

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
Книга Психология
Том 99

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA „ST. KLIMENT OHRIDSKI“
FACULTE DE PHILOSOPHIE
Livre Psychologie
Tome 99

БРАЧНИ И СЕКСУАЛНИ НОРМИ В РОМСКАТА ОБЩНОСТ

МИЛЕНА МИХАЙЛОВА

Катедра „Социална, трудова и педагогическа психология“

Милена Михайлова. БРАЧНЫЕ И СЕКСУАЛЬНЫЕ НОРМЫ В РОМСКОЙ ОБЩНОСТИ

Настоящая студия рассматривает некоторые аспекты современной ромской жизни, такие как брачные и сексуальные нормы общности, являющиеся основными к сохранению общностной идентичности. Так как общность находится в переходном периоде, то и эти нормы соответственно меняются во времени. Данное положение оказывает влияние на групповое и индивидуальное понимание границ общности и различия от остальных. Появляются семьи с поведенческими моделями нового типа – так называемые „аномиранные“ семьи. Они находятся во вакууме идентичности – старые нормы начинают терять свою регулятивную функцию, а новые нормы – такие как „гаджо“, не-ромские – все еще не утверждены. Это обстоятельство ставит семьи такого типа в особенную позицию изоляции, как со стороны их собственной, так и со стороны болгарской общности. Эти семьи являются индикатором наступающих перемен в ромском этническом самосознании и ромской общностной идентичности.

Milena Mihaylova. MARITAL AND SEXUAL NORMS IN ROMA COMMUNITY

This study presents some aspects from Roma reality like marital and sexual norms in the community – basic for sustaining the community identity. These norms are changing because the community is in period of transition. This fact reflects the individual and group sensation for community boundaries and difference from the majority. Families with new behavioral models appear – so called „denominated“ families (with denominated values and norms). They are in an identity vacuum – the old norms lose their regulative functions but the new norms, these of the *gadjo* (non-roma) are not integrated yet. This defines these families as isolates from their own community and from this of the Bulgarian majority. These families are the indicator for the coming changes in the Roma ethnic self-conscience and in the Roma community identity.

I. УВОД

Настоящата студия разглежда някои аспекти от ромската действителност като брачните и сексуални норми в общността – основни за поддържане на общностната идентичност. Тъй като общността е в преход, нормално е тези норми да се променят във времето. Това обаче се отразява върху груповото и индивидуалното усещане за общностни граници и различие от мнозинството. Възникват семейства с поведенчески модели от нов тип – т. нар. „аномирани“ семейства. Те са във вакуум на идентичността – старите норми са деноминирани и започват да губят регулативната си роля, но и още не са интегрирани новите норми – тези на *гаджо*, на не-ромите. Това поставя тези семейства в особена позиция на изолати както от собствената им, така и от българската общност. Тези семейства са индикаторът за настъпващите промени в ромското етническо самосъзнание и ромската общностна идентичност.

България е на прага на приемането ѝ в Европейския съюз и това поставя много въпросителни пред нея за собственото ѝ бъдеще, които освен на държавно и социално ниво са въпросителни и за всеки отделен индивид от обществото. Хората се изправят пред неизвестни за това, какво им предстои като промяна в начина им на живот, свързана с новите изисквания и законови рамки, които Европейският съюз ще наложи. В така създалия се контекст на преден план излиза проблематиката за интеграция на малцинствените общности.

В България съществуват малцинства, различни като произход, етнос и начин на живот – арменци, турци, евреи, роми. Най-голямото от тях и същевременно най-проблематично от гледна точка на съжителството си с мнозинството е ромското малцинство. То се различава съществено като бит и традиции от тези, приети в съвременното българско общество. Ромската общност, следвайки законите на „голямата“ общност, също преживява състояние на преход, драматично свързан с промени в най-подкрепящите общностната идентичност патриархални традиции – брачните и сексуалните норми. Те са специфични и уникални както за ромската общност като цяло, така и за отделните подгрупи в нея. Важни са за оцеляването на ромската идентичност, тъй като в исторически план много други характеристики на общността като специфичните занаяти и номадски начин на живот са изчезнали с времето и се предават само като част от устното културно наследство. Друга особеност е, че ромският език на практика няма азбука. Това пречи автентичният спомен за културата в миналото да бъде увековечен в писмен вид. И точно нормите, свързани с брака и сексуалността, остават едни от малкото традиции, разграничаващи ромската общност от другите общности и създаващи ѝ уникалното и неповторимо преживяване за общностна идентичност. Семейството е ядрото, в което моделите на поведение, които битуват и се поддържат в него, са възможността за мултиплициране и продължаване на културата и етническата идентичност.

За да може да се работи по посока на реална интеграция на ромската общност, трябва да се вземат предвид всички особености на ромската култура, традициите и нормите ѝ, особено тези по отношение на брака и предписаните мъжко-женски роли, както и настоящото състояние, в което те се намират – състояние на преход и криза на общностната идентичност.

II. ИСТОРИЧЕСКИ, ЕТНОГРАФСКИ И ДЕМОГРАФСКИ ХАРАКТЕРИСТИКИ НА РОМСКАТА ОБЩНОСТ В БЪЛГАРИЯ

1. Исторически и етнографски данни

Произходът на ромите в България се свързва директно с тяхната ранна миграция от Индия през Персия в Европа. Ромите са започнали миграцията си от Индия в Ранното средновековие и достигат Персия през IX в. До XI в. те вече са се придвижили до Византийската империя през Армения. Византийската империя завладява Първото българско царство до 1185 г., когато се установява Второ българско царство. То просъществува до последната една четвърт на XIV в., когато турците започват да завладяват българските земи и установяват пълен контрол до 1369 г. Втора вълна на експанзия от Отоманската империя в България следва от 1413 до 1481 г. Тази турска експанзия на Балканите – и по-специално в българските земи, се съпровожда с вълна от ромска миграция в този регион. Това е първата миграционна вълна. Има още две основни, с много по-малки размери, XVII–XVIII в. и XIX–XX в.

Ромите в България се характеризират с многобройни вътрешни разделения – отделни по-големи метагрупи и подгрупи. Най-многобройна е метагрупата *йерлиите*. Те са потомци на първата миграционна вълна и говорят различните диалекти от „балканската“ група романи (ромски език). Голяма част от тях са турскоговорящи, често даже самоопределящи се с турска идентичност или неутрално като милет (хора от различен произход, смес основно от турци и цигани). Общността на йерлиите се разделя основно на две подгрупи – *дасикане рома* (т. е. български роми, християни) и *хорахане рома* (т. е. турски цигани, мюсюлмани). В рамките на тези две основни, повече или по-малко ендегамни подгрупи с ясно съзнание за принадлежност към тях съществуват и други разделения като например *калдарашии*, *бургуджии*, *кошничари*, *джамбази*, *музиканти*, *футаджии*, *звънчари* и т. н. Заедно с тези групи има големи общности, които си спомнят старите занаяти и съответно свързаните с тях групови подразделения, но те вече не са актуални и границите между тези под-разделения са размити в рамките на двете големи подгрупи (*дасикане рома* и *хорахане рома*). В тези големи групи се включват и т. нар. *влахички* (*лахо* – те са предимно в Северна България и са т. нар. „румънски цигани“), които използват „южните, или стари влашки“ диалекти на ромския език и са потомци на втората миграционна вълна (XVII–XVIII в.) в българските земи. Специфично място заемат и *тракийските калайджии*, които също използват

„стария влашки“ диалект на ромския език, но все още продължават да водят полуномадски начин на живот и се различават от останалите роми.

Втората основна метагрупа в ромската общност в България се различава много ясно от останалите и се нарича *кардараши/калдараши*. Самите те се определят като „най-истинските роми“, тъй като и до днес са изключително затворена общност. Бракове се сключват само между членове на общността и при тях ромският език е запазен в най-чист вид. Те са потомци на третата вълна миграция в българските земи (XIX–XX в.). Били номади до 1958 г. Живеят отделно в села и малки градове, рядко в големите градове, използват т. нар. „северни нови влашки“ диалекти на ромския език и вътрешно се делят на много по-малки подгрупи.

Третата широко разпространена метаобщност в България е тази на *рударите*. Те говорят диалект от ромския език; предпочитат да се самоопределят като *валахиачи* и се различават от останалите роми. В миналото повечето от тях са били номади, които са се установили в българските земи през XIX–XX в. Тази общност се състои от две подразделения: *лингурари*, традиционно занимаващи се с производство на дървени изделия, и *урсари* – отглеждащи животни – маймуни и мечки. *Рударите* са пръснати из цялата страна, живеят най-вече в селата и малките градове (Marushiakova, Popov 2005).

2. Демографски данни

Ромите са най-голямото и най-непривилегированото етническо малцинство в Източна Европа – между 9 и 10 милиона роми (E. Kabakchieva et al., под печат). Броят на ромите в България, както е и в другите страни на Източна Европа, до голяма степен е приблизителен и се базира на различни източници. Според статистическите данни от преброяването на населението от март 2001 г. ромското население наброява 370 908 души, които се самоопределят като „цигани“/„роми“. Според различни оценки броят на хората от ромски произход в България може да бъде приблизително определен на 700 000–800 000 човека. Това прави приблизително 9% от цялото население, което превръща България в страната с най-голям дял ромско население в Източна Европа в процентно изражение (Marushiakova, Popov 2005).

В България според изследване на домакинствата от 1997 г., проведено от Световната банка, е установено, че 84% от ромите живеят под границата на бедността, определена за страната. Този процент е почти два пъти по-висок, сравнен с процента при българите – 36%, и при етническите турци – 40% (World Bank 2002). Бедността в Централна и Източна Европа корелира с фактори, включващи големината на семейството, ниските нива на образование и високата безработица. България не прави изключение, като при опита за обяснение на бедността при ромите биха могли да се включат и неизмерими фактори като дискриминацията към тази общност от страна на мнозинството и културните различия, които присъстват. Нивата на безработица след по-

литическите промени, настъпили с отпадането на социалистическия режим, са се увеличили драстично. Между 70% и 90% от ромите са безработни, а тези, които работят, обикновено се занимават с нискоквалифициран труд (Е. Kabakchieva et al., под печат).

Бедността влияе върху нивото на образование. В България само 10% от децата от ромски произход завършват основно образование, сравнено със 72% от децата от мнозинството, и около 80% са неграмотни (Е. Kabakchieva et al., под печат). Децата от бедните семейства са по-склонни към отпадане от училище поради различни причини, включително такива като финансови пречки, липса на достатъчна информация за ползите от образованието, ограничен избор и ниско качество на образователните услуги, които могат да си позволят, лоши условия за подготовка къщи и нисък здравен статус. Друга основна причина е, че самите семейства очакват от децата да работят – или да помагат в домакинската работа, или извън къщи нелегално.

Ниското образование в ромската общност се дължи и на широко разпространените в ромската култура отрицателни нагласи към училището и образованието като цяло. За повечето роми образованието е първият и най-директен сблъсък със света на *гаджо* (не-ром), със света извън тяхната общност. Много от родителите нямат желание да изпращат децата си в училище, което е извън общността и семейството, страхувайки се от асимилирането им от чуждата среда. Освен това традиционната йерархична образователна система значително се различава от ромското общество. Ранните бракове, характерни за ромската общност, допълнително затрудняват момичетата да останат в училище след определена възраст. Друга много важна причина за ранното отпадане е липсата или недоброто познаване на български език, което затруднява децата в усвояването на учебния материал, от една страна, и в адаптирането им към образователната система – от друга.

III. БРАЧНИ И СЕКСУАЛНИ НОРМИ В РОМСКАТА ОБЩНОСТ

Ромската култура се отличава с патриархални норми – много подобни на тези, които са битували в българското общество в миналото, но с течение на времето са се променили. Тя се отличава с характеристиките, присъщи за патриархалните култури, и нормите в брака, както и половите модели са подчинени на тях. В ромските общности ролите на мъжете и жените са ясно разграничени от патриархалните структури. Мъжете имат свободата на професионалния си избор – от тях се очаква да работят, да прехранват семействата си след определена възраст. От жените се очаква да изпълняват традиционните задължения по поддържане на домакинството и полагане на грижи за децата. Жените нямат възможността да живеят отделно и независимо – от домакинството на родителите си отиват в домакинството на съпруга (Romanî Women from Central and Eastern Europe 2002). Според изследване в ромската етни-

ческа група в кв. „Факултета“ в гр. София се потвърждава наличието на ясно изразени норми спрямо поведението на жената и поведението на мъжа (Антонова 2002). Нормите се сливат с етническите традиции. Патриархалността на културата и определените от нея роли на мъжа и жената в брака дефинират и сексуалните норми за двата пола – за това, кое е разрешено и забранено на жените и на мъжете. Нормата е момичето да се жени рано, при което изключителна важност се придава на девствеността при встъпването в брак. За „брак“ в общността се приема осъществяването на сексуален акт между мъжа и жената, а не сключването на граждански или църковен брак. Този акт се съпровожда със сватбени ритуали, които в очите на общността „узаконяват“ връзката между двама души. От жените се очаква да се въздържат от сексуални връзки преди брака. Тази норма се поддържа не само от мъжете, но и от жените в общността. Нарушаването на тази норма води до сриването на репутацията на жената и заклеймяването ѝ в общността – тя спира да бъде „порядъчно“ момиче и трудно може да встъпи в брак.

Традиционните вярвания в общността се подчиняват на културния код, свързан с „ромските закони“, обичаите на „мариме“. Ромите вярват дълбоко в определянето на поведението на членовете на общността си като „чисто“ (вухо) и „мръсно“ (мариме). Тези закони стоят и в основата на самоопределянето на ромите като различни от не-ромите – не-ромите не спазват тези закони и не ги почитат. Табутата, свързани с мариме или нечистото, могат да бъдат различни и за различните ромски подгрупи – те са включително и в ритуалите, свързани с мариме-законите. В чист вид тези закони приемат по презумпция, че гениталиите на жените са нещо нечисто поради две основни причини: менструацията и раждането. Има ромски подгрупи, в които жените си готвят в отделни съдове и се хранят отделно с лични такива, както и перат дрехите си отделно по време на менструалния си цикъл и известно време след раждането. Вярването е, че и другите биха могли да станат „нечисти“ при допир или използване на общи прибори и съдове в тези периоди (Romani Women from Central and Eastern Europe 2002). Тези вярвания вече почти са отпаднали в ромските общности в България, особено в тези, които са ситуирани в големите градове. От тези ромски закони са запазени най-вече вярванията за сексуалните ограничения на жените – било преди или след брака им.

В изследване, проведено от Кели през 2002 г. (Kelly et al 2004) в български и унгарски ромски общности чрез използване на дълбочинни интервюта, се потвърждава, че нормите в ромската общност дават предписания за поведението на жената и след сключването ѝ на брак. Веднъж омъжена, жената е длъжна да бъде вярна на мъжа си през целия си живот, независимо какви са отношенията в семейството – дали има конфликти, насилие или извънбрачни връзки от страна на мъжа. От тази гледна точка е трудно една жена да прекрати брака си – отвън, от страна на семейството и обществото, се упражнява

силен натиск върху нея. Бракът, веднъж сключен, не бива да бъде нарушаван, още по-малко от жената.

В противовес на забраните и предписанията към поведението на ромските жени от ромските мъже се очаква да са имали сексуални контакти и опит преди брака. В общността е прието след брака те да имат сексуални отношения с други партньори извън брачната двойка. Това се приема за нормално както от мъжете, така и от жените. Въпреки че някои от тях се стремят да запазват тези отношения в тайна, повечето жени са наясно за изневерите на съпрузите си: „Няма мъж, който да не изневерява на жена си.“ Даже се смята, че мъжът би загубил уважението си в общността, ако няма извънбрачни партньори.

Мъжете имат извънбрачни отношения, които могат да бъдат с един постоянен извънбрачен партньор, случайни еднократни връзки с различни партньори и дори с партньори срещу заплащане. Това поведение се оправдава от общността с вярването, че мъжете имат по-силно изразено сексуално желание и по-голяма нужда от секс в сравнение с жените. Тази нагласа определя отношението, че мъжете трябва да имат повече партньори и че различни сексуални практики с множество партньори са по-скоро норма, отколкото изключение. На жените, които имат многобройни партньори, се гледа по презрителен и отрицателен начин от страна на общността, биват смятани за жени, търсещи секс, и като инструменти за мъжко удоволствие – „пробни пушки на квартала“. Случаите, в които мъжете не изневеряват на съпругите си, са, когато с тях практикуват различни видове секс – вагинален, анален и орален. Това се приема за обяснение, че „може би затова сме все още заедно. Не спираме да експериментираме, като започваме с френска любов“ (Kelly et al. 2004).

Поради отношението и позицията на жената в ромската общност част от подкрепяните норми е да се използва физическо насилие при секс от страна на мъжете. Това се отнася както за еднократни сексуални актове с омъжени жени, така и за отнемане на девствеността, следвано от брак между жертвата и насилника. Това е т. нар. „крадене“ на момичето. Все по-рядко се практикува този ритуал и често вече предварително той се договаря между булката и младоженеца, но се срещат все още случаи, в които те не се познават и на практика момичето бива изнасилено. Табуто за недевствено момиче-булка е твърде силно, което принуждава тези жертви на изнасилване да встъпват в брак с насилниците си, за да бъде защитена честта им. Много рядко тези жертви се обръщат към институциите, способни да защитят правата им – полиция и съд. Тази практика се подкрепя от родовете и на двете страни – и от страна на мъжа, и от страна на жената. Има дори случаи, в които близки на насилника участват съзнателно в подготовката на събитието, като го подпомагат активно, включително и чрез отказ да се намесят при упражняването на насилствения акт върху момичето. Често, въпреки нежеланието на жената да встъпи в брак с насилника си, се оказва влияние върху нея от родителите ѝ, породено от вярването, че жената може да прави секс единствено и само със съпруга си.

В посоченото изследване на територията на кв. „Факултета“ – София (Kelly et all. 2004), повечето ромски мъже и жени описват сексуалния си живот в брака като лишен от удоволствие, чувственост и разнообразие. Между брачните партньори се практикува предимно „нормален секс“ – термин, използван в ромската общност за вагинален секс. Сексуалните отношения в брака се характеризират с консерватизъм, повтораемост и липса на търсене на нови усещания. Мъжете обясняват липсата на разнообразие с нежеланието на съпругите им да експериментират, но те самите подкрепят това поведение. Има мъже, за които оралният секс с брачната им партньорка е немислим – приема се за неморален и неподобаващ на майката на децата им. Смята се, че разнообразието в сексуалния живот не е приоритет на брака, а на извънбрачните връзки, където те получават чувствено удоволствие от други, различни от основните, партньорки. С тях свободата в сексуално отношение е много по-голяма, практикуват се и други видове секс освен вагиналният – като орален и анален.

Докато мъжете свободно разказват за извънбрачните си контакти, като дори те са повод за гордост от тяхна страна, повечето жени декларират, че не са имали сексуални връзки извън брака си. Единични случаи признават за такива, като често следва допълване, че тези сексуални контакти са били следствие на насилие, проявено от страна на партньора, или изнасилване от непознат.

В друго изследване върху сексуалното поведение и нагласите и знанията към безопасен секс и ХИВ/СПИН, проведено сред млади ромски мъже от кв. „Факултета“, гр. София (Е. Kabakchieva et all. под печат), се установява, че голяма част от мъжете в извадката в последните три месеца са практикували вагинален или анален секс обикновено с множество и различни партньори. Една трета от ромските мъже са имали сексуални контакти не само с жени, а и с мъже и много от тях са правили секс срещу пари. Това изследване е проведено сред 286 участници – мъже, като 59% от тях заявяват, че са правили секс с мъж през живота си, 35% – през последната една година, и 19% – през последните три месеца са имали сексуален контакт с човек от същия пол. Тези цифри говорят, че практикуването на секс между мъже е високо разпространено сред ромската общност. Никой от тези участници не се самоопределя като хомосексуален. Тези резултати са изненадващи, като се имат предвид отрицателните нагласи към хомосексуализма, битуващи в ромската общност. Първоначално в разговор ромите – както мъжете, така и жените, декларират негативно отношение към секса между мъже. Във всеки един от ромските квартали в големите градове в България има няколко хомосексуални мъже, често те са и травестити. Те са известни на цялата общност и отношението към тях е презрително, насмешливо, като към атракцията на квартала. Въпреки това изследването показва, че сексуалните практики между мъже са високо разпространени в тази общност, включително и срещу заплащане.

Едно от обясненията за такова поведение от страна на мъжете биха могли да бъдат табутата, свързани с девствеността на момичето при встъпването

му в брак. В някои части на кварталите сред някои от социалните прослойки възрастта за встъпване в брак става все по-висока – 15–21 (25) години и за двата пола (Антонова 2002). Въпреки това все още битува изискването момичето да е девствено. Това слага пречки между сексуалното общуване на младежите и девойките помежду им, което ограничава избора на младежите за експериментиране в сексуално отношение – част от съзряването им. Изследването показва, че често пъти първите сексуални отношения на ромските младежи са с партньори от същия пол.

IV. КАК БРАЧНИТЕ И СЕКСУАЛНИ НОРМИ В РОМСКАТА ОБЩНОСТ ВЛИЯТ ВЪРХУ РАЗВИТИЕТО НА ИДЕНТИЧНОСТТА НА ИНДИВИДУАЛНО И ОБЩНОСТНО НИВО?

1. Понятието идентичност на индивидуално и общностно ниво

Джоан Нейджъл отбелязва, че „етническата идентичност най-близко може да се асоциира с определянето на граници“. И въпросът, който тя поставя, е „Кои са процесите, които мотивират конструирането на етническите граници?“ (Wilmer 1997). Теорията на обектните отношения би могла да даде един от отговорите на тези въпроси. Според нея конструирането на граници е процесът, в който Аз-ът осъзнава себе си като такъв и като следствие едновременно с това осъзнава и „другия“. Заплашването на личните граници се свързва от тази гледна точка с размиването на различието между Аз-а и „другия“ и по този начин – и с неговото разтваряне в рамките на „другия“. В този смисъл идентичността е пространството, което Аз-ът заема, ограничено от границите, създадени от различието с „другия“, или с други думи, отговорът на въпроса „Кои сме ние?“. Идентичността е механизмът, чрез който ние се локализираме в отношенията си със социалния свят. Идентичността е инструментът, който свързва Аз-а със социалния контекст.

Според Ериксън идентичността е чувството за самотъждественост и непрекъснатост във времето и пространството (Силгиджиян 1998). Идентичността възниква от взаимодействието на психично и социално на двете нива на развитие – онтогенетично и културно-историческо. В този аспект всяка култура е загрижена да създаде общ поглед за света и общи правила при интерпретацията му у своите членове. Една от най-основните характеристики на изградената идентичност е преживяването към себе си от страна на личността като една неразделна цялост, променлива във времето, но с устойчиво във времето и пространството ядро.

В основата на концептуализацията на социалната идентичност в социалната психология са идеите на Анри Ташфел и Джон Търнър. Според тях етническата и националната идентификация са онази част от Аз-концепцията, която възниква като резултат на знанието, че си член на дадена социална група (или групи), както и на емоционалното значение, свързано с това членство.

На първо място, в онтогенетичното развитие е развиването на принадлежност към етническата група, на второ място, идва принадлежността към нацията като инструмент за социалната идентификация на индивида. На личностно ниво има по-силно привличане от етническата общност като носител на най-консервативните и дълбинни нагласи, задаващи базисните нормативи на личностната структура. В такъв случай нацията ще се възприема повече като външна група, а етносът – като вътрешна, което означава засилване на вътрегруповата сплотеност. Тя се влияе и от културната идентичност, която, както и на индивидуално ниво, е съпреживяване на другостта, на различието. Културната идентичност се центрира предимно около общозначими норми и идеали, имащи специфична социална битийност, автентична на традициите, историческия опит и т. н. (Неделчева 2003).

Пряко влияние върху развитието на социалната идентичност има общността, в която се развива индивидът. Според някои становища за социалните общности те се приемат като човешки обединения, формирани и съществуващи благодарение на пространствено-териториалната близост на своите членове. Отличителният им белег е, че човешкият живот може да бъде изживян изцяло вътре в общността. Според други концепции за първостепенна предпоставка на общността се приема наличието на общи интереси. Акцентът не е върху пространствената близост, а върху общата система от ценности, чувството за принадлежност към общността, върху взаимодействието между членовете ѝ. Трета група теории третират общността в качеството ѝ на група. Те поставят акцента върху това, че общността е обединение от хора, в което е създадена и се съхранява дори и за кратък период определена социална връзка, или с други думи казано, това е всяка форма на съвместен живот (Георгиев 1999).

Изграждането на индивидуалната идентичност е в пряка връзка със социалната среда, в която това се случва, респективно с идентичността на общността, в която личността се развива. Първият досег на индивида със средата е през семейството и моделите на поведение, традициите и представите за света, които детето интегрира в себе си в своето израстване. Общностите обаче също имат необходимост да се запазват, като се отделят от другите по определени характеристики – традиции и норми, различни от тези на останалите групи.

2. Проблемът за идентичността в ромската общност

В ромските общности в България проблемът за идентичността е ясно изразен. Те имат нужда да се обособят, от една страна, като общност от мнозинството, от друга страна, поради различията между отделните ромски групи – и помежду си. Отличителното в културата на ромите са езикът, специфичните занаяти, с които са се занимавали, както и характерният им начин на живот – предимно номадски. На фона на социокултурните, икономически и политически промени в България през последното столетие се вижда, че повечето от тях на практика са изчезнали с времето – били са забранявани в определени

периоди от време, в други – наказвани, и накрая много малка част от тези, характерни за ромския етнос, черти са останали. Дори ромският език не е еднакъв за различните части на България – съществуват различни диалекти и като цяло езикът е силно повлиян от българския. На практика едно от малкото неща, което е останало в чист вид в ромската общност като различаващо я от *гаджо* (не-ромите), са патриархалните традиции, а част от тях са брачните и сексуалните норми.

Беше направено качествено изследване в 10 различни града на България през периода 2003–2004 г. в рамките на проекта „Превенция на ХИВ/СПИН“, изпълняван от Министерството на здравеопазването. Изследването включваше участие на културни медиатори от ромска общност. Използваните методи бяха наблюдение в ромските квартали, провеждане на индивидуални интервюта и на фокус-групи, съставени от младежи между 15- и 25-годишна възраст. То обхваща съществуващите ромски махали в градовете София, Варна, Пловдив, Пазарджик, Сливен, Бургас, Благоевград, Монтана, Стара Загора и Видин. Между кварталите в различните градове бяха забелязани много специфики, характерни за съответния регион, но и много общи неща. Ромските общности в България, населяващи различните региони, са различни като самосъзнание – някои се самоопределят като роми, други – като турци (например повечето от ромите в Пловдивския и Пазарджишкия регион); като език – говорят различни диалекти: както ромски, така и турски; имат различни занаяти, определени предимно от икономическите условия в различните региони на страната, а не толкова от исторически характерните за ромската общност препитания – кошничарство, изработка на дървени изделия, отглеждане на животни, музика и др. Това, което беше забелязано като общо между всички тях, са нормите, свързани с брака и сексуалността. Те са най-вече тези, които ги отличават от мнозинството – правят ги уникални и обособени като отделна общностна единица, свързваща различните групи и подгрупи. Навсякъде в тези десет града се държи изключително много на нормата момичето да бъде девствено при встъпването му в брак. Строго са определени половете роли на мъжа и на жената – мъжът има много по-голяма свобода както в лично, така и в сексуално отношение, за разлика от жената – тя е главно домакиня и след встъпване в брак се подчинява на съпруга си, както до преди брака – на родителите си.

Забелязаните прилики в десетте града се изразяват и в деленето на махалите по социален статус: има богати части на кварталите, части, обитавани от т. нар. „средна класа“, и много бедни части. Освен по социалния си статус тези три части се отличават помежду си основно по това, че хората в богатите части и в тези, населявани от средната класа, са по-интегрирани в българското общество – възрастовата граница на браковете е по-висока, голяма част от младежите завършват средно образование, някои от тях продължават да учат висше, голяма част от тях работят неща, несвързани с традиционните занаяти, културно обусловените роли между поколенията и между мъжете и

жените стават все по-размити. Тези ромски семейства постепенно излизат от модела на патриархалната ромска култура, по начина си на живот започват да приличат все повече на българското мнозинство, отколкото на предците си, и се превръщат в т. нар. „аномирани“ семейства – с модели, съчетаващи характеристики от двете култури. В тях старите норми и ценности са деноминирани. Желанията на личността придобиват значение над повелите на рода и това, което от него се приема за „редно“. В тези подгрупи на ромската общност най-ясно се забелязва кризата на общностната идентичност, а оттам – и на индивидуалната. Въпреки моделите на поведение, които интегрират и които приличат на тези на българите, тези роми не са приети като равноправни от мнозинството, остават си „цигани“ в очите на другите. От друга страна, собствената им общност полака-лека ги изтласква към границите си, започва да ги приема като различни, неспазващи традициите – и в брака, и сексуалните норми. Получава се противоречие между общностната идентичност, стремяща се да запази себе си чрез запазване на традициите, и индивидуалната, която се стреми да се отграничи, за да има възможност за по-богат избор в развитието си. В случая общностната идентичност не обслужва интересите на личността и тя се оказва на границата на два свята – традиционния за ромската култура и този на съвременното българско общество.

Освен чисто психологическия двустранен натиск върху семействата от нов тип се оказва и икономически – не във всеки момент мъжът има работа. Тогава, ако жената намери работа, тя започва да издържа финансово семейството, дори и само за определен период от време. Това коренно променя традиционните мъжко-женски роли, а оттам – лека-полека се изместват и стереотипите, свързани с брака и сексуалността.

Друга причина за конфликта на общностната идентичност е фактът, че ромската общност е подложена на силен натиск отвън, от мнозинството. Изследванията, проведени в страни от бивши социалистически режими – в Унгария, Чехия, Румъния и България, доказват, че навсякъде в тези страни образът на ромите сред мнозинството е силно негативен (G. Csepeli & D. Simon 2004). Те биват описвани и в четирите страни като мързеливи, ниско интелigentни, „способни само да просят и крадат“, недисциплинирани, необразовани. Негативният образ у другите за ромите кара общността още по-силно да се затваря в себе си, за да може да запази границите си и чувството си за идентичност. Това още повече засилва неизяснеността на концепцията на ромите за себе – тя може да варира между отрицание на ромското на индивидуално ниво от някои роми до приемането му с гордост от други (G. Csepeli & D. Simon 2004).

На индивидуално ниво все повече роми си задават въпроса „Кое е правилно да се прави – дали така, както живеят българите, е по-добре, или така, както ни учат нашите баби и дядовци?“. Традиционните норми в брака и секса си остават като дефинирани и заявени, но и мъжете, и жените от определени части на ромската общност започват да виждат и другата гледна точка – тази

на мнозинството. Настъпват постепенно плахи и скрити от околните промени в поведението. Младежите намират алтернативни начини за осъществяване на сексуални практики като например анален секс – компромисен вариант за запазване на девствеността на момичето до брака, но и възможност за консумиране на връзката. Нараства броят на „разведените“ семейства – съответно и на самотните майки. Все повече семейства започват да спазват законите на мнозинството, като под брак започват да разбират вече освен традиционните ритуали и сключването на граждански или църковен брак.

Поради всички тези фактори, свързани с промените на традициите, „аномираните“ семейства, или семействата от нов тип в ромската общност, са в своеобразен вакуум на идентичността – от една страна, старите традиционни предписания за брака и мъжко-женските роли постепенно отпадат, но новите, тези на българите, не са приети на тяхно място, тъй като това са нормите на не-ромите. Това е криза на идентичността най-вече на общностно ниво с характерните за нея трансформации, която неминуемо се отразява и върху всяка отделна личност.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Преходът, с който се характеризира фазата на развитие на българското общество след политическите и икономическите промени, настъпили след 1989 г., оказва влияние и върху етническите малцинства. При ромската общност този преход се отличава с криза на общностната идентичност. Старите традиции и норми по отношение на брака и сексуалността постепенно отпадат, но на тяхно място не са истински приети новите, тези на мнозинството. Този процес е свързан със заплахата за загуба на уникалното, присъщо на тази общност, и размиването на границите ѝ в тези на мнозинството.

Интеграционните процеси са силно затруднени поради вътрешната несигурност и усещане за загуба на идентичност в ромската общност. Тези страхове се усилват и под натиска от страна на мнозинството за промяна на изконни традиции, норми и ценности, присъщи на ромския бит. Така или иначе изследването и задълбоченото разбиране на процесите, които текат в ромското малцинство, могат да подскажат и на двете страни верния път за едно мирно съжителстване, в което акцентът се поставя върху толерантността към другостта и различието.

ЛИТЕРАТУРА

- Антонова, Р. (2002). Законите на гетото, *Психологични изследвания*, кн. 2, С.
Георгиев, Л. (1999). *Критика на етнонационалния рационализъм*. С.
Неделчева, Т., Н. Пехливанова, М. Драганов (2003). *Етнокултурна идентичност и поведенчески модели (зрелостниците от Пиринския регион)*. С.

- Силгиджиян, Х. (1998). *Аз-концепция и психосоциална идентичност – жизненият преход към зрелостта*. С., Университетско издавателство „Св. Климент Охридски“.
- Crowe, D. M. (1994). *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, St. Martin's Press, NY.
- Kabakchieva, E., S. Vassileva, J. A. Kelly, Y. A. Amirkhanian, W. J. DiFranceisco, T. L. McAuliffe, R. Antonova, M. Mihaylova, B. Vassilev, E. Petrova. *HIV Risk Behavior Patterns, Predictors, and STD Prevalence in the Social Networks of Young Roma Men in Sofia, Bulgaria*, Sexually Transmitted Diseases 2006 (под печат).
- Kelly, J. A., Y. Amirkhanian, E. Kabakchieva, P. Csepe, D. W. Seal, R. Antonova, A. Mihaylov & G. Gyukits: *Gender Roles and HIV Sexual Risk Vulnerability of Roma (Gypsies) Men and Women in Bulgaria and Hungary: an Ethnographic Study*, AIDS CARE, Feb. 2004, vol. 16, No.2, 231–245
- Refugee Women's Resource Project (2002). *Romani Women from Central and Eastern Europe: A „Fourth World“, or Experience of Multiple Discrimination*, Asylum Aid.
- World Bank (2002). *Roma and the transition in Central and Eastern Europe: trends and challenges*, Washington, DC: World Bank.
- Marushiskova, E. V. Popov, *Country reports on Roma – Roma in Bulgaria*, Dženo Association, <http://www.dzeno.cz>
- Wilmer, F. (1997). *Identity, culture and historicity: the social construction of ethnicity in the Balkans*, World Affairs Heldref Publications.
- Csepe G. & D. Simon (2004). *Construction of Roma Identity in Eastern and Central Europe: Perception and Self-identification*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 1, pp. 129–150.