatky

založené především na humanistickém přístupu k objektu zkoumání, ke člověku, na multikulturních přístupech. To je zvláště důležité i pro aplikaci ve vztahu k příslušníkům romské národnostní menšiny. Jako příklad zde uvádím systém vědních disciplin, které vystupují jako systém ve vztahu ke klientovi sociální práce.



Edukace romského žáka jako systém a možnosti řešení marginality prostřednictvím výchovy a vzdělávání

Romský žák je osobností. Stejně tak jako kterýkoliv jiný žák. A v jeho osobnosti se střetává celý jeho okolní, vnitřní i vnější svět. Je to složité pochopit, pokud si tento svět nerozčleníme na určité oblasti. Pokud ho nezačneme chápat jako určitý systém. A tento systém jakoby obkružuje určitou osobnost člověka a jeho celistvost vysvětluje rozčleněně. S pomocí společenských věd, jako jsou, počítáme li jakoby od středu kruhu, kterým je osobnost romského žáka: pedagogika a její disciplíny, psychologie a její disciplíny, romologie a její disciplíny, další společenské vědy, zabývající se otázkami člověka a společnosti, můžeme lépe pochopit celistvý charakter edukace romských žáků. Cílem příspěvku je pokusit se:

1. tento systém utřídit,
2. vyjádřit vztahy mezi jeho jednotlivými součástmi
3. naznačit jeho strukturu.

Střed systému: romský žák

System má vždy nějaký střed, kolem kterého se všechno točí. V případě našeho zájmu je oním středem osobnost romského žáka. Na začátku devadesátých let minulého století jako by se svět otočil nejenom v politice. I v pedagogice se staly radikální změny. A ústřední změnou bylo to, že středem zájmu se stal sám žák. Ten se stal také východiskem a ústředním tématem pedagogické reformy, spočívající v přechodu od autoritativního pedagogického systému k systému demokratickému. V pedagogických vědách tuto přeměnu v České republice propagoval a analyzoval zejména psycholog a významný pedagog Zdeněk Helus: „*Obrát k dítěti je záležitostí jeho osobnostního pojetí-tedy takového chápání dítěte a takového přístupu k němu, jež nás orientují na jeho rozvojové potenciality (možnosti) a na jeho aktivity, kterými tyto své potenciality realizuje.*“ (Helus, 2004, s.10. Podtrhl JB).

Také ve Slovenské republice se stal východiskem výchovy žák. Tento přístup, který je bodem převratu, se projevil i v zásadní změně ve vztahu k romskému žákovi, i když tento převrat se jevil, jako by se převracelo ruské kolo bez motorového pohonu. Jenom s pomocí lidské síly. Lidské síly učitelů, kteří v místech s převahou romských žáků se snaží nepoddat se rezistentním úsilím mnohých kolegů i veřejné správy, která na opravdu radikální změnu ve vztahu k romským žákům není zcela a dostatečně připravena. Přesto i ve vztahu k romskému žákovi se realizuje odedávňý sen převratu od tradičního vyučování k tvořivě-humanistickému přístupu k výchově. Tento přístup je také účinným nástrojem v rukách učitelů v boji proti marginalitě romského společenství. Ovšem především těch, kteří jej realizují. Nikoli těch, kteří vystupují vůči romským žákům stále v zaběhaných kolejkách, z hlediska moci a řádu. Tak jak to píše, poněkud zobecňujícím způsobem, ale vcelku pravdivě, Jakub Mináč: „...marginálne postaveni v spoločnosti sa prejavuje aj v škole jako predstaviteľke štátnej moci. Tá pri svojej výučbe presadzuje pohľad dominantnej majoritnej kultúry a ignoruje, potláča, alebo degraduje inakost, a tak aj vo výučbe stavia minoritné kultúry do marginalizovanej pozície a nedokáže ich dostatočne zaujať a uspokojit“ (Mináč, 2004, s. 218).

Pedagogika

Zákonnosti výchovy a vzdělávání a také tohoto převratu mapuje pedagogika se svými disciplínami. Ve vztahu k romskému žákovi je důležité vyzdvihnout otázky prožívání a výkonu. Zachovat mezi těmito hodnotami rovnováhu, to je důležité i při edukaci romských dětí, které jsou často handicapovány historicky, sociálně i kulturně. Přesto výkon je i pro ně potřebný, avšak nikoliv jako drill, používání donucovacích prostředků, chladný přístup učitele, přísná disciplína, honění žáků za plněním osnov a nesplnitelných cílů. Jak píše Miron Zelina, „napriek tomu výkonnosť musí mať svoje miesto v živote človeka, spoločnosti. Vzdať sa výkonnosti by bolo nefunkčné, katastrofálne. Iba sa meradlami výkonnosti, zásluhovosti, rýchlosti a cválenia nemáme nechať ovládať vo fundamentálnych a elementárnych otázkach života a spolužitia, máme dbať na to, aby nevedli do neludských koncov. Z tohto ospravedlnenia vyviera nádej pre všetkých chudobných a slabých, pre všetkých, ktorí už nestačia vysokým nárokom našej doby“. (Zelina, 2006, s. 7). Pedagogika se svými jednotlivými disciplínami má velkou šanci v tomto procesu pomoci i romským žákům. Přitom ze strany pedagogů nejde o vnější nátlak, ale spíše o hledání metod, motivace, které mohou humánním způsobem přivést i romské žáky k optimální výkonnosti a uplatnění ve společnosti. K tomu je však třeba chápat edukaci jako **pedagogický systém**, který ukazuje jaké determinanty celý výchovně vzdělávací proces romských žáků ovlivňují (srov. o tom více Balvín 2004). Důležitá je i multidimenziálnost přístupů a analýzy vyučovacího procesu, které zaručují komplexnost náhledů a používání adekvátních metod pro výuku romských žáků (srov. o tom více Balvín, 2007a, 2007b). Potřebné je i pro edukaci romských žáků seznámit se s různými systémy teorie výchovy, filozofií výchovy. Vzhledem ke speciálním problémům,

keré romské děti ve školách mají, je potřebné využívat i pedagogiku sociální a speciální. A nemožno zapomenout ani na nově se rozvíjející pedagogickou disciplínu, kterou je multikulturní výchova. Tuto oblast dosud nejobsáhleji zpracoval český pedagog Jan Průcha (viz Průcha, 2006).

Psychologie

Psychologie a její jednotlivé disciplíny jsou důležité zejména z důvodu zvýšené citovosti, emocionality romských žáků. Stejně tak jako duši dítěte a jeho jednání ve školní i mimoškolní činnosti, ve vztahu k rodině, je potřebné zkoumat a brát v úvahu i širší kontext vztahů mezi romským žákem a jeho romskou komunitou, mezi ním, romskou rodinou a majoritní společností. Tyto procesy zkoumá sociální psychologie, ve vztahu ke škole jako prostředí, ve kterém romský žák získává vzdělání je to psychologie pedagogická. Aktuální psychologickou disciplínou, která pomáhá pedagogům porozumět rozdílům v psychice romských žáků je interkulturní psychologie. Jejím propagátorem v České republice je Jan Průcha, který pro naše učitele a další odborníky zprostředkoval v západních státech již několik desítek let se rozvíjející obor (srov. Průcha, 2007). Jak důležitý je pro romské žáky psychologický přístup, ukazuje nejznámější a nejdůležitější romská spisovatelka Elena Lacková. V jejích slovech je obsažena známá skutečnost, že zážitky z dětství jsou dlouho, často celoživotně uchovávané ve vědomí člověka a významně ovlivňují jeho volbu a rozhodování: *„Když jsem začala studovat na vysoké škole, měli jsme také psychologii. Byl to můj oblíbený předmět. Učili jsme se, jak se různé vjemy a zážitky vrývají člověku do podvědomí a ovlivňují ho po celý život. Často se mi vybavují dojmy z dětství. Třeba ta omamná vůně lipového květu, na kterém jsme v létě spávali, nehluché světlo hvězd, které dopadalo na naše oči, šelest větru ve vrbkách, světlušky, které usedaly ženám do vlasů a zářily jako ty nejdrahocennější šperky. Vybavují se mi záběry z romských rodin: maminka utírá dítěti umazanou pusou, usmívá se a dítě se směje na ni, žena vaří u plotny, muž stojí vedle ní a občas se k sobě přikloní jako dva listy na jednom stromě. Někdy mi připadalo, že z očí našich lidí září hvězdy, pod kterými usínali, a jejich tichý dech je podobný závanům ve vrbkách. Takový klid, harmonii a jednotu s vesmírem jsem nezažila nikde jinde než v osadě mezi našimi lidmi.“* (Lacková, 1997, s. 46-47)

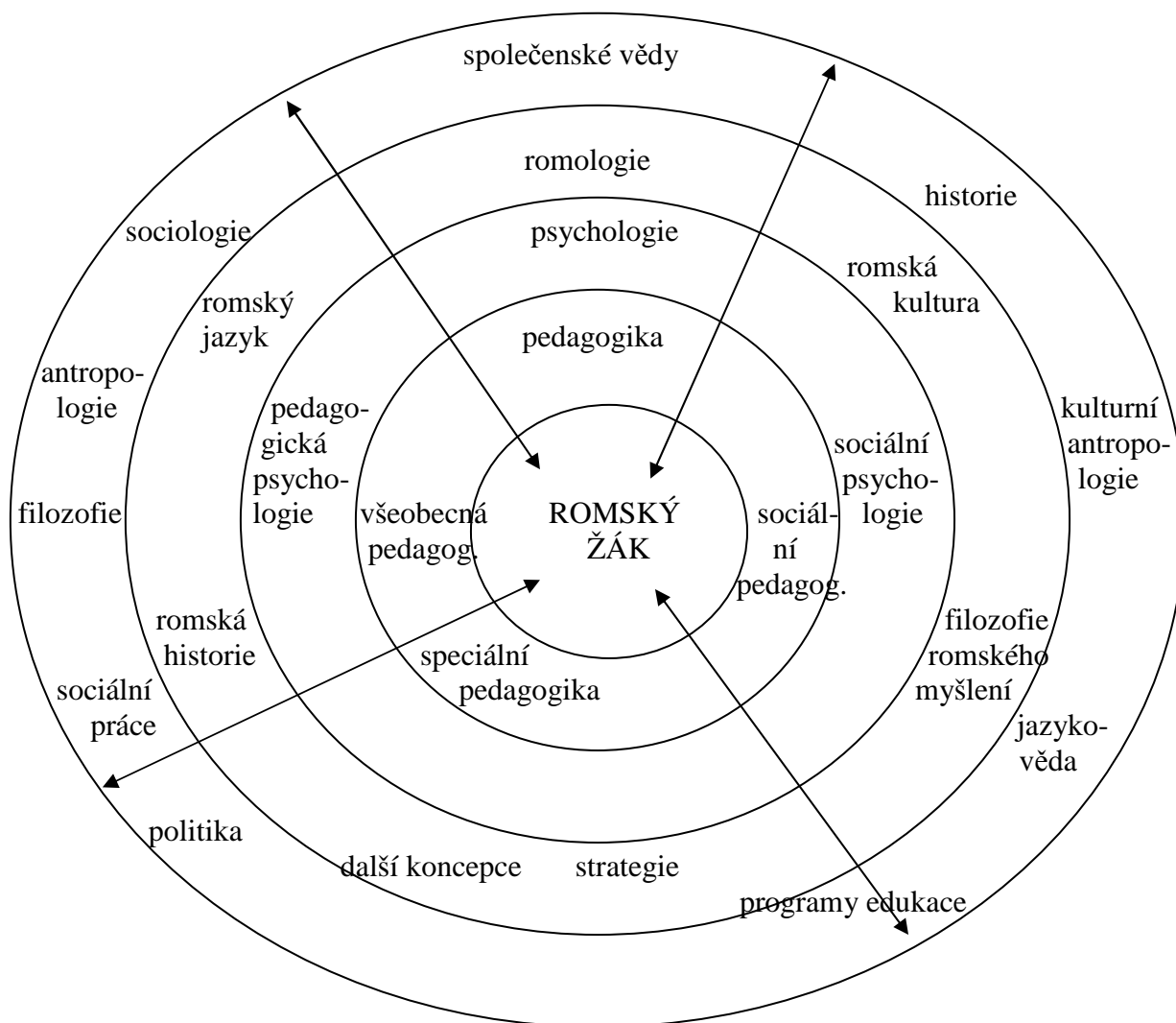
Romologie

Zcela nepostradatelnou oblastí, kterou při sledování otázek výchovy a vzdělávání romských žáků nelze opomenout, je samozřejmě romologie a její jednotlivé disciplíny. Je s podivem, že tato přirozená součást systémového přístupu k edukaci romského žáka je učiteli podceňována a že i přesto, že se dosud pro studium romologických disciplín na vysokých školách pedagogického směru udělalo mnoho pozitivních kroků, stále je tento prostor, jak bychom ve sportovní terminologii řekli, málo vykrytý. V tomto směru připravuje Ústav romologických studií Fakulty sociálních věd a zdravotnictva přípravu akreditace předmětu Romský jazyk, literatura, kultura a historie. Tento obor bude spojen i s pedagogickou přípravou, kterou bude zajišťovat Pedagogická fakulta Univerzity Konstantína Filozofa. Takže na tento obor by se mohli přijímat i absolventi romských gymnázií, romští pedagogičtí asistenti, kteří by si chtěli rozšířit své vzdělání a stát se do budoucna učiteli. Bez účasti romologických studií nelze často pochopit, z čeho vyplývá často velmi nízká úroveň edukace romských žáků. Neboť ta souvisí přímo s ekonomickým, sociálním statutem Romů. A ten je v mnohých osadách na Slovensku opravdu neutěšený. Tato situace má samozřejmě vliv i na úroveň sebevědomí Romů, na jejich identitu. Jak píše L. Lehoczka, *„jazvy a následky chudoby majú nielen sociálne, ale aj ďalšie následky pre ľudskú osobnosť, identitu osobnú i sociálnu....Tým sa samozrejme znižuje úroveň sebavedomia a znižuje sa aj aspiračná motivácia“* (Lehoczka, 2006, s. 61).

Samozřejmě ne ve všech případech probíhá proces edukace jako zápas o lidskou osobnost v podmínkách chudoby a absolutně negativních vlivů na romského žáka. Na zajímavé výsledky kooperace školy, romských rodin, občanského sdružení a obce ve Spišských Tomášovcích upozorňují např. články L. Vavrekové, která upozorňuje na dobré výsledky dětí v mateřské škole, které nevyžadují v této obci žádných dalších podpůrných opatření jako jsou přípravné třídy (viz Vavreková, 2007).

Společenské vědy

Všechny vědní disciplíny, které jsme jmenovaly v předchozí části výkladu jako důležité obory pro realizaci výuky romského žáka, patří samozřejmě do kategorie společenských věd také. Avšak ty, které uzavírají kruh kolem onoho centra našeho zájmu, kterým je romský žák, znamenají tu širokou oblast, bez níž se při studiu a vytváření optimálních podmínek pro edukaci romského žáka neobejdeme. Např. historie: bez zakomponování romské historie či historie světové, bez respektování obecných historických zákonů nelze objektivně objasnit roli romské kultury v dějinách. Nadto to není jen akademická otázka, ale její řešení přímo ovlivňuje výuku dějin ve škole. Dalším příkladem může být etika jako důležitá součást filozofie. Znalosti etických principů mohou pedagogovi při výuce romských žáků být velmi prospěšné. Nejenom z hlediska toho, že soulad životní etiky a filozofie Romů s etikou a filozofií majoritní společnosti je velmi obtížná otázka a dobrý učitel k jejímu řešení by měl přistupovat nejen psychologicky, s citem, ale také eticky a filozoficky - s náhledem a dobrou znalostí společenských procesů jako složitého systému zákonitostí a jevů, vzájemně se determinujících.



Závěr

V článku jsem se pokusil vyjádřit potřebu chápat otázky marginality a marginalizace z hlediska systémového. Tento systém má však určitou strukturu, která může těm, kteří se zabývají zkoumáním otázek marginalizace a integrace, jakož i autorům strategických materiálů, napomoci v orientaci a zařazení svých konkrétních zkoumání. Zároveň tento systém, může napomoci konkrétním pracovníkům v různých oblastech boje proti marginalizaci.

Literatura:

- **Balvín, J.** (2004). *Výchova a vzdělávání romských žáků jako pedagogický systém*, Praha: Radix-Hnutí R. S. 206. ISBN: RADIX 80-86031-48-9, Hnutí R 80-86798-01-1.
- **Balvín, J.** (2007a). *Metody výuky romských žáků*. Praha: Radix. S. 200. ISBN 80-86031-73-6.
- **Balvín, J.** (2007b). Význam multidimenziálního pohledu na otázky edukace romského žáka. In *Aktuálne trendy v sociálno-edukačnej práci s rómkyimi žiakmi. Zborník vedeckých štúdií*. Editori Vladimír Klein, Vlasta Fabianová. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva, s. 43-140. ISBN 978-80-8094-119-2.
- **Bačová, V.** (2004). Marginalizovanie skupín ľudí spôsobom ich vykreslovania (Na príklade Rómov na Slovensku). In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori). (2004).** Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 73-80. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Helus, Z.** (2004). *Dítě v osobnostním pojetí. Obraz k dítěti jako výzva a úkol pro učitele i rodiče*. Praha: Portál. s. 232. ISBN 80-7178-888-0.
- **Hornák, L.** (2004). Vplyv školského systému na marginalizáciu a integráciu rómskych žiakov. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori). (2004).** Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 191-202. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Huntington, Samuel T.** (2001). *Sřet civilizací*. Praha: Rybka Publishers.
- **Jakoubek, M.** (2004). Ustavení a podpora romského národa a jeho kultury-jeden z prostředků marginalizace obyvatel romských osad (nositelů tradiční romské kultury). In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori). (2004).** Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 165-164. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- *Koncepcia výchovy a vzdelávania rómskych detí a žiakov vrátane rozvoja stredoškolského a vysokoškolského vzdelávania*. In: Romano nevo lil. Mimoriadna príloha. Číslo 848-851. 14.-17. týždeň. 7. apríl-4. máj 2008, ročník XVIII.
- **Lacková, E.** (1997). *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Podle vyprávění autorky zpracovala, do češtiny přeložila a předmluvu napsala Milena Hübschmannová. Praha: Triáda. ISBN 80-901861-8-1.
- **Lehoczká, L.** (2006). Národná identita Rómov v kontexte ekonomicko-sociálnych a etno/kulturologických aspektov. In Rosinský, R. (editor) *Prierez socio-kultúrnyimi vrstvami identity Rómov (vysokoškolský učebný text)*. Nitra: Univerzita Konštantína

Filozofa v Nitre Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva. s. 52-74. s. 148. ISBN 80-8050-981-6.

- **Mináč, J.** (2004). Vzťah spoločenskej marginalizácie k vzdelávanou. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 213-219. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Mušinka, A.** (2004). Rómovia v Prešovskom kraji. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 139-153. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Oravec, L.,** (2004). Nebezpečné hry s identitou. In: Romano nevo lil. Číslo 848-851. 14.-17. týždeň. 7. apríl-4. máj 2008, ročník XVIII, s. 15. Prevzaté z týždenníka eurodomino (9. 4. 2008).
- **Portik, M.** (2004). Špecifiká výchovy a vzdelávania znevýhodnených rómskych žiakov. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 177-190. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Průcha, J.** (2006). *Multikulturní výchova*. Příručka (nejen) pro učitele. Praha: Triton. s. 264. ISBN 80-7254-866-2.
- **Průcha, J.** (2007). *Interkulturní psychologie. Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*. Druhé, rozšířené vydání. Praha: Portál. s. 224. ISBN 978-80-7367-280-5.
- **Radičová, I.** (2004). Od segregácie a asimilácie k integrácii. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 37-41. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Radičová, I.** (2001). Hic sunt Romales. Bratislava: S.P.A.C.E.
- **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Scheffel, D.** (2004). Slovenští Romové a Evropa. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 31-36. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Šebesta, M.** (2004). Štát a marginalizovaní občania. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 55- 60. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Uherek, Z., Weinerová, R.** (2004). Romové na Slovensku a některé otázky společenské integrace. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie **Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami**. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003.

Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 105-111. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.

- **Vavreková, L.** (2008) *Interkultúrna spolupráca inštitúcií v obci ako podmienka edukácie rómskych žiakov*. In: *Iterra 5. Interkulturalita a rómka národnostná menšina*. Spišská Nová Ves: UKF, FSVaZ, Ústav romologických štúdií, 2008.
- **Vašečka, M.** (2004). *Priestorová marginalita území a rómska problematika na Slovensku*. In: **Scheffel, D., Mušinka, A. (editori).** (2004). *Rómska marginalita. Zborník z medzinárodnej konferencie Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami*. Prešov, Slovensko 25.-27. 9. 2003. Prešov, Centrum antropologických výskumov, s. 43-54. ISBN 80-968905-3-0. EAN 9788096890538.
- **Zelina, M.** (2006). *Impresie na tému tvorivo-humanistickej výchovy*. In *Tvorivo-humanistická výchova znevýhodnených a rómskych žiakov*. Bratislava: Univerzita Komenského, Pedagogická fakulta, Ústav humanitných štúdií. S. 160. ISBN 80-89192-49-1.

Prameny

- Komplexný rozvojový program rómskych osád. 2002.
- *Koncepcia výchovy a vzdelávania rómskych detí a žiakov vrátane rozvoja stredoškolského a vysokoškolského vzdelávania*. In: *Romano nevo lil. Mimoriadna príloha. Číslo 848-851. 14.-17. týždeň. 7. apríl-4. máj 2008, ročník XVIII.*
- *Koncepcné zámery vlády SR na riešenie problémov Rómov v súčasných spoločensko-ekonomických podmienkach*. 1997.
- *Stratégia vlády SR na riešenie problémov rómskej národnostnej menšiny*. 1999.
- *Strednodobá koncepcia rozvoja rómskej národnostnej menšiny. SOLIDARITA-INTEGRITA-INKLÚZIA 2008-2013*. 2008.
- *Základné tézy koncepcie politiky vlády SR v integrácii rómskych komunit*. 2003.

Evropské materiály

- *Rámec integrační politiky*. Zpracovala Mary Cousseyová. 2000.
- *Rozmanitost a soudržnost: nové úkoly v oblasti integrace imigrantů a menšin*. Rada Evropy. Zpracoval Jan Nissen. 2000.

Adresa autora:

Doc. PhDr. Jaroslav Balvín, CSc.
Ústav romologických štúdií
Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva
Univerzita Konštantína Filozofa
Kraskova 1
949 01 Nitra
Tel.: 00 421 907 670 331
E-mail: jbalvin@ukf.sk

Niskie poczucie sensu życia jako przykład autotetykietyzacji³

Karol Mausch (PL)

Ewa Ryś (PL)

Piętno według Goffmana to odstępstwo wiążące się z taką różnicą, której konstrukcja odznacza się bardziej represyjnym charakterem niż odstępstwo charakteryzujące człowieka wybitnego lub chorego.⁴ Piętno ma dużą siłę sprawczą i wartościuje tożsamości społeczne. Piętno powstaje wskutek:

- 1) **rozpoznawania różnic** wyraźnie odbiegających w swojej istocie od cech u innych osób;
- 2) **dewaluacji osoby**, która piętno nosi.

Piętno w ujęciu Goffmana ma charakter relacji między nosicielem piętna (napiętnowanym) a tym który go nie posiada (normalsem). Rozumienie zjawiska piętna jest wynikiem przyjętej perspektywy społecznej i indywidualnej. To społeczeństwo, grupy, instytucje itp., typują osoby do roli napiętnowanych. Decyduje o tym **perspektywa społeczna**. Natomiast pewne **atrybuty indywidualne osoby**, które ona posiada przez całe życie lub w wybranych jego fazach, decydują o tym, że osoba może zostać wytypowana do roli napiętnowanej i grać rolę nosiciela piętna w niektórych lub wszystkich sytuacjach społecznych. Możemy więc stwierdzić, że istnieją osoby szczególnie predestynowane, z uwagi na cechy psychofizyczne, do roli napiętnowanych. Jednak z uwagi na relacyjny charakter zjawiska piętna społecznego, napiętnowanie w niektórych interakcjach społecznych osoby, nie musi prowadzić do roli napiętnowanego w innych sytuacjach społecznych. Zjawisko napiętnowania **ma** zatem także **charakter niestały**. Potencjalnie każdy człowiek jest nosicielem jakiegoś piętna, które może ujawnić się w sprzyjającej interakcji społecznej. Piętno jest **typem związku między atrybutem a stereotypem**. Goffman ma na myśli „atrybut dotkliwie dyskredytujący”⁵, a więc piętno ma charakter negatywny.

Piętnowanie, inaczej etykietowanie, to jedna z możliwości zjawiska tzw. **wpływu społecznego**. Przy pomocy etykietowania ludzie oddziałują na inne osoby. Ten wpływ może mieć zarówno charakter pozytywny, jak i negatywny, w zależności od treści i znaczenia pojęcia etykietującego. Mówiąc o **pozytywnych aspektach naznaczenia** społecznego podkreśla się takie korzyści jak: zdiagnozowanie zjawiska, podjęcie działań zaradczych (leczenie, rehabilitacja, psychoterapia, osądzenie, odizolowanie w zakładzie karnym itp.), ułatwienie komunikowania się między specjalistami i/lub niespecjalistami w sprawach osoby napiętnowanej (chorego psychicznie, alkoholika, przestępcy, genialnego ucznia itp.), obniżenie lub nawet zlikwidowanie dysonansu poznawczego oraz negatywnych emocji u tych osób z otoczenia napiętnowanego, które nie rozpoznały poprawnie przyczyn dewiacyjnego zachowania się. Nazwanie – napiętnowanie, dewiacji pozytywnych i negatywnych, ogranicza ryzyko nieadekwatnego traktowania ludzi przez otoczenie społeczne, zmniejsza traumę z powodu trafnej oceny zachowań ludzi zdiagnozowanych (napiętnowanych) i zwiększa prawdopodobieństwo skutecznego zlikwidowania dewiacji poprzez zastosowanie środków zaradczych.

Negatywne skutki etykietowania mogą być szczególnie widoczne w przypadku dewiacji społecznych, tj. u chorych psychicznie, alkoholików, narkomanów, przestępców itp. Etykietowanie w wielu przypadkach pogłębia symptomy choroby psychicznej, może ujawniać nowe objawy chorobowe, obniża skuteczność farmakoterapii. Etykietowanie jest szczególnie

³ Artykuł powstał w oparciu o tekst: K. Mausch, E. Ryś pt. Starość jako piętno, zamieszczony w: Życie w starości, red. B. Bugajska, Szczecin 2007.

⁴ E. Goffman, Piętno, Gdańsk 2005.

⁵ Tamże.

skuteczne, gdy źródło etykiety jest wiarygodne, np. lekarz, psycholog, sędzia. Etykietujący o niskiej pozycji społecznej, nie mają dużej mocy sprawczej, ich piętnowanie nie jest tak skuteczne.

Naznaczenie powoduje poważne konsekwencje społeczne dla osób etykietowanych. Z badań R.D. Schwartza i J.H. Skolicka (1973)⁶ wiadomo, że osoby naznaczone jako przestępcy, po odbyciu kary pozbawienia wolności, mają nikłe szanse na znalezienie zatrudnienia (4%). Podobnie niskie notowania u pracodawców, mimo posiadanych kwalifikacji zawodowych, mają osoby naznaczone jako: homoseksualiści, upośledzeni umysłowo chorzy psychicznie. Napiętnowanie dokonane instytucjonalnie, przez ekspertów z danej dziedziny, przynosi dla etykietowanej osoby negatywne skutki, podobnie jak i etykiety przypisywane w protodiagnozie społecznej przez laików. Badania A. Farina, J. Thaw, R.D. Felner i B.E. Hust (1976)⁷ pokazują, że wobec osób naznaczonych piętnem „chorych psychicznie”, stosowano silniejsze szoki elektryczne niż w przypadku osób normalnych.

W ramach socjologicznej teorii naznaczenia społecznego podjęta jest próba wyjaśnienia zjawiska dewiacji. „Dewiacja to niezdolność do skategoryzowania pewnych działań jako stosowanych bądź niestosowanych”.⁸ Dewiacje powstają wskutek definiowania społecznego zjawisk, a więc naznaczenia. W teorii naznaczenia najważniejsza jest „dewiacja wtórna”, a więc publiczne nazwanie kogoś dewiantem i „w konsekwencji zaakceptowanie przez popełniającą wykroczenie osobę tożsamości dewianta.”⁹ Zaakceptowanie dewiacji uważa się za stygmat – „silnie negatywny pogląd istotnie zmieniający widzenie siebie przez daną osobę i zmuszający ją niejako do kontynuowania swej dewiacyjnej kariery. Akt dewiacji wtórnej może prowadzić również do retrospektywnego naznaczenia dawnej tożsamości, tak by odpowiadała tożsamości obecnej”.¹⁰ Należy podkreślić, że dewiacja pierwotna to przypadkowe odchylenie lub przekroczenie normy, które zwykle nie jest przez społeczeństwo zauważone, ani potwierdzone przez etykietowanie. Teoria naznaczenia jest używana do wyjaśniania przestępczości i innych dewiacji społecznych. Jest ona zakorzeniona w interakcjonizmie symbolicznym, który opiera się na przesłance, że interakcja jest podstawowym procesem społecznym i odbywa się przez symbole.¹¹ Należy zaznaczyć, że teoria naznaczenia nie ma uniwersalnego charakteru i nie wyjaśnia wszystkich zjawisk dewiacyjnych. Jako przykład można podać przestępców, których tożsamość nie została naznaczona piętnem wtórnej dewiacji, a mimo to poddają się praktykom kryminalnym. Ponadto naznaczenie osoby jako dewianta, co prawda rzadko, ale może spowodować początek zmian pozytywnych i zanik symptomów patologicznych w ich zachowaniu.¹² Czynnikiem sprzyjającym naznaczeniu społecznemu jest m.in., niskie poczucie sensu życia, które sprzyja zaburzeniom zdrowia o charakterze noopsycho-somatycznym¹³.

⁶ H. Sęk (red.), *Společna psychologia kliniczna*, Warszawa 1991.

⁷ Tamże.

⁸ N. Goldman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 122.

⁹ N. Goldman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ K. Mausch, E. Ryš, *Duševná kondícia sociálnych pracovníkov. Noopsycho-somatická štúdia*. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity. 2008. ISBN 978 – 808084 286 – 4

2. Badania własne

Wyniki badań empirycznych¹⁴ wskazują na istnienie współwystępowania (tendencji) pomiędzy poziomem poczucia sensu życia, tj. stanem duchowym człowieka a dolegliwościami noopsychosomatycznymi, a więc cierpieniem ($d\text{-Hellwiga}=0.352$) Wzrostowi cierpienia duchowego towarzyszy nasilenie się występowania cierpienia psychosomatycznego, tzn. obniżaniu się natężenia poczucia sensu życia współtowarzyszy zwiększanie się liczby i natężenia odczuwanych dolegliwości psychosomatycznych. Można więc mówić o cierpieniu noopsychosomatycznym (duchowo- psychosomatycznym) w grupie badanych osób.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż osoby o niskim poczuciu sensu życia w 28% doświadczały dolegliwości noopsychosomatycznych o wysokim natężeniu a 70% o przeciętnym natężeniu. Przy bardzo wysokim poziomie poczucia sensu życia tylko 4% badanych miało dolegliwości psychosomatyczne na bardzo wysokim poziomie natężenia, a w 93% o przeciętnym natężeniu. U badanych osób przeważały zaburzenia nerwicowo – depresyjne, a więc powiedzielibyśmy „duchowe” które przekładały się na dolegliwości i objawy somatyczne, np. ból fizyczny. Natężenie bólu rosło wraz z nasilaniem się objawów nerwicowo – depresyjnych (48% badanych). Niski poziom poczucia sensu życia skutkował także wzrostem subiektywnie odczuwanego osłabienia fizycznego (od 13% do 58% badanych o wysokim natężeniu dolegliwości psychosomatycznych). Badani o wysokim natężeniu dolegliwości noopsychosomatycznych mieli także więcej dolegliwości ze strony układu pokarmowego (14% badanych) w porównaniu z osobami o niskim poziomie tych dolegliwości (1% badanych).

Osoby cierpiące, a więc z dużym natężeniem dolegliwości nerwicowo – depresyjnych rzadziej niż osoby o małym natężeniu takich dolegliwości, istotę sensu życia odnajdywały w relacjach z bliskimi osobami (38%-40%) i w miłości (25%-30%), częściej też nie znajdowały sensu życia (9%-2%). Osoby z dolegliwościami nerwicowo – depresyjnymi częściej niepokoiły się o przyszłość niż osoby o małym nasileniu tych dolegliwości (38%-23%), rzadziej rozumiały chorobę i cierpienie w kategoriach racjonalnych jako naukę (36%-54%) i częściej jako ból (40%-24%). Wzrost natężenia dolegliwości noopsychosomatycznych wpływał także na obniżenie u badanych oceny życia jako wartościowe (50% przy wysokim natężeniu i 85% przy niskim natężeniu zaburzeń noopsychosomatycznych), obserwowano także wzrost ocen życia jako smutne i ciężkie przy ogólnie wysokim natężeniu zaburzeń noopsychosomatycznych. Wysoki poziom bólu fizycznego, zaburzeń nerwicowo - depresyjnych, natężenia osłabienia fizycznego, zaburzeń układu krążenia, układu pokarmowego, zaburzeń konwersyjnych i zaburzeń w sferze seksualnej obniżał u badanych oceny życia jako wartościowe i zwiększał oceny życia jako smutne i ciężkie.

Z przeprowadzonych badań wynika, że **46% badanych studentów pedagogiki** na Uniwersytecie Szczecińskim miało niski i zaniżony poziom poczucia sensu życia („Zaniżony poziom poczucia sensu życia [101-110 punktów] uzyskało 22%; niski poziom poczucia sensu życia [do 100 punktów] uzyskało 24% badanych”; Ryś 2007; Mausch 2007)¹⁵ oraz miało dolegliwości noopsychosomatyczne. Osoby te wymagają zatem same pomocy psychoterapeutycznej.

W świetle zaprezentowanych założeń teoretycznych przyjęto, iż wzrostowi cierpienia duchowego towarzyszy nasilenie się występowania cierpienia psychosomatycznego, tzn. obniżaniu się natężenia poczucia sensu życia współtowarzyszy zwiększanie się liczby i natężenia odczuwanych dolegliwości psychosomatycznych. Przeprowadzone badania własne

¹⁴ K. Mausch, Noopsychosomatyczny wymiar cierpienia (w:) A. Kalus, D. Krok (red.), Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania, Opole 2007; E. Ryś, Cierpienie duchowe. Studium empiryczne na przykładzie studentów (w:) A. Kalus, D. Krok (red.), Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania, Opole 2007.

¹⁵ Tamże.

potwierdziły te przewidywania. Można więc mówić o cierpieniu noopsycho-somatycznym (duchowo- psychosomatycznym), które ujawnia się pod wpływem obniżającego się poczucia sensu życia, pustki egzystencjalnej, nerwicy noogennej. Zaburzenia noopsycho-somatyczne znajdują swoje podłoże w noopsychoneuroimmunologii, która – jak pokazują badania – objaśnia zjawiska zaburzeń somatycznych w kontekście funkcjonowania układów: nerwowego, hormonalnego i immunologicznego oraz proporcjonalnie do poczucia sensu życia. Obniżanie się lub brak odpowiedniego poziomu poczucia sensu życia może zaburzać funkcjonowanie organizmu przez hormony i neurotransmitery oraz prowadzić do chorób.¹⁶

Należy podkreślić, że duchowość człowieka, rozumiana jako „głębokie poczucie przynależności, pełni, połączenia i otwartości w stosunku do nieskończoności (Kelly 1995)¹⁷; jako to co odnosi się najwyższych i osobowych prawd (Wong 1998)¹⁸; jako droga bycia i doświadczania, świadomości transcendencji, może stać się wymiarem człowieka, który chroni go przed cierpieniem, złem, chorobą, w sytuacji choroby ogranicza zakres cierpienia i przyspiesza proces zdrowienia i rekonwalescencji. Wymiar duchowy człowieka chroni przed złem i jego różnorodnymi, w tym przypadku somatycznymi, konsekwencjami.

Generalnie można zatem stwierdzić, że zaburzeniom duchowym noetycznym (obniżenie poczucia sensu życia) towarzyszą zaburzenia somatyczne, a zatem cierpienie psychofizyczne, co potwierdza za tezę o jedności **biopsychospołecznoduchowej** człowieka. Autoetykietyzacja w formie niskiej samooceny i niskiej samoakceptacji może prowadzić do poważnych zaburzeń i chorób psychosomatycznych, które wymagają pomocy medycznej i psychoterapeutycznej. Stanowi też wyraz autoetykietyzowania, prowadzący do samowykluczenia się przez osoby doświadczające tej sytuacji z aktywnego życia społecznego.

Literatura:

Goffman, E. :Piętno, Gdańsk 2005.

Goldman, D: Wstęp do socjologii, Poznań 1997, s. 122.

Kelly, E.W. Jr.: Spirituality and religion In counseling and psychotherapy, Alexandria 1995.

Mausch, K, E. Ryś E.,: Starość jako piętno, zamieszczony w: Życie w starości, red. B. Bugajska, Szczecin 2007.

Mausch, K, E. Ryś,: Duševná kondícia sociálnych pracovníkov. Noopsycho-somatická štúdia. Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity. 2008. ISBN 978 – 808084 286 – 4

Mausch, K: Noopsycho-somatyczny wymiar cierpienia (w:) A. Kalus, D. Krok (red.), Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania, Opole 2007; E. Ryś, Cierpienie duchowe. Studium empiryczne na przykładzie studentów (w:) A. Kalus, D. Krok (red.), Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania, Opole 2007.

Mausch, K: Psychologiczne właściwości człowieka a stan układu immunologicznego, Szczecin 2000.

Sęk H. (red.), Społeczna psychologia kliniczna, Warszawa 1991.

Wong, P.T.: Meaning-centered counseling (w:) P.T.P. Wong, P.S. Fry (red.), The human quest for meaning, 1998.

Karol Mausch

Ewa Ryś

Instytut Pedagogiki i Psychologii

Uniwersytet Szczeciński

¹⁶ K. Mausch, Psychologiczne właściwości człowieka a stan układu immunologicznego, Szczecin 2000.

¹⁷ E.W.Jr. Kelly, Spirituality and religion In counseling and psychotherapy, Alexandria 1995.

¹⁸ P.T.P., Wong, Meaning-centered counseling (w:) P.T.P. Wong, P.S. Fry (red.), The human quest for meaning, 1998.

KOMUNITNÝ ROZVOJ

ŠLOSÁR Dušan (SR)

Abstrakt: Komunitný rozvoj je nevyhnutnou podmienkou rozvoja jednotlivých miest a obcí. Komunitou označujeme spoločenstvo, ktoré má vytvorené spoločné sociálne vzťahy. Z pohľadu komunitnej práce sa obvykle zaoberáme komunitou, ktorú tvorí obec, mesto, či ucelená sídelná časť. Pre realizáciu komunitnej práce je potrebné vytvoriť nie len personálne ale aj materiálne predpoklady na zvládnutie sociálnych procesov, ktoré v komunite prebiehajú.

Kľúčové slová: komunita, komunitná sociálna práca, komunitný pracovník, výkon komunitnej práce, formy komunitnej práce, metódy komunitnej práce, metodológia, metodika, aplikovaná vedná disciplína, sociálna pomoc, sociálna starostlivosť, štátny sektor, súkromný sektor, neštátny sektor

Pojem komunita Ján Keller (1996, s. 157) definuje ako pojem, ktorý je „používaný v opozícii pojmu spoločnosť. Historicky označuje sociálne útvary, ktoré existovali pred vznikom jednotnej a centralizovanej modernej spoločnosti. Aktuálne je označením sociálnych útvarov, ktoré vznikajú ako spontánne reakcie na neduhy modernej spoločnosti (napr. komunity hippies).“

Z hľadiska sociálnych väzieb členov komunity rozoznávame dve formy komunity. Prvou je komunita v rámci sídla (sídelnej jednotky akou je ulica, dedina, mesto, región). Môžeme ju nazvať **sídelná** alebo **regionálna komunita**. Druhou je **komunita duchovná**, napr. profesionálna obec.

1. Sídelná (regionálna) komunita má charakteristiky, ktorými sa odlišuje od širšieho prostredia. Obyvatelia tejto komunity :

- Majú charakteristické citové, intelektuálne a kultúrne vzťahy s ostatnými členmi komunity,
- Majú konkrétne vzťahy k miestu bydliska,
- Môže ich viazať spoločný osud, pozitívne aj negatívne životné situácie,
- Sú v podobnej ekonomickej situácii a na konkrétnej spoločenskej úrovni,
- Majú podobné a často zhodné etické normy a hodnoty

Sídelná komunita je tiež, charakteristická svojou vnútornou štruktúrou a dynamikou. Vnútornú štruktúru sídelnej komunity tvoria **jednotlivé skupiny, podskupiny a samotní jedinci**. Preto sa pri práci s komunitou nutne prelína kombinácia práce so skupinou a práca s jednotlivcom. V štruktúre podskupín komunity najvýznamnejšie funkcie plnia **skupiny primárne** – rodiny, priateľské, záujmové, pracovné a vzdelávacie skupiny, prostredníctvom ktorých je pripravovaná a realizovaná sociálna práca v komunite a ktoré vytvárajú dynamiku komunity. Aktivita skupín je výrazom aktivity jednotlivcov, ktorí ju tvoria. Z pohľadu jednotlivcov pri komunitnej sociálnej práci je nutné brať na zreteľ :

- Z aspektu aktivity k daniu v komunite – pozitívne aktívnych jednotlivcov, negatívne aktívnych jednotlivcov,
- Z aspektu komunikácie s komunitou – jednotlivcov s primárnou autoritou, s formálnou autoritou, tvorcov, resp. ovplyvňovateľov verejnej mienky v komunite,
- Z aspektu výsledkov práce a aktivity v komunite – zdravo súťažiacich jednotlivcov, konfliktných jednotlivcov

2. Duchovná komunita je nová forma komunity, ktorej vznik je spojený s rozvojom modernej spoločnosti. Charakteristika je tým, že členovia komunity sú ľuďia duchovne spriaznení, udržiujú vzájomný kontakt, ktorý nie je podmienený osobným kontaktom

(osobným stretávaním sa členov komunity). Môžu, ale nemusia byť viazaní na jednu lokalitu, priestorovo vzdialení, intelektovo, kultúrne a spoločensky na jednej úrovni.

So sociologického a sociálnoprávneho aspektu rôzne koncepcie komunít J. Keller (1996, s. 512) tvrdí, že dokazujú nutnosť zaujímať sa o komunitu ako o domov, kde si ľudia zaopatrujú živobytie, kde sa starajú o rodinu a potomkov a vykonávajú väčšinu „prozaických," ale na ich prežitie nevyhnutných aktivít. V tomto zmysle je komunita chápaná ako miesto, v ktorom je možné prežiť celý život od narodenia po smrť bez kontaktu s vonkajším nekomunitným okolím. Fenomén nie je raz a navždy daný charakteristikami. V dôsledku modernizačných procesov prechádzal podstatnými zmenami. Z tohto aspektu môžeme rozlišovať:

- tradičnú,
- historicky priechodnú,
- súčasnú,
- postmodernú komunitu.

1. Tradičná komunita, v prostredí ktorej ľudstvo prežilo väčšinu svojich doterajších dejín, bola charakteristická týmito znakmi :

- mala jednoznačne vymedzený priestor, a tým bola ľahko odlíšiteľná od iných komunít,
- medzi príslušníkmi komunity boli mnohoraké príbuzenské vzťahy a rozvetvené rodiny mali veľký význam pre vnútornú štruktúru komunity,
- komunita bola schopná uspokojiť všetky potreby svojich členov, a to prevažne z vlastných zdrojov,
- komunita často vystupovala ako mocensky suverénny celok vo vzťahu k vlastným členom aj navonok,
- zo spoločného života v komunite vyplýva určitá príbuznosť hodnotovej orientácie jej členov.

Rozvojom modernej spoločnosti sa postupne charakteristické znaky tradičnej komunity (mocenská autonómia, všestranná sebestačnosť a pod.) vytrácali a charakter komunity sa menil.

2. Historicky priechodná komunita je hospodársky a sociálne sebestačná, ale mocensky je závislá. Zaraďujeme sem komunity, osídlenia v období po vzniku modernej štátnej moci, ale ešte pred urbanizáciou, ktorá mnohostranne prepája mestá s ich zázemím.

3. Súčasná komunita nie je sebestačná po žiadnej stránke, ale v rámci nej je ešte stále možné uspokojiť všetky potreby jednotlivcov aj celých domácností. Patria tu mestské, predmestské a dedinské lokality.

4. Postmoderné komunity vytvárajú ľudia podobne zmýšľajúci, duchovne spriaznení. Nie je nutná mocenská autonómia, sociálna alebo hospodárska sebestačnosť, ba dokonca ani lokálna báza. Tento typ komunity podľa predchádzajúceho triedenia môžeme tiež chápať ako duchovnú komunitu.

Každý človek je členom niekoľkých komunít a preto je pre sociálneho pracovníka dôležité poznať tieto komunity i procesy, ku ktorým v nich dochádza, aby neposudzoval jednotlivca izolovane od jeho okolitého sveta. Oldřich Matoušek (2003, 256 s.) komunitu definuje takto : „ **Komunita** je malá skupina tvorená ľuďmi navzájom spojenými emočnými putami, rovnakým záujmom, cieľom či vedomím poslania. Panujú tu zväčša neformálne väzby, zreteľná je tendencia potláčať hierarchizáciu rolí, otvárať komunikáciu a vzájomne si pomáhať”.

1. Komunita u členov vytvára určité hodnotové cítenie a videnie sveta. Ku komunitám z tohto hľadiska teda môžeme radiť :

- tradičné skupiny
- skupiny výcvikové

- svojpomocné skupiny
- terapeutické skupiny

2. Komunity môžu vznikáť ako združenie ľudí okolo určitej idey, potom nadobúdajú povahu :

- **hnutia**, v ktorom môžu žiť členovia spolu (náboženské a duchovné komunity - Hare Kršna, mormóni, sekty - Óm šinrikjó, Nebeská brána
- hnutia, ktoré vznikajú napr. pre presadzovanie určitého životného štýlu (hippies, ášramy - šírenie jógy, squiteri).

3. Komunity zamerané na **vyjadrenie vzťahu k životnému prostrediu** :

- ekologické, poľnohospodárske, medicínske komunity

Mnoho komunít združených okolo určitého typu spirituality má súbežne i hospodársku, medicínsku a ekologickú dimenziu.

4. **Voľné komunity**, ktoré vznikajú na základe spoločne zdieľaných hodnotových orientácií, viery, záujmov, politických názorov, profesijných priorít:

- lekárska komunita
- globálna komunita zástancov trvalo udržateľného rozvoja
- komunita pravicovo či ľavicovo orientovaných voličov
- celosvetová kresťanská komunita

Členovia sa tu nemusia vzájomne poznať, ale aj tak nájdu spoločnú reč. Ich členstvo si ani nemusíme uvedomovať, iba za určitých okolností.

5. **Komunity pracovné** (pracovné kolektívy) - tu môžeme hovoriť o celej organizácii ako o komunite.

6. **Geografická, miestna komunita** - vzniká na lokálnom princípe, t. j. že ju tvoria ľudia žijúci v určitej lokalite, situácie, v ktorých žijú, a problémy, ktoré tam vznikajú. Sú to najstaršie typy komunít. V prípade, že dôjde k prebudeniu sebauvedomenia členov a k snahe o presadenie ich záujmov, sa lokálna skupina mení na **komunitu občiansku**. Lokálna komunita má úroveň :

- miestnu - určité ulice, sídliska, oblasti so zníženou dopravnou dostupnosťou, ghetta chudobných (u nás napr. miesta Rómov)
- obecnú či mestskú - podiel mestskej polície, štátnej správy, sieť škôl, kultúrnych zariadení
- regionálnu

Pri práci s komunitou je nevyhnutné podnecovať jej rozvoj z vlastných vnútorných zdrojov, pričom zmyslom komunitnej práce je dosiahnuť také sociálne zmeny, ktoré povedú ku zlepšeniu situácie a podmienok života jej členov. Dôležité je spolupracovať so všetkými dôležitými osobami - pomáhajúci profesionáli, komunitní aktivisti, politici, novinári, podnikatelia, formálne aj neformálne authority. Iniciátorom zmeny musí byť komunita sama alebo komunitný pracovník (najmä vzhľadom k tomu, že mnoho komunít nedokáže samostatne dospieť k uvedomovaniu si potenciálu svojich možností).

Komunitný rozvoj je vymedzovaný ako proces podpory, ktorý umožňuje komunitám účinne rozvíjať a zlepšovať kvalitu svojho života. Komunitný rozvoj je stavaný na schopnostiach a iniciatívach miestnych komunít, angažovanosti obyvateľov. Tie identifikujú potreby, definujú problémy, plánujú a realizujú rôzne programy. Ich cieľom je posilňovať kompetencie miestnych kapacít občanov, a tým zároveň podporovať tvorbu miestnych riešení a znižovať závislosť komunít, jedincov na štáte. Predpokladom je poznanie potrieb komunity. Základnými nástrojmi komunitného rozvoja sú participácia, proces rozhodovania, plánovania.

Komunitný rozvoj znamená budovanie aktívnych a udržateľných komunít, ktoré sú založené na sociálnej spravodlivosti a vzájomnom rešpekte. Je to postupné odstraňovanie bariér, ktoré znemožňujú ľuďom participovať na veciach, ktoré ovplyvňujú ich život.

Podstatnou a nevyhnutnou podmienkou komunitného rozvoja je medzi-sektorová spolupráca a tvorba partnerstiev . Rozvojové programy a projekty nie je možné realizovať bez účasti zástupcov samosprávy a ďalších partnerov.

Komunitný rozvoj podporuje:

- Znižovanie rozhodnutí jednotlivcom a posilňovanie rozhodnutí komunity.
- Poznanie miestnych potrieb občanov.
- Rozvoj potrebných, zánik alebo zníženie nepotrebných služieb.
- Zamedzenie chaotickému vzniku nežiaducich služieb.
- Prepájanie existujúcich služieb v rámci „nákupu“ služieb.
- Akcieschopnosť pri riešení aktuálnych problémov.
- Prehľadnosť financovania.
- Odbornú spoluprácu poskytovateľov.
- Konštruktívne rokovania s politickými predstaviteľmi.
- Verejnú kontrolu.
- Konkurencie schopnosť poskytovateľov služieb.
- Systém spolupráce poskytovateľov nezávislé na zriaďovateľoch.
- Riešenie starostlivosti o klienta.

Každý proces, a komunitný rozvoj je potrebné zaradiť medzi sociálne procesy, ktoré sú nástrojmi komunity na zlepšovanie kvality života celej komunity, má svoje princípy a hodnoty. Nie sú univerzálne, nakoľko vyplývajú z princípov a hodnôt, ktoré sú vlastné danej komunite. Aj napriek tomu sa pokúsime naznačiť charakter princípov a hodnôt, ktoré súvisia s komunitným rozvojom. Medzi princípy a hodnoty komunitného rozvoja patrí najmä:

- komunitná akcia a plánovanie (mobilizovanie členov komunity k identifikovaniu ich problémov a aktívnemu hľadaniu riešenia). Spolupráca s aktívnymi komunitami, založená na podpore svojpomoci, riešenia vlastných problémov, sociálnej integrácii,
- participácia občanov na všetkých úrovniach spoločnosti (participácia je vnímaná ako prostriedok boja s apatiou, frustráciou),
- využívanie a rozvoj miestnych zdrojov (ľudské, technické, finančné),
- kooperácia a tvorba partnerstiev (podpora spoločného stretávania komunity a ostatných záujmových skupín, tj. samospráva, miestna štátna správa, poskytovatelia služieb, podnikateľské subjekty a pod., a podpora spoločnej diskusie) a smerovanie programov k vyváženému dlhodobému udržateľnému rozvoju. Napr. zástupcovia samosprávy sa zúčastňujú na stretnutiach komunity a spoločne hľadajú riešenia problémov, alebo s komunitnými pracovníkmi pripravujú strednodobé stratégie rozvoja a riešenia,
- interkultúrny dialóg (snaha o osvetu minority, ale aj majority).

Kroky a aktivity smerujúce k napĺňaniu cieľov pri iniciovaní a podpore zmien v danej komunite a podpore rozvoja ľudského kapitálu v nej je z dôvodu vybudenia aktivity, iniciovania zmien v komunite, alebo z dôvodu ich smerovania, facilitovania, mediácie, potrebné realizovať prostredníctvom práce s komunitou - komunitnej práce, teda prostredníctvom a za aktívnej účasti profesionálov – komunitných sociálnych pracovníkov.

Komunitný rozvoj sa realizuje prostredníctvom komunitnej práce. Obvykle sa na komunitnú prácu pozeráme ako na metódu veľmi univerzálnu, ktorou sa dajú riešiť miestne problémy v oblasti sociálnych služieb a zdravotnej starostlivosti, etnického napätia, vzdelávania, ale aj susedských vzťahov, životného prostredia atď. Komunitná práca je ale veľmi variabilná – každá situácia vyžaduje odlišné riešenie, ktoré je do veľkej miery neprenosné do iných situácií. To kladie veľký dôraz na kreativitu komunitného pracovníka, realizačného tímu, strategických partnerov ale aj minimálne väčšiny členov komunity.

Práca s komunitou je zároveň aj práca so skupinami a jednotlivcami, ktorí danú komunitu tvoria, napr. práca zameraná na zlepšenie vzťahov v komunite, zamerať sa na zlepšenie informovanosti o sociálnych možnostiach uplatnenia v práci, výhodách, bytových možnostiach a pod. Členov komunity viažu viditeľné intelektuálne a citové vzťahy, vzťah k miestu bydliska. Spája ich spoločný osud, nešťastie, názory, ekonomická a spoločenská úroveň. Preto je veľmi dôležité vytvoriť v komunite dôveru a účinnú spoluprácu. (H. Draganová 2006, s 116)

Pod pojmom komunitná práca rozumieme najmä:

- metódu smerujúcu k vyvolaniu a podporovaniu zmeny v rámci miestneho spoločenstva,
- prístup k ľuďom, proces, ako ich aktivizovať, aby sa sami postarali o riešenie problémov,
- projekt, ako vyriešiť určitý konkrétny problém, čiže postup, spôsob, ako vyriešiť určitý problém. (M. Kinkor 2003, s. 254)
- nástroj komunity aby mohla programovať svoj rozvoj, rast sociálneho kapitálu a rozvoj sociálnych vzťahov v komunite,
- prostriedok predchádzania chudobe a iným negatívnym javom, ktoré ovplyvňujú rozvoj komunity ako celku.

Medzi základné znaky komunitnej práce patrí najmä to, že :

- používa sa pre riešenie problémov a pre navodenie zmeny v miestnom spoločenstve,
- vzťahuje sa na problémy jedincov a skupín ku zdrojom a možnostiam miestnej komunity,
- zapojuje do riešenia problémov a do rozhodovania a života komunity jej občanov tak ako aj miestne organizácie a inštitúcie,
- vedie k prerozdeleniu a zdieľaniu zdrojov, zodpovednosti a kompetencie,
- rozširuje možnosti ľudí ovplyvniť to, čo sa s nimi deje.

Úlohou komunitnej práce je zvyšovanie kvality života prostredníctvom rozvoja spoločenských väzieb medzi ľuďmi v miestnom spoločenstve, vyvolanie a podporovanie zmeny v rámci miestneho spoločenstva a podpora aktivity členov miestnej komunity k svojpomocnému riešeniu miestnych problémov. Komunitná práca zahŕňa pomoc a podporu danej komunite pri rozhodovaní, plánovaní a realizácii svojich zámerov a aktivít tak, aby ciele komunity boli napĺňané.

Pred prípravou komunitnej práce a komunitného plánovania je dobré si odpovedať sériu siedmich otázok. K. Jozefčeková (2001) ich zhrnula takto:

PREČO	Aká je aktuálna situácia, prečo ju treba zmeniť?
KTO	Kto predstavuje cieľovú skupinu akcie?
KDE	Máme vyhladnutí vhodný priestor?
KEDY	Zvolili sme vhodný termín?
S AKÝM VÝSTUPOM	Aké sú ciele stretnutia?
ČO	Aký bude obsah stretnutia, aké zručnosti potrebujeme?
AKO	Aké pomôcky, materiál, technické vybavenie budeme potrebovať?

Organizácia stretnutia pracovnej skupiny pre komunitné plánovanie sa delí na tri časti:

- pred stretnutím,
- v priebehu stretnutia,
- po stretnutí.

Pred stretnutím pozvánky na stretnutie by mali obsahovať okrem základných údajov (miesto, čas, dátum) aj informácie o programe. Môžeme uviesť aj zoznam pozvaných a predpokladaný čas ukončenia stretnutia. Musíme overiť, či miestnosť v ktorej bude prebiehať stretnutie, je dostatočne veľká pre našu pracovnú skupinu, či je v nej dobré

osvetlenie, dá sa v nej vetrať a či je vykúrená. Najvhodnejšie je usporiadať miestnosť tak, aby účastníci videli na seba a zároveň na miesto, kde sa budú zapisovať poznámky. V ideálnom prípade by umiestnenie účastníkov malo byť rovnomerné, teda bez zdôrazňovania ich rôzneho postavenia. Techniku (počítač, video, dataprojektor) je dobré nainštalovať a odskúšať dopredu. Presvedčme sa, či máme dostatok materiálu na zapisovanie poznámok. Niekedy aj maličkosti dokážu narušiť pracovnú atmosféru stretnutia. Stretnutie pracovnej skupiny by nemalo byť dlhšie ako 2 hodiny. V prípade, že si aktivita vyžaduje viac času musíme počítať s prestávkami a minimálnym občerstvením.

V priebehu stretnutia nečakajme dlho na oneskorencov. Ak dôjdu neskôr požiadajme ich, aby zaujali svoje miesta bez rušenia iných. Stručne sa predstavili a oboznámime ich s doteraz prebratou problematikou. Na začiatku stretnutia predstavme v krátkosti ciele stretnutia a program. Ciele by mal byť jasné, program presný a zrozumiteľný. Čas v priebehu stretnutia by sa mal kontrolovať. Je veľmi dôležité, aby sa dohodlo na pravidlách, ktoré sa budú dodržiavať v priebehu celého stretnutia. Najmä na prvom stretnutí je veľmi dôležité zistiť motiváciu a očakávania účastníkov od stretnutia. Úspešnosť stretnutia potvrdzujú aj konkrétne veci, na ktorých sa účastníci dohodli. V závere je veľmi dôležité dohodnúť, kedy a kde sa skupina, ktorá pôsobí v komunitnom plánovaní stretne nabudúce a rozdeliť úlohy do budúceho stretnutia.

Po stretnutí pokračuje hlavne úloha facilitátora. Je veľmi prospešné ak sa spíše zápisnica, harmonogram stretnutia ako stručný pracovný zápis.

Komunitná práca je jednou z metód sociálnej práce. Nie je však starostlivosťou, ktorá je len podávaná danému jedincovi, či skupine a nimi prijímaná, čo ju odlišuje od klasickej sociálnej práce, vykonávanej či už ambulantne alebo v teréne, ktorá je zameraná na riešenie rôznych životných situácií jedinca, prevenciu a elimináciu ich negatívnych dôsledkov. Jedná sa o prácu smerujúcu k vyvolaniu a podporovaniu zmeny, k aktivizácii a posilneniu schopností jedinca a skupiny k vlastnej aktivite, plánovaniu a riešeniu problému. Pri sociálnej práci v teréne môžeme za cieľ považovať riešenie, prekonanie konkrétnej, individuálnej životnej situácie klienta, prípadne z dlhodobého hľadiska pomáhať klientovi pri riešení rôznych životných situácií.

Cieľom je rozvoj celej komunity, jej posilnenie. Náplňou komunitnej práce je podpora splnomocňovania a motivácie danej komunity tak, aby sa naplnil cieľ, a to rozvinutie vlastného potenciálu komunity a riešenie problémov a zvyšovanie kvality života svojpomocne, vlastnou aktivitou.

Princípy komunitnej práce:

- **Princíp sebaurčenia** (samotní obyvatelia komunity najlepšie vedia a môžu určiť, čo chcú a potrebujú, ako aj rozhodovať, ako k týmto cieľom dospieť).
- **Princíp lokalizácie** (služby a programy sa majú realizovať najbližšie k miestu, kde spoločenstvo žije).
- **Princíp svojpomoci** (najviac sa ľudom pomôže tým, že budú podporovaní v tom, aby niesli zodpovednosť za riešenie vlastnej situácie, života a budú povzbudzovaní, aby aktívne preberali zodpovednosť aj za riešenie problémov svojho okolia, komunity zároveň s poskytovaním pomoci a podpory, ak je to potrebné).
- **Princíp úplnej komunity** (nie je možné robiť rozdiely medzi členmi komunity na základe veku, sociálneho statusu, marginalizácie, farby pleti a pod. Služby, aktivity, programy majú byť dostupné čo najširšiemu spektru členov komunity (miestnou komunitou nie je len časť obyvateľov obce, napr. marginalizované obyvateľstvo, či ohrozené ženy). Dôležitou súčasťou je povzbudzovanie aktivít, akými sú programy vzájomnej solidarity a pomoci, ktoré posilňujú znevýhodnené marginalizované

skupiny v komunite. Takéto alternatívy pomáhajú hľadať spôsoby ľudského a sociálneho rozvoja týchto skupín).

Podpora účasti a posilňovania schopností všetkých členov komunity tak môže byť vhodným spôsobom zapájania a integrácie ohrozených, či marginalizovaných skupín, kedy je posilňovaná ich vlastná iniciatíva, participácia na tvorbe a realizácii riešení vlastných problémov a problémov miestneho spoločenstva. Cielenu komunitnou prácou sa vytvárajú podmienky na podporu komunitného rozvoja tak, aby nastala zmena v kvalite života komunity a vytvárajú sa podmienky na svojpomocné riešenie miestnych problémov všetkých členov komunity, vrátane sociálne znevýhodnených, či marginalizovaných skupín. Zapojenie cieľovej skupiny je nevyhnutným predpokladom pre úspešnú implementáciu rozvojových projektov na danú skupinu zameraných, ako aj pre celkový kvalitatívny rozvoj daného miestneho spoločenstva a lokality.

Fázy procesu komunitnej práce:

Komunitná práca ako proces, má svoje fázy, ktoré zohľadňujú ciele a postupnosť realizácie jednotlivých aktivít. Spravidla ide o tieto fázy:

1. **Spoznávanie komunity** – ide o osobný styk s členmi komunity, a to formami ako rozhovory, dotazníky, ankety, ale aj pozorovanie či iné formy a metódy zberu informácií
2. **Vyjednávanie o cieľoch komunitnej práce** – vstupujú tu členovia skupiny, treba sa orientovať najmä na neformálnych vodcov, získať podporu u iných inštitúcií a skupín – aby neblokovali dosahovanie cieľov, poskytnúť výpomoc. Vytvoriť priestor pre diskusiu o predstavách, záujmoch ...(panelová diskusia, diskusné fórum jednotlivých zainteresovaných skupín).
3. **Vypracovanie komunitného projektu** – napr. projekty vzdelávacie, osvetové, ekologické kultúrne, pričom projekt musí obsahovať cieľ, spôsoby dosahovania, náklady, využitie ľudských i hmotných zdrojov, časový horizont, prínosy.
4. **Presadzovanie projektu** – treba sa zamerať na informačnú kampaň (oboznámenie verejnosti s projektom – najmä nevšímavých členov), možno založiť združenie, ktoré sa o to bude priebežne starať.
5. **Realizácia projektu** – ďalšie kroky (od najjednoduchších – kvôli pozitívnej motivácii), udržiavanie publicity projektu (letáky, rádio...), informovať o priebehu projektu (najmä tých, ktorí investovali, politikov, nadácie...), priebežne hodnotiť dosahovanie cieľa, prípadne upravovať projekt. Tu vzniká mnoho problémov – strata záujmu, nezvládnutie riešenia konfliktov, nedostatočné financie...
6. **Hodnotenie projektu** – informovať verejnosť, analýza zapojenia členov komunity.
7. **Trvalá udržateľnosť dosiahnutých zmien** – prijatie výsledku samotnou komunitou ako vlastného, priamo s ňou súvisiaceho, na čom má sama záujem.

Akýkoľvek rozvojový, či sociálny program realizovaný v obciach musí byť postavený na poznatkoch o cieľovej skupine, miestnom spoločenstve, lokálnych podmienkach a na základe rozhodnutia a diskusie dotknutých aktérov. Ako bolo už vyššie uvedené, rozvojové stratégie je zo skúseností možné úspešne realizovať len zapojením partnerov, a nie izolovane od samosprávy a ďalších aktérov. Komunitná práca musí mať stanovenú jasnú stratégiu, čo v ktorej etape programu chce dosiahnuť. Rozvojové programy v obciach mestách by mali nadväzovať, resp. byť koordinované s existujúcimi rozvojovými, sociálnymi programami aktívnymi v danej lokalite.

Realizácia komunitnej práce si vyžaduje aj osobitne pripravenú profesijnú skupinu a to skupinu komunitných pracovníkov. Na komunitného pracovníka sú s rozvojom komunitnej práce kladené čím ďalej väčšie požiadavky – ako na jeho znalosti, tak na jeho profesionálne

schopnosti. Je výhodné, keď má komunitný pracovník znalosti z filozofie, sociológie, psychológie. (zvlášť zo sociálnej psychológie), sociálnej práce, sociálnej politiky a ekonómie.

Komunitný pracovník

Pre realizáciu komunitnej práce pripravujeme špecifickú skupinu sociálnych pracovníkov. Ide najmä o tých pracovníkov, ktorí zvládajú strategické plánovanie, analýzu stavu komunity, plánovanie a implementáciu aktivít zameraných na ovplyvňovanie sociálnych procesov v komunite. Sú to profesionáli, ktorí dokážu najmä:

- žiť uprostred konfliktov a napätia,
- načúvať potrebám jednotlivých skupín žijúcich v komunite,
- uľahčovať a podporovať jednanie rôznych záujmových skupín,
- pomôcť obyvateľom komunity zapojiť sa do procesu,
- spracovať projekt zameraný na ovplyvňovanie sociálnych procesov,
- skončiť v pravý čas svoju prácu a predať svoju kompetenciu miestnym ľuďom.

O úspechu komunitného pracovníka pri riešení komunitného problémov okrem vyššie uvedeného rozhoduje aj to, aké vyznáva hodnoty a ako ovplyvňuje hodnoty uznávané komunitou. Je dobré, keď komunitný pracovník je o niečo napred pred komunitou (prichádza so svojimi nápadmi a víziami, má určitú predstavu o výsledku procesu), ale nemal by prestať počúvať obyvateľstvo danej komunity. Mal by mať dobrú sebareflexiu, mal by okolo neho fungovať systém spätných väzieb a mal by mať možnosť požiadať o konzultáciu alebo supervíziu, keď sa dostane do náročnej situácie.

V praxi je možné pozorovať dve rôzne postavenie komunitného pracovníka v komunite:

- dominantné postavenie – komunitný pracovník sa vníma ako expert, ktorý predkladá komunite hotové návody, uprednostňuje cieľ nad procesom, často sa stretávame s odmietnutím tejto role komunitou.
- partnerské postavenie – komunitný pracovník vychádza dôsledne z toho, čo je v komunite k dispozícii, vychádza z hodnôt zdieľaných komunitou, dáva návrhy, ale podporuje v tom i ostatných. (M.Kinkor 2003, s. 266)

Pozície komunitného pracovníka v procese komunitnej práce a komunitného rozvoja sú rôzne. Komunitný pracovník môže vystupovať ako:

- **animátor** - oživuje nápaditosť a tvorivosť ľudí, pomáha objaviť a použiť vlastné zdroje ku kreatívnej a konštruktívnej tímovej práci, podnecuje kritické myslenie, identifikuje problémy,
- **konzultant** – navrhuje a konzultuje riešenia,
- **senzitivizér** – pomáha objavovať možnosti a hodnoty v komunite,
- **tréner** – učí, ako riešiť problémy a konflikty, viesť jednanie, otvorene komunikovať,
- **prostredník** – kontaktuje rôzne skupiny ľudí, získava informácie,
- **facilitátor** – sprostredkúva čo najuspokojivejšie a najproduktívnejšie prejednávanie tém, zastáva neutrálne stanovisko, zodpovedá za priebeh diskusie, nie obsah,
- **motivátor** – motivuje riešenie problémov, motivuje k aktivite,
- **katalyzátor** – usmerňuje diskusiu, vyberá prínosné myšlienky, pomáha formulovať problémy a závery,
- **koordinátor** – koordinuje prácu skupín, podporuje partnerstvo medzi nimi a vyhľadáva efektívne formy pôsobenia komunity vo svoj prospech.

Z tohto pohľadu môžeme poslanie komunitného pracovníka vymedziť v týchto smeroch:

- nájdenie sociálnych priorít a ďalších významných potrieb danej komunity,
- povzbudzovanie obyvateľov k tomu, aby poznali svoje problémy a pokúsili sa ich zvládnuť s pomocou dostupných služieb,
- informovanie rôznych skupín obyvateľov o možnostiach riešenia,

- povzbudzovanie k diskusií o problémoch a k zorganizovaniu akcií zameraných na odstránenie problémov. (M.Kinkor 2003, s. 267)

Pre komunitnú prácu je nevyhnutné vytvoriť aj priestorový rámec. Ide o priestor práce s členmi komunity a priestor, kde členovia komunity môžu nachádzať svoju sebarealizáciu. Pre vytvorenie takéhoto priestoru je možné voliť niektorý z ďalej uvedených prístupov. Ide najmä o:

1. Konštruktivistický prístup, ktorý akcentuje pochopenie ľudskej skúsenosti tak, ako je prežívaná účastníkmi, cieľovou skupinou.
2. Otvorené myslenie, ktoré pomôže vzdať sa rigidných predpokladov a stereotypných riešení a umožní pochopiť, že súčasťou každého projektu je viacero skupín, na ktoré má projekt dopad a ktoré je užitočné nielen akceptovať, ale aj chápať ako „spolupracovníkov“- prijímateľov...
3. Posun od „lektorovania“ a poučania k „učeniu sa“ a počúvaniu („hlasy“ lokálnych komunít chápané ako priorita).
4. Posun od teoretických prístupov (z ktorých vychádzajú najmä centralizované projekty) k praktickejším, terénnym a kontinuálnym procesom.
5. Dôraz na procesy (nie na ciele).
6. Posun od ľudí ako „objektov“ rozvoja k ľuďom ako aktérom rozvoja a občanom
7. Riadenie KC musí byť čo najbližšie k občanovi (pracovníci KC by mali byť pracovníkmi obce)- diverzifikácia na miestnej úrovni.
8. Pred realizáciou zriadenia akéhokoľvek KC je dôležité spracovať komunitný audit, monitoring aby sa presne definovala cieľová skupina.
9. Dôraz na geografický princíp (sociálna interakcia).

Kľúčovým v tomto smere je aspekt „vlastnenia“ projektov a zahrnutia ľudí. Práve bez stotožnenia sa s projektom (t.j. ak nevychádza z potrieb, tak ako to cieľová skupina pociťuje, resp. ak pociťuje, že ho nemôžu ovplyvniť) je ťažké budovať udržateľné aktivity a udržať tempo. Princíp určovania a zabezpečovania aktivít zdola nahor.

Okrem bežných komunikačných a PR metód je možné pri zapojení širokej verejnosti do procesu rozvoja komunitného plánovania, do zisťovaní potrieb, názorov a stanovísk verejnosti, pri jej vzdelávaní a prípadne pri jej presvedčovaní využiť nasledovné metódy:

- **Akčné plánovanie** – súbor štruktúrovaných stretnutí, na ktorých sa obyvatelia pod vedením príslušných odborníkov vhodnou formou dozvedia všetky potrebné fakty a potom zostavujú „laické“ návrhy, plány, formulujú nápady a pod.
- **Výber z možností** – skupiny obyvateľov navrhnu nápady a akcie, ktoré si myslia, že sú dobré pre zlepšenie turizmu a jeho dopadov na ich život. Tieto nápady a akcie si navzájom prezentujú, potom z nich podľa určených pravidiel vyberú tie, ktoré sa budú realizovať a začnú ich sami realizovať.
- **Občianske poroty** – úlohou poroty, zostavenej z občanov, je rozhodnúť, či je daná myšlienka (zámer, program) pre obyvateľov prijateľný a prínosný. Poroty sú nominované podľa určitých pravidiel tak, aby tvorili reprezentatívnu vzorku obyvateľov komunity. Postupne vypočujú zainteresované strany (navrhovateľov, odporcov, expertov a pod.) a potom rozhodnú.
- **Komunitný posudok** – skupina aktívnych občanov, ktorých zaujíma rozvoj komunity, vypracuje a zrealizuje medzi obyvateľmi jednoduchý dotazníkový prieskum, v ktorom občania navrhnu, čo je treba zlepšiť, resp. urobiť. Z týchto odporúčaní potom spravia hierarchickú postupnosť, ktorú predložia miestnym autoritám a vyvolajú o ňom diskusiu.

- **Indikátory komunity** - miestni občania sa dohodnutou formou rozhodnú, čo je pre nich dôležité a stanovia indikátory, ktorými je možné merať dobrý alebo zlý vývoj stanovených veličín.
- **Prepracované vozič. Hľadanie budúcnosti. Riadená vizualizácia** – súbor podobných metodík, pri ktorých si účastníci rôznymi formami vytvoria svoje vlastné vízie, ako by mal vyzerat' komunitný rozvoj v budúcnosti. Potom si navzájom svoje vízie predstavia, porovnajú a zostavia jednu spoločnú. Potom si určia dlhodobé ciele a navrhnu postupy, ako dosiahnuť túto víziu.
- **“Predstavte si!”** – metóda, pri ktorej obyvatelia určia, ktoré boli najlepšie momenty či opatrenia komunitného plánovania v minulosti, skúsia ich pretransformovať do blízkej prítomnosti a navrhnu spôsob, ako ich dosiahnuť.
- **Model lokálnej trvalej udržateľnosti** – účastníci zostavia jednoduchú tabuľku (maticu), v ktorej hodnotia jednotlivé zložky ekonomiky, spoločenstva a životného prostredia z hľadiska ich stability a zmien. Potom hodnotia, ako navrhovaná stratégia (program, projekt) zmení jednotlivé komponenty a snažia sa ju upraviť tak, aby ich zlepšovala.
- **Otvorený priestor** – účastníci jednotlivo navrhnu, akým témam sa chcú venovať, vrátane prevzatia zodpovednosti za čiastočnú organizáciu procesu. Potom sa tieto témy zlúčia do menšieho prijateľného množstva a v rámci nich sa uskutočnia pracovné stretnutia s vopred definovaným cieľom. Po týchto stretnutiach sa pripraví záverečné stretnutie, na ktorom je už jasné, ktoré témy občanov zaujímajú a budú ich počas rozvojového procesu sledovať a kto je ochotný sa na tom podieľať.
- **Občianska mapa** – obyvatelia počas daného času zakresľujú do mapy, čo si na svojej komunite najviac vážia, čo by chceli predstaviť návštevníkom (môže ísť o lokality, udalosti, tradície a pod., pričom treba iba dohodnúť, ako sa to bude do mapy zakresľovať) . Mapa je po istý čas verejne vystavená (výklad, internet a pod.) a vhodnou formou distribuovaná (letáky v novinách, direct mailing a pod.), aby do nej mohol zakresliť svoje príspevky každý, kto chce. Výsledkom je súbor javov a miest, ktoré si obyvatelia v komunite vážia, sú na ne hrdí, chcú ich zachovať, zlepšiť alebo zmeniť.
- **Projekt načúvania (listening project)** – skupina aktívnych občanov (aktívne jadro) zostaví vhodne zvolené otázky, týkajúce sa rozvoja komunity, s ktorými potom vo dvojiciach obchádzajú susedov (domy, byty) a v dialógu zaznamenávajú odpovede na tieto otázky. Pri správnom metodickom vedení je tak možné získať veľmi podrobnú analýzu potrieb a želaní obyvateľov a navyše vyvolať ich záujem o rozvoj komunity.
- **Participačné hodnotenie** – skupiny obyvateľov rôznymi metódami (brainstorming, diagramy, stromy príčin, časové línie, Vennove diagramy a pod.) sumarizujú problémy rozvoja komunity, identifikujú ich príčiny a navrhujú postup ich odstraňovania. Potom sa skupiny stretnú a zostavia finálny dokument – podklad pre operačný program.
- **Participačné strategické plánovania** – podobný postup ako vyššie, avšak je realizovaný občanmi, ktorí sa chcú na procese aj aktívne podieľať a tak je detailnejšie zameraný na reálnosť navrhovaných plánov a ich realizáciu.
- **Participačné divadlo** – voľnejšia forma participácie, menej oficiálna, avšak náročnejšia na predstavivosť. Dobrovoľní herci alegoricky (symbolicky) “zahrajú” niektorý, akoby neúspešný prvok rozvojového procesu a diváci im potom radia, čo majú zmeniť, aby bol proces (predstavenie) nakoniec úspešný. Tým vlastne definujú, čo treba robiť, čo treba zmeniť a pod.
- **Plánovanie v realite** – metóda vhodná najmä pre plánovanie fyzických statkov (parky, areály, verejné priestranstvá a pod.). Žiaci miestne školy vyhotovia väčšiu, avšak prenosnú maketu súčasného stavu daného priestoru a organizátori procesu potom s

maketou navštevujú vhodne určené skupiny ľudí (dôchodcovia, mládež, rodiny s deťmi a pod.), resp. organizujú ich stretnutia, na ktorých (obyčajne s asistenciou odborníka architekta, urbanistu, odborníka na komunitný rozvoj...) pomocou jednoduchých alebo symbolických makiet domov, objektov, chodníkov a ciest, drobnej architektúry a pod. navrhujú, čo by sa v danom priestore malo zmeniť tak, aby to bolo zaujímavé aj pre celú komunitu, alebo jej časť.

- Od vízie k akcii – skupina účastníkov si vytvorí svoju víziu, ako by mal rozvoj komunity vyzeráť o 10 rokov a potom vymýšľa fiktívne novinové titulky, ktoré “bulvárnym” opisujú 10-ročný proces od dneška až po dosiahnutie stanovenej vízie.

Komunitná práca prebieha v určitom priestore. Mnohokrát sa tento priestor zužuje len na priestor komunitného centra. Komunitné centrum je východiskovým bodom jednotlivých aktivít, ale komunitná práca prebieha v celej komunite. Komunitné centrum je možné využiť najmä na:

- vzdelávanie dospelých (projektový manažment, účasť na politickom rozhodovaní – občianska spoločnosť, sociálne zručnosti potrebné pre trh práce, starostlivosť o dieťa a pod.),
- diskusné stretnutia v rámci komunity a s partnermi,
- príprava projektov, plánovanie rozvojových stratégií,
- predškolská a školská príprava, tútoring,
- klub rodičov s deťmi,
- nízko prahový klub pre deti a mládež,
- klubová činnosť (športová činnosť, stretávanie sa detí a mládeže, nácviky hudobných, tanečných skupín),
- kurzová činnosť (kurzy varenia, zdravej výživy, hospodárenia, starostlivosti o deti, PC, jazykové...),
- kultúrne a športové aktivity,
- konzultácie, distribučné poradenstvo, sociálnoprávne poradenstvo, profesijné poradenstvo,
- prednášky, osvetu a iné popularizačné aktivity,
- občianska svojpomoc a vytváranie vzťahov medzi jednotlivými časťami komunity.

Je dôležité, aby sa pred spustením akéhokoľvek programu zrealizoval komunitný audit, ktorý jasne stanoví potreby danej komunity. Následne je možné vypracovať programy a projekty s krátkodobými a dlhodobými cieľmi.

Od komunitného auditu a identifikovaných potrieb závisí voľba činností komunitného centra a jeho zameranie napr. na utváranie podmienok na voľno-časové aktivity, svojpomocné (dobrovoľnícke alebo laické) aktivity, ciele aktivít na pomoc a podporu rodín s deťmi, užšie zamerané integračné, socializačné programy pre marginalizované skupiny v danej komunite a podobne.

V činnosti komunitných centier v lokalitách, kde žije vysoké percento marginalizovaných občanov sa odporúča venovať významnejšiu pozornosť programom rozvoja a vzdelávania v základných zručnostiach, ako aj programom posilňovania vzťahov a odbúravania bariér medzi majoritou a minoritou.

Čo môžeme očakávať od komunitnej práce? Len to čo do nej vložíme a ako ju prijme samotná komunita. Je veľa prekážok, ktoré bránia prijatiu komunitnej práce ako know how, ktoré používa samotná komunita pri riešení otázok svojej existencie, svojho rozvoja a smerovania. Komunita sa skladá z jedincov, ktorí majú svoje názory, prania a predstavy ako by sa komunita mala vyvíjať. Zjednotenie individuálneho a tvorba kolektívneho je na pleciach komunitných pracovníkov. Preto požiadavka odbornosti a pôsobenia vo verejnom

blahu. Individuálne je podnetom pre tvorbu všetkým prospešného ak nájde oporu v samotnej komunite ktorej má slúžiť. Komunitný pracovník si musí uvedomiť, že komunitná práca je nástrojom zmeny a nie jej výsledkom. Pre vytvorenie nástroja, ktorý môže komunita používať vo svoj prospech, je potrebné:

- odetnizovanie idey komunitnej práce,
- legitimizácia komunitnej činnosti v systéme sociálnych služieb v širšom význame („human services“, regionálny rozvoj),
- definovanie požiadaviek na zručnosti komunitných pracovníkov, plánu celoživotného vzdelávania,
- rozvíjanie teórie komunitnej práce (prekladová literatúra, publikačná činnosť, „best practices“...),
- určenie pozície komunitného pracovníka v rámci strategického plánovania obcí.

Literatúra:

Balogová, B., – Matulay, S., – Matulayová ,T., – Župina, M.2003. *Vybrané kapitoly zo sociálnej patológie*. Prešov : PBF, ISBN 80 – 8068 – 183 – x

FRK, V., LUKÁČ, M., FRK, B. 2004. *Základy personálneho a sociálneho riadenia v organizácii*. Prešov : Akcent print. 188s. ISBN 80-969274-0-X. 20.

KICZKO, L.1997.*Slovník spoločenských vied*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 304 s. ISBN 80-08-02592-1

MATULAY, Stanislav. MATULAYOVÁ, Tatiana. 2004. *Vybrané kapitoly zo sociálnej politiky a katolíckej sociálnej náuky*. Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva UKF v Nitre, ISBN 80-8050-800-3.

PIROHOVÁ, I. 2006. *Diagnostika v teórii a praxi edukácie dospelých*. Prešov: Akcent print, 120 s. ISBN 80-969419-4-1.

TOKÁROVÁ, Anna (ed.). 2000. *Sociálna práca. Kapitoly zo sociálnej práce*. Prešov: AKCENT PRINT. ISBN 80-968367-1-4.

Kontakt:

dusan.slosar@vucke.sk

Zborník vedeckých štúdií k problematike stratégií vo vzťahu k marginalizovaným skupinám.
Štúdie spracovali oslovení autori k Stratégii vo vzťahu k marginalizovaným skupinám.

Marginalizované skupiny

Vydal: Košický samosprávny kraj, Námestie maratónu mieru č. 1 Košice
Vysoká škola bezpečnostného manažérstva, Kukučínova 1, Košice

Zborník zostavil: JUDr. Mgr. Dušan Šlosár, PhD.

Tlač: Košický samosprávny kraj

Počet strán: 71

Náklad: 100

ISBN: 978-80-970001-0-3

EAN 9788097000103

Nepredajné

Za obsah článkov zodpovedajú autori. Bez gramatickej úpravy