

Ewa Nowicka
Uniwersytet Warszawski
Maciej Witkowski
Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej

RETORYKA ANTYDYSKRYMINACYJNA W ZMIENIAJĄCYCH SIĘ RELACJACH SPOŁECZEŃSTWA WIĘKSZOŚCIOWEGO Z ROMAMI. PRZYPADEK BERGITKA ROMA WE WSI KARPACKIEJ*

Autorzy prezentują materiał etnograficzny zgromadzony przez kilkanaście lat obserwowania życia społeczności Bergitka Roma i ich nieromskiego otoczenia w jednej z karpackich wsi. Głównym przedmiotem analizy są zmiany praktyk językowych i sposobów odnoszenia się do Romów zachodzące u pracowników oświaty, urzędników i lokalnych decydentów, mających kontakt z mieszkańcami romskiej osady. Zgromadzony materiał pokazuje, w jaki sposób lokalne relacje Romów z nieromskim otoczeniem są kształtowane przez koordynowaną na poziomie unijnym politykę integracji Romów. Tekst ma charakter studium przypadku relacji między ekspansją nowego oficjalnego języka, używanego do opisu sytuacji Romów i interakcji społeczeństwa większościowego z nimi, a utrzymywaniem się negatywnych postaw na poziomie lokalnej społeczności.

Główne pojęcia: Romowie; integracja Romów; dyskryminacja Romów; dystans kulturowy; polityczna poprawność.

Wprowadzenie

Umiejdzynarodowienie kwestii polityki wobec mniejszości romskiej w Unii Europejskiej przyczyniło się do ugruntowania pozycji wielkich transnarodowych organizacji, walczących z dyskryminacją Romów. Najbardziej wpływowe spośród nich inspirację do działania czerpią nie ze specyfiki tradycji romskich, ale przede wszystkim z ideologii praw człowieka i antydyskryminacyjnej retoryki. Zasadniczy sposób działania i dążenia podmiotów typu European Roma Right Center czy Open Society Institute – Roma Participation Programme wypracowane zostały w gremiach intelektualistów i profesjonalistów, którzy z kulturą romską mają niewiele wspólnego. Jednak w przestrzeni publicznych dyskursów moralna siła oddziaływania retoryki potępienia dyskryminacji oraz afirmacji prawa jednostki do niezależności od grupy jest nie do podważenia. W literaturze poświęconej społecznemu ruchowi wspierania Romów na arenie międzynarodowej zazwyczaj podkreśla się istotną

Ewa Nowicka, Instytut Socjologii, e-mail: ewanowickarusek@gmail.com; Maciej Witkowski CNMiTE, e-mail: maciekw@ae.katowice.pl

*W artykule wykorzystano materiały badawcze sfinansowane z grantu NCN pt. „Między tradycją Romów a europejskim governance. Perspektywy emic i etic w dyskursywnej artykulacji kulturowych postulatów polskich Romów w Unii Europejskiej”.

i potencjalnie pozytywną rolę tego typu organizacji w europejskim systemie integracji Romów (np. McGarry 2008; Vermeersch 2006; Sobotka 2010). Wykreowały one pewien obowiązujący w Unii Europejskiej wzorzec językowej poprawności oficjalnego odnoszenia się do spraw społeczności romskich. Także wielu liderów romskich, często jednocześnie dezawuuując nieromski charakter tych organizacji, dla swoich celów skwapliwie posługuje się wynikami przygotowywanych przez nie raportów i zapożycza gotowe sformułowania, uzasadniające konieczność wspierania społeczności romskich.

Działacze transnarodowych organizacji walczących o poszanowanie praw człowieka dla przedstawicieli Romów, w sposób typowy dla współczesnych antyrasistów (Fella i Ruzza 2013) nie twierdzą, że bezpośrednio reprezentują głos jakiegokolwiek społeczności romskiej. Uważają, że działają w imieniu abstrakcyjnych ogólnoludzkich „idei”, uważanych za szczytne i słuszne (McGarry 2008). Ich przewaga nad organizacjami reprezentującymi poszczególne środowiska romskie (np. International Romani Union) polega na posiadaniu znacznie większych umiejętności i zasobów pozwalających na skuteczne działanie w ramach europejskiej demokracji partycypacyjnej. Wielu badaczy uważa, że prowadzony przez nie antyrasistowski lobbing na rzecz coraz większego zaangażowania instytucji europejskich w sprawy Romów jest właściwą drogą do polepszenia relacji europejskich społeczeństw z największą mniejszością etniczną w Europie, co zgodnie z konwencjami retorycznymi dokumentów instytucji europejskich nazywane jest „integracją” lub „inkluzją” Romów.

Jednocześnie pojawiają się głosy krytyczne, wskazujące na różnego rodzaju patologie związane z obecnie prowadzoną w Europie polityką wobec Romów (np. Marushiakova i Popov 2005). Prowadzone dotychczas w Polsce studia empiryczne nie dają szerszego historycznego i społecznego odniesienia dla obserwowanych zjawisk, i w konsekwencji w niewielkim stopniu pozwalają rozumieć i ocenić zachodzące procesy (zob. Raport końcowy z badania ewaluacyjnego... 2011). Poniższy tekst stanowi próbę bardziej systematycznego zwrócenia uwagi na jeden z najbardziej istotnych aspektów zjawiska „integrowania” Romów. Szczególnie widoczną konsekwencją obecnej polityki „inkluzji” są zmiany w zakresie językowych praktyk odnoszenia się do Romów oraz pojmowania obowiązków społeczeństwa większościowego wobec mniejszości romskiej. Język ten pojawia się na najwyższym poziomie instytucjonalnym kreowania polityki i przenika aż na poziom społeczności lokalnych, istotnie zmieniając charakter relacji Romów z nie-Romami. Porównując materiał etnograficzny zgromadzony w trakcie kolejnych wyjazdów badawczych do Bartnicy Dolnej¹ w Karpatach od 1993 do 2012 roku zorientowaliśmy się, że w ostatnich latach mamy do czynienia z istotnymi zmianami zachodzącymi w relacjach lokalnej społeczności Bergitka Roma z jej nieromskim otoczeniem.

¹ Nazwa wsi, wszystkie nazwy geograficzne i wszystkie imiona i nazwiska są fikcyjne dla zachowania pełnej anonimowości. Klucz w dostępie autorów artykułu.

Koncepcja metodologiczna

Badania nad stosunkiem przedstawicieli społeczeństwa większościowego do Romów na poziomie lokalnym wymagają uwzględnienia szeregu okoliczności warunkujących „tubylcze” (romskie i nieromskie) sposoby myślenia i działania. Istotę naszej koncepcji badawczej można przedstawić odwołując się do etnografii wielu miejsc George’a E. Marcusa (1995), który skonceptualizował panujące w latach osiemdziesiątych XX wieku tendencje prowadzenia badań terenowych. W jego interpretacji etnografia wielu miejsc polega na refleksyjnej analizie zależności między badaną społecznością a szerszym systemem, czy też systemami (Holmes i Marcus 2009: 653). Rozumienie antropologiczne wyłania się z analizy różnorodnych sposobów reprezentacji lokalnej rzeczywistości, splatających się w „tubylczym” sposobie życia i myśleniu. Zależności między poszczególnymi reprezentacjami stają się elementem interpretacji. Badanie prowadzone w lokalnej społeczności obejmuje zatem analizę „polityk wiedzy”, zewnętrznych uprzywilejowanych sposobów objaśniania świata, które u „tubylców” pojawiają się na skutek relacji ze światem zewnętrznym. Zainteresowanie wielością racjonalności, których lokalne tropy odnajduje badacz, stawiają go wobec obowiązku gotowości podążania w nowe miejsca. „Kulturowe wzory myślenia, w antropologii tak bardzo niegdyś poszukiwane, są zawsze wytwarzane w wielu miejscach, a każda antropologiczna próba ich poznania pokazuje, że przynajmniej częściowo konstytuują się one wewnątrz którejś części tzw. systemu (np. nowoczesnych instytucji medialnych, rynków, państw, przemysłów, uniwersytetów – światów elit, ekspertów i kasy średniej)” (Marcus 1995: 97).

Miejszem znakomicie nadającym się do zastosowania tego podejścia jest współczesna Unia Europejska. Postępujący proces europeizacji oznacza coraz bardziej intensywne i powikłane zależności między bardzo rozbudowaną i wciąż mocno scentralizowaną strukturą decyzyjną a życiem codziennym ludzi. Wielopoziomowa struktura tzw. governance i podejmowane próby wypełnienia czymś tzw. „deficytu demokracji”, czyli wysiłki, by nadać europejskiej demokracji nieco bardziej oddolny charakter, pozwalają poszukiwać ścieżek współzależności między różnymi poziomami tworzenia znaczenia przypisywanego rzeczywistości społecznej; w naszym przypadku między romsko-góralskimi relacjami w karpackiej wiosce a decydentami i dyskursami władzy wyższych szczebli. Nasze studium rozpoczęło się od badania nieromskiego otoczenia społecznego w kilku karpackich wioskach. Zakres prowadzonych badań stopniowo rozszerzał się na urzędników, pedagogów i przedstawicieli władzy samorządowej, liderów romskich z innych miejscowości, trenerów i organizatorów szkoleń „integracyjnych” dla Romów, urzędników szczebla centralnego, obserwację uczestniczącą procedur konsultacyjnych organizowanych dla mniejszości romskiej, romskie konferencje międzynarodowe, analizę dokumentów strategicznych z poziomu krajowego i europejskiego. Uznajemy potrzebę jasnego przedstawienia zakresu empirycznego ugruntowania prezentowanych w tekście wniosków. Nie możemy jednak rozwinąć wszelkich skomplikowanych kwestii metodologicznych naszego studium, zwłaszcza tych, które dotyczą niuansów wniknięcia w tubylcze sposoby myślenia i wiążącej się z tym kwestii ulotności antropologicznych danych.

Ograniczymy się zatem do syntetycznej charakterystyki najważniejszych elementów zebranego materiału. Wnioski, jakie proponujemy w końcowej części artykułu, powstały przy wykorzystaniu zróżnicowanego materiału badawczego, zgromadzonego przy użyciu odmiennych metod.

1) W latach 1992–1994 przeprowadzone zostało kilkadziesiąt pogłębionych wywiadów częściowo ustrukturyzowanych z nieromskimi mieszkańcami Bartnicy Dolnej, z czego 26 zostało nagranych i spisanych. W tamtych latach przeprowadzono też obserwację etnograficzną w osadzie Bergitka Roma oraz wywiady grupowe i indywidualne. Prowadzone rozmowy miały nieformalny charakter i nie były nagrywane.

2) W latach 2011–2013 przeprowadzono:

a) 11 pogłębionych wywiadów z mieszkańcami, urzędnikami i nauczycielami w Bartnicy Dolnej, z których 5 zostało nagranych;

b) etnograficzną obserwację uczestniczącą w osadzie Bergitka Roma, polegającą na uczestnictwie w życiu codziennym i wspólnych rozmowach grupowych lub indywidualnych;

c) 3 wywiady z osobami realizującymi projekty „integracyjne” dla Romów w Bartnicy;

d) wywiad z lokalnym romskim liderem w odległej miejscowości, będącym w bezpośrednich relacjach z miejscową społecznością, oraz z czterema liderami romskimi w innych częściach Polski;

e) 3 wywiady z urzędnikami rządowymi odpowiedzialnymi za „integrację romską”;

f) obserwacja uczestnicząca dwóch międzynarodowych konferencji romskich, w których brali udział przedstawiciele Romów z Polski, w tym Bergitka Roma;

f) analiza zawartości podstawowych dokumentów programujących i opisujących bieżące postępy w integrowaniu społeczności romskich na poziomie polskim i europejskim.

Wyzwania i uwarunkowania europejskiej i polskiej polityki wobec społeczności romskich

Dyskurs zawarty w oficjalnych dokumentach jest ważną przestrzenią europeizacji (Ruzza 2004). Tworzy on ogólnie zasady i praktyki posługiwania się językiem: specyficzne nazewnictwo, zbitki słów, sformułowania, wszystko pełne ukrytych założeń, które przenikają różne poziomy i okoliczności wypowiedziane o Romach (Grigolo, Hermanin i Mocchel 2011: 1745–6; zob. Fairclough 2003: 73–6). Sytuacja, w jakiej w ostatnich latach znaleźli się mieszkańcy romskiej osady i nie-Romowie z sąsiedztwa, jest wynikiem prób ogólnie europeizacji systemu wartości uzewnętrzniającym się przede wszystkim w nowym języku oficjalnego odnoszenia się do Romów. Obecnie polityka integracji w państwach Unii Europejskiej koordynowana jest wspólnie, a szczególną rolę odgrywają w niej dokumenty Komisji Europejskiej wypracowywane w dość skomplikowanej procedurze uwzględniania różnych interesów i punktów widzenia. Europejskie wspólne ramy integrowania

Romów nie zawsze są dostosowane do sytuacji społeczności romskich w Polsce. Z naszych rozmów z liderami dużych organizacji wynika, że w Polsce romskie organizacje pozarządowe niemal zupełnie pochłonięte są działaniami na szczeblu krajowym, najczęściej lokalnym, przyjmując rozwiązania i retorykę z Brukseli jako sytuację zastaną, do której należy się jak najsprawniej dostosować. Inspirowane z poziomu europejskiego oficjalne praktyki językowe w obrębie krajowej polityki integrowania Romów mają także zasadnicze konsekwencje dla nie-Romów z Bartnicy Dolnej, którzy pozostają w intensywnych i bezpośrednich interakcjach z Romami.

Przedmiotem naszego zainteresowania byli przede wszystkim nieromscy mieszkańcy wsi z najbliższego sąsiedztwa, pracownicy samorządowi i oświatowi, przedstawiciele pomocy społecznej, przedstawiciele lokalnej władzy w gminie. Bliskie kontakty ze społecznością głęboko odmienną kulturowo oznaczają konieczność radzenia sobie z doświadczeniem psychologicznej i społecznej obcości. Przejawem tego zjawiska było to, że nie-Romowie, z którymi zetknęliśmy się w trakcie badania terenowego, rozróżniali swoje wypowiedzi, niektóre z nich opatrując zastrzeżeniem, że są lub mogą być politycznie niepoprawne, inne formułując bez tego zastrzeżenia w języku poprawności politycznej. Jeden z miejscowych nauczycieli z wyraźnym zdenerwowaniem i ironią opowiada:

[Z ministerstwa] *Padaly pytania, w jaki sposób się im pomaga. Ja muszę pisać sprawozdania romskie co roku, muszę tłumaczyć, dlaczego np. uczeń romski... dlaczego ja niedobry go, nie wiem, nie promowałem, tak?* (2012: wyw. 6).

W tym miejscu należy wyjaśnić, że zgodnie z modelem podejmowania decyzji w przestrzeni politycznej natura europejskiego systemu *governance* jest zorientowana na wypracowywanie rozwiązań poprzez dyskursywne poszukiwanie „racjonalnego” konsensu na gruncie ogólnie podzielanych we wspólnocie politycznej zasad komunikacji (Habermas 2009: 15–57; Rhodes 1997). W tym kontekście racjonalny dyskurs zdaniem Habermasa to taki, w którym każdy jego uczestnik zastanawia się, czy dane rozwiązanie jest możliwe do zaakceptowania „patrząc z perspektywy każdego z osobna” spośród tych, których sprawa mogłaby dotyczyć. Język, jak ujmuje to Habermas (2009: 30), staje się „największym medium koordynacji działań”. Jednak w praktyce, poza dość wygórowanymi warunkami zaistnienia racjonalnego dyskursu opisanymi przez autora koncepcji, można zauważyć, że działa ona tylko wtedy, gdy rozbieżności między systemami wartości wszystkich stron uczestniczących w dyskursie (mimo intencjonalnie zawartego w koncepcji minimalizmu założeń moralnych wnoszonych do dyskusji), nie przekraczają pewnego poziomu. Doświadczenia antropologii pokazują, że w sprawach związanych z podstawowymi różnicami systemów wartości dzielących kultury mogą pojawić się kwestie, które ze względu na kulturowo ukształtowany światopogląd nie podlegają kompromisowi (Smolicz 1987; Shweder 1991: 27–72; Shweder 2003: 300–302; Geertz 2005; por. Tambiah 1990: 111–139; Posner-Zieliński 2004).

W ustalaniu strategii działań podejmowanych wobec Romów przez instytucje UE i państwa członkowskie (nazywanych tutaj polityką romską) ujawniają się

wartości pozostające w konflikcie, które wydają się trudne do pogodzenia z „wartościami europejskimi” (por. McGarry 2011). Czy praktyka wczesnych romskich małżeństw, podrzędna rola kobiety, dystans Romowie – gadziowie, niektóre zachowania ekonomiczne, kastowa struktura tej społeczności, jako elementy kulturowo zdeterminowanego światopoglądu, mogą podlegać negocjacjom? Jak mogą w sytuacji konfliktu wartości podstawowych wyglądać propozycje uwzględniające założenie „patrzenia z perspektywy każdego z osobna”? Kim są (jak są dyskursywnie konstruowani) ci uczestnicy dyskursu, z perspektywy których faktycznie się spogląda?

Mimo tego w ciągu kilkunastu ostatnich lat „nowe” elity romskie uznały instytucje społeczeństwa obywatelskiego za dogodny instrument realizacji własnych interesów (Vermeersch 2006; Barany 2002; Nowicka 2003: 25; Marushiakova i Popov 2005: 445–448; Witkowski 2003; Mirga i Gheorghe 1998; McGarry 2008). W konsekwencji mamy sytuację, w której podstawowe sposoby opisu sytuacji, koncepcje racjonalności działań, dysproporcje w zakresie dostępnych zasobów bardzo często są w środowisku romskim i urzędniczym zdecydowanie różne. Przy tym jest przywilejem społeczeństwa większościowego, posiadającego zazwyczaj uprzywilejowaną dyskursywną pozycję władzy, że ma moc konstruowania swego partnera negocjacyjnego. Owe plany konstrukcyjne nierzadko zawierają elementy, które w razie potrzeby umożliwiają dekonstrukcję. Od tak skonstruowanej w dyskursie „strony” Romów oczekuje się kompromisów, umożliwiających wdrażanie kolejnych polityk i programów pomocowych zgodnych z większością racjonalnością. Taki stan rzeczy powoduje, że instytucje zaangażowane w proces *European network governance* od poziomu europejskiego do lokalnego poszukują otwartych na takie oczekiwania liderów, mogących zapewnić legitymizację przyjmowanych rozwiązań i podejmowanych działań.

Odwołując się do naszego materiału badawczego, możemy przytoczyć następujący przykład. Jeden z badanych przez nas urzędników relacjonując trudności w organizowaniu efektywnie działających instytucji, zapewniających partycypację Romów, opowiada:

Powołany został zespół, który również miał pełnić rolę wyłącznie taką opiniodawczo-doradczą, natomiast w momencie, kiedy zobaczyliśmy, kto zasiada na tych posiedzeniach zespołu i, że jakby komunikacja nie wygląda w taki sposób, w jaki chcielibyśmy, żeby wyglądała. To znaczy my chcielibyśmy rozmawiać, a po drugiej stronie jakby był brak zrozumienia. Uznaliśmy, [że], to chyba powinien być taki zespół, który my będziemy informować, my będziemy nauczać, jakie są możliwości i gdzie należy sięgnąć. (2011: wyw. 1)

W innym przypadku wójt gminy Bartnica Dolna, mając na uwadze konieczność rozwiązania problemu zasiedlenia nowobudowanego ze środków programu dla Romów budynku wielorodzinnego, poprosił społeczność Romską o wyłonienie „romskiego przywódcy”, kogoś z autorytetem reprezentującego „wszystkich mieszkańców osady”. Pomysł wydawał się władzom lokalnym dobrym rozwiązaniem (w przeszłości interwencje w społeczności przez jednego z Romów obdarzonego autorytetem, tzw. „romskiego wójta” były dość skuteczne, jednak zrezygnował on

z pełnionej roli ze względów zdrowotnych), w zamyśle pozostawiającym możliwość użytecznego zinstytucjonalizowanego kontaktu i kontroli spraw w osadzie. Choć głównym zadaniem nowego romskiego „starszego” miało być rozwiązywanie konfliktów i stały kontakt z wójtem gminy, w momencie naszego pobytu w Bartnicy, mimo w miarę regularnych spotkań (raz na tydzień) zdaniem wójta gminy rozwiązanie nie przynosiło zamierzonych efektów. Problematyczny był już wybór lokalnego lidera, społeczność odrzuciła bowiem propozycję „demokratycznych” wyborów. Pomysł procedury wyborczej nie doczekał się niestety (mielibyśmy bowiem możliwość otrzymania interesującego materiału etnograficznego) żadnej konkretyzacji ani nawet dyskusji, gdyż jak argumentowali Romowie z osady: w tradycji romskiej nie ma wyborów. Ostatecznie nowy „wójt romski” został wskazany przez usuwającego się w cień dotychczasowego lidera. Został nim młody chłopak ze stosunkowo niewielkim autorytetem (z racji wieku nieosiągalnym według tradycyjnych norm), wnuk (sic!), starego wójta. Romowie utrzymywali, że w rzeczywistości o jego wyborze zdecydował prezes jednego ze stowarzyszeń romskich w okolicy, co nie wszyscy w osadzie akceptowali. Wójt gminy zauważył, że taki wybór znacznie utrudnił mu możliwości, aby w razie potrzeby „coś załatwić” w osadzie (2012: wyw. 3).

Dyskursywna praktyka „partycypacji Romów” przybiera formy instrumentalnego wciągania wybranych przedstawicieli tej społeczności w procedury demokratyczne na różnych poziomach. W relacjach aparatu administracyjnego z przedstawicielami społeczności romskich uderzające są edukacyjne ograniczenia i kulturowe uwarunkowania raczej utrwalające niż przezwyciężające istniejącą dysproporcję władzy:

Oczywiście ten pomysł upadł..., to znaczy on nie upadł, tylko my [nieromscy urzędnicy; EN, MW] zaproponowaliśmy, żeby oni [Romowie z różnych niedarzących się szacunkiem grup; EN, MW], w takim razie, spisali to na kartce. Podali nam jakieś „mięso”, nad którym będziemy mogli się zastanowić, popracować, a nie rzucone idee. Ponieważ nic takiego nam nie przedłożono, ten pomysł upadł, ale cały czas wracał. (2012: wyw. 1)

Ten przykład pokazuje, że istnieją dość proste sposoby pozwalające zneutralizować niektóre „nierealne” romskie pomysły, które urzędnicy ze swego punktu widzenia oceniają jako nie do przyjęcia.

Kłopoty z „integracją”

Na opisanie sytuacji społeczności romskich żyjących w trudnych warunkach materialnych w tekstach naukowców, organizacji pomocowych i instytucji, wspierających Romów, dość powszechnie używane jest określenie „marginalizacja” (ewentualnie korzysta się ze słowa „wykluczenie” lub z angielskiego „ekskluzja”) [Barany 1995; Barany 2002; Kaprański 2008]. W praktyce dyskursywnej koncept marginalizacji jest często niejasny, a w każdym razie daleki od pełnego znaczenia, jakie otrzymywał w klasycznych koncepcjach socjologicznych. Opisywanie Romów w kategoriach społeczności zmarginalizowanej jest poprzedzone przyjęciem założenia o dążeniu społeczeństwa większościowego do pewnej pożądanej wizji społeczeń-

stwa zbudowanego na kooperacji wspólnoty, partycypacyjnym sposobie rozwiązywania istotnych kwestii, wolności osobistej, ukształtowanych postawach obywatelskich, a nade wszystko posiadaniu przez obywateli pewnego poziomu możliwości konsumpcyjnych. Za główne wyznaczniki marginalizacji uważane są ekonomiczne wskaźniki poziomu życia, a użycie tego pojęcia uzasadnia się narracjami o skrajnej romskiej nędzy (Timmer 2010). Wśród zwolenników przedstawiania Romów jako społeczności zmarginalizowanej funkcjonuje przekonanie, że większościowa pozytywna wizja „zintegrowanego” społeczeństwa „równych szans” jest oczywista i z tego powodu powszechnie podzielana przez Romów.

Zgodnie z porządkiem dyskursu, obowiązującym przy formułowaniu polityki wobec społeczności romskich, przeciwieństwem „marginalizacji” jest „integracja”. Grupy społeczne, które z powodu ograniczonych możliwości konsumpcyjnych wyłamują się (w założeniu czasowo) z owego porządku, osiągają status „zmarginalizowanych” stając się obiektem działań „integracyjnych”. Oznacza to, że instytucje Unii Europejskiej, a także poszczególne państwa członkowskie powinny podejmować polityczne, intelektualne, finansowe i organizacyjne wysiłki, by zintegrować Romów ze społeczeństwem większościowym, czyli doprowadzić do porównywalnego materialnego poziomu życia. (Oczywiście w Polsce wśród społeczności Romskich żyjących w biedzie są też grupy w bardzo dobrej sytuacji materialnej.) Wydawane są ogromne kwoty, działa sieć instytucji wspierających „dialog” ze społecznościami romskimi, powstają liczne programy wsparcia. Odbywa się to przede wszystkim poprzez „działania edukacyjne” i „rozwój społeczeństwa obywatelskiego”. Wśród najważniejszych aktorów odpowiedzialnych za programowanie polityki romskiej panuje wyraźny konsens co do optymalnej strategii zmiany sytuacji (European Platform for Roma Inclusion 2012). Powszechnie zakłada się, że tylko dialog społeczny oraz aktywnie działające organizacje społeczeństwa obywatelskiego mają szansę w demokratyczny i „racjonalny” sposób rozwiązać problem marginalizacji Romów przy uwzględnieniu habermasowskiej perspektywy punktu widzenia „innego”.

Jednocześnie w ostatnich latach kolejne raporty instytucji odpowiedzialnych za monitorowanie sytuacji tej najliczniejszej i jednej z najbardziej odmiennych kulturowo mniejszości bezpieczeństwa w Europie wskazują, że dotychczasowy instytucjonalny rozwój społeczeństwa obywatelskiego (w praktyce chodzi o wzrost liczby aktywnie działających romskich organizacji pozarządowych) w niewielkim stopniu przyczynia się do rozwiązania problemu „marginalizacji” Romów (np. „Evaluation of ESF Support for Enhancing Access to the Labour Market and the Social Inclusion of Migrants and Ethnic Minorities. Roma Thematic Report” 2011). Choć zwolennicy obecnej polityki wobec społeczności romskich opartej na liberalnym indywidualizmie wskazują, że realizowana strategia jest długoterminowa (Sobotka 2010: 522–523), pojawia się pytanie dotyczące jej rzeczywistych społecznych konsekwencji (O’Nions 2007: 8–9).

Główną figurą dyskursywną i jednocześnie celem polityki wobec mniejszości romskiej w Unii Europejskiej jest zgodnie z szeregiem dokumentów „integracja Romów z głównym nurtem społeczeństwa”. Pojawiające się w Polsce dokumenty, określające strategię krajową, są dość spójne i jednocześnie zbieżne z wytycznymi Ko-

misji Europejskiej. Mocno nacechowane wartościująco sformułowanie „integracja” jest traktowane jako szczególny wyraz i osiągnięcie zachodniego humanizmu, a także w interesujący sposób odnoszone do unijnej polityki osiągania trwałego wzrostu ekonomicznego mocno osadzając politykę integracji Romów w ramach „obiektywnej” racjonalności ekonomicznej: „Pełna integracja Romów może przynieść istotne korzyści gospodarcze dla naszych społeczeństw, szczególnie w krajach o zmniejszającej się liczbie ludności, które nie mogą sobie pozwolić na wykluczenie dużej części potencjalnych zasobów pracowników”. Przywołuje się także założenia europejskiej polityki osiągania trwałego wzrostu ekonomicznego: „Unijna strategia Europa 2020 poświęcona osiągnięciu nowej ścieżki rozwoju – inteligentnego, zrównoważonego i inkluzyjnego – nie pozostawia miejsca na istnienie ekonomicznej i społecznej marginalizacji, której doświadcza największa w Europie mniejszość [romska – EN, MW]”. i dalej: „Na przykład zgodnie z ostatnimi badaniami Banku Światowego pełna integracja Romów na rynku pracy może w niektórych krajach przynieść korzyści ekonomiczne szacowane na około 0,5 mld euro rocznie. Większe uczestnictwo Romów w rynku pracy podniesie ekonomiczną produktywność, zredukuje wydatki rządowe na zasiłki społeczne i pozwoli zwiększyć przychody z podatków. Według tych samych badań Banku Światowego, dodatkowe przychody z podatków, jakie można osiągnąć dzięki integracji Romów, są szacowane na około 175 mln rocznie na państwo” („EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020” 2011: 2–3). Tego rodzaju praktyka dyskursywna wydaje się dość powszechnie akceptowana przez obie strony: liderów romskich organizacji pozarządowych i przedstawicieli nieromskich instytucji europejskich, rządowych i samorządowych. Biorąc pod uwagę wielopoziomowe dysproporcje władzy w dialogu społecznym można przyjąć, że koncepcja integracji została stronie romskiej narzucona.

W kontekście tradycyjnej romskiej kultury, w której funkcjonuje zasadniczo dychotomiczny podział na swoich/Romów i obcych/gadziów (por. Mróz 1978, 1987; Mirga 1987; Bartosz 1994; Ficowski 1951) europejska praktyka negocjowanej demokracji może być traktowana jako działanie instrumentalne i etnocentryczne (O’Nions 2007: 41). Przyjęte nieprecyzyjne rozumienie integracji z punktu widzenia, prowadzącej politykę, administracji wydaje się użyteczne: dostarcza mierzalnych kryteriów domniemanego postępu i zapewnia satysfakcję z dobrze obranego kierunku polityki.

Pojawiające się w dyskursie sformułowanie „większość społeczeństwa” (*mainstream society, general population*) do której Romowie powinni się w procesie integracji upodabniać, na kartach oficjalnych dokumentów jest rozumiana zupełnie abstrakcyjnie. Grupy romskie żyją wszak w bardzo konkretnych, choć różniących się od siebie społecznościach. Próba sprecyzowania, z kim właściwie integrować powinni się Romowie, ujawnia kilka problemów. Czy chodzi tu o zagregowane na poziomie kraju, województwa, powiatu lub gminy wskaźniki poziomu życia (a może stylu życia)? W skrajnym przypadku można postawić brzmiące prowokacyjnie, ale logicznie pytanie: czy w przypadku wielu Romów żyjących w środowisku miejskim zacieśnianie więzi Romów ze światem zorganizowanej przestępczości można traktować jako postępek w zakresie integracji? Nie jest też jasne, jak rozumieć sformuło-

wanie „Romowie”: konkretną grupę żyjącą w swym lokalnym skupisku, wszystkich Romów żyjących w Polsce, Romów zaliczanych do konkretnej grupy, np. Bergitka, czy działaczy romskich organizacji pozarządowych, a może młodą, wykształconą romską elitę? Pojawia się też pytanie, jak dalece zjawisko integracji widziane jest jako proces dwustronny? Choć oficjalne stwierdzenia mówią o konieczności działań dostosowawczych zarówno u Romów, jak i u nie-Romów, to samo pojęcie integracji stosowane jest wymiennie z pojęciem inkluzji, czyli włączenia, wyraźnie sugerującym jednostronność tego procesu. Zgodnie z oficjalną retoryką dokumentów programowych ewentualne działania dostosowawcze u nie-Romów miałyby oznaczać eliminowanie stereotypów i uprzedzeń oraz nie przewidują jakichkolwiek zmian kulturowych u większości.

Można ewentualnie przyjąć, że wyzbywanie się stereotypów i uprzedzeń oraz budowanie postawy pozbawionej tradycyjnych uprzedzeń stanowi ekwiwalent zmiany kulturowej. W praktyce główną przestrzenią zmiany jest język służący do opisywania Romów, a znacznie rzadziej i w śladowym zakresie inne działania.

Przemiany narracji o relacjach z Romami w społeczności lokalnej

Charakterystyka społeczności romskiej w Bartnicy Dolnej

Właściwie wszyscy mieszkańcy Bartnicy Dolnej są przekonani, że Romowie mieszkają tu „od zawsze”, a w każdym razie nikt nie jest w stanie wskazać momentu ich przybycia. Nikt też nie pamięta, kiedy był taki czas, gdy Romów we wsi „jeszcze nie było”. W trakcie naszej ostatniej wizyty w lutym 2013 roku we wsi mieszkała około 70-osobowa grupa Romów Bergitka. Dokładna liczba jest trudna do ustalenia ze względu na częste migracje w tej społeczności. Pracownicy urzędu gminy zwracają uwagę, że od czasu rozpoczęcia budowy bloku mieszkalnego ze środków polskiego rządu liczba Romów mieszkających w Bartnicy Dolnej powiększyła się, co tłumaczą pojawieniem się lepszych warunków mieszkaniowych. Ich osiedle mieści się w środku wsi, przy głównej drodze, ale jednocześnie nieco na uboczu za rzeką (trzeba przejść przez drewniany most w bardzo złym stanie). Dzięki luźnej zabudowie zagrodowej w tamtej części wsi „romska osada” siłą rzeczy znajduje się w pewnej separacji. Stare, niewielkie domki, zewnętrznie przypominające baraczki i budy, wyraźnie kontrastujące z powstającym budynkiem wielorodzinnym, rozmieszczone są na około 3000m². Dom budowany jest w dwóch fazach – w pierwszej części Romowie mieszkają już od dawna, druga miała być zasiedlana jeszcze w 2013 roku. W sumie znajduje się w nim kilkanaście niedużych mieszkań. Cała inwestycja została zrealizowana dzięki środkom z programu integracji Romów przekazanych przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji (obecnie Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji). Mieszkania wyposażone są w wodę i kanalizację, a ogrzewa je zautomatyzowany kocioł na węgiel ekogroszek.

Odnosząc społeczność Romów Bergitka w Bartnicy Dolnej do skupisk zlokalizowanych w innych częściach polskich Karpat można przyjąć, że społeczność ta pod względem sytuacji ekonomicznej, napięć w kontaktach z nie-Romami oraz w kwestii

przywiązania do tradycji znajduje się we względnie dobrej sytuacji. Bliskie oddanie do użytku całości nowego budynku wielorodzinnego sprawi, że warunki lokalowe staną się tu bez porównania lepsze niż w innych romskich osadach. Można jednak powiedzieć, że badania zrealizowane w tej społeczności pokazały typową (z powyższym zastrzeżeniem) sytuację, w jakiej znajdują się tzw. cygańskie osady Romów Bergitka w polskiej części Karpat (na temat sytuacji Bergitka Roma w Polsce zobacz więcej: Lubecka 2005; Bartosz 1978; Mirga 1978).

Spółeczność osady podzielona jest na trzy główne rody, choć mieszkają tam także zdecydowanie mniej liczni przedstawiciele innych rodzin. Poza zasiłkami z pomocy społecznej głównymi sposobami zdobywania środków na utrzymanie jest zbieractwo złomu oraz odzyskiwanie miedzi ze starych przewodów. To ostatnie zajęcie, choć stosunkowo opłacalne, jest źródłem licznych napięć z mieszkańcami Bartnicy Dolnej ze względu na roznoszący się gryzący dym i smród z wypalanych przewodów. Sporadycznie Romowie biorą udział w pracach interwencyjnych organizowanych przez wójta gminy, polegających na pracach porządkowych. Większość mieszkańców osady jest analfabetami lub analfabetami wtórnymi, dotyczy to nie tylko osób starszych, lecz także młodzieży, która kończy miejscowe gimnazjum.

Dla otoczenia nieromskiego podstawowym problemem Romów w Bartnicy jest alkoholizm widoczny przede wszystkim u mężczyzn. Niektóre Cyganki opisują, mimo obowiązującej je podległości mężczyźnie i grupowej solidarności, akty brutalnej przemocy ze strony męża. Według nauczycielki ze szkoły w trakcie jednej z wycieczek romskie dziewczynki z gimnazjum otwarcie mówiły, że nie chcą mieć męża Roma. Jak relacjonują nauczyciele, rotacyjnie odbywane w poszczególnych mieszkaniach nowego domu hałaśliwe pijatyki powodują, że romskie dzieci regularnie przychodzą do szkoły niewyspane ze względu na roznoszący się po wspólnym budynku hałas nocnych libacji. Mimo tego urzędnicy i nauczyciele zgodnie twierdzą, że w społeczności Romów przemoc wobec dzieci praktycznie nie występuje, są one „bezgranicznie kochane” i „traktowane z ogromną troską” (2012: wyw. 7; wyw. 6), czego według naszych rozmówców często nie da się powiedzieć o dzieciach z rodzin nieromskich. Mając doświadczenia z badań prowadzonych w środowiskach romskich o znacznym stopniu kulturowej dezintegracji w Czechach i na Słowacji możemy zauważyć, że brak przemocy wobec dzieci może być wskaźnikiem utrzymywania się przywiązania do romskiej kultury.

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 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.

Potoczne narracje o relacjach z Cyganami 20 lat temu

Pierwsze systematyczne badanie Romów w Bartnicy Dolnej o charakterze antropologicznym Ewa Nowicka przeprowadziła w latach 1993/1994. Podstawową

techniką zbierania danych była obserwacja uczestnicząca, długie swobodne pogłębiane wywiady, w miarę możliwości nagrywane, czasem notowane. Ówczesne badanie koncentrowało się na osobach spoza osady romskiej, ale pozostających z jej mieszkańcami w ścisłych relacjach, nauczycielach, pracownikach oświatowych, księżach, sąsiadach (czasem mieszkających w bezpośredniej bliskości) [zob. Nowicka 1995].

Porównując badania przeprowadzone wśród mieszkańców Bartnicy Dolnej sprzed dwudziestu lat najbardziej uderzającą różnicą jest posługiwanie się zupełnie inną nazwą osady romskiej: ten niewielki zamieszkały fragment wsi, a także znajdujący się przy niej przystanek autobusowy wszyscy nazywali po prostu „Cygany”. Niegdyś zarówno dla zwykłych mieszkańców, jak i dla lokalnej elity intelektualnej: nauczycieli, urzędników, księży, dyrektorów szkół było sprawą jasną, że w osadzie mieszkają Cyganie. Dziś wójt, nauczyciele, dyrektorzy szkoły podstawowej i gimnazjum, pracownicy MOPS posługują się wyłącznie nazwą Romowie, choć mieszkańcom osady za rzeczką nazwa Cygan wydaje się zupełnie naturalna. Możemy jednak stwierdzić, że słowa Cygan mieszkańcy Bartnicy używają dziś tylko w obecności osób, którym mogą zaufać. Dwadzieścia lat temu elementów dyskursywnej poprawności, dziś w pełni widocznych, nie było – wszyscy wypowiadali się wprost, bez ograniczeń w rozmowach oficjalnych i bardziej osobistych.

W początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku Cyganie byli odbierani jako obcy, ale zarazem dobrze znani, więc bliscy (Simmel 1975: 504–12; Schuetz 1944; por. Alexander 2004). Mieszkańcy Bartnicy uważali, że są oni śmieszni, niezrozumiali, głupi, ale zarazem sprytni i ładni. Cechy kultury romskiej wywołujące dezaprobatę i kpiącą życzliwość interpretowane były zazwyczaj w kategoriach dziedzictwa biologicznego, bądź quasi-biologicznego, kojarzącego się z rasizmem: *Osobowość Romów jest inna niż Polaków. Żyją teraźniejszością bez odpowiedzialności – taka jest ich natura, wychowanie, tradycja* (1993: wyw. 21). Notorycznie w opisach pojawiały się też słowa „czarny” i „ciemny”. Jedna z nauczycielek stwierdziła: *Jest taki błąd, że trudno poznać, że to Cygan* (1994: wyw. 22). Miejscowy ksiądz stwierdził, że *Jeśli chodzi o dzieci, istnieje różnica 2–3 lata poziomu intelektualnego z białymi. Jest inteligencja niższa przeciętnie od naszego człowieka, choć czasem Cygan jest mądrzejszy. Jest to wina i dziedziczenia czegoś i wychowania.* (1994: wyw. 24) Jeszcze inny ksiądz powiedział: *W mentalności ich, czy charakterze ich leży, żeby nie tyle nie mówić prawdy, ale mówić na swoją korzyść. Jak gadzio wyprowadzą w pole, to jest sukces, to się cieszy.* (1993: wyw. 23), za chwilę dodał: *Oni chyba nie potrafią żyć bez cyganienia.* Jako najważniejszą cechę dzielącą Cyganów od „białych” wskazywano nie tyle lenistwo, ile właściwie niezmienną nieumiejętność pracy, niechęć do niej i niemożność podjęcia systematycznego wysiłku.

Otwarcie podkreślano nieprzyjemny zapach Cyganów, którego nie likwiduje nawet mycie. Narracje o „śmierdzących Cyganach” były trwałym elementem tradycyjnego dyskursu potocznego, szczególnie dla osób mocno zakorzenionych w społeczności wiejskiej. Można się było o tym przekonać rozmawiając z miejscowymi nauczycielami pochodzącymi z Bartnicy, całkowicie przekonani o rzekomym nieprzyjemnym zapachu Romów i miejscowymi pedagogami, którzy

do wsi przyjechali stosunkowo niedawno, wydającymi się tego zjawiska niedostrzegać. O tym, że podłożem tego rodzaju treści nie były bieżące doświadczenia, a raczej „tradycyjna” wiedza potwierdzają wypowiedzi, w których rozprawiano o podobieństwie „śmierdzenia” Cyganów i Murzynów, z którymi mieszkańcy wsi nigdy nie mieli kontaktu.

W trakcie jednej z rozmów, w której brała udział dwójka pedagogów ze szkoły podstawowej, opowiedziana została historia, której kontekst odnosi się do fizycznej odmienności Cyganów:

Jak pracowałam i był taki wiersz z okazji dnia dziecka, i na obrazku były dzieci, no różnej rasy – było dziecko czarne, było dziecko żółte i białe, pochod taki w kwiatach. Ja pamiętam taką pogawędkę miałam w klasie – a co ty byś zrobił, gdyby Murzynek koło ciebie siedział, no ja pamiętam, jaka reakcja tego ucznia była [...] „Dałbym mu w mordę!”. [Tu pojawia się głośny śmiech obojga nauczycieli – EN MW] No i co? I wtedy trzeba było tłumaczyć dzieciom. No, jak to, no są na świecie dzieci różnych ras, ale wszyscy są ludźmi, nie? (1994: wyw. 25).

Choć dziś nikt w trakcie rozmowy tak otwarcie z romskich zwyczajów i uprzedzeń w stosunku do nich się nie śmieje, dwadzieścia lat temu śmiech w tego rodzaju sytuacjach był czymś naturalnym. Można było odnieść wrażenie, że śmiech sygnalizował w gruncie rzeczy brak poczucia zagrożenia i brak otwartej wrogości mimo dość głębokiego poczucia dystansu społecznego i psychologicznego.

Romowie nie byli przedmiotem szczególnego zainteresowania czy troski. W 1993 roku wójt gminy, piastujący to stanowisko od ponad pięciu lat stwierdził, że o Romach dowiedział się stosunkowo niedawno, co pokazuje, że ich obecność we wsi była ujmowana w kategoriach normalności, w powszechnej opinii nie był to problem, co najwyżej intrygująca ciekawostka. Jak ujęła to jedna z nauczycielek: *Wkomponowali się w ten nasz krajobraz* (1994: wyw. 26). Choć bez wątplenia Romowie traktowani byli jako gorsi mieszkańcy wsi, jednocześnie panowało powszechne przekonanie, że Cyganowi, który wykazałby inicjatywę i zaradność (jakkolwiek wydawało się to dość abstrakcyjne) miejscowi chłopci gotowi byłiby bezinteresownie pomóc w pracach gospodarskich czy odbudowie domu. Mimo utrzymywania się stosunkowo wysokiego poziomu uprzedzeń i dyskryminacyjnej hierarchii społecznej Cyganie mieli swoje uznane w świadomości mieszkańców wsi miejsce. Wydawali się dobrze „zadomowieni” w społeczności wiejskiej. Bezkonfliktowość była spowodowana względną izolacją obu grup i znacznym dystansem społecznym, podtrzymanym przez specyficzny język.

Otwarcie wyrażane i powszechnie podzielane uprzedzenia nie przeszkadzały, by o Cyganach mówiło się w kategoriach „swoi Cyganie”, a wypowiedzi te zawierały zazwyczaj pozytywny ładunek emocjonalny. Argumentowano, że skoro są z nami „od zawsze”, a przy tym żyją w izolacji, nie zagrażają. Jednocześnie opowieściom o Romach często towarzyszyło odwoływanie się do wiedzy podzielanej społecznie, uważanej za tak oczywistą, że niewymagającą dodatkowych wyjaśnień: *Cygan, to Cygan, Cyganie, to wiadomo...* (1993 wyw. 10). Więcej uprzedzeń ujawniali rolnicy, ale u miejscowej inteligencji również wyrażane były zupełnie otwarcie.

Potoczne narracje o relacjach z Romami dzisiaj

Niespełna dwadzieścia lat temu język wykorzystywany do opisu Cyganów czerpany był z dwóch zasadniczych źródeł: (1) własnych doświadczeń w wyraźny sposób uzgadnianych z innymi mieszkańcami wsi oraz (2) tradycyjnych, ludowych elementów stereotypowych i zapewne niespecyficznych dla Bartnicy Dolnej narracji o tej grupie etnicznej. Obecnie wpływy tego drugiego dyskursu zastępowane są płynącym „z góry” (mediów, szkoleń, programów integracyjnych, oficjalnych dokumentów) językiem poprawności politycznej, a zmiany w tym zakresie odbierane są jako pozytywne i oczywiste:

Jakkolwiek, no nie da się zawiązać komuś [ust], jak ktoś tam nie wiem z domu wyjdzie i ma jakieś [sformułowanie] że to jest Cygan czy nie Cygan, no to się zdarzy, ale nie ma, żeby to było jakieś bardzo widoczne... taka złośliwość. Nie zauważyłam. (2012: wyw. 3)

Nowy język symbolizowania doświadczenia pozostaje w wyraźnym konflikcie z dyskursem tradycyjnym oraz wywiera istotny wpływ na systematyzację wiedzy zdobytej w bezpośrednim kontakcie. Z dzisiejszego punktu widzenia wiedza tradycyjna staje się w interakcjach z badaczami czymś wstydlivym i niebezpiecznym, a badani wydają się tego świadomi. Jedna z nauczycielek narzekając na słabe wyniki uczniów romskich i wyjaśniając ich przyczyny mówi: *No powiem coś, co jest... [tu zawieszła głos] niepoprawne.... [dalsza wypowiedź z wyraźnym wahaniem, spoglądając na nas uważnie] że to jest niereformowalne, mam takie wrażenie. Po tym co widzę, co się dzieje. (2012: wyw. 3)*. Obok tradycyjnych uprzedzeń pojawiają się nowe oficjalne racjonalizacje poczucia dystansu kulturowego. Innymi słowy możemy mówić o zastępowaniu często bezrefleksyjnego poczucia obcości nowymi, „racjonalizacjami” narracyjnymi o podobnych funkcjach.

Przede wszystkim poczucie dystansu wciąż jest dla większości naszych rozmówców znaczące, a jego głównym wymiarem są różnice w stosunku do pracy:

Oni mają swój świat, swoje życie, swoje problemy na pewno, ale odbiegające i to znacznie od świata tego, powiedzmy tutaj panującego, od tych zwyczajów itd. Przede wszystkim Cygan nie skalął się żadną pracą dłużej niż dwie godziny. Tak, dosłownie. On nie potrafi pracować. (2012: wyw. 4)

W chwili obecnej wszystkie negatywne sądy na temat Romów są jednak pieczołowicie i dokładnie uzasadniane np:

A poza tym jest coś takiego specyficznego w tym myśleniu. Ja miałam [lekcje NW] z taką dziewczyną jedną, [...] wydawałoby się, że dziewczyna funkcjonuje w miarę normalnie, ale ja ją uczyłam przez cały etap gimnazjum, rozpoznać, która jest godzina i to jest kwestia taka, że 15 minut przypominania, ona to już umie. Jest drugi dzień i nie umie. Kolejne 15 minut przypominania jak to funkcjonuje – umie, kolejna tam godzina mija – ona już tego nie wie. Jest coś takiego, że to wygląda, że jest wszystko w porządku, ale nie jest w porządku. (2012: wyw. 3)

Właściwie każdy negatywny sąd, czy praktykę, która w ich odczuciu mogłaby być odebrana jako przejaw dyskryminacji lub uprzedzenia, popiera się kilkoma przykładami z życia mającymi mówić, że właściwie jest to jedyne racjonalne działanie

czy opinia, jaką można mieć. We wcześniejszych badaniach odmiennosc Cyganów była tak oczywista i naturalna, że opowieści o nich często ograniczały się do spraw ogólnych – wyrażały zgeneralizowaną postawę. W wypowiedziach odwoływano się do założeń, które badacz w domniemaniu rozmówcy przyjmuje. Dziś można odnieść wrażenie, że opowiadane historie służą jako strategia obrony przed ewentualnym zarzutem o dyskryminację:

[...] cywilizacja kazałaby właśnie, żeby w tych ruinach nie mieszkali, przy czym ten blok półtora roku temu oddany, no to każdy z nas otrzymuje nowe mieszkanie, to stara się go dopieścić. Poza Lucyną nikt nie dba. [...] Pourywane kłamki, zdrapany tynk, klatki schodowe zsikane, narobione w korytarzu. Coś okropnego! Nie do poznania! Jak coś jest nie jego, np. nie jest to jego kawałek, gdzieś są wspólne drzwi, no to odkręci coś i sprzeda za 2 zł na piwo. Coś okropnego. (2012: wyw. 3)

Gdy Romowie posiadali swój odrębny, niski status społeczny kolekcjonowanie racjonalizujących opowieści o dziwnych Romach nie miało społecznego sensu. Paradoksalnie o sposobach doświadczania dystansu psychologicznego w stosunku do Romów obecnie można dowiedzieć się zdecydowanie więcej. Retoryka integracji wydaje się wprowadzać obowiązek traktowania Romów na tej samej skali co pozostałych mieszkańców wsi.

Rozbudowany został zasób pojęć, za pomocą których interpretuje się problemy Romów, większość z nich odnosi się nie, jak kiedyś, do cech wrodzonych i niezmiennych, ale do przejściowych dyspozycji możliwych do zmiany, często podając przy tym proponowane działania. Mówi się o „barierze językowej”, „zaległościach cywilizacyjnych”, „braku motywacji”, „zaniebaniach edukacyjnych”, „nieradzeniu sobie na rynku pracy”. Wiele zwyczajów romskich, które niegdyś wywoływały nieskrępowany lekceważący uśmiech lub otwarcie wyrażaną negatywną ocenę, dziś nazywa się eufemistycznie „specyficznymi”, a mówiąc o jakimś negatywnym sposobie zachowania się Romów dodaje się „ale nie można powiedzieć, że wszyscy tacy są”.

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

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 – EN MW], to jeszcze wszystko dostaje, nie? No to przychodzi mi mama [nie-Romka – EN 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. (2012: wyw. 4)

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, naj-

bardziej kosztowne, gdzieś te firmy wybierają albo jakoś w taki sposób ułożone, że oczywiście pieniądze idą na jakieś bzdetne szkolenia, co po tym ani przypiąć, ni przylatać z tego. (2012: wyw. 5)

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 nie robiących w koszulkach eleganckich, bo oni są ładnie ubrani. (2012: wyw. 3)

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. (2012: wyw. 4)

Według informacji ze szkoły około 20 dzieci z osady chodzi do szkoły podstawowej w pobliskim Lutnem, a czworo do gimnazjum w Bartnicy Dolnej. Nauczyciele miejscowi mówią, że romskie dzieci są dobrze ubrane i mają przybory szkolne. W wywiadach podkreślają także, że dzieci romskie doskonale znają swoje prawa (wynikające ze statusu mniejszości czy np. z orzeczonej niepełnosprawności) i opinię na ten temat potrafią dobitnie wyartykułować, gdy zachodzi taka potrzeba. Zdarzały się podawane przez nauczycieli jako przykład zmiany w relacjach z Romami historie, gdy dziecko romskie pouczało zaskoczonego nauczyciela, co mu wolno wobec niego powiedzieć. W ich opinii jest to zjawisko zdecydowanie nowe, konsekwencją szkoleń organizowanych dla Romów. Odnieśliśmy wrażenie, że poziom edukacji obywatelskiej oraz umiejętność artikulacji swoich praw u osób pracujących z Romami wywołuje poczucie zagrożenia.

Uczeń jest w stanie mi na korytarzu powiedzieć, jak coś tam zbroił i ja na niego krzyczałam, że ja nie mam prawa na niego krzyczeć. [...] No, no uczeń, romski, nie, bo on jest ważniejszy niż dyrektor w szkole. Dyrektor, uczeń romski wie, czy dyrektor ma prawo na niego krzyknąć, no. (2012: wyw. 3)

Do tej pory ten element przewagi wynikającej z wyższej pozycji społecznej i utrwalonej nierówności relacji nauczyciel – uczeń zapewniał nauczycielom w interakcjach z Romami (ale prawdopodobnie także z innymi uczniami) poczucie kontroli nad sytuacją.

Szczególnie charakterystycznym zjawiskiem jest zmiana, a właściwie pojawienie się wśród Romów argumentacji odwołującej się do obowiązku utrzymywania przez instytucje publiczne członków ich społeczności, co wskazują wszyscy przedstawiciele administracji:

Teraz krzyknąć nie wolno głośniej cokolwiek, bo mają swoje lepsze prawa. Tak, bo są mniejszością narodową. [...] Mają obrońców w postaci różnych naprawdę swoich powierników, którzy są najbliższą... w Jabłonowie mają swoich... coś by się stało, to oni już do pełnomocnika swojego, przyjeżdża i... To jest właśnie to. Zawsze na tym żerują, że... żerują nie żerują, no... uważają, że jakakolwiek nasza postawa inna to im się wydaje, że my ich dyskryminujemy jako mniejszość. (2012: wyw. 5)

Zgodnie z dyskursywnymi konwencjami oficjalnej europejskiej retoryki podejmowanych działań nie nazywa się jednak „pomaganie”, lecz „integrowanie”, co w oczach nieromskich mieszkańców Bartnicy budzi sprzeciw. W konsekwencji mamy do czynienia z profesjonalizacją pomocy, która cały „proces integrowania” pozwala opisać słownictwem technicznym niemal pozbawiając go typowego dla relacji pomagania wymiaru etycznego.

To, co wcześniej przez mieszkańców Bartnicy określane było językiem stereotypów, dziś nazywane jest brakiem motywacji. Nawet wykształcone osoby, jak dyrektorzy szkół, w podobnych sytuacjach mówili kiedyś po prostu o lenistwie, w dodatku traktowanym jako stała biologiczna cecha przypisywana Romom. Problem traktowany w kategoriach „braku zmotywowania” staje się wyłącznie kwestią techniczną możliwą do przewyciężenia w wyniku profesjonalnego oddziaływania i kontroli.

Intensyfikacja „działań integracyjnych” i bliski kontakt z Romami w Bartnicy nie oznaczają, że bariera obcości jest przekraczana. Przyjaźń, choć bardzo się przydaje, w realizacji projektu jest relacją tymczasową o instrumentalnym charakterze. Osoba organizująca w Bartnicy treningi aktywizujące dla Romów zaznacza, że w swoim środowisku, w mieście w innej części Polski, z którego pochodzi, nie chciałaby pracować z Romami, bo musi dbać o swoją prywatność. Dodaje przy tym, że nie ma żadnego znaczenia, że chodzi tu o Romów:

To jest tak, że ja mogę spotkać bardzo ciekawych i fajnych ludzi, a mogę spotkać też ludzi nie... nie chodzi mi o to, czy to są Romowie. Gdybym miała pracować z grupą ludzi długotrwale bezrobotnych, którzy mają jakieś tam oczekiwania i wymagania, no to zakładam, że jakaś część z nich, nawet mała grupa, byłaby codziennie pod moim domem. A też muszę dbać o swoją prywatność, biorąc pod uwagę, że pracuję, do dwudziestej drugiej. (2012: wyw. 12)

Prawdopodobnie najbardziej wyrazistym procesem, jaki zachodzi w umysłach środowisk nieromskich jest rozróżnienie na pomaganie Romom i „integrowanie”, czyli korzystanie przez Romów z projektów. Programów i funduszy skierowanych do Romów nie traktuje się jako wartościowych w wymiarze etycznym czy społecznym.

Konkluzja: czy na pewno integracja?

Nowe kanony odnoszenia się do Romów, a także sposoby prezentowania swojej sytuacji przez nich samych, stwarzają nieobserwowaną wcześniej formę poczucia obcości. W sytuacji, gdy funkcjonujące do tej pory sposoby wyrażania odczuwanego dystansu kulturowego w stosunku do Romów stają się nieakceptowane i nie-

poprawne, a faktycznie odczuwany dystans nie maleje, funkcje starych uprzedzeń przejmują „faktograficzne” narracje racjonalizujące negatywne postawy, jednocześnie dostarczające „racjonalnych” i „obiektywnych” argumentów za zachowywaniem dystansu wobec Romów. O ile wcześniejszy, „swojski” język opisywania Cyganów, pozwalał im zachować poczucie świadomie stereotypowego rozumienia sytuacji, o tyle nowa odgórna retoryka wywołuje konieczność ciągłego poszukiwania „defektów” kultury romskiej i niepokój związany z oskarżeniami o rasizm i dyskryminację. Niegdyś Cygan w języku otaczających osadę nie-Romów był inny, nawet mocno, ale zarazem był innym znanym, posiadającym wobec otoczenia pozycję niezagrażającą – był swojskim obcym. Teraz robi się w oczach otoczenia obcym uprzywilejowanym.

Wielokrotnie powtarzające się w „odgórnej” oficjalnej retoryce sformułowanie „Romowie są tacy sami jak my”, mające przede wszystkim wymiar etyczny i biologiczny, przekłada się na poziomie lokalnym na poczucie konieczności oceniania Romów na tej samej skali co nie-Romów i w konsekwencji oznacza kolekcjonowanie narracji o sytuacjach niedostosowania Romów do powszechnych standardów, pozwalających na „racjonalne” wyjaśnianie zachowań i sądów, które mogą zostać uznane za dyskryminację. Zjawisko to pozwala dostrzec etnocentryczny charakter podobnego, popularnego w dyskursach antyrasistowskich (prześląkniętych indywidualistyczną koncepcją natury ludzkiej) sformułowania. Można ostatecznie zapytać, dlaczego to oni mają być tacy sami jak my, a nie my mamy być tacy sami jak oni? Kwestię tę bardziej szczegółowo przedstawia Kirsten Hastrup (2008: 21–38), zauważając że przedstawiciele każdej kultury patrzący przede wszystkim przez swoją kulturę mają zazwyczaj tendencję, by czuć się najbardziej prototypowymi z ludzi. W tym elemencie dyskurs większościowy wydaje się akceptowany przez Romów. W rozmowach z badaczami zapewniają, że „jesteśmy tacy jak wy”, a źródłem problemów jest wyłącznie dyskryminacja, z jaką się spotykają. Jednocześnie w innym fragmencie rozmowy, np. poświęconym trudnym doświadczeniom związków małżeńskich z nie-Romami podkreślają różnice między Romami a gadziami.

Jednak nawet, gdy uznamy intencje dyskursywnej konwencji potwierdzania, że „Romowie są tacy sami jak my”, pojawiają się wątpliwości co do skutków tego rodzaju praktyki. Normatywny dyskurs wyrównywania szans i uznawania wspólnoty na poziomie biologicznym w istniejącym kontekście przyczynia się do narastania międzygrupowego konfliktu i procesów społecznego marginalizowania mieszkańców romskiej osady w społeczności lokalnej. Przyczyny takiego stanu rzeczy mają charakter psychologiczny, związany z odczuwanym dystansem kulturowym, ale i społeczny, wynikający z przenikających na ten poziom konwencji językowych i praktyk integracyjnych. Rozmawialiśmy z wieloma osobami podkreślającymi mniej lub bardziej otwarcie moralny standard równego traktowania Romów, które w kolejnym zdaniu z niezwykłym zaangażowaniem, precyzyjnie i w odniesieniu do „faktów” łatwo dostępnych w strukturze doświadczenia uzasadniali, dlaczego jednak Romowie są odmienni.

W dominującym nurcie dyskursu o polityce romskiej funkcjonuje uproszczone, bezrefleksyjne rozumienie integracji, niepozwalające poddać refleksji jej przewidy-

walnych konsekwencji ani dopuszczalnych moralnie dla społeczeństwa większościowego i lokalnych wspólnot granic. Jak ujęła to jedna z naszych badanych: *Tu nie chodzi o to, żeby ich obyczaje im zabrać, nie? Tylko, żeby zostało to, co dobre, a co złe wyeliminować* (2013: wyw. 3). Polityka integracji ogranicza się do kilku wybiórczo wybranych obszarów, zgodnych z tradycyjną strukturą dyskursu antyrasistowskiego. Odpowiada ona typowym obszarom dyskryminacji i powtarza się np. w dyskursie o migrantach z Afryki czy tzw. islamofobii. W wyniku tego brak jest tego, co antropologowie nazywają zwrotnością refleksji, typową dla obustronnego oddziaływania międzykulturowego.

Obecna polityka z pewnością poprawia warunki bytowe Romów, ale *de facto* nie zmniejsza uprzedzeń odczuwanych w stosunku do Romów. Badania nad potocznymi sposobami postrzegania Romów w Bartnicy Dolnej pokazują, że społeczny i psychologiczny dystans nabiera nowej jakości, nierzadko przeradzając się w postawę wrogości. W pewnym sensie obecna polityka integracji przyczynia się do pogłębiania marginalizacji. Prawdopodobnie kontynuacja dotychczasowych rozwiązań, bazujących na normatywnej wizji zintegrowanego z mniejszością romską społeczeństwa wolnych i równych obywateli paradoksalnie przyczynia się do istotnego pogorszenia relacji z mniejszością romską.

Literatura

- Alexander, Jeffrey C. 2004. *Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society*. „Thesis Eleven” 79: 87–104.
- Barany, Zoltan. 1995. *The Roma in Macedonia: Ethnic Politics and the Marginal Condition in a Balkan State*. „Ethnic and Racial Studies” 3: 515–531.
- Barany, Zoltan. 2002. *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartosz, Adam. 1994. *Nie bój się Cygana*, Sejny: Pogranicze.
- Bartosz, Adam. 1978. *Niektóre elementy tradycyjnej gospodarki Cyganów*, „Etnografia Polska” 2: 131–142.
- Evaluation of ESF Support for Enhancing Access to the Labour Market and the Social Inclusion of Migrants and Ethnic Minorities. Roma Thematic Report*, maj 2011, Center for Evaluation & Strategy Services (<http://ec.europa.eu/esf/BlobServlet?docId=228&langId=en>)
- EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020, 2011, European Commission: COM(2011) 173 final (http://ec.europa.eu/justice/policies/discrimination/docs/com_2011_173_en.pdf).
- Fairclough, Norman. 2003. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge.
- Fella, Stefano i Carlo Ruzza, . 2013. *Introduction: Anti-Racist Movements in the European Union: Between National Specificity and Europeanisation*. W: *Anti-Racist Movements in the EU: Between Europeanisation and National Trajectories*. S. Fella i C. Ruzza (red.), Palgrave, s. 1–31.
- Ficowski, Jerzy. 1951. *Supplementary Notes of the Mageripen Code among Polish Gypsies*. „Journal of the Gypsy Lore Society” 3–4: 123–132.
- Geertz, Clifford. 2005. *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: WUJ.

- Grigolo, Michele; Constanza Hermanin i Mathias Mocchel. 2011. *Introduction: how does race „count” in fighting discrimination in Europe?*. „Ethnic and Racial Studies” 10: 1635–1647.
- Habermas, Jürgen. 2009. *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Warszawa: WN PWN.
- Hastrup, Kirsten. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków: WUJ.
- Holmes, Douglas R. i Marcus George E. 2009. *Przeformułowanie etnografii: wyzwanie dla antropologii współczesności*. W: *Metody badań jakościowych*. Tom 2, N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.). Warszawa: WN PWN, s. 645–662.
- Kapralski, Sławomir. 2008. *Democratization in the Post-Communist Europe: A View From the Margins*. „Polish Sociological Review” 3: 245–262.
- Lubecka, Anna, 2005, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Marcus, George. 1995, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. „Annual Review of Anthropology” 24: 95–117.
- Marushiakova, Elena i Vesselin Popov. 2005. *The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies*. W: *Nationalism Across the Globe*. Tom I. W. J. Burszta, T. Kamusella i S. Wojciechowski (red.). Poznań: School of Humanities and Journalism, s. 433–456.
- McGarry, Aidan. 2008. *Ethnic Group Identity and the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation*. „Nationalities Papers” 3: 449–470.
- McGarry, Aidan. 2011. *The Roma Voice in the European Union: Between National Belonging and Transnational Identity*. „Social Movement Studies” 3: 283–297.
- Mirga, Andrzej. 1978. *Me som Rom, tumen san gadže*. „Etnografia Polska” T. XXII, z.2: 177–183.
- Mirga, Andrzej. 1987. *Kategoria „romanipen” a granice etniczne Cyganów*. „Kultura i Społeczeństwo” T. 35, z.1: 195–205.
- Mirga, Andrzej i Nicolae Gheorghe. 1997. *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*. Kraków: Universitas.
- Mrólz, Lech. 1979. *Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego*. „Etnografia Polska” T. XXIII, z. 2: 157–168.
- Mrólz, Lech. 1986. *Wyróżnianie grupy własnej przez Cyganów w Polsce: swojskość, inność, obcość*. „Etnografia Polska” T. XXX, z. 1: 139–162.
- Nowicka, Ewa. 1995. *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*. „Lud” 78: 357–375.
- Nowicka, Ewa. 2003. *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy* W: E. Nowicka (red.). *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*. Warszawa: Nowy Dziennik, s. 9–28.
- O’nions, Helen. 2007. *Minority Rights Protection in International Law. The Roma of Europe*. Burlington: Ashgate.
- Posner-Zieliński, Aleksander. 2004. *Wprowadzenie*. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 7–14.
- Programme for the Roma community in Poland, 2003, (http://www.msw.gov.pl/portal/en/10/55/Programme_for_the_Roma_community_in_Poland.html).
- Report. European Platform for Roma Inclusion. Extraordinary meeting on the national Roma integration strategies. Brussels, 22nd March, 2012 (http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_platformreport220312_en.pdf).
- Raport końcowy z badania ewaluacyjnego „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce” realizowanego w ramach projektu „Q jakości – poprawa jakości funkcjonowania Programu Romskiego”. 2011. Pozarządowa Agencja Ewaluacji i Rozwoju.
- Rhodes, R. A. W. 1997. *Understanding Governance*, Buckingham: Open University Press.

- Ruzza, Carlo. 2004. *Europe and Civil Society. Movement coalitions and European governance*. Manchester: Manchester University Press.
- Schuetz, Alfred. 1944. *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. „American Journal of Sociology” t. 49, z. 6: 499–507.
- Shweder, Richard A. 1991. *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Shweder, Richard A. 2003. *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Simmel, Georg. 1975. *Socjologia*, Warszawa: PWN.
- Smolicz, Jerzy. 1987. *Wartości rdzenne*. „Kultura i społeczeństwo” z. 1: 158–174.
- Sobotka, Eva. 2010. *Special Contact Mechanisms for Roma*. W: M. Weller i K. Nobbs (red.). *Political Participation of Minorities*, Oxford: Oxford University Press, s. 503–523.
- Tambiah, Stanley. 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timmer, Andria D. 2010. *Constructing the “Needy Subject”: NGO Discourses of Roma Need*, „Political and Legal Anthropology Review” T. 33, z. 2: 264–281.
- Vermeersch, Peter. 2006. *The Roman Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York: Berghahn Books.
- Witkowski, Maciej. 2003. *Romowie w Czechach. Podziały i współdziałanie*. W: E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*. Warszawa: „Nowy Dziennik”, s. 105–126.

**The Rhetoric of Anti-discrimination in the Changing Relationships
between the Majority Population and Roma:
Case of Bergitka Roma in the Carpathian Village**

Summary

The authors present ethnographic material gathered over several years of observing the life of the community Bergitka Roma and their non-Romani environment in the Carpathian village. The main object of the analysis are changing linguistic practices and ways of referring to Roma among education professionals, officials and local decision-makers who come into contact with the inhabitants of Roma settlements. The collected material shows how relations of local Roma community with non-Roma environment are shaped by policy of the Roma integration coordinated on the EU-level. The text is a case study of the relationship between the expansion of the new official language, used to describe the situation of the Roma and interaction of the majority population with them and the persistence of negative attitudes of the local community.

Key words: Roma; Roma integration; discrimination against Roma; cultural distance; political correctness.