

MACIEJ WITKOWSKI
Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ETNOGRAFIA Z SERCEM NA DŁONI ANTROPOLOGIA WIEDZY O RELACJACH ROMÓW Z NIE-ROMAMI*

W trakcie badań etnograficznych antropolog często wyraża swoje opinie na temat życia i spraw osób badanych patrząc im prosto w oczy. Czasem robi to dla rozładowania atmosfery, czasem prowokacyjnie, a czasem autorytarnie. Zazwyczaj wymaga tego przebieg interakcji. Gdy badani są pierwszymi czytelnikami jego tekstów (może nawet stanowią wśród nich większość), nie może całkowicie chować swoich poglądów. Na podstawie wieloletnich doświadczeń mogą postawić hipotezę, że najbardziej popularna technika stosowana w badaniach terenowych — wywiad pogłębiony — przynosi najlepsze efekty, gdy badacz zupełnie otwarcie konfrontuje się z osobą badaną jako ten, kto wiedzy nie tylko poszukuje, ale także ją posiada. W przypadku badań realizowanych wśród liderów romskich, urzędników instytucji publicznych i pracowników firm organizujących projekty ukierunkowane na integrowanie Romów ze społeczeństwem większościowym pomijanie faktu dysponowania zaawansowaną wiedzą o takiej działalności prowadzi do tego, że rozmówca albo kompletnie lekceważy badacza, albo posługuje się pustymi sloganami czerpanymi z retoryki wniosków aplikacyjnych o fundusze z Kapitału Ludzkiego. Uzyskuje się więc materiał niewielkiej wartości z perspektywy etnograficznej. Sygnalizowanie głębszej wiedzy, czasem niezbyt wygodnej dla badanych, pozwala etnografowi uzyskać

Adres do korespondencji: m.witkowski@wsb.edu.pl

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2014/15/B/HS5/00732. Podstawą artykułu jest tekst ogłoszony podczas XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego (wrzesień 2016) w grupie tematycznej zatytułowanej „Etniczne wyzwania naszych czasów”.

szacunek informatorów i sprawia, że rozmowa jest bardziej otwarta. Etnograf staje się partnerem w poważnej, autentycznej dyskusji i może uzyskać cenne informacje. Dzieje się to jednak za cenę istotnej ingerencji w wypowiedzi i zachowania badanej społeczności. Spotkanie etnografa z informatorem rozgrywa się nie tylko na płaszczyźnie interpersonalnej, gdyż osobowości obu angażują się zazwyczaj w złożoną rozgrywkę. Istotnym elementem tego rodzaju badania jest dialog między posiadaną przez etnografa wiedzą akademicką a wiedzą i interesami informatora. W konsekwencji etnograficzny zapis doświadczenia terenowego, traktowany jako podstawowy materiał empiryczny, staje się wypadkową obu tych elementów.

Etnograf przebywający w terenie usiłuje stać się częścią lokalnych wydarzeń i wykorzystać tę sposobność, by jego interpretacja stała się przekonująca (Hastrup 2008, s. 65–69). Poszukując znaczenia zjawisk społecznych, rozmawia z badanymi, ale także wykorzystuje obserwacje zmysłowe, koduje własne odczucia fizjologiczne, cielesne i emocjonalne, zbiera artefakty, a w niektórych podejściach dokonuje autoanalizy zjawiska przeciwprzeniesienia (Devereux 1967, 1978; Crapanzano 2010; Davies J. 2010). Wszystkie powyższe elementy mogą stanowić etnograficzne dane. Jednak w etnografii uprzywilejowanym sposobem pozyskiwania informacji jest wymiana komunikatów językowych. Słowa wypowiedziane przez badanych są szczególnie istotne w późniejszej interpretacji. W trakcie własnych badań w terenie większość czasu spędzałem na mniej lub bardziej aktywnym uczestniczeniu w rozmowie, a wypowiedzi badanych stanowiły później ważny element interpretacji. Przebieg konwersacji warunkuje także wszelkie inne sposoby pozyskiwania etnograficznych danych.

Pamiętając o dystansie społecznym i kulturowym zazwyczaj dzielącym etnografa i badanego oraz o interpersonalnych uwarunkowaniach ich spotkania, chciałbym spojrzeć na charakter intencjonalnego angażowania wiedzy akademickiej badacza w tworzenie etnograficznych „danych empirycznych” w trakcie rozmowy. Oprócz inspirujących, lecz zazwyczaj ogólnych, rozważań rozwijającej się od kilkudziesięciu lat antropologii refleksyjnej (Boyer 2015; Crapanzano 2010) nie została wypracowana strategia wykorzystywania tego zjawiska podczas interpretacji badań terenowych. W przypadku badań relacji między Romami i nie-Romami nie znam żadnych tekstów, w których systematycznie poruszano by ten *de facto* kluczowy element badania terenowego (zob. Okely 1983, 1996).

Podjęmuję tu kwestię empirycznej niejednoznaczności współczesnej wiedzy akademickiej o relacjach między Romami i nie-Romami. Rozważania zamierzam ograniczyć do analizy sytuacji we współczesnej Polsce, gdzie zrealizowałem większość własnych badań. Aby dać pogląd na praktyczny wymiar zjawiska, przywołuję także wybrane, szczególnie wyraziste zapisy fragmentów interakcji między mną a badanymi. Argumentuję, że potrzebny jest program badawczy, który pozwoli określić sens kategorii „danych empirycznych” we współczesnej antropologii relacji społeczeństwa większościowego z Romami.

ETNOGRAFIA: WIEDZA PLUS DOŚWIADCZENIE ZMYŚLOWE

Antropolog wyruszający na spotkanie etnograficzne zazwyczaj jest wyposażony w pokaźne zasoby wiedzy akademickiej o życiu swoich badanych. Ten szczególnie rodzaj wiedzy odgrywa w relacjach społecznych uprzywilejowaną rolę. Jak zauważa Fredrik Barth (2002), indywidualne rozumienie świata oraz umiejętność podejmowania w nim celowych działań zależą od jakości społecznie przekazywanych zasobów wiedzy. We współczesnych społeczeństwach wyjątkowo ceniona jest tzw. wiedza akademicka. Większość ludzi w świecie Zachodu ma do niej wielkie zaufanie i pokłada w niej nadzieje na korzystne rozwiązanie najbardziej palących problemów. Wiedzę akademicką wykorzystuje się w działaniach instytucji, od których społeczeństwo oczekuje nie tylko skuteczności, ale i racjonalnego procesu formułowania celów oraz planów działania, czego wyrazem jest na przykład ustrój Unii Europejskiej oscylujący wokół różnych odmian technokracji (Walters, Haahr 2011; Ruzza 2004). Także w przypadku polityki społeczeństw większościowych UE wobec grup romskich odgrywa ona kluczową rolę — określa cele, narzędzia i efekty polityki wobec Romów. Warto jednak zwrócić uwagę, że choć autorytet wiedzy akademickiej o Romach jest szeroko wykorzystywany w polityce społecznej, to sami badacze zazwyczaj nie czują się kreatorami polityki. W swoich publikacjach deklarują cele odnoszące się do efektów czysto poznawczych (np. Nowicka 2003; Kaprański 2012).

Według Bartha wysoki status wiedzy akademickiej wynika z założenia o jej zasadniczej odrębności od relacji społecznej, w której powstaje i jest przekazywana (zob. Amsterdamski 1983). To, co nazywamy wiedzą naukową, niezależnie od jej genezy, może być oddzielone od umysłu autora. Tym samym może mieć znaczenie dla innych sytuacji niż tylko relacja: twórca wiedzy w sytuacji poznania — świat w momencie poznania. Nie oznacza to negacji faktu, że tego rodzaju wiedza wprowadzana w społeczny obieg wywołuje i prowadzi do wielkiej liczby spersonalizowanych odniesień i zależności. Powyższe założenie można odnieść także do akademickiej wiedzy antropologicznej. Prowadzi ono do sformułowania postulatu, by indywidualne doświadczenie badacza terenowego (czyli informacje uzyskane za pośrednictwem procesów percepcyjnych) nadawało się do stworzenia interpretacji danego fragmentu świata społecznego. Jednocześnie interpretacja ta powinna dać się owocnie odnieść poznawczo do wielu innych sytuacji społecznych. Odniesienie to nie musi być bezpośrednie, ale zawsze oczekuje się do niego wartości heurystycznej.

Z powyższych rozważań wynika, że można odróżnić interakcje powstające w konsekwencji społecznego funkcjonowania wiedzy od interakcji, na bazie których owa wiedza powstaje. Jednak badania etnograficzne ewidentnie łączą oba zjawiska: zdobywane doświadczenie zależy od procesów czysto percepcyjnych, ale jednocześnie jest konsekwencją wcześniejszej wiedzy badacza i sposobu przetwarzania informacji przez jego umysł, czyli apercpcji (James 2012; Crapanzano 2004, 2010; Jackson 2010; Okely 2008; Sholte 1999). Na przykład

gdy badacz korzysta z wcześniej zdobytej wiedzy (w formie klasycznych interpretacji antropologicznych) o znaczeniu, jakie w społeczności Romów ma nazwanie kogoś „Gadziem”, cały sposób doświadczania tej rozmowy z konkretnymi badanymi o tym, co mają na myśli tak go nazywając, wygląda zupełnie inaczej. Etnograf nie jest tylko biernym obserwatorem, ale i aktywnym uczestnikiem wydarzeń. W toku zazwyczaj gwałtownej interakcji wypowiedzi i zachowania badacza mieszają się i wpływają na wypowiedzi oraz zachowania badanych. W konsekwencji gromadzenie danych empirycznych jest podatne na niekontrolowany wpływ czynników pozaempirycznych. W tej sytuacji trudno jednoznacznie stwierdzić, jaki charakter mają zgromadzone w terenie dane. Czy są to dane empiryczne? Jakim kryterium należy się posłużyć, by odróżnić etnograficzną wiedzę empiryczną od stereotypu bądź wiedzy zaczerpniętej z istniejących wcześniej zasobów? Innymi słowy, czy w ogóle warto jeździć w teren?

Wielu badaczy z pewnością zgodziłoby się, że kluczem do rozwiązania powyższego problemu jest właściwa analiza danych zebranych w formie doświadczeń. W końcu to przeżycia antropologa są podstawowym źródłem wnioskowania (Nowicka 2007; Hastrup 2008). To, co empiryczne, nie znajduje się poza umysłem poznającego. Refleksja nad strategiami i uwarunkowaniami analizy oraz wykorzystaniem doświadczenia leży u podstaw wszelkiego teoretycznego rozwoju antropologii empirycznej. Z pozoru oczywisty proces kolekcjonowania dostępnych percepcyjnie „kulturowych faktów” jest w istocie złożoną czynnością poznawczą. Przez wiele dziesięcioleci postępy antropologicznej narracji bazowały na oczywistości konstruowania reprezentacji na podstawie prostego, czasem naiwnego, wykorzystania zmysłów, zazwyczaj swobodnie oddzielając percepcję od zjawisk apercypcyjnych. James Clifford (2000) zauważył, że przebywanie antropologa w terenie przez określony czas w skrajnej postaci było reklamowane jako tożsamy ze zrozumieniem „tubylców” i w oczach czytelników budowało jego „etnograficzny autorytet”.

Jednak postęp wiedzy w naukach społecznych pociąga za sobą — jak słusznie twierdził Pierre Bourdieu (2008, s. 7; por. Hastrup 2008, s. 20) — postęp w zakresie wiedzy o uwarunkowaniach powstania tej wiedzy. Antropologia jako dyscyplina stopniowo dojrzewała do krytycznego zajęcia się najbardziej elementarnymi podstawami swojej działalności empirycznej. W początkach XXI wieku elementem kanonu licznych przeglądów myśli antropologicznej stało się pojęcie „antropologii refleksyjnej” (np. Boyer 2015; Rohatynskij, Jaarsma 2000; Davies Ch. 2008). Mianem tym zazwyczaj określa się nie tylko pewną postawę badawczą, ale także, mimo niejakich wątpliwości, odrębną strategię metodologiczną (Lubaś 2003). Często przywoływana szeroka definicja antropologii refleksyjnej autorstwa Jaya Ruby’ego kładzie nacisk na etyczne, społeczne i osobowościowe obowiązki badacza. Ma ona charakter dyscyplinujący i nadaje się, by ją uznać za pierwszy punkt uniwersalnego kodeksu etycznego antropologa badacza:

„Być refleksyjnym w kategoriach pracy antropologicznej, to kłaść nacisk na to, by antropologowie systematycznie i rygorystycznie ukazywali własne metody i samych siebie jako instrumenty zbierania danych oraz zastanawiali się nad tym, jak medium, za pomocą którego przekazują własną pracę, predysponuje ich odbiorców do konstruowania znaczenia jej wyników w pewien sposób” (Ruby 2000, s. 152).

W wymiarze postulatycznym definicja ta ma dwa aspekty: techniczny i etyczny. Z perspektywy technicznej antropologowie potrzebują wypracowania nowych jasnych zasad i standardów interpretacji własnego uczestnictwa w życiu badanych. W ujęciu etycznym — Ruby zwraca uwagę na szeroko rozumianą odpowiedzialność za upowszechnianie wyników swojej pracy.

W praktyce przyznanie się do uprawiania „antropologii refleksyjnej” zazwyczaj oznacza, że dany autor w sposób szczególny koncentruje się na intrapersonalnych i interpersonalnych elementach sytuacji badania etnograficznego. Podejście to zostało wstępnie skonceptualizowane w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Literatura antropologiczna została wówczas zalana falą samokrytyki z uwagi na — jak twierdzono — bardzo włążliwość na uwarunkowania prowadzenia badań terenowych, co skutkowało istotnymi wadami interpretacji. Początkowo postulat zwiększania badawczej refleksyjności miał oznaczać jedynie korektę dominujących praktyk metodologicznych. Wraz ze wzrostem temperatury dyskusji i radykalizacją argumentacji coraz wyraźniej zaznaczał się odrębny nurt (przez antropologiczny mainstream postrzegany jako dość egzotyczny lub nawet ekscentryczny) (zob. Lubaś 2003).

Większość badaczy społecznych, analizując postulaty antropologii refleksyjnej sformułowane w sposób ogólny, może odnieść wrażenie, że są dość oczywiste i powszechnie akceptowane. Przecież każde badanie antropologiczne może (a nawet powinno) być „refleksyjne” i podejście takie nie kłóci się z innymi szkołami. Można argumentować, że każdy rzetelny badacz terenowy (a właściwie każdy badacz) powinien wiedzieć, że jego szeroko rozumiana obecność warunkuje treść uzyskiwanych danych oraz że jego społeczne i psychologiczne cechy wpływają na sposób ich gromadzenia oraz późniejszą interpretację (Davies J. 2010, s. 1; Sholte 1999). Stwierdzenia, że społeczna tożsamość badacza, jego osobowość, wygląd zewnętrzny czy historia życia mogą wpływać na treść uzyskiwanej wiedzy, wydają się zatem banałem. Kontrowersje wywołują przede wszystkim praktyczne techniki tworzenia refleksyjnych badań, które w opinii niektórych krytyków stanowią ograniczenie realizacji podstawowych celów stojących przed antropologią (np. w sprawie roli antropologii w życiu społecznym w kontekście prowadzenia wojen zob. Kowalski 2015), a czasem po prostu ją kompromitują, gdyż nie mogą zostać uznane za naukowe (Lubaś 2003; Geertz 2003). Istotne może okazać się wskazanie możliwości teoretycznego przezwyciężenia obserwowanych w praktyce badawczej mankamentów oraz odpowiedź na pytanie: w jakim kierunku powinny zmierzać prace nad rozwojem teorii refleksyjnych badań antropologicznych?

Mimo podnoszonych zarzutów (Lubaś 2003) warto podkreślić, że oparta na intersubiektywizmie konstruktywna krytyka wiedzy na gruncie antropologii refleksyjnej jest możliwa. Podstawowa strategia krytyczna polega na stopniowym podważaniu zawartych w interpretacji wniosków, co do świata zewnętrznego, na podstawie wyłaniających się nowych obszarów doświadczenia wewnętrznego (np. świadomość roli wiedzy akademickiej w badaniu etnograficznym) i odnajdywaniu dotychczas nieznanymi wzajemnych zależności między nimi. W procesie tym transcendentne operacje umysłowe i wyprowadzane na tej podstawie wnioski są zastępowane powiązaniem między porcjami doświadczenia. Kryterium oceny skorygowanej interpretacji nadal pozostaje jej spójność, a nie jakkolwiek rozumiana „refleksyjność”, „szczerść” czy „otwartość”. W antropologii refleksyjnej „refleksyjność” oznacza nie naczelną maksymalizowaną w tekście wartość, ale strategię lub technikę pozyskiwania danych i tworzenia interpretacji. W szczególności refleksyjność nie jest wartością autoteliczną.

ETNOGRAFIA DYDAKTYCZNA

W badaniu terenowym występuje stałe napięcie między indywidualnym poznaniem etnografa a jego aktywnością — konsekwencją społecznego zaangażowania i korzystania ze społecznych struktur symbolicznych. Jak słusznie zauważa Barth (2002, s. 5): „[Nawet] najbardziej ściśle zasady metodologiczne i teoretyczne są głęboko przekształcane przez pragmatykę społecznej organizacji procesu badawczego i dążenie do osiągnięcia wyników badania”. Skoro zjawisko to — jak dokumentują Bruno Latour i Steve Woolgar (1979) czy Karin Knorr-Cetina (1999) — występuje w laboratoriach biochemików czy fizyków, to dlaczego nie miałyby występować w trakcie etnograficznych badań terenowych. Tak ujmuje to Clifford Geertz (2003, s. 54):

„Popularny stereotyp technika laboratoryjnego w białym kitlu, równie aseptycznego moralnie jak pod względem stroju, stanowi jedynie wyraz powszechnego przekonania, że bezstronność w nauce polega na uruchomieniu swego rodzaju neurotycznej niewrażliwości. Uczony, niczym eunuch w haremie, jest funkcjonariuszem posiadającym przydatny defekt i, podobnie jak eunuch, równie niebezpiecznym z powodu niewrażliwości na impulsy podkorowe (zwane często ludzkimi)”.

Innymi słowy, od dawna znana jest refleksja, że wiedza empiryczna w swym najbardziej podstawowym rozumieniu jest w dużym stopniu (a co dla racjonalizmu najgorsze — w stopniu niekontrolowanym) zjawiskiem społecznym. Zatem nasza współczesna wiedza o Romach jest nie tylko produktem Rozumu, ale także — w nieznanym na razie stopniu i zakresie — wynikiem działania mechanizmów społecznych, które przyczyniły się do jej powstania i które prawdopodobnie można zrekonstruować i przeanalizować.

Od kilkunastu lat, od siedmiu bardzo intensywnie, jestem zaangażowany w badania etnograficzne poświęcone konsekwencjom zinstytucjonalizowanych

wysiłków społeczeństwa większościowego, by zintegrować Romów z ich otoczeniem społecznym. Tego rodzaju przedsięwzięcie oznacza między innymi pozostawanie w wieloletnich i licznych relacjach z romskimi liderami, urzędnikami, władzami samorządowymi, pracownikami firm oferujących usługi w zakresie szkoleń dla Romów. Są to osoby, które uczestnictwo w badaniu etnograficznym łączą z wysiłkami mającymi na celu uzyskanie wpływu na kształt polityki wobec Romów. Rozmawiając z nimi nie mam żadnej wątpliwości, że jednym z istotnych powodów kontaktowania się ze mną jest oczekiwanie, iż ich perspektywa postrzegania relacji Romów i nie-Romów ma szansę stać się dyskursem uprzywilejowanym w debacie o kształcie polityki romskiej. Wielu z nich nie tylko stara się przedstawić swoje stanowisko, ale przede wszystkim przekonać mnie do swoich poglądów. W niektórych przypadkach robią to tak natarczywie, że wydaje się czasem, iż rozmowa za chwilę się skończy. Gdy w jakiejś sprawie nie okazuję oczekiwanego entuzjazmu, informator sprawia takie wrażenie, jakby został oszukany lub zdradzony. Zdarza się, że pod adresem badacza formułowane są groźby i klątwy. Wszystko to można interpretować jako sposoby uprawiania własnej polityki kulturowej lub informacyjnej, w której etnograf staje się narzędziem i obiektem manipulacji.

Przeprowadzone w ten sposób działanie — niezależnie od wcześniejszych założeń badacza — można określić jako etnografię zaangażowaną. Zgodnie z perspektywą opisaną przez Douglasa Holmesa i George'a Marcusa (2009) ten rodzaj badań często przybiera formę polemiki. Głównym tematem konwersacji od czasu do czasu stają się twierdzenia badacza. Czasem jedyną możliwością, aby dowiedzieć się czegokolwiek istotnego od rozmówców, stwarza określanie przez badacza swojego stanowiska. Nawet jeśli rozmowa staje się tak asymetryczna, że zewnętrznemu obserwatorowi mogłoby się wydawać, iż wyłącznie rozmówcy pozyskują wiedzę od badacza, to sam fakt zadawania konkretnych pytań (nie wspominając o informacjach, jakie uzyskujemy tą drogą o wzajemnej relacji) jest bardzo cenną informacją. Alternatywą jest wątpliwe etycznie udawanie braku poglądów, co staje się kompromitujące i niedorzeczne, gdy jest się postrzeganym jako „znany” badacz spraw romskich. Zdarza się, że badani sondują możliwość, a nawet nakłaniają do publicznego poparcia ich perspektywy. W takim wypadku antropolog, członek społeczności akademickiej, występuje jako dysponent i kreator wiedzy uprzywilejowanej w debacie publicznej. Nawet jeśli nie jest w stanie niczego przesądzić, to przynajmniej może stać się dodatkowym atutem — istotnym elementem pasującym do większej układanki. W trakcie badań wielokrotnie po spotkaniu w terenie byłem zapraszany do „rad eksperckich” lub „rad naukowych” różnorodnych instytucji i przedsięwzięć. Zdarza się, że podczas rozmowy informator konsultuje z nami projekt grantu, na który chciałby otrzymać dofinansowanie. Oczekuje rad i opinii od osoby biegłej w specyficznej grantowej retoryce. Oferuje pomoc w naszych badaniach, ale oczekuje wzajemności. W końcu udana realizacja badania etnograficznego, w tym przypadku w społeczności i otoczeniu Romów,

zależy od życzliwości badanych. Jeśli badacz chce zrealizować własne plany, zmuszony jest uprawiać delikatną politykę równowagi między interesami poszczególnych kategorii informatorów. Kłopotliwe interpersonalnie, ale ciekawe poznawczo jest uczestniczenie w rozwiązywaniu sytuacji spornych. Odnosząc się do przytoczonych wyżej słów Geertza można wyraźnie stwierdzić, że etnograf w terenie nie jest „eunuchem w haremie”. Przeciwnie — może zdobyć dostęp do interesujących informacji demonstrując, że żadnego „defektu” nie posiada.

ETNOGRAF MANIPULOWANY I MANIPULUJĄCY: DOŚWIADCZENIE TERENOWE

Zdecydowana większość wywiadów etnograficznych, w których uczestniczyłem w ostatnich siedmiu latach, została nagrana, a wiele zdecydowałem się poddać transkrypcji na użytek dalszej pogłębionej analizy. W ten sposób zostały uwiecznione wypowiedzi nie tylko informatorów, ale także badaczy (moje i innych etnografów, którzy mi towarzyszyli). Sądzę, że warto przytoczyć kilka fragmentów z poddanych transkrypcji wywiadów, aby pokazać problem niejednoznaczności kategorii „danych empirycznych” pochodzących z badań terenowych. Wybrałem serię wywiadów z lokalnymi urzędnikami niskiego szczebla w gminie, którą zamieszkuje dość liczna społeczność romska. Rozmówcy postrzegali mnie jako osobę, od której można dowiedzieć się wielu użytecznych dla nich informacji dotyczących w zakresie praktyk integrowania Romów. Ja chciałem poznać ich doświadczenia z miejscowymi Romami, a oni — jak można rozwiązywać napięcia w relacjach z miejscową społecznością. W tym samym miejscu zrobiłem także kilka wywiadów z miejscowymi Romami. Mogłem je przeprowadzić korzystając z etykiety „eksperta od Romów”, która została rozpowszechniona wśród urzędników przez mojego przyjaciela — pracownika magistratu. Przytoczony przypadek uważam za jeden z najbardziej wyrazistych przykładów wpływu wcześniejszej wiedzy badacza na wypowiedzi i reakcje badanych. W przedstawionym tu materiale z badań zwraca uwagę całkowita otwartość, z jaką badani realizują swoje zamierzenia w stosunku do mnie. Z perspektywy moich doświadczeń etnograficznych wśród mniejszości etnicznych w Polsce, a więc w środowiskach stosunkowo wąskich, mogę powiedzieć, że podobne sytuacje są normą (choć wypowiedzi informatorów bywają bardziej zawoalowane).

Już na początku spotkania jeden z urzędników przekazał mi swoje bardzo jasne oczekiwania, co pozwoliło mi zorientować się w rzeczywistej sytuacji. Szukali kogoś, kto wystąpi na publicznym spotkaniu ze społecznością romską i spróbuje wyjaśnić ograniczone możliwości działania urzędników w zakresie świadczenia pomocy materialnej dla Romów. Jako „akademicki badacz” i „znawca zwyczajów Romów” miałem stanąć z urzędnikami w jednym szeregu (a właściwie przed ten szereg wystąpić) i wesprzeć ich swoim autorytetem.

Wiedzieli oni zapewne o konfrontacyjnym nastawieniu miejscowych Romów (o czym sam ostatecznie przekonałem się później).

Urzędnik 1: *Panie Macieju, pan weźmie udział w spotkaniu. Tak naprawdę nie wiem, co ustalamy i jak.*

Etnograf: *Ja wiem niewiele...*

Urzędnik 1: *To fajne spotkanie.*

Etnograf: *Ja chętnie wezmę w nim udział, bo się tym interesuję.*

Urzędnik 1: *Znaczy o co chodzi: że my tam na to spotkanie zaprosiliśmy tutaj wszystkich Romów [z gminy]. Natomiast też ja tak przeglądając to wszystko... Pan tam ma coś powiedzieć! Pytanie: co?, i też...*

Etnograf: *Ja tam mam coś powiedzieć? Tam?*

Urzędnik 1: *Tak.*

Etnograf: *Nie wiem... Ja mogę coś powiedzieć, no...*

Urzędnik 1: *Nie. O co chodzi: wiadomo jacy to są ludzie. To nie są jacyś tam... Co ja panu będę tłumaczył o Romach, nie?*

Po tego rodzaju wstępie następuje dłuższy fragment rozmowy obfitujący w bardzo interesujące i użyteczne dla badacza informacje o relacjach z miejscowymi Romami. Opowiadane historie są przekazywane już zupełnie otwarcie: w zaufaniu. Jestem zaskoczony bogactwem bezcennych etnograficznych detali. Jednak postępująca otwartość ze strony rozmówcy u etnografa nieuchronnie wywołuje coraz większe zaangażowanie w instruowanie i „przygotowywanie” urzędnika do spotkania. Jednocześnie wyraźnie zdaję sobie sprawę, że moje wypowiedzi coraz bardziej kształtują jego wypowiedzi.

Urzędnik 1: *Jest taki artykuł [...] bodajże, że jest dwa miliony na Romów na aktywizację i wszystko spalone, że tak powiem, bo oni nie chcą ani pracować ani się integrować.*

Urzędnik 2: *Dlatego właśnie to pisanie wniosków, to nie ma sensu.*

Etnograf: *Znaczy ja powiem zupełnie szczerze, że ten program integracji tam od dziesięciu lat to nic nie zmienił, jeżeli nie na gorsze to nic nie zmienił, mimo że tam 10 milionów z tego kapitału ludzkiego, 10 milionów z tego programu rządowego rocznie tam idzie na to.*

Urzędnik 1: *I nie ma efektów?*

Etnograf: *Nie ma efektów jakiś takich znaczących, znaczy w wielu miejscach tam się poprawiła taka sytuacja, że tam mają lepsze mieszkania, pobudowano gdzieś tam im mieszkania, ale tak żeby na przykład było mniej konfliktów, żeby oni się jakoś tak naprawdę integrowali to ja tego nie widziałem, ja tego nie widziałem jakoś.*

Urzędnik 1: *Najlepszą grupą docelową jest samotnie wychowująca Romka dzieci, na dodatek jeszcze Romka w ciąży, niestety, to była najlepsza grupa docelowa w całym kraju w poprzednich latach [...].*

Etnograf: *Ale to nie są samotne kobiety, one tylko formalnie...*

Urzędnik 1: *Ale one są statystycznie, one są samotne!*

Urzędnik 2: *Statystycznie, one są samotne.*

Etnograf: *No tak, bo to jest inny status.*

Urzędnik 2: *To jest wskaźnik.*

Zależność między moim zaangażowaniem w dostarczanie użytecznych dla urzędnika informacji a pozyskiwaniem od niego interesującego „materiału empirycznego” jest dla mnie oczywista i w sytuacji rozmowy wyraźnie odczuwana.

Etnograf: *Ale no dobrze, no to ja mogę o tym powiedzieć, mogę im zaproponować żeby oni też coś zaproponowali na przykład od siebie, bo być może mają jakieś potrzeby. Czy państwo tego chcecie?, czy macie właśnie jakiś plan co chcecie tak naprawdę złożyć tam do ministerstwa?, czy macie już jakieś takie na przykład z zeszłego roku, które były i chcecie powielić?*

Urzędnik 1: *Przede wszystkim to były podręczniki, czyli raczej taka „rzeczówka”.*

Urzędnik 2: *No, i oni przychodzą co chwilę i się pytają o te mieszkania, tak?, i to jest największy temat.*

Urzędnik 1: *Mieszkania, czyli to jest tak najbardziej trudny [temat], nie?, no bo...*

Urzędnik 2: *Na pewno będzie o tym mowa na tym*

Etnograf: *No bo to tak: znaczy z tego co wiem, no to prawda jest taka, że to co w tym programie pisze, to piszą piękne słowa, a jak to potem wygląda, to wygląda i to jest zupełnie kosmos tak?, tak w moim odczuciu, jak ja to widzę, jak to funkcjonuje, natomiast oni w ministerstwie też, bo to ministerstwo tam to będzie te pieniądze dzieliło, to oni się starają wycofywać z tych remontów. Ale nie wycofają się. Nie wycofają się, bo Romowie mają wielkie problemy z tymi mieszkaniami swoimi, no i ja też myślę, że jakby były jakieś faktycznie rodziny, które potrzebują jakiegoś remontu, to dlaczego by nie składać?, no, tylko że celem jakby tego programu jest tak naprawdę nie tyle jakby pomoc taka bieżąca tylko integracja, o której nikt nie wie co to jest, ale...*

Urzędnik 2: *Ale całe kamienice wyremontować a mieszkania tym takim zwykłym?*

Urzędnik 1: *Na zasadzie integracji my Romom dajemy a naszym, że tak powiem, nie — i jakiś konflikt potem.*

Etnograf: *No o to chodzi*

Urzędnik 1: *Już nawet, ja pamiętam w [innej gminie] było stowarzyszenie właśnie te romskie. I było o tyle łatwiej, że ten konflikt, że tak powiem, został przeniesiony na stowarzyszenie, że oni między sobą tam [się spierali]. Pani dostała pieniądze i pani jednemu dała a drugiemu nie, no i już po tym — „a ty, ty taka ty owaka”.*

Przyglądając się wypowiedziom etnografa, można zauważyć coraz wyraźniejszą tendencję do wykorzystywania refleksji z wcześniejszych badań i podsuwania ich informatorom.

Etnograf: *Ale jak ja bym miał mówić w jakich kierunkach to [finansowanie integracji] by miało pójść, to moim zdaniem najbezpieczniej jest to wydawać albo na takie rzeczy związane z edukacją dzieci jak najdalej, jak najdalej, każdą formę edukacji, tam od żłobków do studiów, jeżeli się da. Przecież wiadomo jest, że najwięcej [Romów] jest w tych podstawówkach, a druga sprawa to ochrona zdrowia, jakieś tam na przykład badania dla nich bezpłatne, jakieś tam organizowanie jakichś tam białych dni, chociaż oni tego nie cenią bo na tym rzadko mogą coś dodatkowo zarobić, a na innych rzeczach czasem coś skorzystają. Natomiast z tego co wiem to oni zawsze naciskają właśnie na remonty, na takie rzeczy. [...] No, ale to już jest jakby państwa decyzja tutaj czy chcecie składać taki wniosek czy nie, no tak czy inaczej wam zweryfikują ten wniosek, prawda jest też taka, że jednak sporo pieniędzy idzie na takie remonty, to musi być dość sensownie uzasadnione też taki wniosek, żeby to nie było tam, że ktoś młotkiem rozwali sedes na przykład, bo chce mieć nowy, bo czasami tak robią, więc no to musi być jakieś takie, że na przykład są dzieci, które nie mają się gdzie uczyć, albo coś takiego, żeby to dawało jakąś tą perspektywę tam tej integracji, bo prawda jest taka, nikt nie wie co to jest ta integracja tak naprawdę.*

Urzędnik 2: *Chciałam zapytać jeszcze, bo tutaj też jest taki moment techniczny, jak oni właśnie z tym finansowaniem, bo powiedzmy no że my stowarzyszenia nie mamy, to tylko i jedynie Miasto może prowadzić i może im dawać.*

Etnograf: *I tak jest lepiej, i tak jest lepiej, bo z tymi stowarzyszeniami to właśnie jest tak jak państwo mówicie.*

Urzędnik 2: *No tak, nigdy nie wiadomo, a potem my przekazujemy te środki czy oni bezpośrednio dostają z ministerstwa jak jest stowarzyszenie?, oni bezpośrednio to markują.*

Etnograf: *Znaczy teraz jest chyba taki nacisk żeby robić partnerstwa tak zwane między na przykład urzędem a jakąś osobą prawną i wtedy się podpisuje umowę o partnerstwie, musi być lider partnerstwa, ale jak oni będą chcieli żeby...*

Urzędnik 1: *Właśnie, bo pan wspominał o czymś takim, że mają możliwość...*

Urzędnik 2: *Właśnie, że mogą tutaj swoje stowarzyszenie też założyć.*

Etnograf: *Ale ja osobiście odradzam, bo to jest borykanie się z całym szeregiem różnych problemów i to stowarzyszenie będzie musiało zrobić sobie księgowość i będzie musiało... poza tym jak nie ma stowarzyszenia do tej pory to nie zdążą złożyć w KRS-ie, [...].*

Urzędnik 2: *Nie, no teraz to nie ma co mówić, ja mówię na przyszłość tam ewentualnie, tam za jakiś czas, nie?*

Etnograf: *No ale te stowarzyszenia, o Jezu, groza też, różnie funkcjonują, być może są lepsze i gorsze [...] Nie wykluczam też, że oni mogą sobie wezwać, bo czasami robią jakieś stowarzyszenia zewnętrzne [...] i wtedy są to tacy, powiedzmy, Romowie, którzy są wtedy bardziej roszczeniowi. Nie wiem czy oni kogoś sobie tam sprowadzą czy nie, ale wtedy jest gorzej, wtedy jest gorzej dla państwa, tak naprawdę jest gorzej im pomagać, bo tam w świecie romskim no każdy ma swoje interesy.*

Urzędnik 2: *I się jeszcze tamci wtrącają, spoza naszego miasta.*

Etnograf: *Tak, tak i to czasami jest na szkodę tych ludzi, i to ten prezes z tym prezesem, oni się dogadają, oni tam sobie coś podzielą i coś tu załatwią, a ci pozostali nic z tego nie mają, no i to też tak różnie bywa, nie chcę generalizować, ale niestety mam przykre doświadczenia, tak.*

Fragmenty te przytoczyłem, by na przykładzie terenowego detalu pokazać, że spotkanie etnograficzne jest miejscem, w którym wiedza akademicka (choćby w formie operacyjnej) w istotny sposób wpływa na „dane empiryczne”. Intensywność tego zjawiska może zależeć od różnych czynników, na przykład od układu sił i relacji między rozmówcami. Nierzadko już w początkowej fazie rozmowy badani pytają o szczegółowe relacje z innymi badaczami, sondują opinie o partii rządzącej, znajomościach w kręgach decydentów. Normą jest wcześniejsze zbieranie w internecie informacji o badaczu: jego twórczości akademickiej i życiu prywatnym, o czym badani bez zażenowania opowiadają. Bardzo istotny jest stosunek badacza do konkretnych romskich liderów.

CO WIEMY O ROMACH? PROPOZYCJA DALSZYCH BADAŃ

Europejska polityka integracji Romów dotychczas nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Niektóre badania pokazują, że w pewnych sytuacjach przyczynia się nawet do pogorszenia relacji między Romami i nie-Romami (Witkowski 2016; Marushiakova, Popov 2015). Ponieważ w krajach UE polityka wobec

społeczności romskich, traktowana jako klasyczny przykład podejścia technokratycznego, formułowana jest przede wszystkim z wykorzystaniem istniejącego stanu wiedzy akademickiej, można postawić hipotezę, że jednym z powodów kryzysu tej polityki jest jakiś defekt badań naukowych dotyczących relacji między Romami i nie-Romami. Badania te robi się przede wszystkim w celach poznawczych, ale wyniki wielu z nich są wykorzystywane jako wytyczne do budowania założeń, a nawet całościowych rozwiązań przy formułowaniu i realizacji polityki społeczeństwa większościowego wobec Romów¹. W procesie politycznym współczesnej Unii Europejskiej istotną rolę odgrywają tzw. eksperci dostarczający użytecznej społecznie wiedzy pozwalającej wybrać najbardziej racjonalne sposoby realizacji przyjętych celów. Najbardziej wpływową grupą ekspertów z całą pewnością są naukowcy ze świata akademickiego. Współczesny technokratyczny model polityki wobec Romów powstał w dużej mierze za sprawą intelektualnego zaangażowania ludzi Akademii. Wsparcie działań politycznych autorytetem naukowym rozbudziło przy tym wielkie społeczne oczekiwania co do rezultatów praktyk integrowania Romów². Gdy zatem polityka rozczarowuje, uzasadnione jest szukanie przyczyn porażki w jakości wiedzy naukowej, a ewentualna refleksja w tym zakresie może przyczynić się do usprawnienia działań prowadzonych wobec Romów.

W obszarze badań nad relacjami Romów z nie-Romami obserwujemy ostre i zasadnicze spory, sięgające nawet fundamentalnych ustaleń (np. Acton 1974, 1985, 2007; Gmelch 1986). W szczególności dotyczą one: istnienia i genezy granicy etnicznej między obiema społecznościami, możliwości integracji społecznej Romów w społeczeństwie większościowym, istnienia i źródeł obustronnych uprzedzeń. Poszczególni badacze stosują odmienne strategie badawcze, rozwijając własne „kultury odkrywania” (zob. Knorr-Cetina 1999; Okely 2005, 2008; Herzfeld 2004). W Polsce część romologów wyraźnie preferuje strategię drobiazgowej interpretacji, w której głównym elementem są fragmenty nagrywanych wywiadów pogłębionych z określonymi osobami (Nowicka 1995, 2003). Inni wolą powoływać się na własne doświadczenia zebrane w terenie podczas długoterminowej obserwacji uczestniczącej i informacje pozyskane w zaufaniu, bez przytaczania konkretnych okoliczności ich zdobycia (Mróz 1986). Jeszcze inni rozwijają interpretację na bazie systematycznego zapisu obserwacji rytuałów i interakcji (Kaprański 2012). Wypracowałem w tej kwestii

¹ Trzeba zaznaczyć, że głównym celem większości badań etnograficznych poświęconych relacjom między Romami i nie-Romami nie jest wspieranie polityki integracji.

² Wiedzy dostarczanej przez środowiska akademickie nie należy oczywiście przeceniać. Nie jest ona jedyną podstawą współczesnej praktyki politycznej. Obok niej istotne są na przykład głosy reprezentantów tzw. społecznych interesariuszy, czyli grup i kategorii społecznych, których dotyczą skutki stosowanych rozwiązań. Trudno więc zakładać, że problem empirycznego ugruntowania badań antropologicznych poświęconych Romom jest jedynym możliwym wyjaśnieniem kryzysu polityki romskiej. Jednak do tej pory kwestia ta niemal całkowicie umykała refleksji kreatorów polityki romskiej.

własne podejście, kładąc nacisk na głęboką analizę całokształtu relacji badacza z badanym (Witkowski 2016).

Spory w środowisku romologicznym są tak głębokie, że dyskusje między zwolennikami odmiennych podejść często toczą się na płaszczyźnie aksjonormatywnej³. Można więc postawić hipotezę o rozbieżnościach dotyczących nie tylko treści interpretacji, ale także elementarnych sposobów pozyskiwania i rozumienia danych empirycznych. W literaturze romologicznej nie tylko nie ma jasnej teorii wyjaśniającej, czym są „dane empiryczne”, brakuje także pogłębionej refleksji w tym zakresie. Problem ten znacząco ogranicza rozwój dziedziny mimo coraz większej liczby badań i badaczy.

Także rozwój badań nad szerszymi społecznymi uwarunkowaniami powstawania wiedzy w obszarze studiów romskich jest niewystarczający. Ten uniwersalny dla wszystkich nauk społecznych problem w przypadku badań społeczności romskich, charakteryzujących się szczególnie wysokim stopniem nieufności wobec osób spoza grupy własnej, nabiera istotnego znaczenia. W konsekwencji spore fragmenty uznanej w etnografii wiedzy mają niewystarczająco określony status epistemologiczny, choć dla wielu badaczy wyznaczają pewien kanon dotychczasowych ustaleń. Stan taki: (1) utrudnia prowadzenie nowych oryginalnych badań w sytuacji dynamicznych przeobrażeń relacji między Romami i nie-Romami; (2) przyczynia się do kryzysu i ideologizacji dziedziny; (3) przyczynia się do kolejnych porażek technokratycznej polityki społeczeństwa większościowego wobec Romów.

Jako rozwiązanie tego problemu chciałbym zaproponować wstępne sformułowanie programu badań poświęconych społecznym uwarunkowaniom zbierania i rozumienia „danych empirycznych” w obszarze etnografii relacji Romów i nie-Romów. Głównym celem takiego przedsięwzięcia byłaby systematyczna rekonstrukcja i analiza (stosowanych *explicite* bądź *implicite*) uwarunkowanych społecznie, interpersonalnie i historycznie sposobów pozyskiwania takich danych. Analiza tego rodzaju przyczyniłaby się do głębszego zrozumienia poznawczej stagnacji współczesnych studiów romskich. Celem proponowanego studium z zakresu — używając koncepcji Karin Knorr Cetiny (1999) — laboratorium pracy badawczej nie byłaby ocena dotychczasowego dorobku dziedziny lub któregoś z podejść (zwłaszcza z perspektywy racjonalizmu), ale podjęcie próby pełniejszej interpretacji charakteru dotychczasowej wiedzy. Jestem głęboko przekonany, że różnorodność podejść i interpretacji stanowi o jej istotnej wartości. Podstawowym kryterium odniesienia się do funkcjonujących strategii empirycznych mógłby być sposób powiązania bezpośredniego doświadczenia percepcyjnego z późniejszą argumentacją.

³ Na przykład: Czy mówienie o niechęci Romów do integracji jest przyzwoite? W jakim zakresie obecna europejska polityka integracji Romów jest etnocentryczna? Czy wolno twierdzić, że Romowie są odmienni od przedstawicieli społeczeństwa większościowego?

Proponowane badania mogłyby zostać osadzone w szerszym programie antropologii wiedzy o relacjach Romów i nie-Romów. W refleksji Fredrika Bartha (2002) ta złożona problematyka otwiera przestrzeń badawczą wymagającą analizy i interpretacji. Przestrzeń tę można podzielić na trzy obszary, ściśle związane ze sobą, ale możliwe do rozróżnienia dla celów analitycznych, koncentrujące się na wiedzy akademickiej o relacjach Romów ze społeczeństwem większościowym:

— wiedza rozumiana jako zespół podstawowych założeń i przekonań na temat badanej rzeczywistości (nie musi to oznaczać poszukiwania jakiegoś „systemu” wiedzy; raczej analizowanie warunkowych zależności i wewnętrznych kontrowersji);

— środki i sposoby społecznego przekazywania wiedzy (z uwzględnieniem przenikających jej relacji władzy);

— społeczna organizacja ludzi zaangażowanych w tworzenie wiedzy.

KONKLUZJE

W każdym empirycznym badaniu społecznym poświęconym stosunkom etnicznym strategia pozyskiwania danych (i relacja między badaczem a badanym) wpływa na charakter uzyskiwanej wiedzy. Uwzględnienie w interpretacji kontekstu społecznego badania wzbogaca zatem uzyskiwaną wiedzę. W szczególności dotyczy to badania relacji Romów z nie-Romami. Studia takie często są prowadzone w warunkach podejrzliwości, silnych międzygrupowych uprzedzeń, konfliktu etnicznego. Badane społeczności zazwyczaj orientują się, jakie znaczenie dla ich życia mogą mieć wyniki badań. W tej sytuacji etnografowie wraz ze swoimi narzędziami świadomie są przez nich traktowani instrumentalnie. Dla Romów i nie-Romów udział w badaniu jest dogodną formą realizacji własnych interesów. W konsekwencji dane empiryczne gromadzone w trakcie tego rodzaju badań są uwikłane w różne formy zaangażowania badacza w otaczający świat, na co składają się: zależności między badającymi i badanymi, okoliczności historyczne, funkcjonujące formacje dyskursywne czy na przykład rozliczenia budżetu na wyjazdy terenowe. Szczególną funkcję pełni dzielenie się przez etnografa własną wiedzą, a nawet instruowanie badanych.

Sądzę, że w tej sytuacji antropologiczną interpretację należy rozpoczynać od analizy zjawisk przemocy, gry interesów i kształtowania się relacji władzy, z którymi zbieranie etnograficznych danych jest związane. Etnograf zazwyczaj decyduje się na ingerencję w życie obcych ludzi w imię własnych spraw. Jednak chęć realizacji badań często sprawia, że staje się zależny od swoich informatorów. W wielu sytuacjach jego pozycja od początku jest zdecydowanie słabsza, co zmusza go do stosowania swoistej interpersonalnej polityki, która ma służyć pozyskiwaniu wartościowych danych. Z tej perspektywy etnografia nie przypomina — przypomnę raz jeszcze porównanie Geertza — udawania eunucha

w haremie. Kojarzy się raczej z próbą, *excusez le mot*, zajrzenia za dekolt wraz ze wszystkimi konsekwencjami możliwymi w danej relacji społecznej.

Clifford Geertz (2011, s. 294) zauważa, że obserwujący społeczne przedstawienia refleksyjny etnograf powinien zdawać sobie sprawę z kreatywnego charakteru uczestnictwa w badaniu i kontekstowego ograniczenia uzyskiwanych informacji. Dlatego materiału kulturowego w postaci „recytacji, mitów, dialogów, obrzędów, historii życia, wzorów, terminologii” nie można przedstawiać wprost, „by potem zejść im z drogi, aby mogły jaśnieć swoim własnym światłem — co jest uwspółcześnioną wersją poglądu na temat «nagich faktów», najbardziej uporczywego błędnego ognia antropologii” (Geertz 2011, s. 394). Główną metodą analizy i interpretacji tego rodzaju danych jest rekonstrukcja semantycznego, emocjonalnego i społecznego kontekstu wytwarzania konkretnych aktów, pragmatycznego lub performatywnego działania lub mówienia. W ujęciu racjonalistycznym znaczenie metody badań terenowych w zasadzie polegało na uprzywilejowaniu pewnych form doświadczenia etnograficznego względem innych (Davies J. 2010). Oznaczało to, że dzięki procedurom nazywanym „stosowaniem narzędzi badawczych” niektóre pochodzące z terenu badań doznania stawały się bardziej „racjonalne” niż inne. W praktyce tworzenia antropologicznej wiedzy werbalne oświadczenia badanych, zanotowane w pamięci, notatniku lub nagrane przez badacza, wydają się szczególnie godnym zaufania źródłem informacji. Tymczasem źródła danych tego rodzaju łatwo poddają się manipulacji. Słowa wypowiedziane przez informatorów mają znaczenie, ale wiedza wnoszona do interakcji przez badacza stanowi ich referencję. Problemem pozostaje przejrzysty sposób określenia jej roli w powstawaniu danych empirycznych i strategia uwzględnienia tego faktu w interpretacji antropologicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Acton Thomas, 1974, *Gypsy Politics and Social Change*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Acton Thomas, 1985, *Gypsy Education: At the Crossroads*, „British Journal of Special Education”, t. 12, nr 1, s. 6–8.
- Acton Tomas, 2007, *Human Rights as a Perspective on Entitlements: The Debate over ‘Gypsy Fairs’ in England*, w: Hayes Michael, Acton Thomas (red.), *Travellers, Gypsies, Roma: The Demonisation of Difference*, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne.
- Amsterdamski Stefan, 1983, *Nauka a porządek świata*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Barth Fredrik, 2002, *An Anthropology of Knowledge*, „Current Anthropology”, t. 41, nr 1, s. 1–18.
- Bourdieu Pierre, 2008, *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Boyer Dominic, 2015, *Reflexivity Reloaded: From Anthropology of Intellectuals to Critic of Method to Studying Sideways*, w: Thomas Hylland Eriksen, Christina Garsten, Shalini Randeria (red.), *Anthropology Now and Next: Essays in Honor of Ulf Hannerz*, Berghahn Books, New York.
- Clifford James, 2000, *Kłopoty z kulturą*, tłum. Ewa Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Crapanzano Vincent, 2004, *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-philosophical Anthropology*, Chicago University Press, Chicago.

- Crapanzano Vincent, 2010, *'At the Heart of the Discipline'. Critical Reflection on Fieldwork*, w: James Davies, Dimitrina Spencer (red.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Stanford.
- Davies Charlotte A., 2008, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Routledge, New York.
- Davies James, 2010, *Introduction: Emotions in the Field*, w: James Davies, Dimitrina Spencer (red.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Stanford.
- Devereux George, 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioural Science*, Mouton, Paris.
- Devereux George, 1978, *Ethnopsyoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of References*, University of California Press, Berkeley.
- Geertz Clifford, 2003, *Zastane światło: antropologiczne eseje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Geertz Clifford, 2011, *Zdobycząc doświadczenia, autoryzując siebie*, w: Victor W. Turner, Edward M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, tłum. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gmelch Sharon B., 1986, *Groups that Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertrainer Minorities*, „Annual Review of Anthropology”, t. 15, s. 307–330.
- Hastrup Kirsten, 2008, *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Herzfeld Michael, 2004, *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. Maria Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Holmes Douglas R., Marcus George E., 2009, *Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności*, tłum. Konrad Miciukiewicz, w: Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jackson Michael, 2010, *From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork: An Appraisal of George Devereux's Enduring Ideas*, w: James Davies, Dimitrina Spencer (red.), *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford University Press, Stanford.
- James William, 2012, *Eseje o radykalnym empiryzmie*, tłum. Adam Grzeliński, Krzysztof Wawrzonowski, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Kapralski Sławomir, 2012, *Naród z popiołów*, Scholar, Warszawa.
- Knorr Cetina Karin, 1999, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.
- Kowalski Michał, 2015, *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Latour Bruno, Woolgar Steve, 1979, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton.
- Lubaś Marcin, 2003, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków.
- Marushiakova Elena, Popov Vesselin, 2015, *European Policies for Social Inclusion of Roma: Catch 22?*, „Social Inclusion”, nr 3 (5), s. 19–31.
- Mról Lech, 1986, *Wyróżnianie grupy własnej przez Cyganów w Polsce: swojskość, inność, obcość*, „Etnografia Polska”, nr 1.
- Nowicka Ewa, 1995, *Rom jako swój i jako obcy: zbiorowość Romów w świadomości społeczności wiejskiej*, „Lud”, nr 78.
- Nowicka Ewa, 2003, *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy*, w: Ewa Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Nowy Dziennik, Warszawa.
- Nowicka Ewa, 2007, *Świat człowieka — świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Okely Judith, 1983, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Okely Judith, 1996, *Own or Other Culture?*, Routledge, London.
- Okely Judith, 2005, *Gypsy Justice versus Gorgio Law: Interrelations of Difference*, „Sociological Review”, t. 53, nr 4, s. 691–709.
- Okely Judith, 2008, *Knowing without Notes*, w: Narmala Halstead, Edith Hirsch, Judith Okely (red.), *Knowing How to Know*, Berghahn, London.
- Rohatynskyj Marta, Jaarsma Sjoerd, 2000, *Introduction: Ethnographic artifacts*, w: Jaarsma Sjoerd, Marta Rohatynskyj (red.), *Ethnographic Artifacts: Challenges to a Reflexive Anthropology*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Ruby Jay, 2000, *Picturing Culture*, Chicago Press, Chicago.
- Ruzza Carlo, 2004, *Europe and Civil Society: Movement Coalitions and European Governance*, Manchester University Press, Manchester.
- Sholte Bob, 1999, *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, w: Dell Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Walters William, Haahr Jens Henrik, 2011, *Rządzenie Europą*, tłum. Jan Grzymiski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Witkowski Maciej, 2016, *Polityka i antropologia: praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*, Nomos, Kraków.

ETHNOGRAPHY WITH A HEART: ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE ABOUT RELATIONS BETWEEN THE ROMANI AND OTHER PEOPLE

Maciej Witkowski
(WSB University)

Summary

The author reflects on the conditions connected with obtaining data through in-depth interviews. He argues that in studies on the relations of the Romani with non-Romani peoples the issue is particularly sensitive yet seldom considered. In consideration of the social and cultural distance that ordinarily divides the ethnographer and the research subject, and the interpersonal conditions of their encounter, the author calls attention to the deliberate manner in which the researcher's academic knowledge is engaged in creating empirical ethnographic data. In conclusion, he proposes a research program that would make it possible to define the sense of the “empirical data” category in contemporary anthropology in relation to the majority community and the Romani.

Key words / słowa kluczowe

anthropology of knowledge / antropologia wiedzy, reflexive anthropology / antropologia refleksyjna, methodology of ethnic research / metodologia badań etnicznych, Romani / Romowie, minority policy / polityka wobec mniejszości