

Maciej Witkowski
Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.12.3.07>

**Zanim doprowadzisz do pogromu:
między doświadczeniem etnograficznym
z badań terenowych w społecznościach romskich
a antropologicznym tekstem naukowym**

Abstrakt Autor prezentuje materiały empiryczne pozyskane w trakcie terenowych badań etnograficznych w latach 2011–2016 wśród Bergitka Roma w jednej z karpackich wiosek. Badaniami objęto także przedstawicieli organizacji non profit oferujących usługi w zakresie integracji Romów i miejscowych górali. Znane są obserwowane w całej Europie trudności związane z wprowadzaniem polityki integracji Romów. W ostatnich latach znaczna liczba publikacji naukowych koncentruje się na „pragmatycznych” aspektach nowych sposobów rozwoju kulturalnego odbywających się w ramach tak zwanej „demokratycznej” zmiany w obrębie społeczności romskich. Miała ona zaowocować poprawą jakości więzi między Romami i nie-Romami. Ocena przedsięwzięć określanych jako „integrowanie Romów” jest różna dla poszczególnych podmiotów, posiadających różne intencje, doświadczenia i przekonania na temat racjonalności tego typu działalności. Autor argumentuje, że antropolodzy w pewnych sytuacjach powinni być gotowi na zakwestionowanie ogólnego sensu działań integracyjnych, co jednocześnie wydaje się trudne z moralnego punktu widzenia. W tekście autor posługuje się rozróżnieniem między pojęciami „gęstych” i „rozrzedzonych” przekonań moralnych, które zostało zaproponowane przez Kwame’a A. Appiaha w jego koncepcji „kosmopolitycznej etyki”.

Słowa kluczowe etyka badawcza, Romowie, antropologia, obcość

Maciej Witkowski, dr, jest autorem prac poświęconych problematyce mniejszości kulturowych w Polsce, analizie dyskursu i metodologii badań międzykulturowych. Od wielu lat prowadzi badania poświęcone sytuacji Romów w Polsce, które łączą w sobie klasyczne podejście etnograficzne z analizą dyskursu medialnego. Jest członkiem European Association of Social Anthropologists oraz Gypsy Lore Society.

Adres kontaktowy:

Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej
ul. Ciepłaka 1c, 41-300 Dąbrowa Górnicza
e-mail: maciekw@ae.katowice.pl

W tekście zamierzam poddać refleksji własne doświadczenia związane z wykorzystywaniem materiału etnograficznego w antropologicznym tekście naukowym. Z publikacji licznych antropologów prowadzących badania terenowe (np. Giri 2000; Geertz 2003; Nowicka 2005; Hastrup 2008; Rabinow 2010; zob. też American Anthropological Association 2016) wynika, że czynność ta wywołuje całe spektrum istotnych dylematów etycznych. W warunkach typowego dla badań etnograficznych „nadmiaru doświadczenia”, wynikającego z zazwyczaj żywiołowego kontaktu z wielowymia-

rową odmiennością, ostatecznie to autor decyduje, które aspekty sytuacji szczególnie zasługują na interpretację.

Wielokrotnie, pisząc tekst, stawałem przed dylematem, czy wolno mi powoływać się na pozyskane w trakcie badań etnograficznych materiały pochodzące z rozmów, w których granice między „wywiadem pogłębnym” a „poufną prywatną rozmową” nie są jasne. Innym poważnym problemem była świadomość, że moje publikacje mogą wywołać w życiu badanych bezpośrednie lub pośrednie skutki. Choć jako autor tekstu wielu z tych konsekwencji w momencie pisania nie jestem w stanie przewidzieć, sądzę, że ta okoliczność nie zwalnia mnie z odpowiedzialności za efekty pracy. Jestem jednak zdecydowanie przeciwny postawie asekurancyjnej, w której pozornie oczywista zasada, by nie szkodzić badanej społeczności powoduje, że antropolog albo staje się rzecznikiem doraźnych interesów jakiejś grupy, albo jego badania banalizują sytuację, *de facto* maskując istotę problemu, a czasem nawet go pogłębiają. Sądzę, że jeśli wiedza antropologiczna ma się rozwijać, autorzy – także w interesie swoich badanych – powinni podejmować pewne uzasadnione ryzyko. By wyznaczyć jego ramy, proponuję zastanowić się nad dwoma fundamentalnymi pytaniami: „w jakim celu prowadzi się badania antropologiczne?” oraz „czemu ma służyć tekst naukowy?”.

Odnoszę się do własnych doświadczeń związanych z prowadzeniem badań nad społecznym funkcjonowaniem programu integracji Romów na poziomie lokalnym. Jest dla mnie jasne, że ze zgromadzonego materiału etnograficznego wyłaniają się argumenty możliwe do wykorzystania w polityce społeczeń-

stwa większościowego wobec społeczności romskich. Jako badacz, przygotowujący liczne publikacje z tego zakresu, mam więc pełną świadomość potencjalnego wpływu na kształt poszczególnych rozwiązań tej technokratycznej polityki. Ponadto, prowadząc badania zarówno wśród Romów, jak i ich nieromskiego otoczenia, wielokrotnie miałem pełną świadomość, że wiele z uzyskanych informacji może mieć wpływ na delikatne wzajemne relacje między obiema społecznościami na poziomie lokalnym. Użyte w tytule sformułowanie „zanim doprowadzisz do pogromu” jest retorycznym odzwierciedleniem moich osobistych rozterek odnoszących się do możliwości publikowania wszystkich pozyskanych informacji i przedstawienia zgromadzonych doświadczeń. W polskim dyskursie publicznym pochodzące z języka rosyjskiego słowo „pogrom” zazwyczaj odnosi się do zjawiska zbiorowej i gwałtownej przemocy wobec przedstawicieli jakiejś mniejszości społecznej lub jej mienia. Dobrze znając lokalne relacje między Romami i nie-Romami w miejscu prowadzenia badań, jestem przekonany, że obecnie możliwość zaistnienia tak zwanego „pogromu” jest mało prawdopodobna. Jednakże w zestawieniu z tekstami naukowymi i publicystycznymi opisującymi zjawisko pojawiającego się, ewoluującego lub narastającego w Polsce „antycyganizmu” i osadzającymi je właśnie w kontekście tak zwanych „pogromów cygańskich” w Mławie (1991) i Oświęcimiu (1981) (zob. Giza-Poleszczuk, Poleszczuk 2001; Koral 2012; Łoś 2012; Kaprański 2016) nawet stosunkowo błahie napięcia między przedstawicielami obu społeczności przebywających w bezpośredniej styczności u piszącego tekst prowokują refleksję nad jego ewentualnymi społecznymi konsekwencjami.

Teren badań

Inspiracją tekstu był proces opracowywania materiałów etnograficznych zebranych w trakcie badań terenowych poświęconych lokalnym relacjom między Romami i nie-Romami w karpackich wioskach¹. Badania przeprowadzono w latach 2011–2015 w kontekście realizacji europejskiej polityki integracji społecznej. Materiały etnograficzne na jakie powołuję się w niniejszym tekście zebrałem w trakcie wyjazdów terenowych do jednej z karpackich wiosek: Bartnicy Dolnej². Znajduje się w niej tak zwana „romska osada” – żyjąca w skupieniu wspólnota złożona z około osiemdziesięciu osób, otoczona kilkoma tysiącami nieromskich mieszkańców. Obecnie w literaturze przedmiotu mieszkańcy osady (w polskich Karpatach znajduje się kilkanaście takich osad) zazwyczaj określane są jako Bergitka Roma (Nowicka 1999; Lubecka 2005; Witkowski 2016), ale wcześniej, gdy elity romskie nie były jeszcze tak aktywne na polu etnicznej polityki kulturowej, najczęściej nazywano ich Cyganami Karpackimi (Bartosz 1978; Mróz 2007) lub Cyganami wyżynnymi (Ficowski 1985)³. Zasadniczym przedmiotem moich badań był całokształt lokalnych relacji między Romami, pozostałymi mieszkańcami wsi (najczęściej określającymi się jako górale [zob. Nowicka, Wrona 2015]) oraz wykonawcami tak zwanej polityki integracji Romów. Studium tego rodzaju wymagało

poznania i poddania analizie różnorodnych sposobów myślenia o sensie polityki wobec Romów, mających wpływ na rzeczywiste działania. Stąd sporą część materiału badawczego zebrałem w miejscach bardzo odległych od karpackich wiosek: w środowiskach i instytucjach, w których wypracowywane są modele polityki wobec Romów oraz w organizacjach realizujących projekty „integracyjne”. Dla pełniejszego zrozumienia zjawisk zachodzących na poziomie lokalnym konieczne okazało się uwzględnienie aktywności liderów romskich organizacji oraz wydarzeń obserwowanych w dyskursie medialnym.

W Bartnicy spośród miejscowych Romów właściwie wszystkie rodziny utrzymują się z pomocy społecznej. Osoby pracujące (nawet okresowo) stanowią rzadkość: w szkole zatrudniona jest asystentka romska, a w domu kultury w pewnych okresach sprzątaczką. Z rozmów przeprowadzonych w osadzie wynika, że niektórzy tutejsi Romowie próbowali podejmować pracę w Wielkiej Brytanii, lecz próby te kończyły się zazwyczaj po kilku miesiącach pobytu za granicą. Istotnym motywem wyjazdów do Wielkiej Brytanii była też możliwość uzyskania atrakcyjnych zasiłków z tamtejszej pomocy społecznej.

Liczba przeprowadzonych wywiadów i systematyczny spis informatorów są niemożliwe do określenia ze względu na charakter badań. Niektóre wywiady były tak specyficzne, że bardzo trudno było umieścić je we wspólnym zestawieniu. Użyłem około 50 nagranych wywiadów pogłębionych i znacznie większą liczbę wywiadów, które nie mogły być zarejestrowane. W środowisku rom-

skim często samo podjęcie próby zapisania czegoś w trakcie rozmowy wywołuje gwałtowny sprzeciw i podejrzliwość. W zależności od potrzeb rzetelnego uzasadnienia dokonywanych interpretacji w danym fragmencie, mniej lub bardziej rozbudowane charakterystyki poszczególnych osób badanych, na jakie się powołuję, umieściłem w tekście. Przede wszystkim swoim informatorom starałem się zapewnić anonimowość. Wyłącznie dzięki (zazwyczaj) życzliwemu przyjęciu wielu osób udało mi się dotrzeć do cennych informacji.

Praktyki integrowania Romów

Adaptowana w Polsce współczesna polityka Unii Europejskiej wobec mniejszości romskiej nazwana została „polityką integracji” (European Commission 2011). Pojęcie „integracji” posiada znaczny potencjał heurystyczny (zob. Szewczyk 2013) i nie jest tożsame z jakąś spójną teorią integracji społecznej w naukach społecznych. Różne środowiska zainteresowane integracją posługują się zdecydowanie odmiennymi koncepcjami kierunku, w jakim powinny podążać relacje Romów i nie-Romów (zob. Witkowski 2016). Dokumenty programowe, sformułowane w sposób bardzo abstrakcyjny, umożliwiły pewien rodzaj porozumienia wśród europejskich decydentów i części elit romskich. Nie odnoszą się one do złożoności szczególnych kontekstów społecznych na poziomie lokalnym.

W dokumentach unijnych moralny wymiar koncepcji polityki integracji jest mocno zaakcentowany. Przedsięwzięcie jest *explicite* i *implicite* motywowane tym, że pewne wartości, w które wierzy społeczeństwo europejskie, nie pozwalają beczynnemu przy-

glądać się istniejącemu stanowi rzeczy – w przypadku Romów z Bartnicy fatalnym warunkom materialnym, w jakich żyją. W dokumentach i ich interpretacjach unika się jednak słowa „pomoc”⁴, mimo że czynności obserwowane na najniższym poziomie działań relacjonowane są przez aktorów społecznych jako przekazywanie dóbr (np. posiłków dla dzieci), wiedzy (np. w postaci szkoleń zawodowych), przywilejów (np. szczególne formy ochrony przed dyskryminacją), sugerując posługiwanie się słowem „integracja” lub podsuwając inne ramy interpretacji, jak na przykład „inwestowanie”, czy osiągnięcie „wspólnego sukcesu” (Europejski Komitet Ekonomiczno-Społeczny 2011: pkt 3.7.3). Relacjonując podejście UE do sytuacji Romów w perspektywie dyskursu dokumentów, Marcin Szewczyk (2013: 88) pisze o „nieustawianiu w wysiłkach mających na celu osiągnięcie społeczno-gospodarczej użyteczności Romów”. Gdy pozna się rzeczywisty sposób odczuwania relacji z miejscowymi Romami przez górali z Bartnicy, trudno sobie wyobrazić bardziej niedorzeczne z ich perspektywy określenie praktyk integracyjnych odbywających się w ich wiosce.

Nieromscy mieszkańcy Bartnicy Dolnej zwracają uwagę, że w ostatnich latach pojawiło się wiele tak zwanych „projektów” dla Romów, które sprawiają, że otrzymują oni pomoc z różnych źródeł. W ich opinii wsparcie dla Romów nie jest wystarczająco koordynowane: niektórych rzeczy otrzymują zbyt dużo (np. dzieci otrzymują kilka kompletów podręczników szkolnych, które są następnie sprzedawane miejscowym za niewspółmiernie małe pieniądze):

⁴ Posługiwanie się terminem „pomoc” pojawia się przede wszystkim tam, gdzie podkreśla się dobrowolność udziału w programie integracji.

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2014/15/B/H55/00732.

² By zapewnić anonimowość osobom udzielającym informacji, posługuję się fikcyjnymi nazwami własnymi.

³ W stosunku do rozważanej grupy każda z tych nazw miała pierwotnie charakter egzonomiczny. Nazwa Bergitka Roma była używana przede wszystkim przez inną grupę Romów w Polsce, zwanych Polska Roma (Mirga, Mróz 1994: 107).

Jeżeli uczniowie inni widzą, że ci są traktowani inaczej, to dlatego mówię, że ta pomoc czasem szkodzi, a nie pomaga, bo nie dość, że nie chodzi [do szkoły – przyp. MW], to jeszcze wszystko dostaje, nie? No to przychodzi mi mama [nie-Romka – przyp. MW], czy dziecko, ona faktycznie ma sytuację bardzo trudną i nie dostanie nic, natomiast no... tak też jest. Na tym polu się tutaj, no takie pretensje różne słyszy. (wywiad 1 z nauczycielem szkoły podstawowej; 2012)

Wśród mieszkańców wsi wywołuje to oburzenie, poczucie frustracji i przekonanie, że pomoc dla Romów jest nadużyciem:

Zresztą ja bym tak powiedział, że w ogóle te fundusze, kapitał ludzki, tego programu, to, to jest nietrafione. To są pieniądze... zmarnowane, bo to jest tak... Oczywiście szkolenia, najbardziej kosztowne, gdzieś te firmy wybierają albo jakoś w taki sposób ułożone, że oczywiście pieniądze idą na jakieś budżetne szkolenia, co po tym ani przypiąć, ni przyłatać z tego. (wywiad 2 z mieszkańcem wsi, nie-Romem; 2012)

W osadzie są klany, co pod różne organizacje podlegają. Jedzenie od tych organizacji dostają i chodzą z tym po chałupach. Oni chodzą i sprzedają w wszystko, co dostają: makarony po jeden złoty, puszki po złoty pięćdziesiąt albo po złoty. Gotowe danie: ryż z mięsem, kasza. Nikt tu nie przyjdzie i nie popatrzy [...]. Tylko ten kto tu mieszka, może powiedzieć, jak jest naprawdę. Kto tu nie mieszka, to szkoda gadać [i tak nie wierzy – przyp. MW]. (wywiad 3 z mieszkanką wsi, nie-Romką; 2014)

Napięcie pogłębia się w sytuacji, gdy Romowie dość zdecydowanie domagają się w ich opinii należącej się pomocy materialnej:

Taka postawa roszczeniowa już trwa od momentu, kiedy już się zaczęła ta budowa, kiedy te programy unijne... Mają przesyt tego wszystkiego, tak ja to określam, tak tutaj nawet określają, jest przesyt. [...] Ludzie mają naprawdę pewnego rodzaju dyskomfort, ponieważ no wszędzie te romskie, romskie, romskie. A codziennie widzą pijanych ojców śpiewających, nic nierobiących w koszulkach eleganckich, bo oni są ładnie ubrani. (wywiad 4 z mieszkańcem wsi, nie-Romem; 2012)

Przywołuje się argumenty ukazujące „psucie” Romów przez różne formy pomagania im:

[Kiedyś Romowie] pletli kosze, zrobili motykę, robili grabki. Szedł po wsi i: „kupcie panie grabki”, no to ja... zawsze ktoś kupił. On coś robił, a teraz naprawdę, nie robią kompletnie nic. Nic! [...] Ja to słyszę, że oni byli tacy normalniejsi. Oni byli tacy... no nie było czegoś takiego, że mnie się należy. (wywiad 5 z sołtysem wsi; 2012)

To, co jest wartościowe w kulturze romskiej, wygląda wspaniale, prawda... Więzy rodzinne, poszanowanie starszych, to jak Romowie się opiekują dziećmi... Ja zawsze pamiętam słowa takiej nauczycielki, która mówi, że gdyby komukolwiek miała swoje dziecko oddać, to by oddała rodzinie cygańskiej, bo tam widać szczerą miłość dziecka i dziecko to jest prawdziwe dobro. Tylko, że ja mam wrażenie, że te struktury, one się rozkładają i pytanie, czy ze względu na programy pomocowe? Pewnie trochę tak, ale chyba bardziej chodzi tutaj o pieniądze, że są jakieś pieniądze do podziału i gdzieś to wszystko... no właśnie. Ten bierze, nie bierze, skłócają się ze sobą, tylko wydaje mi się, że od tego nie możemy uciec z różnych przyczyn... też poprawności politycznej. Poprawności politycznej, myślę tu o polityce Unii Europejskiej. (wywiad 2 z mieszkańcem wsi, nie-Romem; 2012)

Szczególny rodzaj frustracji wśród nie-Romów budzi brak zrozumienia ze strony zewnętrznych autoritetów dla odczuwanej przez nich uciążliwości sąsiedztwa z Romami.

Miejscowi urzędnicy, nie chcąc narazić się lokalnej społeczności, starają się utrzymywać w tajemnicy fakt zaangażowania gminy w postawienie budynku socjalnego dla Romów. Obecnie niemal wszyscy mieszkają w nowo wybudowanej ze środków rządowych kamienicy (gmina ofiarowała grunt pod budowę i ponosi bieżące koszty jego utrzymania), do której przeprowadzili się z ubogich domów przypominających slumsy. W narracjach, jakie słyszałem od Romów, jak też w opowieściach pozostałych mieszkańców funkcjonuje przekonanie, że dom został wybudowany ze środków pochodzących z Unii Europejskiej. Dla nie-Romów ze wsi, a w szczególności dla lokalnych urzędników stanowi on dar dla Romów, co ich zdaniem pociąga za sobą konkretne moralne zobowiązanie wzajemności. Dla mieszkańców domu stanowi on coś, co się im należało, co dostali od UE, kategorii bardzo abstrakcyjnej, pozbawionej elementu ludzkiego, a więc nierodzącej wzajemności. Nie-Romowie mają stosunek ambiwalentny do faktu wybudowania nowego domu dla Romów, za który nie muszą oni płacić ani ponosić większości kosztów utrzymania. Jedni traktują go jako nadużycie, niesprawiedliwość i pomysł całkowicie niedorzeczny, inni bardziej jako pierwszy krok dający nadzieję, by Romów zmienić na lepsze.

Sołtys wsi, człowiek z pewnością po sześćdziesiątce, wspomina czasy, w których Cyganie musieli świadczyć obowiązek pracy w Zakładach Przemysłu Skó-

rzanego czy w Zarządzie Dróg, wyrażając przekonanie, że rozwiązanie to było dla Cyganów słuszne. Na pytanie, czy nie sądzi, że także obecnie powinno się wymusić na Romach obowiązek pracowania, ironicznie odpowiada:

Informator: Teraz to już krzyknąć nie wolno głośno do nich za coś albo cokolwiek, no bo mają swoje lepsze prawa aniżeli powiedzmy sobie my.

Etnograf: Jakie lepsze prawa niż my?

I: Oni są mniejszością, mniejszością narodową.

E: Tak mówią?

I: I mają w porządku tu takich różnych naprawdę swoich powierników, którzy są ich najbliższymi i nie ma mowy, choćby się coś stało to już dzwonią do pełnomocnika swojego, przyjeżdżają i już rozrabiają, i już jest. No to jest właśnie ten, kobiety zawsze na tym żerują, że, no żerują nie żerują, no uważają, że jakakolwiek nasza postawa jest inna, to im się wydaje, że jest to, że my ich dyskryminujemy jako mniejszość.

E: Czyli ta ustrojowa transformacja im nie wyszła na zdrowie?

I: [...] Na pewno nie, [...] to znaczy my możemy mówić jako tako, no Francja się, bo to przede wszystkim o Anglię tu chodzi i o Francję, no bo oni tam rzucili te wielkie pieniądze powiedzmy na Słowację i dla nas tutaj, żeby zatrzymać tę mniejszość tu u nas, prawda, i to budować. (wywiad 5 z sołtysem wsi; 2012)

Powyższa krótka konwersacja dobrze oddaje stosunek miejscowych nie-Romów do praktyk integrowania Romów z osady. Wypowiadający się jest w pełni świadomy wprowadzania instrumentów wzmacniania pozycji Romów w lokalnej strukturze społecznej, które utwierdzają Romów w dotychczasowej strategii życiowej. Jego poczucie

sprawiedliwości oparte jest na koncepcji pracy i pracowitości. Praca gwarantuje miejsce i szacunek w lokalnej wspólnocie, choć niekoniecznie wysoki status materialny. Jeśli Romowie nie potrafią pracować tak jak kiedyś i tak jak niektórzy Romowie, ich pozycja społeczna powinna być niska. Mieszkańcy są nawet skłonni wspomagać Romów materialnie, ale pod warunkiem, że zaakceptują oni swą podrzędną rolę – nie można oczekiwać szacunku społecznego nie pracując, nawet jeśli ma się zagwarantowane dochody nawet bez pracy. Nowa, narzucona retoryka politycznie poprawnego, równościowego opisu Romów jest więc środkiem opresji, niezgodnym z poczuciem moralności i sensem dotychczasowych relacji między obiema społecznościami wsi. W tego rodzaju interpretacji unijne fundusze na Romów oraz nowy dom w szczególności stają się symbolem manipulacji ze strony zamożnych społeczeństw Europy Zachodniej i wprowadzanych przez nie „zepsułych” i „niemoralnych” relacji społecznych.

Cel antropologicznego badania polityki romskiej

Naukowcy są zachęceni do badań społecznych zorientowanych na uzyskanie „praktycznych” wniosków, dających się zastosować rozwiązań, weryfikacji skuteczności modeli polityki społecznej, wykorzystania odkryć do poprawy jakości życia. Innymi słowy, przywykliśmy do założenia, że wiedza przede wszystkim służy społeczeństwu. Takie postawienie sprawy rodzi jednak szereg pytań, w szczególności o to, czym jest owo „społeczeństwo” oraz z jakiej perspektywy oceniać, co społeczeństwu służy, a co nie. Przede wszystkim

zgadzam się z wizją uprawiania antropologii jako praktykowania krytycznej refleksji nad różnorodnością sposobów poznawania świata (Hastrup 2008). Współczesnych antropologów podziwiających to przekonanie interesuje przenikanie się w ludzkich umysłach, praktykach społecznych, reprezentacjach symbolicznych czy wytworach świata materialnego różnych, często niewspółmiernych racjonalności. Szukają, rekonstruują i poddają refleksji kulturowo (lub społecznie) ukształtowane punkty widzenia i sposoby uczestnictwa w świecie. Innymi słowy, antropologia proponuje pewien szczególnie empiryczny sposób analizy problemu nierozłączności racjonalnych dociekań od intelektualnej i społecznej tradycji, w której są ucieleśnione (MacIntyre 2007: 56).

Niezależnie od szacunku jakim darzymy zdobyte współczesnej nauki nawet prosta refleksja nad historią rozwoju wiedzy pokazuje, że w pewnych okresach najtęższe umysły ludzkości posługujące się najlepszymi znanymi metodologiami (czyli praktycznymi formami zastosowań rozumu) i sprzętem przez stulecia żywiły przekonania, które później zostawały uznane za fundamentalne błędy. Zatem naszemu zaangażowaniu w praktyczne formy entuzjastycznego wprowadzania w życie nowych wytworów rozumu może towarzyszyć podstawowa refleksja o względności wiedzy. Antropolodzy proponują, by jednym z jej przejawów były ciągle podejmowane próby poszukiwania i rekonstrukcji alternatywnych form racjonalności, w tym w szczególności, a może nawet przede wszystkim takich, które uważamy w danym czasie i w danym gronie za oczywiste i bezdyskusyjne. W antropologii ich tradycyjnym źródłem i podsta-

wową strategią wynajdywania jest eksplorowanie kulturowej różnorodności. Badanie współistnienia w ludzkim umyśle i praktykach społecznych różnych, czasem wykluczających się form racjonalności wynika nie tylko z ciekawości poznawczej. Uzyskana tą drogą wiedza może uchronić ludzi (a może nawet ludzkość) przed fatalnymi błędami wynikającymi z nadmiernego a niebezpiecznego optymizmu związanego z bezkrytycznym wprowadzaniem w życie nowych odkryć. Nie oznacza to, że dziedzina ogranicza się wyłącznie do roli „hamulcowego” w rozpędzonym pociągu postępu. W wielu sytuacjach antropologia działa jak katalizator rozwoju nauki, obalając kolejne ograniczające przekonania na temat rozumu, udowadniając na gruncie danych empirycznych, że w istocie były to nieuprawnione, samoograniczające ekstrapolacje naszych zwyczajów kulturowych. Aby jednak konfrontować odmienne racjonalności, najpierw musimy je odnajdować, opisywać i dążyć do pełniejszego zrozumienia. Jak ujmuje to Hastrup, „zawieszając więc większą część oświeceniowej etyki, antropologia i inne nauki humanistyczne powinny zmierzać w kierunku poszerzania horyzontów” (2008: 166).

Historia stosunku ludów europejskich do Romów obfituje w zorganizowane formy dyskryminacji i niezwykle bogaty zasób stereotypów i uprzedzeń. Także wspólnoty romskie przez wieki kodowały i utrwały własne sposoby emocjonalnego i poznawczego radzenia sobie z poczuciem kulturowej obcości wobec społeczeństw, od których zależał ich byt. Podejście antropologa różni się w tym miejscu od punktu widzenia na przykład psychologa społecznego zainteresowanego tematyką stereotypów,

uprzedzeń i dyskryminacji. W psychologii zjawiska te traktuje się jako aberracje, błędy umysłu, opisuje głównie w kontekście moralnego zła, do którego prowadzą. Obarcza się je winą za największe zbrodnie ludzkości i wypracowuje strategie przeciwdziałania. Jako antropolog, przyglądając się badaniom psychologicznym z życzliwym zainteresowaniem, staram się zachować wobec nich dystans. Jestem przekonany, że temu co obce najpierw należy się uważnie przyjrzeć, a nawet udzielić mu głosu. W trakcie badań terenowych można skorzystać z faktu, że podobnie jak badani antropolodzy są istotami kulturowymi, więc konfrontację z doświadczeniem obcości można potraktować jako technologię poznania. Tak właśnie w latach siedemdziesiątych postępowała Judith Okely (1986), prowadząc swoje klasyczne badania we wspólnotach Cyganów-Travellersów. W dużej mierze polegały one na terenowym eksperymentowaniu z możliwością przekraczania przypisanego jej przez obserwowanych Cyganów statusu gadzia (Okely 1986). Poczucie obcości może stać się cennym tworzywem, materiałem badawczym oferującym możliwość szczególnej dialektyki doświadczeń pochodzących z różnych światów. W ten sposób przyglądanie się polityce jednego społeczeństwa prowadzonej wobec grupy kulturowej charakteryzowanej jako posiadająca odmienny tryb życia jest czymś więcej niż tylko analizą skuteczności maksymalizowania takich wartości, jak równość czy tolerancja, traktowanych jako emanacje tradycji jednej z nich. Badanie praktyk integrowania Romów jest przede wszystkim trudną refleksją o naszym rozumieniu podstaw ładu społecznego, który staramy się ekstrapolować na mniejszość kulturową i o naszych reakcjach na różne formy oporu, z jakimi to dążenie się zмага.

Sytuacja badacza polityki wobec Romów

Prowadząc studia terenowe, byłem świadomy, że mój udział w lokalnych wydarzeniach tworzy nowe formy strategicznych narracji, które George Marcus i Douglas Holmes (2009) nazywają paraetnografiami. Chodzi o to, że tubylcy starają się nie tylko polemizować z etnografem, ale czasem, znając jego cele i zobowiązania, dążą do przejęcia kontroli nad jego narracją o ich życiu.

Oczywiście rejestrowanie punktów widzenia informatorów stanowi tylko część etnografii. Tubylec (np. Rom, góral lub urzędnik państwowy), uczestnicząc w wywiadzie etnograficznym, dopuszcza się wszelkich możliwych kulturowych innowacji. Chcąc tę aktywność zrozumieć, podjąłem próbę interpretacji swojego zaangażowania w świat miejscowych relacji. Przyjąłem założenie, że jeśli odrzucimy pogląd, że wiedza antropologiczna ma służyć rzekomej emancypacji Romów, przez co rozumie się proces formułowania polityki romskiej, a antropologia skoncentruje się na „poznawaniu smoków”, zamiast na „topieniu ich w kadziach teorii”, otworzymy nowe horyzonty rozumienia naszych relacji z Romami (zob. Geertz 2003). Istnieje jednak możliwość, że ze względu na głębokie dwukierunkowe związki między realizatorami polityki integracji (firmami, organizacjami i instytucjami) a światem akademickim dyskurs cyganologiczny okaże się dyskursem lokalnym. Stanie się tak, jeśli badacze, identyfikując się z jakimś projektem społecznym i stojącymi za nim wartościami, będą bardziej starali się podejmować próby działań praktycznych niż refleksyjnego rozumienia. Dziś wielu z cyganologów dość otwarcie przemawia w imieniu uznawanych

przez siebie wartości ściśle splecionych z dążeniami różnych grup wewnątrz społeczności romskich: antyrasizmu, antydyskryminacji, równości, emancypacji kulturowej, indywidualizmu. Jakie stanowisko wobec interesów swoich badanych powinienem zająć jako antropolog?

Przede wszystkim w trakcie badań miałem świadomość, że nie byłem wyłącznie biernym obserwatorem lokalnego życia, ale, prowadząc wywiady, „uczestniczyłem” w społecznych wydarzeniach (choć mojego wpływu na wydarzenia nie należy przeceniać). Pełniąc rolę „naukowca”, przedstawiciela społeczeństwa pomagającego, pisząc teksty naukowe, występując na konferencjach, proszony o opinię w sprawie postępów integracji, mam możliwość wykorzystania swej wiedzy, by „ulepszyć” proces pomagania. Romowie, górale, przedstawiciele instytucji prowadzących działania integracyjne czas kontaktu z „badaczem” starali się wykorzystać do własnych celów, przy czym bardziej chodziło im o legitymizację własnych działań i zamierzeń niż wyświadczenie etnografowi przysługi. Jednocześnie sam przed sobą nieustannie starałem się moralnie uzasadnić sens prowadzonych obserwacji i rozmów. W takich sytuacjach doświadczenie człowieka przekonanego o konieczności wykazywania wrażliwości na los innych i kontekstowo przeżywanego ich dążenia, zмага się z oderwanymi od bezpośredniego zaangażowania w świat osób badanych celami antropologicznego przedsięwzięcia. Starałem radzić sobie z nieustannie pojawiającym się problemem doświadczenia sytuacji „bycia nie na swoim miejscu”. W sytuacji głębokiego podziału społeczności wiejskiej moralne sądy na temat wzajemnych relacji Romów i nie-Romów różniły się i wynikały ze

społecznej identyfikacji. Badani zazwyczaj potrafili uzasadnić sens swego działania i własne stanowisko moralne wobec grupy obcej. Zazwyczaj o przyczyny mojego zainteresowania sprawami lokalnego życia pytano wielokrotnie w ciągu jednej rozmowy. Standardowe wyjaśnianie przekazywane badanym, że pracuję na uniwersytecie i staram się dowiedzieć „jak się dzisiaj Romom żyje” na dłuższą metę nie wystarczało. Kim w takim spolaryzowanym kontekście jest antropolog, zawsze niewystarczająco zakorzeniony w lokalnej społeczności? Jednym z podstawowych doświadczeń z badań terenowych jest odczucie balansowania między byciem traktowanym jak „gadzio-dziwak”⁵, a logicznym przypuszczeniem, że jest się uważanym za policyjnego wywiadowcę⁶. Aby zdobyć zaufanie informatorów, udziela się różnych dostosowanych do rozmówcy odpowiedzi. W takich sytuacjach pojawia się pokusa wykorzystania swojego już zdobytego doświadczenia i rozeznania w lokalnej sytuacji, by zwrócić uwagę na łatwe do przewidzenia porażki w „pomaganiu”, zaproponować modyfikacje. Odczuwa się potrzebę udowodnienia, przede wszystkim samemu sobie, ale i rozmówcom, że pełni się jakąś ważną, a jednocześnie zrozumiałą dla nich rolę.

⁵ Na określenie nie-Roma, a więc osoby, wobec której nie stosuje się większości zasad wewnętrznej romskiej solidarności, używa się w języku romani słowa „gadzio”. Dla osób z osady typowym gadziem jest miejscowy góral, od którego oczekuje się charakterystycznej konfiguracji uprzedzeń wobec Romów. Zdawałem sobie sprawę, że ktoś taki jak ja, wchodzący do romskiej osady i dość ostentacyjnie okazujący szacunek dla Romów i zaciekawiony ich sposobem życia nie jest „normalnym” egzemplarzem gadzia.

⁶ Wchodzenie w konflikt z prawem wśród Romów z osady jest rzadkością. Zgłębianie pewnych sposobów funkcjonowania Romów oznacza dostęp do informacji, którymi potencjalnie mogłyby być zainteresowane służby policyjne. Kilukrotnie spotkałem się z sytuacją, gdy Romowie „zgłaszali mi” jakieś rzekome przestępstwa. Raz nalegano, abym przekazał je prokuraturze.

Określając się jako antropolog wśród Romów, górali i ludzi realizujących „praktyki integracyjne”, zmieniłem swoją tożsamość, stałem się „aktywistą”. Byłem postrzegany jak ktoś w rodzaju arbitra, który swój kontekstowy autorytet zachowuje, jeśli w jakimś stopniu podziela poglądy zainteresowanych lub przynajmniej okazuje im zrozumienie. Stałem się moralnym epicentrum lokalnych zdarzeń. Dało mi to nową perspektywę doświadczenia miejscowych relacji społecznych, z której mogłem opisać wydarzenia. Jednocześnie zdawałem sobie sprawę, że poza aktualnym kontekstem aktywistą nie jestem, że doświadczenie nowej tożsamości jest tylko chwilowe, a moim celem nie jest usprawnienie pomocy, lecz antropologiczny wgląd. Pojawiająca się w trakcie pisania tekstu (a więc zawsze *post factum*) refleksja antropologa-badacza, to zdystansowana obserwacja odgrywania swojej roli jako etnografa zaangażowanego. Tak powstaje opis antropologiczny, który może być bardziej refleksyjny niż wcześniej. Antropolog zaangażowany to przewidziana w lokalnym scenariuszu historyczna rola społeczna, z perspektywy której się patrzy i rozumie nieco więcej. Wchodząc w nią, badacz uzyskuje lepszy dostęp do różnych moralnych sądów o pomaganiu.

Własny sposób doświadczenia relacji z badanymi i autoanalizę społecznego działania traktuję jako istotne narzędzie poznania, pozwalające poszerzyć kontekst całości interakcji. Zgadzam się przy tym z Cliffordem Geertzem, który twierdził, że kulturowym osobliwościami należy raczej wnikliwie się przyglądać niż je negocjować czy niepotrzebnie oswajać. Jako człowiek wiem, jak oceniam praktyki rasistowskie. Jako antropolog rozumiem, że mój punkt widzenia wymaga najpierw spokojnego

rozważenia i konfrontacji z różnorodnością perspektyw. Nie oznacza to braku kontaktu z własnym doświadczeniem i zdrady systemu wartości. To, co odczuwam jako człowiek o określonej wrażliwości i z pewnym światopoglądem, jest istotnym elementem, który składa się na późniejszą interpretację. Jest to ważna informacja pozwalająca pogłębić rozumienie wszelkich innych rejestrowanych i prezentowanych danych. Pozyskiwane od informatorów w terenie dane empiryczne mają zawsze charakter kontekstowy i zindywidualizowany.

Z tej perspektywy wiedza antropologiczna jest sposobem interpretacji własnego zaangażowania w świat osób badanych. Po powrocie z badań terenowych nie mogę twierdzić, że pozostawałem tylko bezstronnym obserwatorem. Przebywając w karpackich wioskach, angażowałem się w życie, interesy i wartości badanych. Analizując swoje doświadczenia *post factum*, mogę stwierdzić, że w pewnych sprawach wielokrotnie (oczywiście nie zawsze) zmieniałem zdanie, na przykład pod wpływem argumentacji konkretnego informatora. Doświadczenie swoistej huśtawki przekonań i powszechne okazywanie sympatii wynikało nie tylko z potrzeb uzyskania dostępu do otwartego wyrażania postaw, ale także z gotowości do zrozumienia różnorodnych punktów widzenia. Chodzi o taką konfrontację, której wynik nie jest przesądzony w punkcie wyjścia, a wnioski nabierają kształtów dopiero pod wpływem materiału empirycznego.

Z punktu widzenia polityki społecznej społeczeństwa większościowego, interesów Romów czy sąsiadujących z nimi górali jest to przedsięwzięcie zdecydowanie niepraktyczne. Dlaczego na przykład

Romowie przeżywający religijne oświecenie mieliby uczyć się podzielenia argumentów przemawiających za powrotem do romskiej *shmakeriji* (czyli okazynego oszukiwania nie-Romów), organizatorzy integracji akceptować punkt widzenia z którego ich poczynania czynią życie lokalnych górali bardziej problematycznym, a górale zrozumieć, jak to jest dać się przekonać, że ich zachowanie z moralnego punktu widzenia stanowi przykład stosowania strategii „psa ogrodnika”? Natomiast z punktu widzenia dążenia do zrozumienia zjawiska obcości jako istotnego elementu ludzkiej natury, każda z tych sytuacji obiecywałaby pozyskanie bardzo użytecznej wiedzy.

Etyka interpretacji

W trakcie badań niektórzy rozmówcy wyraźnie postrzegali mnie jako osobę prowadzącą badania na użytek jakiejś formy kontroli nad polityką integracji. Zasypany mnóstwem osobistych frustracji, a niekiedy stawiano konkretne zarzuty personalne. Choć ich zasadność nie ma dla obecnych rozważań znaczenia, są ważnymi faktami, analizowanymi jako działanie ujawniające sposób pojmowania świata. Nie mogę twierdzić, że w ten sposób patrzę na świat oczami moich badanych, mimo że zjawiam się w ich życiu, a w pewnym stopniu dzielam życie w ich środowisku społecznym. Natomiast mogę zorientować się, jaką rolę mi przypisują, jakie znaczenie mają dla nich sytuacje, w których uczestniczę, jakie praktyki społecznego uzgadniania znaczenia są w jej trakcie wykorzystywane, w jaki sposób starają się wyrzec na mnie presję, co w moim zachowaniu wzbudza ich niepokój czy dezaprobatę. Obserwuję rzeczywistość

sytuację, której jestem integralną częścią, a moje doświadczenia są jej elementem – istotnym empirycznym dorobkiem. Sądzę, że zadaniem etnografii jest świadome i jawne łączenie tego, co pochodzi z osobistego doświadczenia etnografa z tym, co rejestruje on z działania osób badanych.

Jednak badanie w formie bliskiego zaangażowania w świat i relacje tubylcze rodzi kilka typowych dla sytuacji antropologa w terenie dylematów moralnych:

- Co w sytuacji gdy wartości, które się bada, to te same wartości, w które wierzy antropolog?
- Czym różni się zasadniczo wiedza antropologiczna i formułowane wnioski od dyskursu filozofii moralnej czy dyskursu politycznego?
- Co w sytuacji gdy rola społeczna, w jaką wchodzi antropolog w lokalnym kontekście, przypisuje mu działanie w imię pewnych wartości? Innymi słowy, co w sytuacji gdy nie ma możliwości, aby był on niezaangażowanym antropologiem? W przypadku badań w karpackich wioskach gdzie znajdują się romskie osiedla ma to swoją specyfikę. Oczekiwanie to jest bardzo silne.

Aby odnieść się do powyższych kwestii, proponuję rozważyć rozróżnienie między koncepcjami, przekonaniem i ocenami moralnymi typu *thick* i typu *thin* zaproponowane przez Kwame'a A. Appiaha (2008) w ramach jego koncepcji kosmopolitycznej etyki obcości (zob. Marcus 1998; Shweder 2003; Geertz 2005; Walzer 2012). Pochodzący z Ghany filozof z Princeton z jednej strony nawiązuje do moralne-

go maksimum i moralnego minimum na polu etyki podejmowania decyzji w filozofii polityki Michaela Walzera, a z drugiej do wywodzącej się od Gilberta Ryle'a i Clifforda Geertza semantyczno-antropologicznej strategii interpretowania ludzkiego działania za pomocą tak zwanego „gęstego opisu”. W angielskich tekstach Appiaha, Walzera, Ryle'a i Geertza za każdym razem rozróżnienie to opiera się na grze przeciwieństw tych samych słów: *thick* i *thin*. Mają one charakter idiomatyczny i są trudne do przetłumaczenia na język polski. Stąd w tłumaczeniach dzieł poszczególnych autorów, zwyczajowo lokowanych w ramach różnych dyscyplin naukowych, przyjęto specyficzne, nieco mylące dla polskiego czytelnika, konwencje tłumaczenia. Zatem u Appiaha mamy rozróżnienie na pojęcia „gęste” i „rozmyte”, u Walzera na „maksymalizm” i „minimalizm” moralny, a u Geertza opis „gęsty” i „rozrzedzony”. W dalszej części przyjmę konwencję tłumaczenia najbardziej spopularyzowaną w piśmiennictwie antropologicznym, czyli słowa „gęsty” i „rozrzedzony”.

Każdy sąd moralny posiada dwa aspekty semantyczno-logiczne. Rozumienie abstrakcyjne – „rozrzedzone” – sugeruje posłużenie się znaczeniem w sposób nieskonkretyzowany, nadający się do odniesienia w szerokim spektrum sytuacji. Rozrzedzone koncepcje moralne leżą u podstaw moralności gęstej, przyczyniają się do ich powstania, ale ich nie determinują. Semantyczne zjawisko rozrzedzenia sądu moralnego zakłada jego uniwersalność, ale jednocześnie, jak podkreśla Appiaha, niewiele mówi o znaczeniu jego konkretnego zastosowania. Rozrzedzenie zakłada koncentrowanie się na idei istnienia wspólnego mianownika między sytuacjami,

w których rozumienie szerokie może być zastosowane. Rozumienie „gęste” posiada głębokie zakorzenienie w partykularnym kontekście, składa się z tych elementów, które nie są możliwe do przeniesienia na inne sytuacje. „Pojęcia rozmyte wydają się uniwersalne; nie jesteśmy jedynymi ludźmi, którzy posiadają pojęcie tego, co słuszne i niesłuszne, dobra i zła [...]. Jednak nadal istnieją również bardziej gęste pojęcia, które w rzeczywistości są specyficzne dla konkretnych społeczeństw” (Appiah 2008: 69). Rozrzedzone koncepcje moralności znajdują zastosowanie przede wszystkim gdy chodzi o ogólne porozumienie, deklarację o podzieleniu wspólnych pryncypiów. Najważniejsze debaty publiczne naszych czasów skupiają się w przestrzeni wartości rozrzedzonych. Natomiast gęste sądy moralne są konsekwencją konkretnych praktycznych działań, kontekstowych wyborów. Dopiero wówczas koncepcje moralne nabierają określonej referencji.

W dyskursie moralnym wartości rozrzedzone są niezwykle potrzebne, ponieważ znakomicie nadają się do poszukiwania wyjściowych obszarów porozumienia i podobieństw. Perspektywa moralnych roszczeń typu rozrzedzonego pozwala antropologowi na rolę arbitra moralnego. Jednak z tego punktu widzenia, w gęstym kontekście, w którym natychmiast się znajduje, wyraźnie widać, jak rozbieżne są oczekiwania moralne obu stron.

Rozróżnienie na perspektywy moralne gęstą i rozrzedzoną przydaje się w analizie różnych form społecznego zaangażowania w praktyki integrowania Romów. Studiowanie programów wspierania społeczności Romów daje bardzo niewielkie pojęcie o rzeczywistych działaniach w ramach praktyk inte-

gracyjnych. Zaangażowani w nie ludzie, nawet jeśli zgadzają się z rozrzedzonymi założeniami programu i intencjonalnie stosują do wytycznych, w praktyce napotykać znacznie bardziej gęsty kontekst, który ich wybory czyni problematycznymi i trudnymi do przewidzenia. Rekonstrukcja niektórych gęstych form zaangażowania w praktyki integrowania staje się przestrzenią, w której rozrzedzone i gęste perspektywy moralne przenikają się, stanowiąc wyzwanie dla antropologicznej interpretacji. Lokalna rzeczywistość społeczna wyłania się z ciągłej konfrontacji i wzajemnego oddziaływania wszystkich tych perspektyw (Hannerz 2006). Ten rodzaj antropologicznego wglądu nie oznacza nihilizmu, ale bezpośrednie zaangażowanie badacza w tworzenie gęstego opisu zaangażowania poszczególnych informatorów oraz gęstą analizę doświadczającego swego uwikłania etnografa. Jednocześnie nie tracę z oczu użyteczności analizy z perspektywy rozrzedzonej, nie przeceniając jednak jej etnograficznego znaczenia.

Z tego punktu widzenia rola antropologa i rola etnografa, w jakie uwikłany jest badacz, nie są tożsame. Etnograf, to człowiek zaangażowany w wydarzenia, gromadzący doświadczenia, kierujący się gęstą perspektywą moralną. Antropolog to etnograf, który wrócił z terenu i tworzy opis rzeczywistości w ramach teoretycznego języka antropologii. Próbuje nakładać na siebie różne gęste perspektywy moralne, korzystając z dokonanych wcześniej epistemologicznych rekonstrukcji. Rozumienie antropologiczne polega na umiejętności formułowania i kontekstowej analizy własnej oceny moralnej. Antropologiczne dane to interpretacje działań, wyborów moralnych i doświadczeń składających się na życie badanych, ale także etnografa w nowym

kontekście społecznym. Jako antropolog nie dążę do opartej na konsensusie abstrakcji, ale pracuję nad stworzeniem teoretycznego modelu wielopoziomowej konfrontacji zderzających się w ludzkim umyśle i praktykach społecznych niewspółmiernych uniwersów moralnych. W przypadku analizy praktyk integrowania Romów ten rodzaj poznania był dla mnie wartością ważniejszą niż moralny imperatyw „wspierania”, „integrowania” czy pomagania rozumianego na przykład według wskazówek dyskursu dokumentów, który jest normatywnym źródłem podejmowania działań pomocowych. Mówienie, w oparciu o gęsty opis, że rozrzedzona idea pomagania Romom nie jest moralnie zobowiązująca, nie oznacza, że tracimy obowiązki wobec nich.

Aby pokazać komplikacje wyborów moralnych w sytuacji prowadzenia badania w osadzie romskiej, rozważmy następujący przykład. Przedstawiona sytuacja została uproszczona, ale sedno sprawy jest całkowicie realnym doświadczeniem etnograficznym. W tym przypadku zastanawiamy się nad wartością „integracji społecznej Romów” rozumianej jako koncepcja rozrzedzona. Jej celem jest działanie na rzecz „przeciwdziałania marginalizacji” Romów, czyli maksymalizowanie wartości równości społecznej.

Jeden z mieszkających w osadzie młodych mężczyzn ma 23 lata, jest żonaty i posiada dwójkę dzieci. Jego rodzina, utrzymująca się oficjalnie wyłącznie z uzyskiwanych z pomocy społecznej zasiłków, jest w stanie dostać niecałe 2000 złotych miesięcznie, choć wiąże się to z podejmowaniem sporej ilości zabiegów: lawirowaniem między przepisami i wymaganiami pracowników Gminnego Ośrodka Po-

mocy Społecznej oraz osobistymi interwencjami. Dodatkowo może liczyć na bezpłatne lekarstwa dla dzieci, mieszkanie, podręczniki i przybory szkolne dla dzieci oraz opał na zimę. Ponieważ dysponuje pewną ilością wolnego czasu, może podejmować jeszcze inne okazjonalne zajęcia dające zarobek: zbierać złom, wypalać miedź z przewodów, dorabiać pilnowaniem dzieci w projektach i tym podobne. Spędza wiele czasu z innymi mężczyznami z osady, pijąc dużo alkoholu. Ma także wyraźnie odmienny wygląd, większość okolicznych górali bez trudu uzna go za Cygana. Zgodnie z logiką działania integracyjnego nazwanego przez pracowników firmy realizującej projekt *action research*, polegającego na kilkudniowej obserwacji życia tej rodziny podczas przebywania w ich domu, na podstawie dostrzeżonych u niego „predyspozycji zawodowych” zostaje zakwalifikowany na kurs zawodowy. Będzie zdobywał kwalifikacje kierowcy tira, co wiąże się z koniecznością licznych wyjazdów z osady do dużych miast (nawet po 200–300 km) i zaliczaniem wielu dość oryginalnych szkoleń, na przykład z równego traktowania kobiet i mężczyzn. Wszystkie wydatki jakie poniesie, będą finansowane z projektu. W miejscu, w którym mieszka, bez posiadania jakichkolwiek kwalifikacji i z wykształceniem podstawowym jego szanse na znalezienie stałej, wystarczającej do utrzymania siebie i rodziny pracy są na daną chwilę praktycznie zerowe. Tymczasem zgodnie z obietnicami osób prowadzących projekt po zdobyciu kwalifikacji praca jest praktycznie gwarantowana, zostanie zatrudnienie na 12 miesięcy z możliwością przedłużenia, „jeśli się sprawdzi”. Płaca jaką dostanie to 1500 zł na rękę, jednak straci większą część zasiłków i sporo czasu będzie musiał spędzać poza domem. Poniesie koszty dojazdów do pracy i jego

sposób traktowania przez większość mieszkających w osadzie mężczyzn nie będzie życzliwy. Należy oczekiwać, że zarabiając normalną pensję i pozostając z rodziną w osadzie, będzie musiał udzielać licznych pożyczek i „honorowo” kupować alkohol. Pamiętajmy, że przez większość górali i ewentualnych nowych współpracowników, nawet tych, którzy go bezpośrednio nie znają, na podstawie wyglądu i sposobu mówienia będzie identyfikowany jako „Cygan”. Jego miejsce pracy zostało stworzone dość sztucznie, jako forma pomocy społeczności romskiej i nie może oczekiwać, że okaże się bezpiecznym ekonomicznie rozwiązaniem. Projekt, w ramach którego wszystko się odbywa, otrzymał finansowanie w wysokości miliona złotych, pomocą ma być objętych około 140 Romów z różnych części Polski. Zarówno organizatorzy projektu, jak i jego bezpośredni realizatorzy uczestniczą w nim, zarabiając pensje. Osoby prowadzące rekrutację w osadzie wydają się autentycznie emocjonalnie zaangażowane w, o czym są przekonane, ofiarowanie Romom jedynej szansy na „normalne” życie. Są jednocześnie wstrząśnięte warunkami życia panującymi w osadzie i jako „doradcy zawodowi” brakiem „perspektyw rozwoju zawodowego”.

Jak poznający tę sytuację etnograf powinien ją oceniać? Jak zareagować, gdyby – dajmy na to – wspomniany Rom poprosił o radę? Czy jest to dobry projekt, który powinien być traktowany jako normalny wzór dla praktyk integracyjnych? A może mamy do czynienia z początkiem prowadzącego do katastrofy nieodpowiedzialnego eksperymentu? Chodzi o naiwne wyłudzenie i marnotrawienie publicznych funduszy czy inspirujący przykład pokonywania międzygrupowych barier? Ważne jest, by

wiedzieć, co o całej tej sytuacji myśli etnograf jako człowiek zanurzony w gęsty kontekst, jakimi wartościami w swej ocenie nauczył się kierować i jak do tego doszło? Jakie wnioski można wyciągnąć z analizy zestawienia zaangażowanego doświadczenia etnograficznego z rozrzedzoną koncepcją pomagania? A gdyby został o to poproszony, co antropolog powinien napisać w raporcie skierowanym do Komisji Europejskiej albo Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, instytucji oczekujących z jego strony rekomendacji do dalszych działań? Przedstawione powyżej dylematy nie są tylko jednym z marginalnych paradoksów życia społecznego. Jest to właściwie permanentna sytuacja, z jaką spotykamy w trakcie prowadzenia badania terenowego w rozważanym przypadku. Mogę całkowicie zgadzać się z opisem procesu integracji Romów zawartym w strategii, a jednocześnie odradzać Romom uczestniczenie we wzorcowych praktykach integracyjnych.

Konkretna forma pomagania jest działaniem społecznym podporządkowanym partykularnej formie racjonalności. Argumentuję, że więcej korzyści ludzkości przysparza badacz zadający pytania, których moralny imperatyw pomagania do tej pory nie pozwalał sformułować, niż ten, który tworzy „lepsze” wersje pomagania. Innymi słowy, w sytuacji badania etnograficznego istnieje wiele wartości, które można realizować, a pomaganie jest tylko jedną z nich (Appiah 2008). W ostatecznym rozrachunku wiedza antropologiczna poszerza obszar ludzkiego doświadczenia, choć nie prowadzi bezpośrednio do pozytywnych rozwiązań. Tego rodzaju empiryczna analiza daje możliwość stworzenia znaczeń pozwalających rozumieć i analizować rzeczywistość w sposób pełniejszy niż dotychczas.

Konkluzje

Zadaniem antropologii jest poszukiwanie teoretycznego języka, który pozwoli nam badać pomaganie Romom jako zjawisko polityczne i praktyczne jednocześnie. Wiedza antropologiczna i polityka społeczna różnią się rodzajem relacji wobec dominującego dyskursu moralnego w danym kontekście społecznym. Doświadczenie etnograficzne pozwala na dekonstrukcję sądów moralnych, których sama potrzeba prowadzenia polityki jest emanacją. Wyniki tego procesu dopiero w perspektywie mogą ewentualnie doprowadzić do wprowadzenia w życie lepszych rozwiązań w zakresie polityki społecznej. Tego rodzaju użyteczność wiedzy antropologicznej nie jest jednak kryterium jej wartościowania w momencie powstawania. Innymi słowy, rolą piszącego tekst antropologa nie jest zaangażowanie w „pomaganie” rozumiane jako przejaw moralności gęstej. W konsekwencji antropolog nie zastanawia się, „jak pomagać lepiej” (nie jest to jego podstawowe zadanie), ale przede wszystkim, „w jaki sposób pomaganie jest moralnie uzasadnione”.

W notatkach etnograficznych badacz ma prawo, jeśli tylko uzna to za użyteczne, dokonywania i dalszego wykorzystywania ugruntowanych w terenowym doświadczeniu subiektywnych ocen moralnych. Z tego właśnie składa się gęsty opis. Dopiero później tworzący na podstawie badania etnograficznego antropolog poszukuje teorii pozwalającej mu opisać i wyjaśnić konfrontację różnych moralnych punktów widzenia, zastosowań moralności kontekstowej i praktycznej. Ponieważ poczucie oczywistości jest zakorzenione w na-

szym zwyczajnym doświadczeniu, aby sprawdzić jego trafność, trzeba spróbować empirycznie zastosować je w innej perspektywie, na nowym materiale, w nowym etnograficznym świecie. Patrząc z perspektywy zaangażowanego badacza na ubóstwo w osadzie romskiej, trudno oderwać się od wrażenia, że sytuacja tam panująca może budzić moralną grozę – z wielu powodów jest czymś nie do zniesienia. Czy jednak wstrząs jakiego doświadcza nie jest li tylko kwestią pochodzących z zewnątrz oczekiwań w stosunku do rzeczywistości, obcych norm i standardów? Czy rzeczywiście społeczne i materialne warunki życia w osadzie romskiej są interpretowane tak samo z różnych tubylczych punktów widzenia? Łatwo się przekonać, że górale z sąsiedztwa interpretują je zupełnie inaczej. Jakie wnioski wynikają ze zrozumienia koegzystencji obu tych bardzo różnych obrazów rzeczywistości jednocześnie? Każda próba opisanego zantagonizowanych relacji staje się, jak ujmuje to Hastrup, podjęciem próby odtworzenia „jednej przestrzeni społecznej w dyskursie innej”. Z punktu widzenia koncepcji prowadzenia polityki wobec społeczności romskich, budowanej w warunkach wielkiej dysproporcji władzy, można powiedzieć, że wysiłki te musimy odczytywać jako praktykę podporządkowania, nawet jeśli jej celem i efektem jest „wzmocnienie społecznej podmiotowości Romów”. Antropologiczne rozumienie kultury praktyk integracyjnych polega na umiejętności przekazania alternatywnych sposobów rozumienia jej treści. Najważniejsze nie jest „właściwe odczytanie” kultury romskiej w optyce społeczeństwa większościowego, lecz ukazanie wzajemnych relacji między różnymi praktycznymi epistemologiami zaangażowanymi w jej podtrzymywanie.

Oczywiste pytanie, które w sposób naturalny musi pojawić się w umyśle zainteresowanego polityką romską czytelnika, brzmi: „czy współczesna polityka integracji Romów ma sens?”. Tym co w sformułowaniu odpowiedzi przysparza szczególnej trudności, ale także czyni

rozważaną kwestię intelektualnie intrygującą, jest konieczność ujęcia w nawias pewnych sądów moralnych, w które wierzą niemal wszyscy. Jednak wciąż jestem przekonany o konieczności poczucia odpowiedzialności za los innych ludzi, w szczególności Romów.

Bibliografia

American Anthropological Association (2016) *Ethics Blog* [dostęp 20 kwietnia 2016 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://ethics.americananthro.org>>.

Appiah Kwame A. (2008) *Kosmopolityzm: etyka w świecie obcych*. Przełożyła Joanna Klimczyk. Warszawa: Pruszyński i S-ka.

Bartosz Adam (1978) *Niektóre elementy tradycyjnej gospodarki Cyganów*. „Etnografia Polska”, nr 2, s. 131–142.

European Commision (2011) *EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020* [dostęp 12 września 2014 r.]. Dostępny w Internecie: <http://ec.europa.eu/justice/policies/discrimination/docs/com_2011_173_en.pdf>.

Ficowski Jerzy (1985) *Cyganie na polskich drogach*. Kraków, Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Geertz Clifford (2003) *Zastane światło*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Universitas.

Geertz Clifford (2005) *Interpretacja kultur: wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Giri Ananta (2000) *Audited Accountability and the Imperative of Responsibility: Beyond the Primacy of the Political* [w:] Marilyn Strathern, ed., *Audit Cultures: Anthrological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London, New York: EASA, s. 173–195.

Giza-Poleszczuk Anna, Poleszczuk Jan (2001) *Cyganie i politycy w Mławie – konflikt etniczny czy społeczny?* [w:] Aleksandra Jasińska-Kania, red., *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*. Warszawa: Scholar, s. 181–198.

Hannerz Ulf (2006) *Powiązania transnarodowe: kultura, ludzie, miejsca*. Przełożyła Katarzyna Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hastrup Kirsten (2008) *Droga do antropologii*. Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Holmes Douglas R., Marcus George E. (2009) *Przeformułowanie etnografii: wyzwanie dla antropologii współczesności*. Przełożył Konrad Miciukiewicz [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 645–662.

Kapralski Sławomir (2016) *Od „kozła ofiarnego” do „ofiary zastępczych”*: ewolucja postaw antyromskich w Polsce w latach 1980–1990 [w:] Beata Orłowska, Piotr Krzyżanowski, red., *Cyganie/Romowie w Polsce. Dawne i współczesne konteksty 1964 r.* Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo PWSZ, s. 182–198.

Koral Jolanta (2012) *Noc porcelanowa*. „Dialog-Pheniben”, nr 5, s. 18.

Lubecka Anna (2005) *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Łoś Piotr Szymon (2012) *Z Mławą to nie jest takie proste*. „Kwartalnik Romski”, nr 7/2, s. 9–11.

MacIntyre Alasdair (2007) *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Przełożył Adam Chmielewski i in. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Marcus George E. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.

Mirga Andrzej, Mróz Lech (1994) *Cyganie: odmienność i nietolerancja*. Warszawa: PWN.

Mróz Lech (2007) *Od Cyganów do Romów – z Indii do Unii Europejskiej*. Warszawa: DIG.

Nowicka Ewa (1999) *U nas dole i niedole*. Kraków: Nomos.

Nowicka Ewa (2005) *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa: wątpliwości etyczne*. „Człowiek i Społeczeństwo”, nr 24, s. 190–210.

Nowicka Ewa, Wrona Anna (2015) *Regionalizm czy nowa etniczność?* Kraków: Nomos.

Okely Judith (1986) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: UK.

Europejski Komitet Ekonomiczno-Społeczny (2011) *Opinia Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego w sprawie poprawy pozycji społecznej i integracji Romów w Europie*. Dziennik Urzędowy

Unii Europejskiej, 25 sierpnia 2011, nr C 248/16 [dostęp 18 lipca 2016 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A52011AE0998>>.

Rabinow Paul (2010) *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przełożyli Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Shweder Richard A. (2003) *Why Do Men Barbecue? Recipe for Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

Szewczyk Marcin (2013) *Unia Europejska i Romowie: system wobec kultury etnicznej*. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.

Walzer Michael (2012) *Moralne maksimum, moralne minimum*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Witkowski Maciej (2016) *Polityka i antropologia: praktyki integrowania Bergitka Roma w karpaccich wioskach w Polsce*. Kraków: NOMOS.

Cytowanie

Witkowski Maciej (2016) *Zanim doprowadzisz do pogromu: między doświadczeniem etnograficznym z badań terenowych w społecznościach romskich a antropologicznym tekstem naukowym*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 3, s. 102–119 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Before You Bring a Pogrom: Between the Experience of Ethnographic Fieldwork in Roma Communities and Anthropological Scientific Text

Abstract: This article is based on the long-term ethnographic field research (2011-2016) among Bergitka Roma in Carpathian Villages, an engaged ethnography in a non-profit organization offering Roma integration services and in-depth interviews with main political actors responsible for the adaptation of Polish strategy of Roma integration. The difficulties of introducing Roma integration are essential for understanding the state of the current policy supporting Roma communities. A considerable number of scientific publications in recent years focus on the “pragmatic” dilemmas of new ways of developing cultural “democratic” change within the Roma communities and improving the quality of Roma/ non-Roma ties. The meaning of the activities referred to here, as “Roma’s integration” is different for particular actors, possessing diverse intentions, experience, interests and ideas about the rationality of this type of activity. The author argue that the anthropologists should be ready to challenge the general sense of practices of helping as a product of concrete social epistemology. However, in ethnographic practices it sometimes may seem difficult from the moral point of view. In the following he uses the distinction between the concepts of “thick” and “thin” moral convictions which was proposed by Kwame A. Appiah in his conception of “cosmopolitan ethics”.

Keywords: research ethics, Roma, anthropology, strangeness